

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين
أما بعد:

لعل من أكثر التعابير والمصطلحات انتشاراً خلال العقد الثاني من القرن العشرين، ما
أُصطلح عليه بـ(التقريب بين الأديان، وحوار الأديان) ومقابلته (تباعد الأديان وصراع
الأديان)، سواء أكان ذلك على المستوى العام بالنشر في الصحف والمجلات وأجهزة
الإعلام الأخرى من محطات إذاعية وتلفزيونية ومواقع متعددة على شبكة المعلومات
العالمية (الانترنت)، أم على المستوى الخاص بالبحث والدراسة والمناقشة في دوائر
البحوث والدراسات والملتقيات الثقافية أو في المؤتمرات المتخصصة وغير المتخصصة
التي تعنى ببحث القضايا الدولية المطروحة على الساحة العالمية، طوال هذه المرحلة التي
كانت ولا تزال من المراحل الدقيقة والحاسمة في تاريخ البشرية دون منازع.

وتعتبر قضايا التدافع بين الديانات من بين تلك القضايا العالمية التي باتت تشغل بال
العالم، بعد سلسلة من الحروب والإشكالات العقائدية التي أدخلت البشرية في النفق المظلم،
وأريق في سبيلها دماء بريئة، وضيعت من جرائها فرصاً كثيرة، كانت لو استغلت ستدفع
بالبشرية نحو عالم أفضل، وواقع أكثر أمناً وأدعى للتعاون والسلام. ولتجاوز
الواقع السلبي الذي يطبع علاقات الأديان فيما بينها خصوصاً بين الأديان
الساوية (الإسلام، اليهودية، المسيحية)، قامت جملة من المبادرات التي تسعى إلى إبداع
توفيق وتقريب بين المواقف الدينية المختلفة، ومحاولة إيجاد صيغ متنوعة للتعايش بينها،
لتجاوز الخلافات الدينية العميقة. لقد وعى العقل الديني منذ قرون أن التقريب بين الديانات
لا مناص منه، لأن الحروب الدينية ليس لها أي مبرر أخلاقي على الأقل دينياً. فاستحضار
نفسية المحارب لا يمكن أن يتفق وطبيعة الإيمان المتسامح بالأصل، ولا يتفق أيضاً مع
جوهر الدين عموماً الذي وُجد من أجل عبادة الخالق تعالى وخدمة البشرية، وليس من

أجل قتل الناس والاعتداء على الأعراض وتخريب الممتلكات كما هو حال المكونات الدينية في الواقع التاريخي والمعاصر. وانعكاسا للفطرة الإنسانية التي تحت الإنسان على البحث وتقصي الحقيقة المطلقة وابتغاء الخلاص الدني في اليوم الآخر. ونظن أن هذا الشغل الشاغل الذي طالما أرق البشرية بحثا عنه، كاف في تأييد مبادرات التقارب بين الديانات، من أجل خلق بيئة أفضل تساعد على نيل المراد وتعطي البشرية حقها في استثمار مكتسباتها للوصول إلى غايتها وخلاص حياتها. لقد دخل مشروع التقريب بين الأديان منعطفا حاسما ابتداء من النصف الثاني من القرن العشرين. أي منذ انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني (1962م إلى 1965م)، الذي تواضع فيه أساقفة الكنيسة الكاثوليكية على هجر عبارتهم العتيقة: (لا خلاص خارج الكنيسة)، وتوسيع مفهوم "الخلاص" ليشمل غير النصارى، ومؤتمرات التقريب بين الأديان بعامة وبين الإسلام خاصة، تجري على قدم وساق، وأنشئت لها المراكز المتخصصة وجمعيات الصداقة، بل وشيدت لها مجامع الأديان المؤلفة من كنيس وكنيسة ومعبد ومسجد. وأقيمت لأجلها الصلوات المشتركة !!!

دخلت مؤتمرات التقريب بين الأديان في مرحلتها الحاسمة وفقا لما رتبته الكنيسة الجامعة (الكاثوليكية) في المؤتمر الفاتيكاني الثاني، الذي اعتبر عام 2008م، عام حوار الأديان في أوروبا، لترسيخ فكرة أوروبا المسيحية من جهة ومن جهة أخرى تتوالى المؤتمرات الإسلامية لتدعيم المجهودات حول التقريب والحوار الدينيين. وكان آخرها مؤتمر الدوحة العالمي لحوار الأديان فيما بين 23-25 أبريل 2013.

لقد ساد جل هذه المؤتمرات نسقا من المشاريع التقريبية التي تنتفي وحقيقة التميز الإيماني الذي جاء به الإسلام، باعتباره خاتم الأديان، وناسخا لها بل ومهيما عليها، كما قال تعالى (ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين) سورة آل عمران: 112، كما أنه مصدق للرسالات السابقة لكنه مهيم عليها، قال تعالى (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه) فالحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم (سورة المائدة: 49)، فلا فلاح ولا خلاص خارج الإسلام، لأنه نور الله الذي

أنزل لعباده (ذلك هدى الله يهدي به من يشاء ومن يضلل الله فماله من هاد) سورة الزمر: 40. ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم ركن أساسي من أركان الدين، ولا يتم الإسلام إلا بها وقد قال عليه الصلاة والسلام (والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار)⁽¹⁾ أي أنه سيحرم الخلاص يوم القيامة، يوم يقوم الناس لرب العالمين. وكل هذا معلوم من الدين بالضرورة، لكونه من أصول الإسلام ومعاهد الإيمان. ولم يدر بخلد أحد من المسلمين أن يسعى إلى توفيق أو تلفيق أو توحيد أو تقريب بين دين الإسلام وما سواه من الأديان، بل ولا يخطر بالبال، عند من فقه مراد الله تعالى ودخل الإيمان قلبه. ولكن خفوت العلم وانخداع بعض المسلمين أمام دعوات الآخر وزخارفها المغلفة، والتي لا تخدم إلا مصالحه الخاصة، ولا تروم إلا تحويل المسلمين عن دينهم، بسياسة وتدعيم مشاريع التنصير، والتي ابتدأ في التاريخ المعاصر مع مؤتمر القاهرة عام 1906م مروراً بمؤتمر أدنبره بإسكوتلندا 1910م ثم المؤتمر الفاتيكاني سنة 1965م، وبلغت ذروتها التطيرية والتمويلية مع مؤتمر كولورادو الذي انعقد في 15 أكتوبر سنة 1978، بالولايات المتحدة الأمريكية. كما أن استطالته على العالم في صورة مركزية كمسيحية كونية ممرضة، عصفت بأمم الأرض بمذاهب شتى، وهددت خصوصياتهم الدينية والأخلاقية في مكنها.

إن ظهور الدعوة إلى التقريب بين الأديان بثوبها الجديد وانتشارها الواسع في جميع بقاع المعمورة، يعد تحدياً جديداً أمام المشروع الإسلامي، ويتطلب مواجهة واعية تقوم على دراسة حقيقتها وتتبع أصولها وإستقراء واقعها وتقويم إغوجاجها، لمعرفة بواعثها وتبين خطرها على الثقافة الإسلامية عموماً، بل وواقع الشهود الحضاري للمسلمين على وجه الخصوص. ليس غرضنا من هذا البحث إنكار فكرة التقريب بين الأديان رأساً على عقب، ولكن غرضنا هو التأكيد على مداخل الوهن في المشاريع القائمة، وبيان ومناقضتها للأسس الشرعية الإسلامية، في محاولة لتقويمها واستثمار بعض جوانبها المنهجية

(1) - أخرجه مسلم في صحيحه، ج 1/ص: 143، كتاب الإيمان، باب الإيمان برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

المتميزة، معتقدين في الآن نفسه أن صرح التقريب يحتاج إلى نفس جديد ينعش أركانه ويزيده وضوحا وشفافية، ويعطيه أيضا الفاعلية على أرض الواقع. فليس تقريب غير المسلمين غاية في ذاتها، لكنها وسيلة من الوسائل الشرعية المقررة في القرآن الكريم والممارسة النبوية لفتح الطريق أمام الناس للهداية، وإنقاذ أرواحهم من عذاب الله تعالى، وتحقيق السعادة لهم في الدنيا والآخرة. وأيضا إقامة حجة الله على الناس، وإيصال نوره إليهم مصداقا لقوله تعالى **(كَيْ لَا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرِّسَالِ وَكَانَ اللَّهُ** عزيزا حكيمًا) سورة النساء: 166. ويمكن للتقريب بين الديانات، أن يشكل مدخلا حقيقيا للنفوذ إلى قلوب الإنسانية القلقة على حاضرها ومستقبلها، ومخرجا لها من ظلمات الكفر وأغلاله إلى نور الإيمان ورحابته. لتتطلق إلى الله بروح متحررة مؤمنة موحدة صالحة في دينها ودنياها، كما قال تعالى ناقلًا دعوة المومنين **(ربنا آتنا فيه الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة** وقنا عذاب النار) سورة البقرة: 102. وبناء على التأصيل الشرعي والعلمي لقضية التقريب بين الأديان، سنسعى إلى البحث في مشروع آخر لا يقل تأزما وإلحاحا من سابقه، ألا وهو قضية التعددية الدينية. ولعل القيمة المضافة التي جاء بها هذا البحث المتواضع، ذلكم الدمج التكاملي بين مشروعين قد يرى منهما التناقض من أول وهلة، لكن بينهما من التكامل والتعاضد ما يؤكد على مشروعيتهما الفريدة من نوعها. فإذا كان مشروع التقريب بين الديانات، صرحا معرفيا ونظريا وتاريخيا يؤكد على ضرورة تقريب المخالفين دينيا، لدعوتهم إلى الإسلام وتقويم أديانهم بالرسالة الخاتمة التي جاء بها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، فإن النظرية التعددية (البلوراليزم) في مشاريعها الشرقية والغربية، تؤكد على أن الخيرية التي للإسلام ليست حكرا عليه وحده، بل ما يقال عنه من هيمنة وتصديق وهداية وربانية وخلاصية يوم القيامة.. الخ يمكن تعديتها في كثير من الأديان خصوصا تلك المسماة بالأديان السماوية (اليهودية والمسيحية)!! لقد بنت نظرية التعدد الديني، موقفها من فكرة تعدد الحقيقة الدينية ونسبيتها، وإمكان نعمة الخلاص الدنيوي واللادني بتلك الديانات المختلفة (حتى بعد أن طالها التحريف والتغيير والتبديل!) بل وحتى الديانات

الوضعية التي من وضع البشر، كالهندوسية والسيخية والزرادشتية والصابئة وغيرها. كما شيدت صرحها على جملة من الأدلة الفلسفية اللاهوتية والكلامية، التي رمنا مناقشتها ونقدنا ابستمولوجيا، ومحاولة تقويمها بما يتناسب وتقرّد الإسلام كدين رباني حفظه الله من التحريف والتزييف، الشيء الذي حصر فيه الهداية، وقصر عليه الخلاص يوم الدينونة الكبرى. وعموماً فالنظرية بمفهومها الشائع، نراها تتناقض أصول الإسلام وکلياته القطعية، مصداقاً لقوله تعالى (ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين). وكما رأينا فإنه تمت نسقية ناظمة ومتكاملة بين نظريتي التقريب بين الأديان والتعدد الديني. فالتعددية الدينية كمشروع استراتيجي للأمة، نحسبه ذو طابع داخلي بالأساس، يرام منه خلق نظرية فلسفية، تحفظ المكانة الدينية للإسلام وسط باقي الأديان، كمرجعية أسمى في الوجود، باعتباره كلمة الله، ورسالته الخالدة لهداية البشرية جمعاء، وتقنن وجود الأقليات الدينية الأخرى داخل كيان الأمة الإسلامية، وضمان سلامتها داخل نسيج الأمة الموحد والمتعدد في الآن نفسه، في سعي نحو احتوائها ودمجها كجزء لا يتجزأ من المجتمع المسلم.

في الواقع، إن التعددية الدينية لم تكن يوماً مشكلة لدى المجتمعات الإسلامية. فقد استطاع المسلمون دمج هذه الأقليات، بشكل تلقائي في نسيج المجتمع بإعتبارهم جزء منه (لهم ما لنا وعليهم ما علينا)، وكأننا نؤصل لمفهوم المواطنة من رؤية إسلامية، لكن المشكلة تكمن في تلكم التحولات القيمية والاجتماعية التي تشهدها المجتمعات الإسلامية المعاصرة، سواء أكانت داخلية أم خارجية، أو دينية أو إجتماعية أو سياسية أو اقتصادية... الخ حالت دون القدرة على استيعاب الرؤية الشرعية القرآنية في هذه القضية، الشيء الذي بات يعمق الهوة بين مشاكل الأقليات الدينية والحلول الطبيعية لها. كما يتم استيراد واقع الآخر، الذي عانى ولا يزال من فوبيا الأقليات الدينية في مجاله الحضاري التداولي، وننتذكر هنا مآسي محاكم التفتيش في القرون الوسطى وما اقترفته أيديها من جرائم وإبادات في حق اليهود والمسلمين بعد سيطرتها على الأندلس سنة 1492م، بمباركة الكنيسة وكهنوتها. كما نستحضر هنا تلكم الهزات الاجتماعية التي

عصفت بأوروبا في العصر الحديث انتجت جملة من السمات الإجتماعية والنماذج الفلسفية التي قوضت حركية المجتمع نحو استيعاب التنوع الديني والثقافي والإثني، وأفشلت الكثير من مشاريع إدماج هذه الأقليات في نسيج المجتمع الغربي المتآكل. لقد داب المفكرون الغربيون على إيجاد صيغ حلول لهذه المشكلات، في إطار نظريات لم تتمكن سوى من تعميق الوضع المأساوي لهذه الفئات، لحساب القيم الكبرى لمجتمع الحداثة والصناعة والمادية المتوحشة، التي تتسم بالفردانية، والواحدية النمطية للمجتمع. فتبنت قيم منظومتها ومحاولة فرضها على الأقليات ذات الرؤية المغايرة، والمتشبثة بخصوصياتها الدينية والثقافية (الهنود الحمر بأمريكا الشمالية وأستراليا-مجتمع الغجر في أوروبا الشرقية - مجتمع السود في جنوب إفريقيا-المجتمع الإسلامي في الجمهوريات المسلمة التابعة للفدرالية الروسية-مسلمي بورما-مسلمي فطاني جنوب تايلاند على سبيل المثال لا الحصر)⁽¹⁾. أضف إلى ذلك أن نظريات تدبير الاختلافات الدينية الغربية لا يمكن أن تكون علاجاً لواقع آخر غير واقعها، فالواقع العربي الإسلامي يجب أن يتبنى حلولاً من ذاته وتتماشى مع مشاكله الخاصة وتتطلق من مرجعياته الدينية والثقافية والإجتماعية. لدى سنحاول في بحثنا هذا تفكيك بنى تلك النظريات واقتراح البديل النظري الإسلامي لتدبير تلك التعدديات الدينية، من خلال الممارسة الإسلامية في التاريخ عبر النموذج الحضاري النبوي الفريد وتجربة الخلفاء الراشدين من بعده رضي الله عنهم أجمعين، طبعاً مع مراعاة مختلف السياقات التاريخية المختلفة. وقد عنونت أطروحتنا هذه بـ:

المنهج الإسلامي في التقريب بين الأديان وفلسفة التعدد الديني.

1- أهمية البحث وأسباب اختيار موضوعه

ترجع أهمية الموضوع إلى جملة من العوامل الموضوعية والواقعية التي بتنا نعيش في مخاضاتها، وباتت تؤثر على مدركاتنا بشكل متزايد، نتيجة التحولات القيمية

(¹) - انظر، كتاب محمد عبد الله السمان، محنة الأقليات المسلمة في العالم، أصدرته الامانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر الشريف، مصر.

والإمبريقية والحضارية التي تخضع لها مجتمعاتنا الحديثة، والتي باتت سمة لها. فالتقريب بين الأديان والحوار بينها، هو وسيلة من وسائل الإتصال البشري، والتعارف بينهم، يقول الدكتور محمد بن عبد الله السحيم (إذ هو سبيل إلى إيلاغ الرسائل الإلهية، ومحااجة المعاندين، كما قال تعالى مخبرا عن ذلك المؤمن المحاور) **قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا** (سورة الكهف: 38)، وكما أخبر الله عن محاوره إبراهيم عليه السلام للنمرود التي ذكرها الله في سورة البقرة. وهو منهج متبع في كشف شبه المبطلين، وتقريب الحق للقاصدين، **(أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فأذا هو خصيم مبين* وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم* قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم)** سورة يس: 78-79. وهو سنة نبوية سلكها رسولنا صلى الله عليه وسلم فكانت حياته وسيرته مثالا مباركا للمحاور الموفق الذي لا تلين له قناة... وهو أيضا وسيلة من وسائل التقارب بين الشعوب وحقن الدماء وإستدامة السلام وتحقيق التعاون فيما بينها وفق الحدود والضوابط الشرعية، وفي مدلولات صلح الحديبية بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين قريش ما يؤكد تحقيق هذا المنهج لهذه الغاية النبيلة⁽¹⁾. ويمكن إجمال بعض أسباب إختيارنا لهذا البحث فيما يلي:

أ- تنامي حس الكراهية والعنف على الساحة الدينية والسياسية العالمية والإقليمية والمحلية. ولعل أهم الأسباب في ذلك كما يقول الدكتور طريف الخالدي وجود (الفروقات الدينية، هي من أهم أسباب الكوارث التي حلت بالبشرية في تاريخها الطويل، إذ حصدت الحروب الدينية من الأرواح أضعاف ما حصدت معظم الكوارث البشرية والطبيعية الأخرى)⁽²⁾ لقد أسهمت الحروب الدينية في إنبات ثقافة جديدة تجعل من صناعة القتل مكونا مقدسا، والتي يُباد ويتشرد من جرائها ملايين البشر كل عام، (وأخيرا حروب البوذيين في بورما لإبادة مسلمي الروهينغا). يقول الدكتور حازم الببلاوي (وإذا كانت

(1) - محمد بن عبد الله السحيم، الحوار النصراني الإسلامي: تاريخه وأهدافه، وغاياته، والموقف الشرعي منه، ص: 3،

بحث مقدم إلى ندوة الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي، في كلية الشريعة بجامعة الشارقة، 1428هـ/2007م.

(2) - طريف الخالدي، دراسة: اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي، ضمن كتاب: المسيحيون العرب: دراسات ومناقشات، ص: 131، تحرير: الياس خوري، الطبعة الأولى، 1981، طبع مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان.

الحروب الصليبية قد انتهت فعلا في نهاية القرن الثالث عشر. فليس معنى ذلك ان العقلية الصليبية قد توقفت مع توقف المعارك وخروج الفرنج من الشرق، بل إن الفكرة الصليبية قد استمرت (كأسطورة) في ذهن الأوروبي لقرون لاحقة. وفي مؤلف نشر حديثا (1998) في أربعة أجزاء "عن الأسطورة الصليبية" يؤكد المؤلف الفرنسي "ديبرن" في رسالة للدكتوراه نوقشت في السوربون منذ حوالي اربعين عاما: ان هذا الهاجس ظل ماثلا على الازهان لقرون لاحقة. فكل ملك أو بابا جديد للكنيسة يؤكد شرعيته باعلان الدعوة للأعداد والإستعداد لحرب صليبية جديدة لتحرير الأماكن المقدسة)⁽¹⁾ وخصوصا اذا استحضرنا البعد الاسكتولوجي (الأخروي) للاديان والذي تنامي تأثيره جدا خلال الالف سنة الاخيرة. وتعود أسباب العنف الديني في نظرنا، إلى جملة عوامل أهمها: وجود خلل عميق في التواصل الديني والحوار العقائدي بين الديانات والقصور في مقتضياتها. وأيضا غياب مرجعية متفق عليها من أجل تدبير الاختلافات الدينية. فالصور المأسوية المنقولة من جملة من بقاع العالم، كالهند وبورما وتايلاند والصين وغيرها، تكشف بجلاء عن صراعات دموية تستخدم فيها المبررات الدينية المتطرفة لتصفية الآخرين، ويلاحظ أن الصراعات الدامية التي تعكس التعصب الديني لا تقتصر على مظاهر العنف الديني بين بعض أتباع الأديان السماوية الثلاثة، وإنما تشمل صراعات مدمرة بين طوائف الدين الواحد كتلك التي بين الشيعة والسنة، والمواجهات الدامية بين الكاثوليك والبروتستانت في إيرلندا الشمالية! ومن المؤكد أن كافة المآسي الإنسانية التي تتجم عن التعصب والتطرف الدينيين لدى هذا الطرف أو ذاك تشكل أكبر وصمة عار في جبين الإنسانية، وأن هذا الواقع المأساوي العالمي سوف لن يتغير إلا عبر فتح أبواب التقريب والحوار الدينيين بين أتباع الديانات المختلفة، بغرض نشر ثقافة التسامح الديني المفضية لإستتباب السلم والأمن الدوليين، وتنمية ثقافة تعدد الديني، لدى أفراد الأمم، علما بأن تلك الغاية الإنسانية النبيلة لن تتحقق الا عبر الاتفاق على القواسم المشتركة التي تجمع بين الأديان كمحاربة

(1) - حازم الببلاوي، نحن والغرب، دار الشروق-القاهرة، نقلا عن كتاب الدكتور عبد الودود شلبي، الحوار بين الأديان: اسراره وخفائيه، ص: 32، دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع.

الإلحاد والعلمنة الشاملة والفقر والجريمة والفساد بمختلف أشكاله. كما يجب التخلي عن نفسية المحارب المعاند المستكبر تجاه الحق وضرورة الإلتصاع له متى تجلّى لنا سعيها نحو عالم أفضل نخلفه للأجيال القادمة.

ب- المفهوم الملتبس لقضية التقريب بين الأديان التي بات يغزو المسلمين في عقر دارهم عبر شبكة قوية مدعومة ومنظمة من وسائل الإعلام المختلفة في إطارات من الأغلفة الإنهزامية والتخاذلية المحطمة لنفسية المسلم وعزته وكرامته لصالح الآخر الغربي الاستعماري، بينما التقريب الديني الإسلامي لا ينفك عن كرامة الأمة ونديتها الحضارية والإنسانية لكل الحضارات الأخرى، بل وعلوها عليها كما قال تعالى (ولا تهنوا وتضعوا إله السلم وانتم الأعلون والله معكم ولن يتركم أعمالكم) سورة محمد: 35.

ت- إنزلاق بعض العصرانيين الإسلاميين، إلى مزالق عقيدة خطيرة في هذا المجال، حيث فاهو بما هو معلوم من الإسلام بالضرورة، واجترحوا من الأفعال والممارسات ما ينقض عقيدة الولاء والبراء للدين، ويفتح المجال للتنصير، ثم نالوا حظاً من التصدير والتفخيم ليغتر بهم الناس ويتخذونهم قدوة، اذ يصعب على المبشرين أن يتصلوا بالناس، خصوصاً بالمتقنين وذوي المكانة الاجتماعية، فلجؤوا إلى وسيلة جديدة سموها "الحوار" تقوم على جمع نفر من المتقنين ذوي الكلمة المسموعة في قومهم على مناقشات علنية لا تمت بظاهرها إلى التبشير، وإن كانت غايتها الحقيقية زعزعة العقائد بجر الناس إلى القول والرد، ثم النفوذ من خلال الأخطاء والجمل المتشابهة إلى التأثير على ذوي النفوس الضعيفة⁽¹⁾.

ج- الحاجة الماسة إلى إحياء المنهج الشرعي القرآني في مخاطبة أهل الديانات، ودعوتهم بالحكمة والموعظة الحسنة، ومجادلتهم بالتي هي أحسن، واهتبال الإمكانيات الاعلامية الكبيرة، والأوضاع الديمقراطية السائدة في الغرب لتبليغ دين الله، وهداية الخلق وإخراجهم من الظلمات إلى النور.

(1) - مصطفى الخالدي وعمر فروخ، التبشير والاستعمار، ص: 257-258، الطبعة الثالثة، المطبعة العصرية، صيدا-لبنان.

ج-اغترار العديد من المسلمين بالثقافة الغربية، وتلقيهم الأعمى لمفاهيمها دون تمحيصها وغربلتها وعرضها على الثقافة الإسلامية ومرجعيتها النهائية الربانية، ومن جملتها مفهوم التعددية الدينية⁽¹⁾، حيث تذوب الفروقات وتضمحل الولاءات، فيصير الكفر كالإيمان، ويتساوى من عبد فرعون كمن عبد الله، كما هو مذهب أهل الحلول من الصوفية الفلسفية الذي تلقاه عنهم أهل التعددية الدينية من فلاسفة الغرب (المتتورين)، لتسير على دربهم ثلثة من أبناء المسلمين عن تقليد أعمى بعيد عن أي تمحيص أو اختبار لمثل هذه المصطلحات التي باتت تهدد عقيدتنا الإسلامية الغراء في مهدها وعقر دارها.

ح-تنامي حملات من جهات مشبوهة، تغمر تاريخ الأمة الإسلامية: بأنه (كان تاريخ الاستبداد السياسي والفكري: فالأمر والنهي لوأحد في مجال السياسة والقول الفصل والرأي القطع لوأحد في مجال العلم والبحث. وراح البعض يحذر من استدعاء تراثنا، ويخوف من استلھام تاريخنا، حتى لا يعود الإستبداد بالأمر في السياسة، ويعود الإنفراد بالرأي في الفكر والبحث)⁽¹⁾.

خ-جدة الموضوع وندرة الدراسات العلمية الأكاديمية حوله والتي تكاد تكون منعدمة، اللهم بعض المقالات المبعثرة هنا وهناك أو خلاصة بعض المؤتمرات والتي في كثير منها تكون مسيَّسة وتخدم مخططات معينة أو بخلفيات علمانية بعيدة عن الهدى الرباني القرآني، المبني على أسس العدل والاحسان والأنصاف.

2- أهداف البحث

تصب أهداف هذا البحث فيما يلي:

- بيان مدى حاجتنا لنظرية واقعية للتقريب بين الأديان بمواصفاتها الشرعية.
- توضيح المسار التاريخي لدعوة التقريب بين الأديان والتطورات التي عرفتھا هذه الدعوة عبر العصور وحسب المذاهب والفرق والأديان.

(1)- عبد العظيم محمود الديب، الحوار والتعددية في الفكر الإسلامي، ص:224، مجلة العقيدة والمذاهب الدينية، جامعة محمد بن سعود، العدد:03، سنة1430هـ.

- تقويم بعض المشاريع التقريبية التي اقترحتها بعض الشخصيات الفكرية ونقدها على ضوء الكتاب والسنة.
- بيان واقع الحوار والتقارب بين الأديان في ظل الهيمنة الغربية على ساحاته ونشاطاته والتي للأسف تنسم بحركيتها الخلاقة وقدرة مشاريعها على الجذب والتأثير وخلق عنصر المفاجئة.
- توضيح فكرة أن كل مشروع للتقريب والحوار بين الأديان المختلفة لا ينفك عن واقعه وبيئته التي أنتجت، فالغلبة في أي تفاعل هو للأكثر حظا على مستوى ميزان القوى السننية والكونية-معرفة وحضارة ونفعا للبشرية إضافة إلى البعد التنظيري والأكاديمي للأطروحات المقترحة مع مدى مصداقيتها ووضوحها وقوة جدليتها.
- بيان أن الشريعة الإسلامية تنزل أصحاب الديانات منازلهم وأنه لا إله إلا في الدين ولا تجبر أي أحد على الدخول في الإسلام.
- التأكيد على أن الإسلام يحمي الأقليات الدينية ولو كانت مخالفة له في العقيدة.
- توضيح كون الإسلام ضمن حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية.
- بيان أن الإسلام وقر الحماية الجزائية الكاملة لغير المسلمين في الدولة الإسلامية فأرواحهم مصونة وأعراضهم محافظ عليها وأموالهم محروسة وحقوقهم محفوظة.
- بيان الحقوق العامة للأقليات في المجتمع المدني المسلم، ومنها حرية الاعتقاد والتدين وغير ذلك من حقوق.
- بيان حقيقة التعددية الدينية والمسارات التاريخية والفلسفية التي حكمت مسيرة هذا المفهوم من حالته الجنينية إلى مرحلة النضج والتمام.
- تقويم ونقد المدارس الفلسفية الغربية في تناولها لقضية التعددية الدينية في ترابطيتها بمسألة الحقيقة والوجود على ضوء كتاب الله تعالى وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم.
- بناء مفهوم شرعي للتعددية الدينية باعتبارها سنة من سنن الله الكونية في الخلق.

- بيان مدى استيعاب المفهوم الشرعي لمجمل التغيرات القيمية والثقافية والحاجية للإنسان المعاصر، والقدرة الكبيرة التي تتسم بها الرؤية القرآنية على معالجة إشكاليات تدبير الاختلافات الثقافية واللاهوتية في ظل فشل كل النظريات العلمانية -غربية كانت أم شرقية- المقترحة في ذلك.

3- إشكاليات البحث وتساؤلاته

تتمثل مشكلة هذا البحث في مدى استيعابنا كمسلمين لكياننا الحضاري وموروثنا الديني والثقافي في تعاطينا مع مثل هذه المواضيع كقضية التقريب بين الأديان وإشكالية التعدد الديني في المجتمع المسلم المحافظ خصوصا وأن أطروحات من هذا القبيل تتسم ببعدها الإنفتاحي الخاص والمعقد، حيث يمتزج المكون الديني بالمكون الشخصي بل حتى بما هو سياسي واقتصادي واجتماعي وغير ذلك، وهذا يتطلب رؤية خاصة من وحي المرجعية النهائية التي يتبناها مجتمعنا المسلم، مكيفة وفق مقاصدها وواقعها في الآن ذاته. ومن أجل توضيح هذه الرؤية سنحاول بإذن الله وعونه وتوفيقه، في هذا البحث، الإجابة على جملة من الأسئلة الإشكالية منها:

- ماهي مفاهيم التقريب بين الأديان؟ وما الفروق بينها؟
- هل التقريب بين الأديان والدعوة إليه إبداع عصري أم أنه له امتداد تاريخي؟ وإن كان الأمر كذلك، فماهي المقررات التي يراد منه خدمتها؟ ولصالح من؟ ولماذا؟
- ماهي العوامل التاريخية -دينية واجتماعية- وراء الدعوة إلى التقريب بين الأديان، مع تناقضها وعدائها لبعضها البعض؟
- ما المراحل التطورية التي شهدتها نظرية التقريب بين الأديان؟
- ما الأسباب التي كانت وراء ظهور المشاريع الإسلامية العصرية؟ وما هو الموقف الشرعي من أطاريحها ومقترحاتها في هذا المجال؟
- هل التقريب بين الأديان منهج قرآني؟ وهل يمكننا أن نعتبر الدعوة إلى التقريب بين الأديان من الإسلام في شيء؟

- هل مارس النبي صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح التقريب بين الأديان؟ وماهي الأسس التي بني الموقف الشرعي عليها في هذه القضية؟
- كيف يمكننا بناء منهج شرعي في التقريب بين الأديان وفي نفس الوقت الحفاظ على مصلحة الأمة في علاقتها بالآخر؟
- ماهي إشكاليات الحوار المعاصر بين الأديان؟ وكيف يمكن تجاوزها؟
- هل مسلمون في مستوى الجدل الندي مع الآخر؟
- هل التقريب بين الأديان بصيغته المقترحة تخدم المصالح المسلمين ؟
- ماهي أسس التقريب الإسلامي المتوافق مع الرؤية القرآنية للآخر المخالف دينيا ؟
- ماهو المقصود بالتعددية الدينية؟ وكيف ظهر هذا المفهوم في الحقل المعرفي الغربي والإسلامي؟ وكيف تطور؟
- فيم تتجلى الأسس المرجعية التي طور من خلالها الفكر الغربي أطروحاته في موضوع التعددية الدينية؟
- ما الموقف الشرعي من تلك الأسس الغربية؟
- كيف كان وضع الأقليات الدينية داخل نسيج المجتمع المسلم؟
- هل مارس المجتمع الإسلامي تعددية دينية تجاه الأقليات الدينية التي كانت تعيش في كنفه؟ وهل أنصف الإسلام والمسلمون الأقليات الدينية التي تعيش بينهم؟
- وأسئلة أخرى سنحاول الاجابة عليها في ثنايا هذا البحث ان شاء الله.

4- الدراسات السابقة

- أما على مستوى موضوع التقريب بين الأديان، فاني لم أقف على دراسة علمية أكاديمية موضوعية في بابها اللهم بعض المقالات المختصرة والسطحية، حيث اختلط عند أصحابها الحوار الديني، بالتقريب، بوحدة الأديان وغير ذلك مما لا يصلح أن يكون مصدرا أوليا في بحث علمي أكاديمي موضوعي، وتارة نجد دراسة مختصرة في مثل

موضوعنا لكن صاحبها يتناولها بشكل مختصر جدا بمرجعية فقهية أكثر منها فكرية وكأنها تؤصل لحكم شرعي إفتائي، بدل تحليل علمي منطقي للخطاب التقريبي بين الأديان وآليات اشتغاله وتفسيرها وفق قواعد علم تحليل الخطاب ومثال ذلك كتاب الدكتور بكر بن عبد الله أبوزيد رحمه الله، المعنون بـ "الإبطال لنظرية الخط بين دين الإسلام وغيره من الأديان"، طبع دار المعرفة، الطبعة الأولى، 1429هـ، وقد يكون من مثل هذه البحوث الطويلة ذات النفس العميق في الدراسة لكن ينقصها الجانب التحليلي ويطغى عليها الجانب التاريخي الوصفي، ومن جملتها كتاب الدكتور أحمد بن عثمان القاضي في موضوع (دعوة التقريب بين الأديان: دراسة نقدية في ضوء العقيدة الإسلامية، طبع دار ابن الجوزي الدمام، الطبعة الأولى، 1422هـ).

• من البحوث المهمة التي استعنا بها ثلاث كتب: للدكتور محمد عمارة أولهما الكتاب الموسوم بـ (استراتيجية التنصير في العالم الإسلامي: دراسة في اعمال مؤتمر كولورادو لتنصير المسلمين، طبعة مركز دراسات العالم الإسلامي) الطبعة الأولى، شتاء 1992. وثانيهما: كتاب الفاتيكان والإسلام: اهي حماقة؟.. ام عداء له تاريخ؟، الطبعة الأولى، 2007، مكتبة الشروق الدولية، وثالثها كتاب، الإسلام والآخر: من يعترف بمن؟ ومن ينكر من؟، طبع مكتبة الشروق الدولية. ومن المصادر التي وفرت لنا مادة خام لدراسات الحوار الديني وحركات التنصير، كتاب لمجموعة من المؤلفين عنوانه: دليل معلومات الاستشراق والتنصير والدراسات الحضارية (القسم العربي)، طبع الادارة العامة للثقافة والنشر بالملكة العربية السعودية.

• كما وجدنا بحثا ذات بعد سياسي استراتيجي كما هو الحال بالنسبة لكتاب سامر رضوان أبورمان الموسوم بـ (الابعاد السياسية للحوار بين الأديان: الحوار الإسلامي المسيحي نموذجا، طبع دار البيارق، عمان، 2001م). وبحث علمي أكاديمي حاز به صاحبه على الماجستير بعنوان (العمل التنصيري في العالم العربي: رصد لاهم مراحل التاريخ والمعاصرة، لعبد الفتاح إسماعيل غراب، طبع مكتبة البدر، مصر).

❖ أما فيما يخص قضية التعددية الدينية وقضايا الأقليات، فإني وقفت فيها عن عدد لا بأس به من الدراسات كتاب محمد براهيم، التعددية الدينية في القرآن الكريم: مطارحات نقدية بين مدرستين، الطبعة الأولى، 2005، دار الهادي. وكتاب التعددية الدينية في نظرة المذهب البلورالي، لحيدر حب الله، الطبعة الأولى، 2001، مركز الغدير للدراسات الإسلامية. وكتاب الشيخ محمد مهدي اصفى، التعددية الدينية، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، العدد الخامس - 1425 - 2005، ولكنها بحوث ذات مرجعية شيعية إثنا عشرية.

❖ كما ساتفدنا من كتاب الدكتور نضير الخزرجي، التعددية والحرية في المنظور الإسلامي، الطبعة الأولى، 2011، طبع دار العلم للنابهين.

- وبعض المراجع التي استفدنا منها كانت ذات توجه ليبرالي علماني من مثل الكتب التالية:

❖ التعددية الثقافية، الينا بيتا غاليوتي، ترجمة: جلال معوض، دار الثقافة، الطبعة الأولى - 1999 - الاردن.

❖ العولمة الثقافية والتعددية، هانز كريستوف فون، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح وجورج كتوره، الطبعة الأولى، 2007.

❖ الصدام داخل الحضارات: التفاهم بشأن الصراعات الثقافية، دييتر سنغاس، ترجمة: شوقي حلال، الطبعة الأولى، 2008، دار العين ودار كلمة، ابوظبي.

❖ فرص التعددية وجذورها، مارينا أوتأوي وعمرو حمزأوي، الطبعة الأولى، 2010، طبع دار النهار.

❖ أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، لويل كيمليكا، ترجمة: عبد الفتاح امام، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 377، 11 يونيو 2011، (على جزئين).

- كما استفدنا من مراجع اسلامية اساسية وسطية حول للتعددية الدينية والرؤية القرآنية، ككتاب، التعددية في المجمع الإسلامي، للدكتور جمال البناء، دار الفكر الإسلامي -بدون تاريخ. وكتاب، التعددية: رؤية اسلامية والتحديات الغربية، للدكتور محمد عمارة، دار نهضة مصر، أكتوبر 1997. وبعضها ينحو منحى سلفيا منغلقا في سياق رؤية خاصة ذات مرجعية فقهية افتائية ككتاب يوسف بن محمد القحطاني، التعددية العقائدية وموقف الإسلام منها، الطبعة الأولى، 2010، طبع دار التدمرية.

أما في موضوع الأقليات الدينية، فقد استعنا بكتاب الدكتور محمد عمارة، الإسلام والأقليات: الماضي.. والحاضر.. والمستقبل، الطبعة الأولى، 2003، مكتبة الشروق الإسلامية. وكتاب الدكتور يوسف القرضاوي، الأقليات والحل الإسلامي، الطبعة الأولى، 1996، مكتبة وهبة. وليس في ذلك كله ما يشفي الغليل العلمي والأكاديمي المتعطش لمثل هذه الأطروحات الملحة والضرورية، في مثل عالمنا المتقلب والمتعطفش لثقافة السلام والمتطلع للرؤية القرآنية التي تخرجه من قلقه وتثير له طريق الهداية نحو السعادة الأبدية. كما تشكل الشبكة العنكبوتية العالمية (الأنترنت) مصدرا لا غنى عنه للباحث في الفكر الإسلامي وفلسفة الدين، شأنه شأن الباحثين في حقول معرفية أخرى، فهي واسطة سريعة للبحث عن المعلومات ومصادرها، ومنها مراكز البحث ودور الأرشيف وما تحتويه من وثائق. توفر هذه الواسطة على الباحث الوقت والجهد والمال. وقد ساعدتني في سد الكثير من الثغرات، وكذلك الحصول على الكثير من الوثائق واقتناء بعض المؤلفات، فالحمد لله على هذه النعمة. وكان أفيد موقع لنا، موقع كنيسة الفاتيكان ومجلس الكنائس العالمي الذي استفدنا منهما كثيرا في تبين موقفهما من الأديان الأخرى، والبنى اللاهوتية التي تستند إليها في بناء مواقفها تجاه أديان العالم. كما تضمن هذان الموقعان وثائق خاصة جدا حول بعض المؤتمرات وتقارير صميمة في موضوع التقريب والحوار بين الديانة المسيحية والإسلام، وتصورات الكنيسة الكاثوليكية للحوار والتقريب مع اديان العالم.

5- منهج البحث

اعتمدت في هذا البحث على المستوى المنهجي التقني، **المنهج الوصفي التحليلي**: (وهو وصف للحقائق، ولميزان مجموعة معينة أو ميدان من ميادين المعرفة المهمة بطريقة موضوعية وصحيحة)⁽¹⁾، اذ قمت بجمع المواد الموضوعية وتسجيلها كما وردت في مظانها ثم بعد ذلك نقوم بتحليل مضامينها وتتبع مختلف أفكارها في سياق **نقدي تكويني**. أما على المستوى المنهج النقدي فقد استفدت من آليات التحليل النصي والموضوعي لدى جملة من المناهج **كالمنهج التاريخي-مدرسة الحوليات - والمنهج الفيلولوجي والمنهج التفكيكي والمنهج الشكلي البنيوي** وغيرها من المناهج الغربية المستحدثة، في إطار المرجعية الإسلامية الشاملة، حرصا على المزيد من الموضوعية في النقد وتدبير آلياته وبالتالي تحقيق أكبر قدر من الصواب في الحكم على الظواهر الموضوعاتية وحسن تبينها. ولم نقصد بذلك التلقيق بين مناهج من هنا وهناك ولكن محاولة إبداع منهج نقدي إسلامي شمولي بمرجعياته القرآنية، يقول الدكتور عماد الدين خليل (النقد الإسلامي نقد شمولي متوازن، شأنه في ذلك شأن سائر الفعاليات التي تتحرك في إطار الإسلام؛ لأنها تستمد من رؤيته الشاملة المتوازنة مقوماتها وملامحها، إن هذه الرؤية ترفض اشدّ الرفض تلك الخطيئة المنهجية التي مارسها الغربيون كثيرا، واستمرؤوها طويلا:

النظرة الاحادية الجانب، التشبُّث بوجهة النظر المحددة، رغم أنها تصدر عن زاوية ضيقة، بينما هنالك - إذا أردنا الاقتراب من الحقيقة - عشرات الزوايا الأخرى؛ لالتقاط صورة أقرب إلى الواقع..)⁽²⁾. وقد سعينا إلى تضمين البحث أهم القضايا التي نعتقد تفكيكها وتفصيلها سيحدث فرقا في الموضوع، وسيساهم في تقريب وجهات النظر المختلفة، يقول ارنسون (Aaronson) (إن إلزام الباحث بأن يُضمّن بحثه كل شيء، بحيث

(1)- احمد الخطيب وآخرون، دليل البحث والتقويم التربوي، ص: 62، الطبعة الأولى، 1985، دار العلم.

(2)- عماد الدين خليل، مدخل إلى نظرية الادب الإسلامي، ص: 189، مؤسسة الرسالة، بيروت.

لا يغادر صغيرة أو كبيرة ألا ويذكرها، لا يبرهن على أنه توصل إلى معلومات لا حصر لها، بل يبرهن على أن الباحث افتقر إلى تمييز الفروق بين الأشياء) وهذا المعنى المهم هو بالضبط ما ذهب إليه جون ويسلي (John Wesley Pewell) فمن كلماته الشهيرة في هذا الصدد: (إن الرجل الغبي هو الذي يجمع الحقائق، أما الحكيم فهو من يختار المناسب من بينها)⁽¹⁾.

6- صعوبات البحث

واجهتني خلال البحث صعوبات كثيرة منها ما هو إعتيادي يدخل في طبيعة البحث العلمي، لا يمكن التنصل منها، وهي - في رأينا - مما يكسب البحث لذة، ويقوي العزيمة؛ إذ الطبيعة البشرية مجبولة على رفع التحدي رغم كل الظروف؛ ومنها ما ارتبط بقلّة مصادر البحث نفسها، وقد سخر الله تعالى لي من أسعفني ببعضها، ومنها صعوبات تتعلق بطبيعة الموضوع ذاته وذلك في ارتباطه الوثيق بقضايا العقيدة، الشيء الذي فرض عليّ المزيد من التدقيق في المواقف والرجوع إلى طلب مذاهب السلف في القضايا المتدائرة كقضية الحقيقة والموقف الشرعي منها، وقضية التعددية الدينية، وقضايا التقريب بين الإسلام وباقي الأديان وغيرها من القضايا، وفي أكثر الأحوال لا أكاد أجد موقفا صريحا في كتب العقيدة الإسلامية، مما يدفعني إلى الإجتهد في إيجاد إجابات شرعية شافية على الأسئلة المطروحة والله الموفق للصواب. ومنها ما هو مرتبط بطريقة بناء الموضوع وكيفية طرح أسئلته. أما ما يرتبط ببنية البحث، فإن موضوعا مثل موضوعنا ونظرا لطبيعته المعقدة والتي تستمد تأثيرها وزخمها وارتباطاتها مع جملة من الحقول المعرفية، طرحت أمامي مشكلة الالتزام بوحدة البناء الموضوعي في إطار حقل معرفي واحد أو الاستفادة من الرؤى المتنوعة للحقول المعرفية الأخرى كعلم فقه وأصول الفقه والفكر الإسلامي والفلسفة وعلم الاجتماع وغيرها، بغية غناء البحث والكشف عن جوانب أخرى تدعم

(1) - نقلا عن روبرت. ا. داي، وباربرا جاستيل، كيف تكتب بحثا علميا وتنتشره، ترجمة: محمد إبراهيم حسن وآخرون، ص: 106، الطبعة الأولى، 1429هـ 2008 م، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.

أطروحته وتوضح أفكاره. وهذا ما انتهيت إلى اختياره وتفعيله سيرا مع أحدث نظريات البحث العلمي التي تعتبر المجالات المعرفية كلا لا يتجزأ، وأنه من الضروري استدعاء جميع العلوم في سياق من التكامل والإتمام، من أجل تكوين صورة أوضح عن الظواهر قيد الدرس، وبالتالي تحقيق أكبر قدر ممكن من الموضوعية والفاعلية البحثية والإقناع المبرر.

أما عن كيفية طرح السؤال، فإنه من أركان البحث العلمي الحديث إتقان طرح السؤال، واستخلاص الفرضيات المناسبة له، ومعنى ذلك أن مصداقية الجواب ودقته وصلاحيته ترتبط وبشكل وثيق بمدى صلاحية السؤال ووضوحه ومناسبته للظواهر الموضوعية المدروسة، خصوصا وأن السؤال الإشكالي المناسب هو بدوره يرتبط بمدى وضوح الرؤية لدى الباحث في بحثه وجلاء الأهداف والمقاصد المراد تحقيقها فيه، فكانت العقبة الكبرى في بحثي هذا، العمل على طرح الأسئلة المناسبة مع اعترافي بأن هذا لم يكن بالشيء السهل إذ لا بد من اختيار الأسئلة التي تطرح الإشكالات العميقة والجوهرية في البحث خصوصا تلك التي قد يظن من أول وهلة إثارتها للمتلقي نظرا لمصادمتها لبعض الأسس الدينية والعقدية، وبحثنا هذا يمنح مجالات أرحب من أجل طرح مثل هذا النوع من الأسئلة والتي حاولت جهدي -قدر المستطاع- الإجابة عليها وسبر أغوارها وما توفيقني إلا بالله.

7- طريقة التوثيق في البحث

تقوم طريقتي في كتابة هذا البحث على ما يلي:

1. عزو الآيات القرآنية إلى مظانها من كتاب الله تعالى، برواية ورش عن نافع المدني، بذكر اسم السورة ورقم الآية في المتن دون الحاشية.
2. عزو الأحاديث إلى مظانها من كتب السنة مع بيان درجتها من الصحة أو الحسن أو الضعف في أكثر الاحوال، اللهم إن كان العزو إلى الصحيحين أو إلى أحدهما فلا أبين

الحكم لإجماع علماء الحديث على صحة أحاديثهما خصوصا فيما خرجاه معا. كما أذكر رقم الحديث وإسم الكتاب وبابه مع ذكر الجزء والصفحة.

3. عرض المواقف والأطروحات من مظانها الأصلية موثقة في الهامش. فأبتدئ بذكر اسم صاحب الكتاب ثم عنوان كتابه ثم رقم الصفحة، ثم الطبعة ثم تاريخ الطباعة والنشر ثم الدار الطابعة، فإن لم يتوفر الكتاب على هذه المعلومات أو عن بعضها فأكتفي بعدم ذكرها، وإن تكرر العزو من المرجع أو المصدر نفسه أشير إليه بـ " المرجع السابق" أو " المصدر السابق".

4. اذا تكرر العزو إلى مصدر أو مرجع فاكثفي بالتوثيق للمرة الأولى، ولا أعيد التوثيق مرة أخرى، إلا اذا اختلفت النسخة المعتمدة أولا عن التي تليها فأعيد توثيقها ثانيا. 5. قمت بالترجمة لبعض الشخصيات التي وردت في البحث، خصوصا تلك التي لم يتيسر لها نصيب من الشهرة لدى جماهير اهل المعرفة والثقافة.

6. بيان وتوضيح معنى بعض المصطلحات في الهامش.

7. قمت بترجمة ذاتية لبعض النصوص بالإنجليزية والفرنسية من مصادرها الأصلية اذا كان المرجع أو المصدر غير مترجما.

8. قسمت البحث إلى ثلاثة أبواب كل باب يتضمن مقدمة تعرف بما سيتضمنه من نقاط بحث وتربطه بالبواب الذي سبقه. كما يتضمن كل باب جملة من الفصول وكل فصل يتضمن مباحث وكل مبحث يتضمن مطالب، وكل مطلب يتضمن نقاط بحثية مرقمة تارة، ومعلمة بحروف أبجد هوز تارة أخرى. ثم جعلت له خاتمة ذكرت فيها أهم النتائج والخلاصات التي توصلت إليها من خلال هذا البحث المتواضع.

9. عملت فهرسا جامعا للمراجع والمصادر المعتمدة في البحث، وذلك ليتسنى للقارئ الإحاطة بكل المراجع والمصادر المعتمدة في البحث بسهولة ويسر، ودون تشتيت انتباهه في البحث عن مرجع معين ما.

10. عملت فهرستا للآيات مرتبة بحسب ورودها في المصحف الشريف وآخر للاحاديث النبوية وفهرستا للمصطلحات المفاتيح المتضمنة في البحث وفهرستا للأعلام المترجمة، وكلها مرتبة ترتيباً ألفبائياً.

11. عملت فهرستا جامعاً للموضوعات الكبرى مع عناوينها الفرعية من مباحث ومطالب مذيلة في نهاية البحث ومنحولة إلى أرقام صفحاتها.

8- خطة البحث

وتشتمل على ثلاثة ابواب بالاضافة إلى المقدمة والخاتمة وفهرسان على النحو التالي:

اما الباب الأول فعنوانته بـ "التقريب بين الأديان: التاصيل المفهومي والتاريخي والمرجعي" وقسمته إلى فصلين كلها تتعلق بقضية التقريب بين الأديان مفاهيمها وتاريخها ومراحل تطورها، مرجعيات بعض المفكرين العصرانيين الإسلاميين في بلورة اطروحات التقريب مع الآخر المخالف في العقيدة والتصور للوجود، في سياق من التقويم والنقد التكويني. واما الباب الثاني فعنوانته " المنهج الإسلامي للتقريب بين الأديان: الأسس العقدية وتجلياتها" ويتضمن فصلان، أولهما حول المرجعيات العقدية للتقريب الإسلامي بين الأديان، وبينت فيه أصالة التقريب بين الأديان في التشريعات العقدية الإسلامية شريطة الالتزام بأسسها القرآنية في الدعوة إلى التوحيد ونبذ الشرك والإيمان بالنبوات وغيرها من الثوابت التي لا تقبل الزيادة ولا النقصان. وثانيهما حول اشكاليات الحوار بين الأديان والتحديات التي باتت تواجه هذا المطلب الشرعي أمام الهيمنة الغربية وسيادة نظرية الفوضى وإستعلاء الإلحاد والعلمنة الشاملة، حيث بات الدين برمتة في مهب الريح في سياق تدافع تلك التيارات الهدامة وبهرجتها. وأما الباب الثالث والذي عنوانته بـ "فلسفة التعدد الديني: جدلية الوحي والعلمنة"، فقد قسمته أيضاً إلى أربعة فصول، أولها حول التعددية الدينية: مسار التنشئة والأسس المعرفية ويتضمن ثلاث مباحث، أوضحت فيه المسارات والتطورات التي شهدتها نظرية التعددية الدينية عبر تاريخها، عارضاً أهم المدارس الفلسفية الغربية التي حرصت على تأطير المخيال العقلاني للإنسان الغربي في

سياق من النقد التكويني وبيان المغالطات المعرفية والايديولوجية التي اعترت رؤية كل مدرسة على حدة. أما الفصل الثاني فحول **حقيقة التعددية الدينية في السياق المعرفي الإسلامي**، ويتضمن مدخلا ومبحثين، ناقشت فيها قضية التعددية الدينية وفق الرؤية القرآنية وبينت فيهما أنّ خوض القرآن الكريم في قضايا الجدل الديني مع الآخر اتسمت بجملة من أنماط من التعددية الموضوعاتية والفكرية والأدواتية وغيرها مما يقطع القول في أصالة المنهج التعددي القرآني في تناول الموضوعات الدينية خصوصا تلك التي تشكل جوهر الخلاف اللاهوتي مع باقي الديانات الأخرى شريطة الإلتزام بأسس منهجية خاصة، عملت على إستخراجها من القرآن الكريم وتوضيح معالمها الأساسية، وكيف يمكن استثمارها واقعيا في مجتمعاتنا الإسلامية التي تعرف حضورا واضحا لأشكال من التنوع الديني الفسيفسائي. وفي الفصل الثالث والموسوم بـ **حقيقة التعددية الدينية في الفكر الغربي**، ويتضمن هذا الفصل مبحثان: ينصب أحدهما على بيان مشكلة الحقيقة الدينية في الفكر الغربي والتطورات التي شهدتها هذا الفكر في تأويل الحقائق الدينية وتناولها وفق مرجعياته المتسمة بالفوضى وغياب المعنى، كما بينت فيه الأسباب الموضوعية والتاريخية لهذا الوضع الفكري المقلق لدى أكثر مفكرين وفلاسفة الغرب. أما المبحث الثاني، فقد حاولت فيه تتبع أهم نقاط الضعف المنهجي والموضوعي واللاهوتي أيضا التي باتت تنخر في الكيان التعددي للفكر الغربي ومجتمعاته وهي الآن تعيش فترات من الأحادية والفردانية والمركزية المفرطة سرعان ما قوضت مجتمعاتها وعزلتها عزلة كاملة عن باقي مجتمعات العالم الشرقي حيث نمت التنوع والتدافع والحركة، وبالتالي الحياة المجتمعية الصحية الكفيلة بخلق جيل من البشر أكثر انسجاما مع وجوده الذاتي ومحيطه الذي يعيش فيه. وأما الفصل الرابع، فعنوانه **بالتعددية الدينية في المجتمع الإسلامي**، ويتضمن مبحثان، أحدهما خاص ببيان التعددية وتطبيقاتها الإسلامية في المجتمع المدني المسلم حيث ضمنت كل المجتمعات حقوق الأقليات الدينية فيها عن طريق تطوير ترسانة من المفاهيم والمصطلحات التعددية كمفهوم "الامة" و"الخلافة" و"أهل الذمة" و"المعاهدين" و"أهل الصلح"، مما يؤسس جليا لعلاقات اجتماعية كانت ولا تزال تشكل عقدا

اجتماعيات تحدد واجبات الأفراد وحقوقهم تجاه المجتمع المسلم فلا ضرر ولا ضرار. وفي المبحث الثاني عملت على تنزيل الموقف النظري الذي يؤصل له المبحث الأول بتوضيح قضية الأقليات الدينية ومكانتها في المجتمع المسلم، وكيف ساعدت الأحكام التشريعية الإسلامية على دمج هذه الفئات في نسيج المجتمع المسلم، مما يضمن لهم كامل حقوقهم ويحفظ لهم كرامتهم في إطار مرجعية الوحي الذي يأمر بالعدل والاحسان مصداقا لقوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين) سورة الممتحنة: 8. وفي

النهاية ذيلت البحث بخاتمة تضمنتها أهم النتائج المتوصل إليها والله تعالى أعلم وأحكم. وختاما لا يسعني ألا أن أقول، بأن هذا البحث المتواضع، هو خطوتنا الأولى في بحر البحث العلمي المتلاطم، الذي لا ساحل له، وكما قال الإمام ابن قيم الجوزية رحمه الله (والمرغوب إلى من يقف على هذا البحث، أن يعذر صاحبه مع بضاعته المزجاة، وهاهو قد نصب نفسه هدفا لسهام الراشقين وغرضا لأسنة الطاعنين، فلقارئه غنمه، وعلى مؤلفه غرمه، ومن ذا الذي يكون قوله كله سديدا، وعمله كله صوابا، وهل ذلك إلا المعصوم صلى الله عليه وسلم الذي لا ينطق عن الهوى، ونطقه وحي يوحى، فما صح عنه فهو نقل مصدق عن قائل معصوم، وما جاء عن غيره فثبوت الأمرين فيه معدوم، فإن صح النقل لم يكن القائل معصوما، وإن لم يصح لم يكن وصوله إليه معلوما)⁽¹⁾. فهذا جهد المقل، فما كان من توفيق فمن الله وحده وما كان من تقصير فمن نفسي ومن الشيطان والله منه براء، والتقصير أولى بي وأحق، وأستغفر الله عليه ولا حول ولا قوة إلا بالله علي العظيم، هو مولاي فنعم المولى ونعم النصير، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحابه أجمعين ومن سار على دربهم إلى يوم الدين والحمد لله رب العالمين.

(1) - ابن قيم الجوزية، روضة المحبين، ص: 21-22، تحقيق: حامد الطاهر، الطبعة الأولى، 1426هـ/2005م، دار الفجر للتراث.

الباب الأول التقريب بين الأديان: التأسيس المفاهيمي والتاريخي والمرجعي

مقدمة الباب الأول

كل مبحث معرفي يتأسس على جملة من المفاهيم والمصطلحات التي تعد مفاتيح منهجية لا يستقيم العمل إلا باتباع مدلولاتها بحسب طبيعة البحث ورهاناته. ولاشك في أن الإجراء المنهجي، يقتضي تحديد تلك المفاهيم التي في ضوئها يتبع الفكر حركته نحو الغاية المرسومة من النظر، كما يقتضي -إن تطلب الأمر ذلك- تتبع التطور الدلالي الذي يلحق المفهوم تاريخياً. بناء على ذلك رأينا أن يكون عنوان أطروحتنا **المنهج الإسلامي في التقريب بين الأديان وفلسفة التعدد الديني**، يقتضينا تحديد المعنى المقصود من التقريب بين الأديان، وما قاربها من مفاهيم تتداول في حقل الفكر الديني عامة من مثل حوار الأديان ووحدة الأديان، والبحث في الدلالات المباشرة والحافة التي تستحضرها هذه الألفاظ وماتحيل عليه من المعاني التي تراكمت فوق طبقات اللغة والاستعمال عبر التاريخ والممارسة الحضارية. فما هو التقريب بين الأديان؟ وما هو حوار الأديان؟ وماذا نعني بوحدة الأديان؟

ليس غرضنا من هذا التمهيد النظري، العرض المجاني للنظريات الفكرية وآراء المفكرين، وإنما الرهان الأساسي لهذا الباب الأول، هو تحديد القاعدة النظرية التي يمكننا بمقتضاها الوقوف عند بعض المصادر النظرية التي يركز عليها المشروع التقريبي بين الأديان -محل نظرنا-، ومن ثمة إيجاد القدرة على النقد والتقويم من منطلق البحث في وفاء كل تصور لخلفيته الفكرية والفلسفية، وحدود الإضافة التي يقدمها. لذلك عمدنا إلى البحث في مفهوم التقريب بين الأديان، في الثقافة الغربية حيث نشأ وترعرع، لنرى بعد ذلك مرجعيات كل مفكر في مشروعه التي يقترحه لإقامة صرح التقارب بين الديانات، ثم نخرج إلى بيان الفروقات بينه وبين المفاهيم الأخرى الحوار الديني والوحدة الدينية، لنؤكد على أن الاستخدامات قد تكون خادعة في التدليل على معاني المصطلحات، والتي نراها

ذات معنى وأحد. ثم ننتهي إلى تتبع بعض النماذج التاريخية، من كلا الحقلين الغربي والإسلامي، التي حاولت التأسيس علاقة تقاربية بين الأديان وتدشين تصورات جديدة أو بالأحرى **نظريات جديدة**، تخدم هذا الغرض: تفسر من خلالها الوقائع وتقترح من خلالها أيضا الحلول: فصارت نظريات مفسرة بعد أن كانت مجرد مشاريع متفرقة. والمقصود بذلك بيان قدم الوعي بضرورة خلق أرضية مشتركة تحول دون المزيد من الصراعات بين الأديان، وتهيئ بيئة صالحة لفض النزاعات الدينية بمنأى عن الحروب وسفك الدماء.

الفصل الأول مدخل نظري

المبحث الأول: التقريب بين الأديان: من المفهوم إلى النظرية

التقريب بين الأديان من المفاهيم الحديثة الظهور، وقد تم ابداعه من طرف الكنيسة الكاثوليكية لخدمة جملة من الأغراض والمصالح، ذات البعد الديني. وقد يكون من المفيد التعرف على التطور الدلالي الذي لحقه، وكيف تم توظيفه لصنع نظرية بدأت تتسع يوما بعد يوم.

المطلب الأول: مفهوم التقريب بين الأديان

يطلق مصطلح التقريب بين الأديان على مجمل المحاولات الفكرية والعلمية الساعية إلى إيجاد لون من ألوان التلاقي والاتصال بين دين الإسلام وغيره من الأديان. إن المتتبع لمجمل السياقات والأحداث الدينية سواء في التاريخ القديم أو الحديث يلاحظ وجود بوادر المشروع التقريبي بين أديان وإن بآليات عفوية تارة أو بمنهجية مقتضبة تارة أخرى ليعاد صياغتها من جديد وبشكل أكثر تمكنا وتقنينا ابتداء من النصف الثاني من القرن العشرين. وذلك في سياق ثوري مصطلحي صراعي بين الكتلة الشيوعية الشرقية وعديلتها الغربية الليبرالية حين ولد مصطلح جديد ألا وهو "العولمة" أي توحيد العالم والقيم والثقافات. وذلك ما يعني المضي حثيثا في (إزالة الفوارق والقضاء على الخصوصيات الدينية والثقافية للمجتمعات وذلك ما يتطلب المزيد من التقريب بين الأديان في المرحلة المقبلة)⁽¹⁾ وهي بهذا التوصيف تعد أوسع مدلولاً وأشمل أثراً من "التقريب بين الأديان" أو "وحدة الأديان"، بل تصبح وحدة الأديان إحدى مفردات العولمة كما يوضح ذلك محمد حسين بقوله "وللعالمية تطبيقات واسعة في كل نواحي الحياة وأنشطتها المختلفة، من سياسية ودينية وأدبية ولغوية، وكلها تحاول أن تصل إلى النظام الواحد الذي

(1)- انظر، محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص: 171، دار الفرقان، بدون تاريخ ولا طبعة.

يجمع الناس في كل ميدان من هذه الميادين المختلفة على مذهب واحد، أو بعبارة أخرى تحاول أن تكشف الأصول الإنسانية المشتركة - حسب زعمهم- وراء مظاهر التعدد المتباينة في هذه الأنشطة لتصبح الأرض وطنا واحدا بدين واحد ويتكلم لغة واحدة ويتذوق الفنون والآداب بذوق واحد مشترك⁽¹⁾.

والواقع أن مفهوم التقريب بين الأديان الذي هبت رياحه من الغرب إثر المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965) لا تملك مدلولاً اصطلاحياً محدداً فضلاً على أن تكون ذات حقيقة شرعية، فلفظ "التقريب" أو "التقارب" (Rapprochement) يدل على مسألة حسية وهي "القرب"، تتفاوت تطبيقاته لدى مختلف الأطراف المختلفة فيه، وحسب ما تمليه الظروف الزمنية والسياسية والمصلحية التي تحيط بهم، فقد يقتصر على المجاملات الشكلية وقد يتوغل لخلق بلبله لاهوتية اندماجية، تزيل الفوارق وتطحن الخصوصيات. وإذا تأملنا المشاريع التقاربية والمؤتمرات ذات الصلة، فإننا نلاحظ أن التقريب بين الأديان تجاوز نمط الدعوة، في سياق تطوري ليصير بعد مؤتمر كولورادو (1978م) نظرية ذات بعد إيديولوجي لاهوتي كوني تسعى لخدمة جملة من المقررات السياسية والدينية والحضارية للقرب ولو على حساب الخصوصية الذاتية للمجتمعات غير الغربية -كما سيتضح لاحقاً-.

وينبني التقريب بين الأديان على مراعاة المساحات المشتركة، ومن شواهد من هذا الاتجاه ما جاء في البيان المجمع "علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية" الصادر عن المجمع الفاتيكاني الثاني في 28 أكتوبر 1965، وفيه (والكنيسة الكاثوليكية لا تتبذ شيئاً مما هو في هذه الديانات حق مقدس. وتتولى تقديرها باحترام صادق هذه الطرق المملوكة في العمل والحياة، وهذه القواعد والتعاليم التي وإن اختلفت في أمور كثيرة عما تقول به، تحمل غير مرة قبساً من شعاع الحقيقة التي تثير جميع الناس... ولئن كان قد وقع في غضون الزمن، كثيراً من المنازعات والعداوات بين المسيحيين والمسلمين، فإن المجمع

(1) محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص: 180.

يحرصهم جميعا على نسيان الماضي، والعمل باجتهاد صادق في سبيل التفاهم في ما بينهم وأن يحموا ويعززوا كلهم معا، من أجل جميع الناس العدالة الاجتماعية والقيم الروحية والسلام والحرية.⁽¹⁾ ويقول الدكتور يوسف القرضاوي (نحن معا نؤمن بالله ولو إيماننا إجماليا، نؤمن بالآخرة والجزاء الأخروي نؤمن بعبادة الله وبالقيم الأخلاقية وبثبات هذه القيم نؤمن بوحدة الإنسانية، بأن الإنسان مخلوق مكرم، نؤمن أننا نأتي بأشياء يمكن أن تجمع بين المختلفين فإذا وضعنا هذه الأشياء المتفق عليها يمكن أن تقرب بين المختلفين بعضهم بعضا. من جهتنا نحن المسلمين مستعدون للتقارب، المهم أيضا أن يكون عند الآخرين مثل هذه اللوحات قيما ملونة تمثل ما نعاملهم به، ويقتربون منا بقدر ما نقرب منهم)⁽²⁾. ولست في هذا المقام بصدد مناقشة مفردات هذه المقولات حيث أفرد لذلك مباحث مستقلة، وإنما لرسم معالم هذا الاتجاه تمييزا عن غيره.

المطلب الثاني: مفهوم وحدة الأديان

تقوم هذه الفلسفة على الاعتقاد بصحة جميع المعتقدات الدينية، وصواب جميع العبادات، وإنها طرق إلى غاية واحدة. وهذا الاتجاه بطبيعة الحال يستصحب الخطيئة الفكرية والمنهجية العامة للاتجاه السابق والتي تتجلى في تذويب الخصوصيات الدينية ويزيد عليها بالدعوة إلى التخفف من السمات العقدية والتشريعية الخاصة بكل ديانة لحسبأنها ظواهر وتقاليد تاريخية محلية لعب معين في حقبة تاريخية معينة والانضواء تحت مفاهيم عامة وجمل فضفاضة. ويمثل هذا التصور في التاريخ الإسلامي فلاسفة الصوفية من القائلين بوحدة الوجود كابن عربي الحاتمي،⁽³⁾ القائل:

(1)- المجمع الفاتيكاني الثاني، دساتير قرارات بيانات، ص: 628-620، ترجمة: الأب حنا فاخوري-معهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت، الطبعة الأولى، 1398هـ، المكتبة البولسية، حريصا، بيروت.

(2)- يوسف القرضاوي، الإسلام والغرب، ص: 16، الطبعة الأولى، 1997، دار البشير للثقافة والعلوم طنطا- مصر.

(3)- محمد بن علي بن عربي الحاتمي الطائفي الأندلسي الملقب بالشيخ الكبر عند الصوتية، ولد في مرسية في الأندلس سنة 560هـ. طاف البلاد الإسلامية، واستقر في دمشق وتوفي فيها سنة 538هـ. قال عنه الذهبي "قدوة القائلين بوحدة الوجود" له نحو أربع مائة كتاب ورسالة من أشهرها: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، انظر، الأعلام، ج6/ص: 281، وتنبيه الغبي للبقاعي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، طبعة 1400هـ/1980م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
فقد طار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لراهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أني توجهت -- ركائبه فالحب ديني وإيماني⁽¹⁾

والفرق بالباطنية مثل إخوان الصفا وخلان الوفا⁽²⁾. كما يمثله في العصر الحاضر متصوفة العصر السائرون على خطى ابن عربي وأمثاله، حين يقول أحدهم (جوهر أديان السماء كلها وما جاءت به من شرائع إبراهيم وموسى والمسيح ومحمد وبوذا وغيرها من الأنبياء والحكماء، ما هو إلا نقل الإنسان وتطويره من الحسن ثم إلى الأحسن، ومن الجهل إلى العلم، ومن الشقاء إلى السعادة، ومن الظلم إلى العدالة والتراحم والمحبة)⁽³⁾. أما الاختلاف بين الوسائل وسائر الأديان فـ(مثله مثل الزهور المتنوعة الألوان التي إذا اجتمعت في باقة متناسقة سهرت العيون وهزت الشعور)⁽⁴⁾. كما نحا هنا المنحى بعض شعراء المهجر من نصارى العرب كجبران خليل جبران الماروني (تقول فكرتكم: الموسوية، البرهمية، البوذية، المسيحية، الإسلام، أما فكرتي فتقول ليس هناك سوى دين واحد مجرد، مطلق، تعددت مظاهره، وظل مجردا مطلقا وتشعبت سبله، ولكن مثلما تتفرع الأصابع من الكف الواحد)⁽⁵⁾. وفي هذا السياق إلّ تأم عدد من عشاق التصوف في مؤتمرات متتابعة تحت مسميات "الإيمان" و"الروحانية" ونحوها كان من أبرزها "فرقة

(1)- محيي الدين ابن عربي السبتي، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، ص: 39، المطبعة الإنسية في بيروت، 1313هـ.

(2)-سيأتي بيان ذلك شافيا فيما يأتي من فصول إن شاء الله.

(3)- محمود حسن الحمصي، الدعاة والدعوة الإسلامية المعاصرة المنطلقة من مساجد، ج2/ص: 228، 1059، الطبعة الأولى، 1411هـ/ 1991م، دار الرشيد، دمشق - بيروت. مؤسسة الإيمان - بيروت.

الـبوـذـية ليس من أديان السماء، لأنها ديانة وضعية وثنية، فهي حركة فلسفية تصحيحية بمن لدن بوذا للديانة الهندوسية في الهند. انظر كتب فصول في أديان الهند: الهندوسية والـبوـذـية والجينية والسيخية وعلاقة التصوف بها، للدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي، ص: 129، الطبعة الأولى، 1997، دار البخاري للنشر والتوزيع-المدينة المنورة.

(4)- محمود حسن الحمصي، الدعاة والدعوة الإسلامية المعاصرة المنطلقة من مساجد دمشق ج2 /ص: 671، الطبعة الأولى، 1411هـ/ 1991م، دار الرشيد، دمشق - بيروت. مؤسسة الإيمان - بيروت.

(5)- محمد عبد المنعم خفاجي، فقه الأدب المهجري، ص: 166، الطبعة الأولى، 1986، الشركة العالمية للكتاب.

الأبحاث الإسلامية المسيحية GRIC "المنطلقة من دير "سنينكا" في فرنسا بالإضافة إلى المؤتمرات المنعقدة في تخليد ذكرى بعض "أولياء الصوفية" و"قديسي المسيحية". كما يعد المفكر الفرنسي الراحل روجيه جارودي رحمه الله "من أبرز منظري هذا التوجه العقائدي، لكن من منطلق "إنساني" بالدرجة الأولى ثم باستدلال "صوفي"، بدرجة ثانية، فهو يطرح نوعين من الوحدة:

***أحدهما: وحدة صغرى:** وهي "الإبراهيمية" ويهدف من ورائها إلى توحيد الأديان التي تعلن انتماءها إلى أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام أي: الإسلام والمسيحية واليهودية، فيقول في الملتقى الإبراهيمي الذي دعا إليه في قرطبة عام 1987م (إن رسالة القرآن عالمية، وتحويل هذه الرسالة إلى التقاليد الخاصة لحقبة من الزمن أو بشعب ما، يعتبر دفاعا عن فلكلور، وليس عن عقيدة... استرجاع رسالة إبراهيم التي هي موحدة، وذلك للإجابة والرد على التحديات في عصرنا هذا بعيدا عن تناقضاتنا)⁽¹⁾.

والثاني: وحدة كبرى: تشمل جميع الأديان والملل الوثنية بل والملحدّين، بجامع أن تلكم الوثنيات آثار نبوات سابقة، وأن الملحدّين يؤمنون بالإنسان وأن للحياة "معنى، فيقول: (إن الفكرة الأولى لعلاقات المسلمين مع بقية الطوائف الدّينية في فكر ورأي النبي صلى الله عليه وسلم كانت إقامة ما نسميه اليوم "وحدة فيدرالية" للطوائف الدّينية... أي على الإيمان بمعناه الأرحب والأوسع، وحتى مع الملحدّين ممكن أن يكون لديهم إيمان بالإنسان، وبإمكانهم إقامة طائفة دينية بمعنى الذي قلناه فيما سبق، لتعميق هذا الاحترام الأساسي للإنسان)⁽²⁾. ويقول: (إن مهمتنا أن نجمع جميع أناس ذوي الإيمان أيا كان إيمانهم -ضد العالم الحالي، عالم اللامعنى، وأن نخلق نبوات لمقاومة اللامعنى، شاجبين ومقاتلين

(1)- روجيه جارودي، نحو حرب دينية: جدل العصر، ص: 73، تقديم: ليوناردو بوف، ترجمة: صيام الجهم، الطبعة الأولى، 1996، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

(2)- من مقابلة مع مجلة الموقف عام 1984م. مجلة "الموقف" شهرية ثقافية عربية، تصدر عن: المركز الوطني للدراسات والطباعة والنشر والتوزيع لبنان - بيروت، عدد 75 أبريل 1991 /رمضان 1411هـ. عن كتاب: روجيه جارودي: من الإلحاد إلى الإيمان: لقاءات ومحاضرات إعداد: رامي كيلوي، ص: 181-182، الطبعة الثانية، عام 1415هـ/ 1994م، دار ابن قتيبة، بيروت دمشق.

كل ما هو مناقض لوحدة العالم السيمفونية⁽¹⁾. ويقول (ليكن كل منا ما يكون مسلماً أو مسيحياً، فإن ذلك لا يفصله عن لا يشاركه دينه... وسنلقي جنباً إلى جنب مع كل أعضاء البشرية التي تحطم قيود الجزئي، قيود الفردية والقومية التي تفتن العالم)⁽²⁾. ومن مفاهيم وحدة الأديان "توحيد الأديان" يقصد به المحاولات الساعية إلى دمج جملة من الأديان والملل في دين واحد مستمد منها جميعاً والفرق بين هذا الأخير وسابقه أن المناداة بوحدة الأديان تعني تصويب أوضاع قائمة ضمن أطرها الخاصة التي تميزها بإطار عام يسوغ توجهاتها جميعاً، في حين أن "توحيد الأديان" تفعيل يقتضي إنهاء وحل تلك الأوضاع السابقة ونسخها بوضع جديد. ويميز الباحثون في تاريخ الملل بين لونين من ألوان الدمج والتوحيد، يقول الدكتور محمد هلال (يطلق باحثو الأديان اسم "الالتقاطية" "الألكتزم"، على عملية دمج عناصر مختلفة دون محاولة إيجاد تنسيق منهجي... بينما يسمون عملية الدمج هذه، محاولة إيجاد تنسيق منهجي يربط العناصر الملتقطة بالتلفيقية "السنكرتزم")⁽³⁾. وهذا يتضح جلياً في نشأة وتكون الأديان الوثنية التي تتلاحق فيما بينها ويستعير بعضها من بعض أسماء المعبودات والطقوس والمعتقدات الدينية⁽⁴⁾. ولا يعزب عن البال أن هذه المستويات الثلاثة: "التقريب" و"الوحدة" و"التوحيد" لا تفصلها حدود والسمة في مجال التطبيق العملي الميداني، حيث تتمازج تياراتها وتصب مفرداتها الفكرية بنسب متفاوتة في المشاريع التقريبية المختلفة. ولقد اخترت في عنوان هذه الأطروحة مصطلح "التقريب" بدل غيره من المصطلحات لأنه الأعم من حيث الدلالة، والأقدم من حيث الاستعمال كما أنه الاتجاه السائد من حيث التطبيق.

(1) - روجيه جارودي، نحو حرب دينية: جدل العصر، تقديم: ليوناردو بوف، ترجمة: صيام الجهم، الطبعة الأولى، 1996، ص: 73، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

(2) - روجيه جارودي، جولتي وحياتي في القرن: ص: 437.

(3) - محمد هلال، مفاهيم معاصرة في ضوء الإسلام، ص: 68، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1992م، دار البشير - عمان - الأردن. وتظهر هذه الخاصية بشكل جلي بالديانة (المونية) التي اخترعها "صن مون" الكوري الشمالي أواخر الخمسينيات معتمداً على أبحاث من عدة أديان وفلسفات قديمة وحديثة. انظر الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، ص: 492.

(4) - انظر، عباس محمود العقاد، الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، ص: 85، منشورات المكتبة العصرية.

المطلب الثالث: مفهوم الحوار بين الأديان

شاع في العقود الأخيرة استعمال مصطلح "الحوار" DIALOGUE على كافة الأصعدة، السياسية منها والاقتصادية والثقافية حتى طال ذلك مجال الأديان وتدافعاتها، بل وعلا هذا التعبير على ما عداه، إذ صارت تفرق المشاريع والمخططات التقريبية بين الأديان (حوار الأديان) أو (الحوار بين الأديان) وتارة يضاف إليه عنصر "الحضارة" ليصير "حوار الأديان والحضارات" وصار محبذا لدى المشتغلين في هذا الحقل مقدما على غيره من الاصطلاحات، مما يستدعي إلقاء الضوء دلالاته ومقدماته. فالحوار في اللغة مادته "حوار" و(الحور: الرجوع عن الشيء إلى الشيء... والمحاورة: المجادلة... والمحاورة: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة)⁽¹⁾. فحقيقته اللغوية مطابقة لحقيقته الاصطلاحية التي تعني التباحث بين الطرفين أو أكثر بغرض التوصل إلى اتفاق وإبداء وجهة نظر، يقول عبد العزيز التويجري (مفهوم الحوار في الفكر السياسي والثقافي المعاصر من المفاهيم الجديدة، حديثة العهد بالتداول ولعل مما يدل على جدة هذا المفهوم وحدائته أن جميع المواثيق والعهود الدولية التي صدرت في الخمسين سنة الأخيرة، بعد إنشاء منظمة الأمم المتحدة لا تخلو من الإشارة إلى لفظ "الحوار"،... فليس الحوار من ألفاظ القانون الدولي.. وعلى هذا الأساس فإن الحوار مفهوم سياسي إيديولوجي ثقافي حضاري وليس مفهوما قانونيا)⁽²⁾ ولعل من أسباب شيوع هذا الشعار في ميادين التقارب بين الأديان كونه لا يقدم - بحد ذاته - عن هدف مبين أو يوحي بتوجه معين يمكن أن يعد ملزما أو محرجا للمنادين به من الطرفين، فالحوار لافتة تخفي وراءها أشكالا متنوعة من المضامين ووعاء يمكن أن يحتوي مواد متباينة. فقد يكون حوارا يقصد به التقريب وفق الأسس الفكرية والمنهجية التي يتبناها أصحابها، كما سيأتي ببيانها، وربما كان غطاء

(1)- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج 3/ 383-384، تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصادق العبيدي الطبعة الأولى، 1416هـ/ 1996م، دار احياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت.

(2)- عبد العزيز التويجري، الإسلام اليوم، ص: 15، مجلة تصدرها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، العدد الأول.

لوحة الأديان كما في "الحوار الإبراهيمي"، وقد يتذرع به دعاة توحيد الأديان للتسلسل الى مقاصدهم الخفية كما تصنع "المومنية" ومجموعة "كريسلام" ⁽¹⁾.

وفي الوقت نفسه يستعمل مصطلح الحوار خارج نطاق التقريب بين الأديان، فيما يعرف بقضايا "التعايش" وحينئذ فالأمر فيما يعرف بالدين من حيث هو دين وعقيدة وشرعية، ولكن بالعلاقة المعيشية البحتة بين معتقي الأديان. وهو بهذا الاعتبار يهدف إلى تحسين مستوى العلاقة بين الشعوب أو الطوائف، -وربما تكون أقليات دينية-، ويعنى بالقضايا المجتمعية كالإنماء والاقتصاد والسلام وأوضاع المهاجرين واللاجئين ونحو ذلك. ومن أمثلة هذا النوع من الحوار: الحوار العربي الأوربي وحوار الشمال والجنوب... وهذا الحوار بحد ذاته بصرف النظر عما يصاحبه من تأطيرات قد تلحق بالأنواع السابقة -تقرضه طبيعة الحياة البشرية وحاجاتها الفطرية المختلفة- ومن ثم فلا مانع من الدخول في مفاوضات أو مداولات من هذا القبيل حسب ما تقتضيه السياسة الشرعية لمصلحة الأمة الإسلامية. وقد رافق هذا الجنس من حوار التعايش نشأة الأمة الإسلامية منذ عهد النبوة، كما جرى في المعاهدات النبوية مع يهود المدينة وغيرهم، ويزخر الفقه الإسلامي المؤسس على الكتاب والسنة بتراث ضخم في مجال العلاقات بين المسلمين وغيرهم. وعليه فلا بد من التبيين والإستفصال لدعوات الحوار المكملة ومعرفة أهدافها وماداتها قبل الخوض في غمارها وألا يجر المسلمين الى مواقف لم يحسبوا لها ألف حساب ولم يرسموا لها خطة، والجانب المقابل يدرك هذا جيداً. يقول الكاتب الروسي اليكسي جوارفسكي: (في كتابنا هذا حيث تناقش إشكالية الحوار الإسلامي المسيحي لا بد قبل كل شيء من تحديد وضبط مفهوم الحوار ذاته ففي المعنى العريض للكلمة يمكن فهم الحوار الإسلامي المسيحي كتاريخ للعلاقات المتبادلة بين المسلمين والمسيحيين على مدى أربعين عشر قرناً... ولكن في الوقت الحالي يتشكل مفهوم آخر للحوار كمحطة تاريخية واعية،

(1) - كريسلام: مجموعة الدراسات الإسلامية المسيحية، وهي جماعة نواتها المركزية محدودة العدد بدوافع الفاعلية. تتألف من مسلمين ومسيحيين مشبعين بالأصول الدينية التي تنتمي إليها، تجتمع لإعادة قراءة تعاليمها الدينية قراءة مشتركة، تستهدف إبراز تطلعا وغاياته المتضمنة روحيا في أعمال المجمع الفاتيكاني الثاني وهذا بالنسبة للمسيحيين، أما المسلمين فدورهم في الجماعة، إعادة قراءة التراث الديني بروح إنسانية معاصرة، وفتح باب الإجتهد والتجديد. وتؤكد على فردانية التجربة الدينية والإستقلال التام عن أي مؤسسة قائمة، بل السعي لتعرية تلك المؤسسات والنظم-الدينية خاصة- التي تسلب الصفة الإنسانية، وتحول دون تلاقي الديانتين.

كوضع شديد الأهمية والحساسية يتطلب دراسة مفاهيمية ونظرية متكاملة ومعالجة مؤسساتية عملية مثمرة وفاعلة. إن تاريخ الحوار المذكور لا يمتد لأكثر من بضعة عقود من الزمان، وتقويم هذه الظاهرة الجديدة من زاوية وأحدة أمر غير ممكن. وبغية تقدير مضمون الفكر فإنه لابد أولاً من تحديد سياسي واجتماعي وثقافي للبلد أو الإقليم الذي يحتوي فيه الحوار حيث أن اهتمامات الخاصة بالحوار يمكن أن تكون ذات أهداف متشعبة ووفق مستويات مختلفة أيضاً تصعب الإحاطة بكل أطرافها وتفرعاتها وميادينها المعقدة ومتعددة الجوانب التي تتطوي تحت عنوان "الحوار الإسلامي المسيحي" ولكن من الضروري في الوقت ذاته إيجاد مرتكزات منهجية سلمية من شأنها أن تمحنا زاوية ملائمة، تسمح برؤية الجوانب المتنوعة في وحدة مشكلية واضحة المعالم إلى حد معقول⁽¹⁾. ونحن بدورنا إذ نستشرف البحث في موضوع يعد نازلة جديدة للمسلمين وبصورته المعاصرة، ويحتل رقعة جغرافية تسع العالم بأكمله كما يستشف من مسودة المؤتمرات المعقودة وموقعيها. ويتناول موضوعات على درجة فائقة من الخطورة والحساسية والآثار المتعددة لآبد لنا من منهجية صارمة في استقراء معالم هذه الظاهرة المعاصرة لدى مختلف الفرقاء، وهو ماسياتي بيانه في فصول البحث اللاحقة.

المطلب الرابع: التقريب بين الأديان كنظرية

يدل مفهوم النظرية في التمثل الشائع على الرأي الشخصي، أو التمثلات والأحكام الفردية التي قد يتبناها شخص معين حول قضية ما أو مسألة ما. لذا يشترط أن تكون النظرية مرتبطة بالممارسة والعمل. ومن هذا نستنتج أن مفهوم النظرية في الدلالة الشائعة يحمل بعداً برجمائياً. وفي اللغة العربية، فإن لفظ النظرية مشتق من النظر، الذي يحمل في دلالاته معنى التأمل العقلي. وكلمة Théoria اليونانية تحمل معاني التأمل والملاحظة العقلية. وفي الفرنسية فإن كلمة Théorie تفيد أن النظرية هي بناء (أو نسق) متدرج من

(1)- اليكسي جوارفسكي، الإسلام والمسيحية: من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم، ص: 21-22، ترجمة: خلف محمد البراد، مراجعة: محمد حمدي زقزوق، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1417هـ/1996م.

الأفكار، يتم فيه الانتقال من المقدمات إلى النتائج. وتكاد الدلالات اللغوية تقترب - إلى حد كبير - من المدلول الفلسفي للنظرية. فهذا ابن رشد يربط النظر بمفهوم الاعتبار. ولما كان الاعتبار - في نظر ابن رشد - هو القياس، فإن النظر العقلي هو أفضل أنواع البرهان لأنه يتم بأفضل أنواع القياس. أما لالاند Lalande فيعطي للنظرية بعدا فلسفيا يقترب كثيرا من الدلالة المعجمية بالفرنسية. ونستخلص من ذلك أن النظرية تتعارض مع الممارسة، وتتقابل مع المعرفة العامة لأن هذه الأخيرة معرفة إمبريقية (نابعة من التجربة اليومية). وتتعارض أيضا مع المعرفة اليقينية، لأن النظرية بناء فرضي استنتاجي. وتتعارض أخيرا مع المعرفة الجزئية، لأن النظرية بناء شمولي.

إن النظرية بناء فكري يربط منطلقات بنتائج. فالنظرية العلمية تبنى وتشيد على مجموعة من الفرضيات التي توجه بدورها التجربة العلمية. وتجدر الإشارة إلى أن النظرية تقودها كذلك، مبادئ عقلية منطقية خاصة منها: مبدأ السببية ومبدأ الحتمية. والأول يفيد أن ما من ظاهرة إلا ولها سبب، والثاني يعني أن نفس الأسباب تعطي دائما نفس النتائج. وغالبا ما يتولد عن النتائج ما يصطلح على تسميته بالقانون. والقانون العلمي هو مجموع العلاقات الثابتة بين ظواهر معينة، ويتميز بالخصائص التالية: قيامه على التجربة، قابلية التكرار (لإرتكازه على مبدأ الحتمية)، قابلية التعميم، يتيح إمكانية التنبؤ، قابلية الصياغة الرياضية. من هذا المنطلق نستطيع القول: إن القوانين العلمية إذا ما تألفت فيما بينها، فإنها تشكل نظرية علمية متماسكة. وقد تختلف وظائف النظرية باختلاف الأهداف التي توجه القانون العلمي. فقد تكون وظيفة النظرية وصفية إذا كانت القوانين تفيد مجرد الوصف كما هو الحال بالنسبة لقانون كوبرنيك مثلا حينما أكد أن الكواكب تدور حول الشمس دورة إهليلجية (دون أن يتضمن القانون سبب ذلك). وقد تكون وظيفتها تفسيرية إذا كانت القوانين تهدف إلى تقديم العلاقات السببية التي تؤثر بعض الظواهر كقوانين علم الاجتماع الذي يحدد العلاقات الوسطية والعلية بين الفاعلية الفردية والتفاعلية المجتمعية. وحين تهدف النظرية إلى احتضان ظواهر مستقبلية تفسيريا وتحليلا فإن وظيفتها تكون تنبؤية. وتجدر الإشارة إلى أن النظرية ذات الوظيفة التفسيرية تكون

وظيفتها تنبئية كذلك. وهنا يمكن أن نتساءل هل حركة التقريب بين الأديان باعتبارها حركة دينية محضة؟ بمعنى أنها ترمي إلى زعزعة البنى الصراعية التي تصبغ حركة الأديان تجاه بعضها في اتجاه واقعية دينية تسامحية مهادنة؟ وهل يمكننا الحديث عن نظرية كنموذج إرشادي كما يحب تسميتها توماس كون تسعى نحو تحقيق هذا الهدف؟ في واقع الأمر سنتجاوز الحديث عن التساؤل الوجيه الأول حيث ستتضح معالم الإجابة عنه في ما يأتي من فصول ومباحث والتي سنستقصي الجذورها الأولى ابتداء من العصر الإسلامي الأول، حيث لاتزال صلة الوحي متمثلة بين السماء والأرض. وسنقتصر في هذه النقطة من هذا المدخل-بما يسمح به البحث- على الحفر في السؤال الوجيه الثاني، على اعتبار أن الحركة فعل منطقي تسبقه إرادة الفعل وبراجماتية القصد، وإنما عندما نطالع أدبيات المؤتمرات واللقاءات المؤسسة لفعل التقارب الديني بين الأديان، سنلاحظ حضور نمطية متجانسة من البراديغمات الموجهة لهذه العملية، مصحوبة بجيش من التأطيرات اللاهوتية النصوصية والإستراتيجيات المحددة. لنتساءل هل الآلاف من المؤتمرات والندوات واللقاءات التي تجرى هنا وهناك، وتتفق فيها المليارات تنطلق من اللاشئ. بمعنى غياب المفهوم النظري والقانونية الظاهرية سواء أكانت دينية أم علمانية، اجتماعية أم سياسية؟

يرجع البعد التفسيري في مشروع التقريب بين الأديان، في كونه جاء استجابة لحاجة أنطولوجية متعددة المهام ومعقدة المسالك، فالمنظومة الدينية سواء في التاريخ أو في مرحلة تعالي هذا المشروع كحركة ذات بعد تنظيري قانوني معقدة اي بعد المجمع الفاتيكانى الثاني الذي اقام الاسس النظرية لهذه الحركة وأرسى لها وكما سيأتي مفصلا التعاليم الأيديولوجية التي ينبغي أن تتبعها المؤسسات الدينية في تقاربها مع الديانات الأخرى وخصوصا الإسلام. لقد وجدت الكنيسة الكاثوليكية في تربعها على الكرسي الرسولي العالمي في حالة تقزيم للمشروع المسيحاني، خصوصا بعد الهزات الاجتماعية التي واجهتها زمن الأنوار والنهضة وفي عصر الحداثة وما بعدها حيث بات القلق وفقدان المعنى ينخر في جسم الإنسان الأوروبي الذي أفقد لذة التجربة الروحية وأرتمى في

أحضان المادية الواحدية الخالية من اي شكل من اشكال التعالي والتجاوز. وهنا وجدت الكنيسة نفسها في مطلع النصف الثاني من القرن العشرين وخصوصا بعد الحرب العالمية الثانية أمام ثلاث خيارات كبرى فيما يخص بصلتها بالعالم:

1-موقف الجيتو⁽¹⁾ الهارب إلى عالمه الخاص والمنكفى على ذاته.

2-موقف التحريم والإقتراب من العالم فقط بهدف إدانته.

3-وقف الحوار والتقارب مع الآخر المخالف، وفرض هيمنتها السياسيات البراجماتية

المغلقة بأغلفة سكرية دينية -على حد تعبير باربارا براون- (ولاريب أن المصلحة اقتضت ترجيح الخيار الثالث، حتى مع بعض التنتزلات الجوهرية، والتخلي عن بعض التقاليد والأفكار العتيدة، في سبيل مواكبة حركة المجتمع الإنساني، التي لم تنتظر إذنا من الكنيسة ولن تعد تخشى حجا أو حرمانا منها. ومن ثم كانت ولادة المجمع الفاتيكاني الثاني)⁽²⁾. جاء المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965) تنويجا لتحولات جدية في رؤية

وموقف الكنيسة من قضايا العالم والإنسان، ومن خلاله عملت على وضع المخططات النظرية ذات الطابع المسكوني(الكوني)، (الذي ينظر إليه وكأنه خارج التاريخ وفق الثقافة. لـخ فإن الكليانية (العالمية) الكاثوليكية اليوم تتأكد وتترسخ عبر قدرة الكنيسة على التوافق مع كل مرحلة تاريخية، ومع كل ثقافة)⁽³⁾. لقد أعقب تلك التحولات ثورات مهمة داخل النسق اللاهوتي والكوزمولبوليتاني للكنيسة الرومانية، فرض عليها بناء نسقية نظرية تدعم العمل المنهجي والديالكتيكي لمنظومتها الجديدة، وتفتح المجال للمؤسسات البابوية لتحرك أكثر ضمن لاهوت متحرر ومرن وفي نفس الوقت مستوعب لجملة من التناقضات المتناقضات. تحدث دستور المجمع الفاتيكاني الثاني (الكنيسة: دستور عقائدي، نور الأمم، فقرته 16 -عما يلي: (...بيد أن تدبير الخلاص يشمل أيضا أولئك الذين لا

(1)- مصطلح عبراني يهودي بمعنى المنعزل، أي مكان انعزال اليهود عن الجوثيم أو الأميين غير اليهود وهو ما يعرف عندنا في المغرب بالملاح-بتشديد اللام-.

(2)-القاضي، أحمد بن عثمان، دعوة التقريب بين الأديان، ص: 409.

(3)- ألكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص: 116.

يؤمنون بالخالق، وأولهم المسلمون الذي يعلنون أنهم على إيمان إبراهيم ويعبدون معنا الله الواحد الرحمن الرحيم الذي يدين الناس في اليوم الآخر). وفي موقفها من الديانات غير التوحيدية يقول المجمع) والكنيسة الكاثوليكية لاتتخذ شيئاً مما هو في هذه الديانات حق ومقدس، وتولي تقديرها باحترام صادق هذه الطرق المملوكة في العمل والحياة وهذه القواعد والتعاليم التي وان اختلفت في أمور كثيرة عما تقول به أو تعلمه، تحمل غير مرة قبساً من شعاع الحقيقة التي تنير جميع الناس. غير أنها تبشر ويجب أن تبشر بلا انقطاع بالمسيح الذي هو الصراط والحقيقة والحياة⁽¹⁾، هذا التحول العميق في اللاهوت الدفاعي الكاثوليكي لتجاه غير المسيحيين خصوصاً المسلمين، لم يأت من رغبة في التحول كما أسلفنا ولكن تلكم التحولات التي شهدناها ولازال المجتمع الغربي -المسيحي سابقاً- بدأ يعزل الكنيسة عن العالم، خصوصاً بعد سيادة النسبية في كل شيء والتفكك كل اليقينيات الكلاسيكية في العلوم الفيزياء الكونية وظهور النظرية النسبية لأينشتاين لتنتقل هذه النسبية لتطال المعتقد الديني المسيحي نفسه. الشيء الذي أعطى الشرعية الوقتية لوضع تصور براجماتي ذو أبعاد تفسيرية قابلة للتكيف مع أنساق الواقع المتحول للإنسان الغربي القلق تجاه كل ما هو يقيني ولو كان دينياً، لتخرج لنا هذه النظرية حيث لا تمايز بين حقيقة وحقيقة في سبيل الإنسان ومن أجل الإنسان. ويمكننا أن لاحظ من خلال الاقتباسين السالفين، محاولة الكنيسة تفسير الوضع الديني القائم و الذي فتح المجال للتلاقي بين الديانات ولو رغماً عن ارادتها، فعل العولمة ومتغيرها النظام العالمي الجديد، وذلك عن طريق تحويل الأيديولوجيا المفتوحة إلى قوانين للإيمان الديني بفعل السلطة الرسولية للبابا ومحاولة إيجاد مخرج في تأويل بعض فقرات الكتاب المقدس التي بنت صرحها على حالة العداء والصراع مع اللامسيحي واللا ديني وكل ما هو نسبي على الأقل دينياً أو تلك التي تظهر جوانب من المقبولية خصوصاً في تعاليم بولس الرسول⁽²⁾. وفي نفس السياق تأتي البنية القانونية الجديدة والمفتوحة داخل اللاهوت المسيحي باعتبارها ملزمة

(1) - دستور المجمع الفاتيكاني الثاني (الكنيسة: دستور عقائدي، نور الأمم، فقرته: 16).

(2) - انظر على سبيل المثال (رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح التاسع الفقرة: 4-5 والإصحاح الحادي عشر الفقرة: 28-29).

للمؤسسات المنضوية تحتها، بفعل المصادقة الجمعية عليها تحت الوصايا الرسولية والعناية الأبوية ليسوع المسيح الآب، لتكون أرضية للمناورة المسيحية تجاه الديانات التي باتت تحتل وتتوسع على حساب ميراث الكرازة البطرسية، وبهذا يمكن اختراق الديانات المنافسة من الداخل ومحاولة تطويعها للقانون إيماني المسيحي ولو تدريجياً، ليأتي دور المؤسسات التنصيرية لتقوم بعملها دون أي تخرج على مستوى اللاهوت أو الممارسة الطقسية الليتورجية. لقد علمت الكنيسة العالمية على تثبيت كيائها الأرثوذكسي ولن يتم لها ذلك إلا عن طريق نظرية متماسكة البنى وذات بريق لامع، يجذب الأنظار ويلقي بظلال من الثقة على مؤسساتها ورجال الدين القائمين عليها، لذلك سار المجمع الفاتيكاني الثاني نحو عولمة خطابه الديني ودمجه ضمن المنظومة الإنسانية المعولمة، التي تؤكد على السلام وسيادة الأمن وتوفير بيئات التعايش وقتل نفسية المقاتل لصالح المصالح المشتركة. والواقع يؤكد أن هذه الصياغات الدوغمائية ماهي إلا شعارات زائفة مغلقة بأغلفة سكرية للإستهلاك السياسي والإعلامي، والكنيسة لم تقوت على نفسها الفرصة لبلورة خطاب يقوي نظريتها، فقد جاء في مطلع الدستور الأول المسمة بنور الأمم، في فقرته الأولى (ولد هذا التصريح كنتيجة حتمية لروح الانفتاح الشامل الذي نادى به المجمع، وامتد ليشمل الكنيسة برمتها، فكان انبثاق فجر جديد في العلاقة بين الكنيسة والديانات الأخرى. في خطوة أولى، سعى المجمع إلى تناسي الماضي الذي يشوبه الكثير من الأحقاد والمواقف العدائية نحو الديانات غير المسيحية. وهذا الجو ساد خصوصاً في القرون الوسطى. لكن المجمع لم يتوقف عند هذا الحد، بل سجل موقفاً تاريخياً شعاره الحوار والمحبة انطلاقاً من القواسم المشتركة، وعلى رأسها الشعور الديني الذي يشد الإنسان إلى خالقه وربّه، و رابط الأخوة الشاملة، الذي يجمع شمل أعضاء الأسرة البشرية الواحدة)⁽¹⁾.

(1)-دستور المجمع الفاتيكاني الثاني (الكنيسة: دستور عقائدي، نور الأمم، فقرة رقم: 1).

المبحث الثاني: التقريب بين الأديان تاريخياً: نماذج من المدشنيين الأوائل

مرت الدعوة للتقريب بين الأديان بمراحل متعددة قبل أن تصل إلى الصياغة السائدة الناشطة في النصف الثاني من القرن العشرين، وهي التركيز على المشتركات وتجنب الخصوصيات الدينية ذات الطابع الخلافي. ذلك أن المسافة بعيدة جداً بين الرفض المطلق والقبول النسبي أو النبذ الكلي والاعتراف الجزئي، تحتاج إلى سلسلة طويلة من الممهدات الفكرية لأحداث غيرت وتغيرت جذرية لدى الملل التي لا تحتكم إلى معايير ثابتة، وعقائد راسخة في مبادئها وتقويمها للآخرين، وهذا ما حدث بالفعل من جانب أهل الكتاب النصاري خاصة ومن بعض المفكرين المسلمين على مدار التاريخ.

ولقد بدأت محاولات تقريب الإسلام إلى الملل والأديان الأخرى منذ وقت مبكر في العهد النبوي المكي ليمتد تأثيرها تدريجياً داخل بوتقة الثقافة الإسلامية بشكل واضح عبر مجموعة من التيارات الفكرية والفلسفية التي سعت لتجد لنفسها مكاناً أصيلاً ضمن بوتقة التقارب بين الأديان والملل.

المطلب الأول: المدشنيون الإسلاميون الأوائل

إن تناول قضية التقريب بين الأديان من وجهة نظر الإسلامية لتظهر فارقاً كبيراً بين ما عداها من وجهات النظر المختلفة، ذلك أن بنية الإسلام المتماسكة عقيدة وشرعية والتي تكفل الله بحفظها بقوله تعالى (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) سورة الحجر: 10 تحول دون قبول البدعة في الدين سيما ما يتصل بالأصول الاعتقادية الكبرى من كون الإسلام هو الدين الحق الذي لا يقبل الله ديناً سواه وإنه ناسخ لجميع الأديان، كما يقول الله سبحانه وتعالى (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) سورة آل عمران: 86 وقوله تعالى (إِنِ الْكَافِرِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) سورة آل عمران: 20، وذلك يمنع كل صاحب هوى أن ينسب إلى الإسلام ما ليس منه. ولكن ما نشأ في غضون التاريخ من التيارات الفكرية والمذهبية والفلسفية ما ألصق نمطاً من الفلسفات التقاربية

وبديانة الإسلام ظلت محل استنكار ورفض عموم المسلمين ومفكريهم. ويمكن أن نحدد الأصول التاريخية لظهور فكرة التقريب بين الأديان والإسلام عند المسلمين من خلال النقاط التالية:

1- غلاة الصوفية من أصحاب وحدة الوجود

2- الفرق الباطنية

3- العصرانيون الجدد

1- غلاة الصوفية القائلون بوحدة الوجود:

لقد اعتبرت الدراسات الإستشراقية التيارات الإلحادية في الفكر الإسلامي مظهر من مظاهر انتعاش العقل الإسلامي في بداياته الأولى ومع خطورتها فإنها (ظاهرة ضرورة النشأة في كل الحضارة عندما تكون في دور المدينة، وإنما تختلق وفق لروح الحضارة التي انبثقت فيها، ذلك أن الإلحاد نتيجة لازمة النفس التي استنفذت كل الإمكانيات الدينية فلم يعد في وسعها بعد أن تؤمن، وإذا كان الإلحاد اليوناني الذي يقول (إن الآلهة المقيمين في المكان المقدس ماتت)، (فإن الإلحاد العربي هو الذي يقول قد ماتت فكرة النبوة والأنبياء)⁽¹⁾ ذلك أن الإلحاد العربي كان لا بد أن يصدر عن الروح العربية وما تصنعه هذه الروح من صلة في تدينها بين الله وبين العبد، فإنها كما كانت تنظر الى هذه الصلة افتراقا بينا وقد وسطت بينها الكلمة باعتبارها كلمة الله. ويعتبر غلاة الصوفية النموذج الأمثل للتعبير عن هذه النزعة العقلانية في الفكر الإسلامي والتي ترى الوجود ذاتا وأحدة، فلا فرق بين الله والنملة ولا ضير عن عبد البقر ومن عبد الشجر أو من عبد المسيح فكل ما هو إلا مظاهر وجوده وتجليات الخالق فـ(سائر الأعيان والأشياء والأفعال ما هي إلا مظاهر وجوده وتجليات أفعاله ومن تم فكل ما في الكون هو ذات الحق سبحانه وكل حركة وسكون وخير وشر وطاعة ومعصية وإيمان وكفر تنغمر في بحر الوجود حتى تعود شيئا وأحدة وتسقط الحواجز والحدود والرسوم بين الذات والغير، وهذه غاية

(1)- انظر، عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، الطبعة الثانية، 1993، سينا للنشر، مصر.

التوحيد عندهم في عبارات مبهرجة عليها من زخرف القول وزيف المعنى ما يشتهي كل قلب مفتون⁽¹⁾. يقول ابن عربي الحاتمي الصوفي الوجدوي (اعلم انه لا يصح شيء من العالم له وجود ليس هو على صورة الحق، فنسبة الحق الى الخلق كنسبة الإنسان الى كل صنف من العالم ما عدى الإنسان، فإن ظهور العالم عن الحق ظهور ذاتي فالحق مرآة العالم ظهرت فيها صورة العالم فرأت الممكنات نفسها في مرآة الوجود الحق)⁽²⁾. وقد بينت دراسات متعددة على أن من نتائج القول بوحدة الوجود والقول بوحدة الأديان التي تعد إحدى مفردات مذهب التقريب، فكان لاهوت الصوفية الوجدوية يقوم على أساس ذوبان الحقيقة وإتحادها بالوجود، بمعنى وجود الوجود باعتباره هو الموجود !!! قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (كان هؤلاء كابن سبطين ونحوه يجعلون افضل الخلق (المحقق) عندهم، وهو القائل بالوحدة، وإذا وصل الى هذا فلا يضره عندهم أن يكون يهوديا أو نصرانيا، بل كان ابن سبطين وابن هود التلمساني وغيرهم يسوغون للرجل أن يتمسك باليهودية أو النصرانية كما يتمسك بالإسلام ويجعلون هذه طرقا الى الله بمنزلة مذاهب المسلمين)⁽³⁾ وقال رحمه الله (وهؤلاء المتفلسفة ومتصوفوهم كابن سبطين وأشباهه يجيزون أن يكون الرجل يهوديا أو نصرانيا أو مشركا يعبد الأوثان فليس الإسلام عندهم واجبا ولا التهود ولا التنصر والشرك ولكن قد يرجحون شريعة الإسلام على غيرها)⁽⁴⁾، فخلاصة الوجود الوجدوية كما استنتج الإمام برهان الدين الطائي، قائلا (على هذا الأصل وهو الإتحاد بين جميع الكائنات وانه لا غير ولا غيرية في شيء، وفرض صحة كل دين، لأن الوجود عندهم هو الله)⁽⁵⁾. لقد أراد أصحاب الوجود إيجاد نظرية للتقريب بين الفلسفة الأفلاطونية الحديثة واللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي محل الإسلام نفسه! فكان

(1)-محمود الرؤوف القاسم، الكشف عن حقيقة الصوفية، ص: 105-262، الطبعة الأولى، 2008، جبهة للنشر والتوزيع.

(2)- محيي ابن عربي، الإنسان الكامل ص: 100، باب: على صورة الحق، دون معلومات، انظر المزيد، عند اسين بلاثيوس في كتابه، ابن عربي: حياته ومذهبه، ص: 252، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، الكويت، بيروت، 1970.

(3)- ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص: 288، الطبعة الثانية، 1396هـ، طبعة لاهور باكستان.

(4)- المرجع السابق، ص: 282.

(5)- برهان الدين البقاعي، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن العربي، ص: 240-241.

فكان نسيجاً جامعاً ونسقاً ملفقاً بين متعدد من التيارات الدينية، ذات تجربة خاصة. وحسب أسين بلاثيوس فقد كان لهذا المذهب الديني (اتصاله بالديانات الأخرى خصوصاً المسيحية طامن من الصلابة وازداد مرونة في اتجاه الروحانية العالمية المستمدة من الرهبانية المسيحية وعبادات ومجاهدات في التعبد والفضيلة غريبة عن الإسلام الأصلي، وبعد وقت قصير تحول الزهد والترهيب إلى تصوف متخذاً من الأفلاطونية المحدثة اليونانية والمسيحية، ونظريات الكاترسييس (التطهر) والعرفان (الغنوص)... لكن لم يكن في الإسلام شيء شبيه بالمسيحية من عقيدة التجسد أي تأنس الله (صيرورته إنساناً) وما يمهّد للمتصوف تماماً، ففي المسيحية المسيح إله وهو إنسان في وقت واحد... وهو نموذج العلاقة الوثيقة بين الإنسان والألوهية فأتى صوفيٌّ عاش في بغداد في القرن العاشر الميلادي وهو الحلاج وخطأ هذه الخطوة في التقريب بين الإسلام والمسيحية⁽¹⁾ فأسطورة وحدة الوجود استلزمت عند الصوفية الإيمان بوحدة الأديان سواء منها ما نسميه "عناكب الأوهام" مما افترته أساطير الخيال وفارت به الشهوات أو ما أوحاه الله إلى رسوله وبهذا آمن الصوفية سلفهم وخلفهم بأن التوحيد عين الكفر والشرك وبأن الإسلام على هداه وقدسه عين الدين المجوسي في ضلاله⁽²⁾، بل أدرك هذا المعنى كبار المستشرقين من أمثال و.إ. نيكلسون حيث يقول (ومن لوازم مذهبهم في وحدة الوجود أيضاً قولهم بصحة جميع العقائد الدينية أياً كانت)⁽³⁾ ويؤكد المستشرق جولدتسيهر على أنه (مهما تظاهر الصوفيون بتقديرهم للإسلام، فلغالبيتهم نزعة مشككة إلى محو الحدود الفاصلة بين العقائد والأديان، وعندهم أن لهذه العقائد كلها نفس القيمة النسبية إزاء الغاية المثلى التي ينبغي

(1) -أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومنهجه، ص: 250-257.

(2) -عبد الرحمن الوكيل، هذه الصوفية، ص: 93، الطبعة الأولى، 2003، دار الكتب العلمية.

(3) -رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص: 88، ترجمة: أبو العلا عفيفي، الطبعة الأولى، 1947 ن لجنة التأليف والترجمة.

الوصول إليها)⁽¹⁾. ونسوق أدناه أمثلة صوفية لهذه الزندقة التي يتقوه بها أهل هذه الطريقة

المهرطقة، مقاله الشيخ محيى الدين ابن عربى:

لَقَدْ كُنْتَ الْيَوْمَ أَنْكَرُ صَاحِبِي - - إِذَا لَمْ يَكُنْ دِينِي إِلَى دِينِهِ دَانِي

فقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودين رهبان

وبيت للأوثان وكعبة طائف

أدين بدين الحب انى توجهت ركباه فالحب دينى وإيمانى⁽²⁾

ويقول معللا مذهبه هذا (فإياك أن تتقيد بعد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير

كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولي⁽³⁾ لصور المعتقدات

كلها فان الله تعالى أوسع وأعظم من أن تحصره عقد دون عقد...فالكل مصيب وكل

مصيب مأجور وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضى عنه⁽⁴⁾ وقال عبد الكريم الجيلي⁽⁵⁾

وَأَسْلَمْتُ نَفْسِي حَيْثُ أَسْلَمِيَ الْهُوَى وَمَالِي عَنِ الْحُكْمِ الْحَبِيبِ تَنَازَعُ

فطورا ثانى فى المساجد راکعا وانى طورانى فى کنائس رائعا

إذا كنت في الحكم الشريعة عاصيا فاني في العلم الحقيقة طائع⁽⁶⁾

(¹)- اجناس جولدتسييهر، العقيدة والشرعية، ص: 170، ترجمة: محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلى حسن عبد القادر، الطبعة الأولى، 2008، الشعاع للنشر والتوزيع.

(2)- ذخائر الأخلاق شرح ترجمان الأشواق "ديوان ابن عربي، تحقيق: محمد القشيري، طبع عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، الطبعة الأولى 1995م، ص: 245.

(³)- **الهيولى**: لفظ يوناني بمعنى: الأصل والمادة، وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين: الجسمية والنوعية. انظر، الجرجاني على بن محمد بن علي، تحقيق: إبراهيم الابياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ|1992، ص:321. وقال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (**الهيولى** في لغتهم بمعنى المحل؛ يُقال الفضة هيولى الخاتم والدرهم، والخشب هيولى الكرسي؛ أي هذا المحل الذي تُصنع فيه هذه الصورة، وهذه الصورة الصناعية عرض من الأعراض. ويدعون أنّ للجسم هيولى، محل الصورة الجسميّة، غير نفس الجسم القائم بنفسه). مجموع الفتاوى، ج28/ص: 173.

(4) - فصوص الحكم، ص: 25، تحقيق: أبو العلا عفيفي، الطبعة الثانية، 2009، الشعاع للنشر والتوزيع.

(⁵)- عبد الكريم بن العربي بن عبد الكريم الحيلي، ابن سبط الشيخ عبد القادر الجيلاني، ولد سنة 767هـ. من كبار المتصوفة، له كتب كثيرة منها: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، الطبعة الثانية، 2005، دار الكتب العلمية. وأكثرها لا يزال مخطوطاً، توفي سنة 832هـ. انظر، الأعلام، ج4/ص: 501.

(⁶)- ابن عربي الحاتمي، فصوص الحكم، ص: 212.

لذلك فهذا المذهب يلغي كل قانون ديني أو أخلاقي وليس عند خيال العرف متوبات أو عقوبات ربانية، ولا مقاييس للحسن أو القبيح ومن هنا كانت جميع أشكال الأديان المتساوية وليس الإسلام بأفضل من الوثنية وليس شيئاً يعنقه الإنسان أو شعيرة يؤديها⁽¹⁾.

2- الفرق الباطنية:

يطلق هذا الاسم "الباطنية" على تيار ديني ينتسب إلى الإسلام وآل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم لكن برؤيا تأويلية وعقائدية تفرق الدين إلى ظاهر لعامة الناس وباطن لخواصهم -كما زعموا- وجعلوا مذهبهم أصلاً من أصول تعاليم أئمة آل البيت الشريف. قال الإمام أبو حامد الغزالي (إن الباطنية إنما لقبوا بها لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها يصورها توهم عند الجهال الأغبياء صوراً جلية، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق)⁽²⁾.

إخوان الصفا: من أقدم آثار الباطنية، جملة من الرسائل بلغت ثلاث و خمسين رسالة عرفت باسم رسائل **إخوان الصفا وخلان الوفا**، اعتنى بإخراجها لأول مرة وقدم لها المسيحي بطرس البستاني، ولا يعرف لها مؤلف معين ويتضح بجلاء من خلال اطلاعنا على هذه الرسائل أنها تخص جماعة شيعية سرية منظمة تعتمد أسلوب الفردية للتغلغل في مختلف طبقات الناس وإقناعهم بدعوتهم. وقد صدر إخوان الصفا رسائلهم ببيان صادر عن الفكر الديني لديهم، فقالوا (إن علومنا مأخوذة من أربعة كتب:

أحدهما: الكتب المصنفة على أسنة الحكماء والفلاسفة، من الرياضيات والطبيعات.
-الآخر: الكتب المنزلة التي جاء بها الأنبياء صلوات الله عليهم، مثل التوراة والإنجيل والفرقان وغيرها من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة، وما فيها من الإسرار الفقهية. الثالث: الكتب الطبيعية... والنوع الرابع: كتب الآلهة التي لا يمسه إلا

(1)- ر. انيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص: 85.

(2)- أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، ص: 11، الطبعة الأولى، 2009، دار الفاروق للاستثمارات الثقافية.

المطهرون الملائكة، التي هي بأيدي سفرة كرام بررة...⁽¹⁾. ويتبين من سرد مصادرهم الأربعة أن منزلة الأديان عندهم كلها على حد سواء وإن كتبها المقدسة من توراة وإنجيل وفرقان وغيرها من صحف الأنبياء على درجة وأحدة في المرجعية، بالإضافة الى المصادر الثلاثة الأخرى فهم بذلك يؤصلون الى الوحدة الدينية دون مراعاة الأخرى في التصورات والثوابت المميزة لكل دين، ومن ذلك قولهم (اعلم أن اختلاف الشرائع ليس بضار إذا كان الدين وأحدا لان الدين هو طاعة وانقياد للرئيس الأمر في ما يأمر وينهى المرؤوسين بحسب ما يليق بواحد وأحد وما يرى انه يصلح فيه لأنه أوامر وأصحاب النواميس ونواهيهم مماثلة لأمر الطبيب الرقيق الرفيق الشفيق أمر العليل من الحمية في الصيف من تناول الأشياء الباردة بالطبع وإجازته شرب المبردات في البلدان الحارة وفيما يرى وبأمره له.. فبهذا الوجه أيضا اختلاف العلماء رحمة واختلاف أهل الديانات في أمر الدين وسنن أحكامه حكمة جليلة لا يعرفها إلا المحققون المستبصرون)⁽²⁾. ومن تم تتمح الأديان كلها في سم الباطنية، فلا يميز دين من دين ولا ملة من ملة ولا آية محكمة من فلسفة مظلمة ومن لبان هذه المعاني، ارتضع أرباب وحدة الوجود ودهاقتها الباطنية، فمن سرهم الجامع لكل العلوم وقبائل كل الأديان قولهم (فينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى أن لا يعادوا علما من العلوم أو يهجروا كتابا من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب لأن رأينا ونهجنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعا)⁽³⁾.

-البهائية: تعد البهائية من فرق الباطنية. وهي الطائفة المنسوبة الى مؤسسها الميرزا حسيني علي المازيذراني الملقب ب"البهاء"⁽⁴⁾ المولود سنة 1233هـ التي خلفت الدعوة البابية اثر إعدام مؤسسها علي بن محمد الشيرازي⁽⁵⁾ سنة 1265هـ/1849م. يقول

(1)-رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، ج1/ص:42، تحقيق: عارف تامر، الطبعة الأولى، 1995، عويدات للنشر والطباعة، بـتصرف -.

(2)-رسائل إخوان الصفا، ج9/ص:487-491.

(3)-رسائل إخوان الصفا، ج9/ص:7، انظر، مصطفى غالب، الحركات الباطنية في العلم الإسلامي، ص:185.

(4)-انظر، الأعلام للزركلي، ج2/ص:248.

(5)-انظر، المرجع السابق، ج5/ص:17.

أحمد سراج الدين (إن البهائية بعد أن قدمت نفسها كدين جديد حل محل الأديان السابقة التي ترى أنها استنفذت أجلها. أغراضها ولم تعد صالحة للعصر الذي ظهر فيه الدين البهائي الذي سيدوم ألف سنة حسب زعمهم ولم توضح المقصود من توحيد الأديان ولا الكيفية التي سيتم بها ذلك، لكن المرؤ يستطيع أن يستخلص من سطورها كل شيء. إن عبارة "وحدة الأديان" التي يطرحونها لا تعني عندهم أن جميع الأديان على قاسم مشترك وإنما تعني إقامة دين جديد يحل محل الأديان السابقة وهو الدين الذي أبدعه الله⁽¹⁾.

ومصادقا لذلك يقول الميرزا حسين المازندارني في البهاء (يا علماء الأمم غضوا الأعين عن التجانب وانظروا إلى التقارب والإتحاد وتمسكوا بالأسباب التي توجب الراحة والاطمئنان لعموم أهل المكان) (البهائية ليست دينا جديدا: إنها الديانة المجردة والتي تقوم على قمة أهرامات الديانات البروتستانتية والكاثوليكية والإسلامية واليهودية والبوذية... الخ التي تتصارع بعضها وهي تحاول أن تجلب الجميع رغم أنوفهم إلى صفوفها لأنها وحدها وحدها فقط الديانة الحقيقية وكل الديانات خاطئة غير صحيحة)⁽²⁾. ولقد لاحظ الدارسون

للفكر البهائي تشابها استمداديا بينها وبين الفكر اليهودي من جهة والصهيوني من جهة أخرى خصوصا في تنظير التقريب بين الأديان⁽³⁾، وأيا كان الأمر فإذا كانت البهائية تتذرع بالحروب التي قامت بين الأديان فإنها جاءت لتشن حربا عليها جميعا، فربما كانت لتلك الحروب أسبابا أخرى غير الأديان ذاتها، فالتعايش بين الأديان أمر ممكن جدا ومرغوب فيه وربما كان تفادي الحروب بين الأديان أيسر ألف مرة من توحيد هذه الأديان فتوحيدها لا يمكن تصوره إلا بالقسر أو بغير الحرب وبالأصم لأنه مناقض للطبيعة بالفعل، فإننا نلاحظ أن دعاة وحدة الأديان يندرون البشرية بالفساد ويلحون لها بجميع الأسلحة الفتاكة، إن هي لم تتحد على دينهم، فهل هذه هي الوحدة والسلام الذي

يدعوننا إليه؟

(1) - أحمد وليد سراج الدين، البهائية والنظام العالمي الجديد، وحدة الأديان والحكومة العالمية، ج 1 / ص: 40، مطبعة الداودي، 1994، دمشق.

(2) - دريغومد، مقالة عن البهائية، ص: 8، نقلا عن أحمد الرحمانى، البهائية والقاديانية، ص: 88.

(3) - انظر، كتاب البهائية والنظام العالمي الجديد، ص: 42- 44.

3- الإسلاميون العصريون

أقصد بالإسلاميين العصريين جملة من المفكرين الإصلاحيين المستثمرين الذين خاضوا في قضايا كثيرة (تتعلق بتراث الأمة وعلومها المختلفة، وقد عابوا على الأمة جمودها ودعوا إلى نهضتها من رقادها وأن علومها وتراثها ما عاد يصلح لهذا الزمن)⁽¹⁾ فأسسوا لذلك (حركة تجديدية واسعة نشطت في داخل الأديان الكبرى: داخل اليهودية والنصرانية والإسلام)⁽²⁾. عرفت في الفكر الديني الغربي العصرية / Modernism وكلمة عصرية هناك لا تعني مجرد الانتماء إلى هذا العصر ولكنها مصطلح خاص. (فالعصرية في الدين، هي أي وجهة نظر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي والثقافة المعاصرة ستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية على ضوء المفاهيم الفلسفية السائدة)⁽³⁾. وهي الحركة التي سعت إلى تطوير مبادئ الدين بقيم الحضارة الغربية ومفاهيمها، والتي هي ربيبة الثقافة اليونانية ومن تم إخضاع الدين لتطورات هذه الحضارة، ووجهة نظرها في شؤون الحياة⁽⁴⁾. وبالتالي فهي وليدة واقع متخلف رازح تحت هيمنة أنماط من الإمبريالية الغربية، تتخذ من مقوماتها نموذجاً لإعادة صياغة الموروث الثقافي والفكري الإسلامي، ضمن أسس عالمية (الترابطية المعولمة) لاحتوائه وتسخيرها. ويذهب بعض الدارسين إلى إرجاع الظهور الأول للوحدة بين الأديان إلى الشيخ جمال الدين الأفغاني، فقد جاء في أعماله الكاملة (هكذا نجد الأديان: الموسوية والعيسوية والمحمدية على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية (إذا نقص في الواحدة شيء من أوامر الخير المطلق استكملته الثانية) لقد لاح لي بارقة أمل كبير أن تتحد الأديان الثلاثة مثل ما اتحدت في جوهرها وأصلها وغايتها وبهذا الإتحاد يكون البشر قد خطو نحو

(1) -محمد حامد الناصر، العصريون بين مزاعم التجديد ومبادئ التقريب، ص: 5، الطبعة الثانية، 1422-2001، مكتبة الكوثر، الرياض.

(2) -المرجع السابق، ص: 5.

(3) -انظر، رمزي منير البعلبكي، المورد قاموس انجليزي عربي، ص: 586، الطبعة الثالثة، 2010، دار العلم للملايين.

(4) -بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، ص: 96-97، الطبعة الأولى، 1984، دار الدعوة، الكويت.

الإسلام خطوة كبيرة في هذه الحياة القصيرة⁽¹⁾. ويتبين من هذا النص جملة من المواقف كالتالي:

أولاً: الوحدة الدينية في نظر الأفغاني لا تقتصر على الاتفاق في الميدان والغاية ولكنها تعني أيضاً التلاقي فيه بدليل قوله "إذا نقص في الوحدة استكملته الثانية"
ثانياً: لا يرى الأفغاني "الإسلام" ناسخاً لما قبله من الأديان بل هي عديله له سواء في سواء.

ثالثاً: لا يؤمن بعبارة التحريف والتبديل الذي طال هذه الأديان غير تعاقب التاريخ وتواتر الأزمان فهي ثابتة في حجتها حتى وقتنا الحالي. وقد تبعه على هذا المنهج تلميذه الشيخ محمد عبده الذي تأثر به وبالأب إسحاق تيلور⁽²⁾، يقول الشيخ عبده (وكان لي صديق فارسي ميرزا باقر يعتقد إمكان تحقيق هذه الفكرة، وقد تمكن من إقناعي أنا والآخرين من علماء دمشق بكتابة رسالة إلى تيلور في الموضوع)⁽³⁾ كما أشار الشيخ رشيد رضا إلى موقف محمد عبده من أحد دعاة التقريب المسيحيين واسمه كريستوفر جبارة الذي كان متحمساً لهذه الدعوة في أمريكا فقال (ثم جاء إلى مصر وألف فيها كتباً ورسائل كثيرة يوفق بين التوراة والإنجيل والقرآن فحرمته الكنيسة الكاثوليكية، وكذلك قابله المسلمون بالهزأ والسخرية إلى الأستاذ الإمام وصاحب المنار فاحتل من الأجزاء ما هو محمود في كل من يدعو الناس إلى خلاف ما هم عليه)⁽⁴⁾ وبالتالي فمع عظم قدر الشيخين الأفغاني ومحمد عبده في الفكر الإسلامي المعاصر، فإننا نلاحظ إنسياقهما في نشر هذا الفكر والاعتزاز ببعض أدلته، وقد يكون لهما العذر في ذلك فقد كانت البيئة الرتيبة التي عاشوا فيها أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تتسم بالاحتقان بين المسلمين والمسيحيين بواسطة أيد غير بريئة من الإمبريالية الاستعمارية الغربية،

(1) - محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، ص: 290-295، القاهرة، 1968م.

(2) - انظر، محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ج1/ص: 822-827، الطبعة الأولى، 1350هـ-1931م، مطبعة المنار، مصر.

(3) - محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج2/ص: 31، الطبعة الرابعة، 1400هـ/1970م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(4) - تاريخ الأستاذ الإمام، ج1/ص: 827.

الشيء الذي دفعهما إلى القبول بهذه النظرية والاستكانة إليها. ومن رواد التوحيد بين الأديان نجد الشيخ عبد الرحمان الكواكبي⁽¹⁾ (ت 1902م) والشيخ رفاعة الطهطاوي⁽²⁾ وطه حسين⁽³⁾ وعلي عبد الرازق⁽⁴⁾، كما يعد مشروع الدكتور حسن الترابي السوداني من أشهر مشاريع الوحدة بين الأديان، وإن كانت مشاريع من سبقه لهذه النظرية التقريبية لم تتجاوز الجانب النظري، فإن مشروع حسن الترابي أخذ صبغة أكثر عملية وتأثيراً، نظراً لطبيعة المواقع السياسية التي تقلدها الشيخ الترابي في بلده السودان. يقول الدكتور الترابي داعياً إلى وحدة الأديان⁽⁵⁾ (إن الوحدة الوطنية تشكل واحدة من أكبر همومنا، إننا في الجبهة الإسلامية نتوصل إليها بالإسلام على أصول الملة الإبراهيمية التي تجمعنا مع المسيحيين، بتراث التاريخ الديني المشترك وبرصيد تاريخي من المعتقدات والأخلاق، إننا لا نريد

(1)- انظر، عبد الرحمن الكواكبي، طلائع الاستبداد، ص: 55، تحقيق: أسعد السحمراني، طبعة سنة 1427هـ، دار النفائس للطباعة والنشر. وهو عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود الكواكبي، (1265 - 1320 هـ = 1849 - 1902م) ويلقب بالسيد الفراتي: رحالة، من الكتاب الأدباء، ومن رجال الإصلاح الإسلامي. ولد وتعلم في حلب، وأنشأ فيها جريدة (الشهباء) فأقفلتها الحكومة، وجريدة (الاعتدال) فعطلت، وأسندت إليه مناصب عديدة. ثم حُقق عليه أعداء الإصلاح، فسُجوا به، فسجن خسر جميع ماله، فرحل إلى مصر. وساح سياحتين عظيمتين إلى بلاد العرب وشرقي إفريقيا وبعض بلاد الهند. واستقر في القاهرة إلى أن توفي. له من الكتب (أم القرى - ط) و طبائع الاستبداد - ط) وكان لهما عند صدورهما دوي. وكان كبيراً في عقله وهيمته وعلمه، من كبار رجال النهضة الحديثة. ولسامي الدهان، كتاب (عبد الرحمن الكواكبي - ط) في سيرته. انظر، الأعلام للزركلي، ج3/ص: 298.

(2)- انظر، محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب، ج 2/ ص: 319-320.

والطهطاوي هو رفاعة رافع بن بدوي بن علي الطهطاوي، (1216 - 1290 هـ = 1801 - 1873م)، يتصل نسبه بالחסين السبط: عالم مصري، من أركان نهضة مصر العلمية في العصر الحديث. ولد في طهطا، وقصد القاهرة سنة 1223 هـ فعمل في الأزهر. وأرسلته الحكومة المصرية إماماً للصلاة والوعظ مع بعثة من الشبان أوفدتهم إلى أوربة لتلقي العلوم الحديثة، فدرس الفرنسية وثقف الجغرافية والتاريخ. ولما عاد إلى مصر ولي رئاسة الترجمة في المدرسة الطبية، وأنشأ جريدة (الوقائع المصرية) وألف وترجم عن الفرنسية كتباً كثيرة، منها (قلائد المفخر في غرائب عادات الأوائل والأواخر - ط) مترجم، وأصله لدينج Depping، و(المعادن النافعة - ط) لفيرارد Ferard، و(مبادئ الهندسة - ط) و(المُرشد الأمين في تربية البنات والبنين - ط)...، بتصرف- انظر كتاب الأعلام للزركلي ج3/ص: 29.

(3)- انظر، سفر الحوالي، العلمانية، ص: 607، الطبعة الأولى، 1990، دار الصفاة.

(4)- انظر، المرجع السابق، ص: 610. علي بن حسن بن أحمد عبد الرازق، (1305 - 1386 هـ = 1888 - 1966م)، باحث، من أعضاء مجمع اللغة العربية بمصر. ولد بأبي جرج (من أعمال المنيا) وتعلم بالأزهر، ثم بأكسفورد. وأصدر كتاب "الإسلام وأصول الحكم - ط" سنة 1925 فأغضب ملك مصر وسحب منه شهادة الأزهر. وانصرف إلى المحاماة. وانتخب عضواً في مجلس النواب، فمجلس الشيوخ، وعين وزيراً للأوقاف. كما عمل في حزب المعارضة لسعد زغلول. واستمر 20 سنة يحاضر طلبة "الدكتوراه" بجامعة القاهرة في مصادر الفقه الإسلامي وطبع من كتبه "أمالي علي عبد الرازق" رسالة جمع بها دروساً ألقاها عام 1911 و"الإجماع في الشريعة الإسلامية" محاضرات ألقاها في جامعة القاهرة و"من آثار مصطفى عبد الرازق" في سيرة أخيه "مصطفى". الأعلام، ج4/ص: 276.

(5)- السودان الحديث، العدد: 6، جمادى الأولى 1415هـ/ 11-08-1994م

الدين عصبية وعداء ولكن وشيجة إخاء في الله الواحد⁽¹⁾. وبناء هذه الوحدة الدينية مطلب ديني يرتكز على مبدأ وحدة الأديان السماوية (وقلنا اهبطوا منها جميعا فإما ياتينكم مني هدم، فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) سورة البقرة: 30⁽²⁾. ويعلل الدكتور التراي موقفه باعتبار الوحدة الدينية وحدة تفرضها تحديات العولمة المعاصرة، فيقول (إن قيام جبهة المؤمنين هو مطلب الساعة، ألا نحول دون المخاوف والتوجيهات التاريخية منحت تعلم أن الكثير من الحروب التي شنت باسم الدين والاضطهاد الذي وقع باسم الدين كان منه الدين براء، لأن الأديان لا تدعوا لنشر رسالتها رسالة الفضيلة والسلام بحد السيف أو القنابل والمدافع ونحن نقرأ تاريخ الحروب الصليبية باسم المسيح ليحققوا توسعاً استعماريّاً لجماهيرها المؤمنة ولتمدهم بالمواد وكنوز الشرق التي كانوا يحلمون بها)⁽³⁾. والغرض من هذه "الوحدة الدينية" إشاعة السلام بين الأديان، وليس أمراً قصي المنال ولكن التحدي الذي نواجهه هو أن نتجاوز التعصب الديني الذي لا يرى الآخر إلا عدواً متربصاً أو خطراً محدقاً ولكي نفعل ذلك فلا بد من تكثيف الحوار وتأسيس المثابرة المشتركة لا لمناقشة القضايا اللاهوتية ولكن لمناقشة ما يمكن أن نفعله سوياً بإشاعة المثل والقيم الدينية في عالم ينزلق يوماً بعد الآخر في مستنقع الجاهلية الآسن، نحن في هذا المقام نزجي الشكر لكل الجهات التي ضلت تنادي بالحوار بين الأديان...⁽⁴⁾. لقد كان للرؤية الانفتاحية لدى الشيخ التراي مسوغاً لإعطاء تنازلات بنيوية من أجل إقامة الحوار بين الأديان، وإن كنا نميل ونوافق على الانفتاح، لكن يجب أن لا يكون على أساس الثوابت الإسلامية. فانفتاحية الإسلام على مختلف الأديان والمذاهب في عصره كانت ولا تزال ذات بعد إستراتيجي عميق، لم يتم بعد الكشف عن

(1)-مجلة المجتمع الكويتية، العدد: 36، بتاريخ 1985/10/9.

(2)-كلمة حسن التراي في مؤتمر الأديان الذي عقد بالخرطوم بتاريخ 1994/10/08 بعنوان: الحوار بين الأديان: التحديات والأديان.

(3)-كلمة حسن التراي في مؤتمر الأديان الذي عقد بالخرطوم بتاريخ 1994/10/08 بعنوان: الحوار بين الأديان: التحديات والأديان.

(4)-السودان الحديث، العدد السادس، جمادى الأولى، 1415 هـ/ 1994/08/11م.

أبعادها النظرية وآليات أعمالها على أرض الواقع. والقرآن الكريم نفسه يؤكد على هذا البعد كما قال تعالى (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) سورة آل عمران: 63.

إن الممارسة الواقعية لمشاريع التقارب بين الأديان كثيرا ما بينت ارتباط هذه الأخيرة بجملة من العوامل الأساسية ذات البعد الحضاري والسياسي والمالي والمنهجي، التي تساهم في خلق مناخات التقارب بين الديانات، الشيء الذي يجعلها رهينة بها ومقيدة بتقلباتها وهذا ما سبب في فشل جل مشاريع التقارب أو الوحدة أو الحوار بين الأديان، مما ولد قناعة لدى كثير من دعاة التقريب الديني بضرورة تجاوز مثل هذه المبادرات والإنكباب على إصلاح الأمة من الداخل وتقوية جبهة الإسلام وتوحيدها أمام تحديات الآن والمستقبل. هذا بغض النظر على الإشكاليات العقائدية التي تطرحها بعض مقترحات الوحدة بين الأديان التي لم تزد هذا المشروع الديني إلا تأخرا وفشلا.

إننا إذا أردنا ممارسة الدعوة القرآنية إلى التقارب بين ديننا الإسلامي وغيره من الديانات يجب علينا إيجاد وتوفير كل الشروط القرآنية التي حددها الله عز وجل في كتابه من أجل تحقيق الغاية السامية من التقارب، وفق رؤية الوحي لها من شهود حضاري إنساني رباني مصداقا لقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) سورة البقرة: 143: والشهود الحضاري هنا يدفعنا إلى تحقيق آلية الخيرية التي تميز هذه الأمة الربانية (كنتم خير أمة أخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) سورة آل عمران: 111، والخيرية هنا هي أيضا خيرية شاملة لكل نواحي العمران الإنساني والحضاري والفكري. إنه لمن العبث المنهجي الحديث عن تقارب بين دين تدعمه قوة حضارية راسخة قدمها في واقع الإنسان المترامي الأطراف، وبين دين منهار حضاريا واجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وحيث التقارب يقتضي الندية، فلا بد من دعم مثل هذا النوع من المشاريع بنهوض

حضاري شامل، يكون قوامه الأعلى ومرجعيته الأسمى خيرية هذه الأمة عما سواها، والوقوف بالإمكانات وأساسات القوى التي تمتلكها، وترشيد استقلالها بعدل وإحسان في تسييرها، مع ضرورة إصلاح النيات وصفاء الأعمال. يقول تعالى **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَنصَرُوا لِلَّهِ يَنصِرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ)** سورة محمد: 8. إن نصره الله تتم بنصرة الإسلام: أن يعمل المسلمون على إقام شرع الله تعالى في قلوبهم، فتقم لهم على أرضهم كما قال الشيخ حسن البنا رحمه الله، قال الإمام أبوزهرة في تفسيره لهذه الآية (أي تنصروا دينه ورسله وتعاليمه. ومن نصره الله تعالى: إقامة الحق، وعدم كتمان الشهادة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) **(يَنصِرْكُمْ)** على أعدائكم، وعلى أنفسكم، وعلى الشيطان الرجيم **(وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ)** عند مجاهدة العدو، ومجاهدة النفس..⁽¹⁾ ونصر الله ووراثته الأرض موعود بها الصالحون من الناس، كما قال تعالى **(وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ)** سورة الأنبياء: 106، ومن أهم مظاهر الصلاح دوام الصلة بالله تعالى واستحضاره في السر والعلن والإبتعاد على كل ما يغضبه، لأنه هو صاحب النصر وهو مالك التمكين، وكما قال الإمام أبوزهرة **(إن نصر الله لا يكون إلا لمن يطلب النصر من الله وحده، ولن ينصر الله من يستنصر بغير الله)**⁽²⁾. كما يكون هذا النصر أيضا بالعمل على (التحقق بالشخصية الإسلامية، في مستواها الحضاري قبالة شبكة من المتغيرات والتأثيرات وعوامل الشد والتحديات، وأيضا قبالة سيل لا ينقطع من المعطيات المتجددة المزدهمة التي تتطلب جوابا "فقهيا" يحفظ على هذه الشخصية ملامحها المتفردة، ويعينها على الإخلاص لثوابتها الشرعية)⁽³⁾.

المطلب ثاني: المدشنون الغربيون الأوائل

لقد بدأت الإرهاصات الأولى لتقريب الإسلام إلى الملل والأديان الأخرى منذ وقت مبكر في العهد النبوي المكي. لم يكن قد استقر هذا المفهوم على ما هو عليه في عصرنا،

(1) - محمد أبوزهرة، زهرة التفاسير، ج 1/ص: 623، دار الفكر العربي.

(2) - المرجع السابق، ج 4/ص: 1921.

(3) - عماد الدين خليل، متابعات إسلامية، في الفكر والدعوة والتحديات المعاصرة، ص: 57، الطبعة الأولى، 2002، دار الحكمة، لندن.

لكننا نعتقد أن صورة من صور التقريب يمكن أن تفسر على نحو ما يأتي: فقد حكى الله عن المشركين قائلا (وَكُذِّبُوا لَوْ تَصَدَّقْتُمْ فِيكُمْ فَتُكْفَرُونَ) سورة القلم: 10، قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (تَرَكُّنُ إِلَيْهِمْ، وَلَمْ تُكْفِرْ عَلَيْهِمْ الَّذِي قَالُوا، وَالرُّكُونُ أَنْ يَقُولَهُ بِمَا قَالَ الْإِدْهَانُ)⁽¹⁾، والركون إلى المخالفين دينيا قد يكون نمطا من أنماط التقرب، حيث يتغافل عن الاختلافات وتعتمد المشتركات. وقد تواترت المحاولة في العهد النبوي من قبل أهل الكتاب أيضا لرحضة المسلمين عن دينهم وإعادتهم إلى الشرك أو الدخول في اليهودية أو النصرانية. قال تعالى (وَكَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسْبًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ) سورة البقرة: 109، وقال عز من قائل (وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارًا تَهْتَكُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) سورة البقرة: 135، ومن ذلك ادعاءهم الإبراهيمية ومحاجتهم المسلمين في ذلك، فأدحض الله حجتهم وأكذبهم بقوله سبحانه (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَمْ يَحَاجِبْكُمْ فِيهِمْ إِبْرَاهِيمُ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ. هَآ أَنتُمْ حَاجِبْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَا تَحَاجِبُونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ. إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ الْكَافِرِينَ اتَّبِعُوهُ هَذَا النَّبِيَّ وَالْكَافِرِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ) سورة آل عمران: 66. لقد جاءت سورة الكافرون توقيعا ربانيا حاسما لأي نمط من أنماط التقارب بين دين التوحيد ودين الكفر حيث قال تعالى (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ) سورة الكافرون. فإذا تجاوزنا هذه المرحلة من العهد النبوي حيث تم إرساء قواعد

(1) - أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره، ج 6/ص: 2090، تحقيق: أسعد محمد الطيب، الطبعة الثالثة، 1422، مكتبة نزار الباز. وقال الطبري في جامع البيان، ج 23/ص: 157 (وَأَوَّلَى الْقَوْلَيْنِ فِي ذَلِكَ بِالصَّوَابِ قَوْلُ مَنْ قَالَ: مَعْنَى ذَلِكَ: وَدَّ هَؤُلَاءِ الْمُشْرِكُونَ يَا مُحَمَّدُ لَوْ تَلَيْنَ لَهُمْ فِي دِينِكَ بِإِجَابَتِكَ إِيَّاهُمْ إِلَى الرُّكُونِ إِلَى إِلَهَتِهِمْ، فَيَلْبِثُونَ لَكَ فِي عِبَادَتِكَ إِلَهَكَ، كَمَا قَالَ جَلَّ تَنَآوُهُ: (وَلَوْ لَأَنَّ تَبَيَّنَّاكَ لَقَدْ كُنْتَ تَرَكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ) [الإسراء: 75] وَإِنَّمَا هُوَ مَأْخُذٌ مِنَ الدُّهْنِ شَبَّةَ التَّلْبِينِ فِي الْقَوْلِ بِتَلْبِينِ الدُّهْنِ).

الإيمان وتقرير أحكام أهل الكتاب من الناحيتين العقدية والشرعية والتحذير التام من الانسياق لآرائهم المختلفة لقوله تعالى (**واحذرهم أن يمتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك**) سورة المائدة: 49، نجد أن تاريخ اليهودية والمسيحية يضم جملة من الشواهد التاريخية المتناثرة التي تعد الممهّدات الفكرية واللاهوتية لفكرة التقريب بين الأديان لدى أصحابها. وهدف هذا المبحث تتبّع بعض تلك الشواهد ورد الفروع الراهنة إلى الأصول الماضية في مسارب الزمن وثنايا التاريخ.

كما أن التاريخ البشري العام، خارج حدود اليهودية والنصرانية والإسلام يحتفظ بمحاولات للتقريب بين الأديان، أشهرها محاولة الملك المغولي الإمبراطور أكبر في الهند المسمى بتايمورلنك⁽¹⁾، الذي كان يجمع زعماء الأديان المختلفة من مسلمين ونصارى وهندوس، ويعقد بينهم المناظرات، إبان فترة حكمه في النصف الثاني من القرن السادس عشر الميلادي وقد شيد لهذا الغرض بناية ضخمة في عاصمة مملكته أطلق عليها اسم **خان العبادات** وسعى إلى تحقيق المساواة بين الأديان فألغى الجزية والامتيازات الأخرى، وحاول تأسيس دين جديد ملفق من سائر الأديان سماه **دين إلهي**⁽²⁾. وقد أثار نهمة بالمناظرات والتنافس بين أتباع الأديان المختلفة حتى إن نصارى الهند بعثوا سفارات إلى روما وفرنسا وإسبانيا للاستعانة بهم في مناظرة المسلمين أمام الإمبراطور، فأمدوهم باليسوعيين والفرنسيين، فقد كان طامعا في تنصير المغول، ولكن المناظرات التي كان يديرها الإمبراطور نفسه أسفرت عن اعتناقه للإسلام وتسميته بمحمد وتلقبه بجلال الدين وتكنيه بأبي الفتح⁽³⁾. ولا بد من تحديد مدلول واضح لما هو تاريخي وما هو "معاصر" وقد اعتمدت فرق المؤرخين باعتبار التاريخ المعاصر هو القرن الماضي وقرننا الحاضر، أي

(¹) - الإمبراطور أكبر تايمورلنك بن همايون من زوجة فارسية حميدة (1542-1650م) وضع على رأس إمبراطورية المغول المتداعية، حيث استلم الحكم سنة 1556م، ويعتبر من أعظم ملوك المسلمين وأباطرة المغول في الهند. امتدت إمبراطوريته القوية من كابل غربا إلى البنغال شرقا ومن أسفل الهماليا شمالا إلى نهر نرمة جنوبا. عن المنجد في الأعلام، ص: 58.

(²) - أي دين الله.

(³) - انظر، المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق بيروت لبنان، الطبعة الحادية والعشرين، 1973، ترجمة رقم: 58. ومجلة الأمة، العدد: 54، عام 1985، ص: 43.

المائة سنة الأخيرة⁽¹⁾. وسوف نتطرق في هذا المبحث إلى دراسة تاريخ التقريب بين الأديان عند مؤسسيه الأوائل في كلتا المكونين الدينيين المؤسسين للحضارة الغربية وأقصد بذلك اليهود والنصارى وذلك في نقطتين:

1- المدشّنون اليهود الأوائل

لم يبد اليهود ميلا إلى التقارب مع الديانات الأخرى سواء في المجتمعات النصرانية التي سيموا فيها سوء العذاب أو في المجتمعات الوثنية قبل ذلك التي استرقتهم واستعبدتهم ولا حتى في المجتمعات الإسلامية التي نعموا فيها بالأمن والأمان والاستقرار ورغد العيش، بل وتبوؤوا فيها المناصب العليا، فيما عرف في اصطلاح اليهود أنفسهم بـ"العصر الذهبي لليهود" في الأندلس⁽²⁾. ويرجع ذلك إلى عقيدة صارمة راسخة، هي عمدة الديانة اليهودية المتوارثة وهي: "عقيدة شعب الله المختار" الذي حضي بالاصطفاء وأقيم العهد الرباني معه دون غيره، وما أنشأ ذلك من عقائد تلمودية باعثها الحقد والتشفي من الأمم الغالبة، بوصفها "أغيارا" أو "جوييم" أي أميين - لا تستحق مصادقة اليهود فضلا عن مقاربتهم. لذا عاش اليهود ردحا من الزمن في عزلة اجتماعية وفكرية وسياسية عن المجتمعات التي يقطنونها كأقليات، وضرب الحاخامات حول أتباع الديانة اليهودية سياجا من التحذيرات والإرهاب الروحي وأحيانا البدني لمن تسول له نفسه خرق التعاليم الدينية، ولم يطور اليهود من موقعهم الديني -خلفا للنصارى - أي مشروع للتقارب مع الآخرين-، رغم شدة الضغوط والاضطهاد التي يلقونها غالبا قال تعالى (ضربت عليهم الكفة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وبأوا بغضب من الله وضربت عليهم

(1)- ليس تم تقسيم حاسم، متفق عليه للعصور التاريخية، والتقسيم الغربي التقريبي يدل على ما يلي: العصور الوسطى التي تلت العصور القديمة: تبتدئ من سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية سنة 476 هـ، وتنتهي باكتشاف كولومبوس لأمريكا عام 1492م. وأما عصر النهضة فيطلق على فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة (القرون 14-16) ويؤرخ لها بسقوط القسطنطينية 1453م. وتمثل القرون (17، 18، 19) العصر الحديث. انظر، الموسوعة العربية الميسرة، ص: 1216-1217، إشراف: محمد شفيق عطا غربال، الطبعة الأولى، عام 1965م، دار القلم مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر.

(2)-انظر، إسرائيل شاحاك، التاريخ اليهودي: الديانة اليهودية وطأة ثلاثة آلاف سنة، ص: 91، ترجمة: صالح علي سوداح، الطبعة الأولى، 1995، بيسان للنشر والتوزيع.

المسكنة) سورة آل عمران: 112. وقال تعالى (وَإِذْ تَأْذَنُ رَبُّكَ لِيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ آلَ الْيَوْمِ الْقِيَامَةِ مِنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ * إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ) سورة الأعراف: 168. بل وحين وانتهم الفرصة أسفروا عن خبايا أنفسهم وصرحوا بأفضليتهم على سائر الأديان كما جرى ذلك حين هجم المغول على المماليك الإسلامية، وقضوا على الخلافة العباسية وفتكوا بالمسلمين في بغداد سنة 656هـ / 1285م في حين آمنوا لليهود والنصارى⁽¹⁾ وفتح الوزير ابن العلقمي⁽²⁾ والطوسي⁽³⁾ الباب على مصراعيه وبنى لهم "دار الحكمة" ففي تلك الأحوال المضطربة يغيب فيها سيف الحق وكلمة العدل ألف اليهودي سعيد بن منصور بن كمونة⁽⁴⁾ كتابه "تتقيح الأبحاث في البحث عن الملل الثلاث". يقول فريدريش نيفوتر (لقد وضع ابن كمونة بحثه في الوقت الذي كان فيه الإسلام - تماما كالمسيحية واليهودية - ديانة تتقبلها السلطة المغولية البوذية. هذه المساواة في نظر السلطة بين الأديان الثلاثة هي ما أقام لابن كمونة القيام بهذه المقارنة التاريخية... إنه حوار الديانات الثلاث كما كان يقدر لمثل هذا الحوار أن يقوم في بغداد في القرن الثالث عشر)⁽⁵⁾. والحقيقة أنه كان حوارا من طرف واحد بل أنه يفتقر إلى المساواة خلافا لما يزعمه الكتاب الغربيون المغرمون بالنقد التاريخي للأديان، وقد أجحف ابن كمونة الإسلام

(1)-انظر، أبي الفداء ابن كثير، البداية والنهاية، ج 13 /ص: 202، تحقيق: محمد علي الجبائي، الطبعة الثانية، 1978م، مكتبة المعارف، بيروت، مكتبة النصر-الرياض.

(2)- هو محمد بن أحمد بن علي (593هـ - 656هـ) أبو طالب مؤيد الدين الأسدي البغدادي وأبوا المستعصم العباسي، صاحب الجريمة النكراء في ممالئة هؤلاء والتتار على غزو بغداد، وكان رافضيا، وقد أهين على أيدي التتار، ومات عنها في قلة وذلة ودفن في مشهد موسى بن جعفر "الكاظمية" ببغداد. انظر، الأعلام، ج 2/ص: 321.

(3)- هو محمد بن محمد بن الحسن (597-672هـ) أبو جعفر نصير الدين الطوسي، فيلسوف كان رأسا في العلوم العقلية علت منزلته عند هؤلاء فكان يطيعه فيما يشير عليه. ابتنى بمراغة قبة ومرصدا عظيما وقرر من جهتين لرصد الكواكب وجعل لهم أوقافا تقوم بمعاشهم وكان هؤلاء يمدونه بالأموال، صنف كتبا عديدة في الفلسفة وعلم الهيئة والرياضيات. وهلك ببغداد. انظر الأعلام، ج 7 /ص: 30.

(4)- سعيد بن منصور بن كمونة الإسرائيلي، عز الدولة، أديب ومنطقي كيميائي وفيلسوف يهودي، من أهل بغداد، توفي بالحلة (سنة 683هـ) من مؤلفاته "شرح تلميحات السهر وردي في الحكمة" "اللمحة الجوينية"، "شرح الإشارات لابن سينا" مقارنة الأديان عند ابن كمونة. انظر كشف الظنون، ص: 95. حاجي خليفة، كشف الظنون، تحقيق: عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، 2008، دار الكتب العلمية.

(5)- مجلة الاجتهاد، ج 28/ص: 166-167، مقال لفريدريش نيفوتر: الحقيقة بنت زمانها.

حقه وطعن في صدق القرآن، مما حمل العامة على محاولة قتله⁽¹⁾. وفي الجهة الغربية لبلاد الإسلام يطلع الرّبيّ الحبر موسى بن ميمون بمحاولة للتقريب بين اليهودية والإسلام وذلك باعتباره الإسلام ديناً سماوياً وليس كفراً أو شركاً وبناءً عليه أجاز ابنه الرّبيّ إبراهيم بن موسى بن ميمون الزواج من المسلمين وتقليد المحيط المسلم مثلاً في الصلاة... وإزالة المساند من الكنيس وتوزيع سجاجيد الصلاة على الأرض كما في المساجد الإسلامية، كما أجاز الركوع كما هو الحال في صلاة المسلمين⁽²⁾. وهذه العناصر في الواقع مع إيجابيتها فإننا لن نفهمها على حقيقتها إلا في سياقها التي أنتجها فقد عاش موسى بن ميمون القرطبي وابنه إبراهيم في سياق الحضارة الإسلامية آنذاك والتي كانت تشكل قوة روحية ودينية مؤثرة في الأقليات اليهودية التي تعيش معها، كذلك كان موقف الرّبّيين نابع من إدراكهما لحالة القوة التي يعيشها المجتمع المسلم في مقابل ضعف المجتمع اليهودي، ومواجهة التيار سيوّدي لا محالة إلى انجراف اليهود إلى الإسلام، لذلك لا بد من سلوك سبيل وسط، وهذا ما كان فعلاً فمع موقف الحبر موسى بن ميمون هذا فإن مواقف أخرى على النقيض تماماً في رسالته إلى يهود اليمن: تمثي سقوط دولة الإسلام كما أعلن كراهيته للإسلام وللرسول محمد صلى الله عليه وسلم. فهذا الازدواج التقاربي التصادمي والذي هو في حد ذاته يعد شذوذاً عن السياق العام للفكر اليهودي المختلف. يقول هافا لازاروس (ومع ذلك فالتيار الميموني لم يلق صدقاً واسعاً داخل الأوساط اليهودية إذ آل به الأمر إلى أن اشتكاه اليهود إلى الملك العادل، بدعوى أنه يحاول إرغامهم على تبني بدعة محرمة في دينهم لذلك أجبر إبراهيم أن يعتذر للحاكم المسلم، وأن يعلن توبته، وأنه لن يسيء استخدام سلطته باعتباره "رأس الجالوت" للطائفة اليهودية وذلك عن طريق إدخال بدع عليها)⁽³⁾.

(1) - مجلة الاجتهاد، ج 28/ص: 171-178، مقال لفريدريش نيفونر: الحقيقة بنت زمانها.

(2) - هافا لازاروس، الفكر الإسلامي والفكر اليهودي: بعض جوانب التأثير الثقافي المتبادل - يافه، مجلة الاجتهاد، ج 25/ص: 204-209.

(3) - المرجع السابق.

إن لليهود بواعث عنصرية جعلتهم، لم يخضعوا ديانتهم لتجربة التقريب بين الأديان وحرصوا أشد الحرص على التمييز عن الأمميين ولكنهم استعاضوا على تعريض ديانتهم للمساومة بإنشاء الجمعيات الهدامة التي تدعوا إلى العالمية وتطلق الشعارات الإنسانية الفضاضة كالهوية والإخاء والمساواة ليتم تذويب، وصهر جميع الأديان والثقافات العالمية في صهرجه الضخم. ممثل الحركة الصهيونية العنصرية والحركة الأصولية الدينية: غوش إيمونيم وحركة اليهودية التقاربية: شالوم/السلام وغيرها. وتبقى اليهودية متماسكة أمام تيار العالمية، فيتسنى لها بعد القضاء على الخصوم لتحقيق السيادة على العالم.

2- المدشّنون النصاريّ الأوائل

لقد كان ظهور الإسلام وانتشاره السريع في القرن السابع الميلادي صدمة عنيفة للكنائس النصرانية المختلفة، التي تهيمن على شعوب منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط وما جاورها. فقد تهاوت معاقل المسيحية العريقة ومهد يسوع الناصري وأنبياء بني إسرائيل أمام الفاتحين الجدد من أصحاب العمام السود رعاء الشاء والإبل الضاربين في تيه الجزيرة العربية لقرون بعيدة وفي تيه الشرك والوثنية والتخلف لقرون أبعد. وفي مدة تقل عن مائة عام تمكن المسلمون من إخضاع جميع السواحل الشرقية والجنوبية والغربية للبحر الأبيض المتوسط وفي مدة تزيد على المائة قليلا بلغوا أعماق أوروبا النصرانية في جنوب فرنسا (بواتيه). (هكذا كان الإسلام يتوسع على نحو مندفع خلفا في الحقيقة صدمات هائلة تستعصي على التصور)-كما قال دانييل ساهاس-(¹). والصدمة الكبرى التي تقوت إخضاع الأرض وضمها لدار الإسلام كانت تتمثل في خضوع القلوب لدعوة الحق، ودخول الناس في دين الله أفواجا كما وعد الله عز وجل (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) سورة

الصف:23. في مرحلة لاحقة ومع الرسوخ السياسي واللاهوتي للدين الإسلامي وتنامي النزاعات والاتجاهات الانتقادية للمسيحية تحولت الكتلة الأساسية لمسيحيي الشرق الأدنى

(¹)-الشخصية العربية في الجدل المسيحي مع الإسلام، مجلة الاجتهاد، ج28/ص: 111.

إلى الإسلام⁽¹⁾. وربما ظنت الدولة البيزنطية لأول وهلة أنها أمام زوبعة عارضة نشأت بسبب أن انفجار سكاني، وضيق معيشي لحق بأعراب شبه الجزيرة العربية سرعان ما تخبو جذوته ويخمد لهيبه، لافتقار القوم لأسس التنظيم والتخطيط الذي يحفظ مكاسبهم. وربما ظنت الكنيسة الأرثوذكسية وغيرها من الكنائس المحلية الأقوى أنها أمام همج رعا ع لا يرتقون في تفكيرهم إلى أفاق الثقافة الهلنستية⁽²⁾، فلا تملك تقاليدهم البدوية الصمود أمام الفلسفة المسيحية العريضة. لم يسمح كبرياء الكنيسة المسيحية أن تدعن للحق، كما لم ترد الإمبراطورية البيزنطية أن تتقبل الواقع الجديد، ومن تم بدأت سلسلة التدافع المتشعب بالعداء المستمر طوال قرون من الزمن، الشيء الذي طبع علاقة الإسلام بالمسيحية المحرفة بالتوتر وعدم الانسجام. ولم يكن ثمة مجال لما عرف أخيراً بـ "التقريب" أو "الحوار" من الجانبين معاً، بالصفة التي تمخضت عنها المسيحية في النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي. ويصف العلامة الروسي اليكسي جورافسكي هذه العلاقة التاريخية في جانبها السياسي والعقدي فيقول (إن المجابهة العسكرية - السياسية بين هاتين السياستين - أو قل بين هاتين الحضارتين - منذ بدء ظهورهما المتجاوز ووصولاً إلى القرن العشرين كانت هي الطابع المسيطر على علاقتهما الأخرى - بما في ذلك العلاقات الدينية والإيديولوجية. وبودنا التأكيد في هذا السياق أن ترسيخ الإسلام وتوطيد أركانه العقائدية في سوريا ومصر وشمال إفريقيا ليحيا من المسيحية النصف الغني بثرواته من المجال الجغرافي الحضاري لشاطئ البحر المتوسط. إن فتح المسلمين إسبانيا وصقلية والحملات الصليبية إلى فلسطين واستيلاء الصليبيين على القدس، وثار صلاح الدين الأيوبي وانتصاره عليهم، وطرد المسلمين من إسبانيا وسقوط القسطنطينية، وهجوم الأتراك العثمانيين على مناطق البلقان وتمرد الشعوب الإغريقية والسلافية كل هذه المصادمات والمجابهات العنيفة ألبست رداء الدين والحرب من أجل تعزيز راية الإيمان

(1) - اليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص: 178.

(2) - الهلنستية أو الهيلينية: Hellenisme، الثقافة الناشئة من امتزاج الفلسفة اليونانية بثقافات حوض البحر الأبيض المتوسط وهي ثقافة الإمبراطورية الرومانية ومنها نشأت الديانة الهلنستية الوثنية. انظر، عبد المنعم الحنفي: الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، ص: 502، الطبعة الأولى، مكتبة، القاهرة، بيروت لبنان.

ضد "الكفرة" ولهذا فإن مقولات مثل "الحروب المقدسة" أو "الجهاد" ترسخت في وعي ومدارك، وفي لا وعي أتباع الديانات كأوامر إلهية لا راد لها بل أصبحت فريضة على المؤمنين من كلتا العقيدتين أن يلتزموا بأدائها والاستشهاد في سبيلها، وصولاً إلى إلغاء الطرف "الكافر" أو إخضاعه وإلزامه بشروط مذلة في كثير من الحالات والمواقف⁽¹⁾. لقد احتاجت المسيحية إلى ثلاثة عشر قرناً من الزمان بدءاً من القرن السابع إلى القرن العشرين، حتى تبلغ مرحلة "الحوار" والتقارب مع باقي الديانات خصوصاً الإسلام، ولم يكن ذلك وليد رغبة في إعادة صياغة الرواية اللاهوتية تجاه الديانات الأخرى التي ظلت تحكم عليها بالكفر وعدم الخلاص الأخروي، وإنما كان تحولها المفاجئ نتيجة جملة من التحولات والصدمات التي لحقت بالمجال الجغرافي والاجتماعي والسياسي والديني المحيط بها، أعقبتها الثورات الداخلية التي شقت عصب الكنيسة المسيحية التي شملتها حركات التصحيح الهيوماني المتفاعل مع رواد النهضة الأوروبية، وما أنتجت من ثورات لائكية زلزلة العالم المسيحي وباتت المسيحية قلعة خاوية على عروشها بعد أن سحبت المادية ما تبقى لها من أتباع، وفوضت أركان السلطان الروحي للكنيسة على قلوب المؤمنين بها لصالح جملة من التيارات علمانية كانت أو دينية، وكان للإسلام النصيب الأوفر من ميراثها. مما أجبر الكنيسة على سلوك ممارسات متنوعة في مواجهة هذا النزيف الروحي خصوصاً تجاه الديانة الإسلامية في جانبها العقدي، ويمكن في هذا السياق تحديد بعض مظاهرها عموماً فيما يلي:

*أسلوب التشويه والتضليل

لقد رأى هذا الأسلوب النور في وقت مبكر لمواجهة الإمتداد الأفقي المتواصل للإسلام على حساب الميراث الجغرافي والحضاري والإنساني للمسيحية، ومن أشهر من أرسى قواعده القس الدمشقي المسمى بـ — "يوحنا الدمشقي"⁽²⁾ الذي عاش في أكناف أمراء بني

(1) — أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص: 36-37، ترجمة: خلف محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 215، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت.

(2) — إسمه منصور بن سرجون التغلبي، ولد في دمشق عام 675م تقريباً، من آباء ومعلمي الكنيسة، ويوصف بـ "القديس" قاوم بدعة تحطيم "الأيقونات"، وألف في اللاهوت والسكر والخطابة والتاريخ. انظر، المنجد في الأعلام، ص: 753.

أمية وقد ألف عدة مؤلفات ضمنها القدح في الإسلام ونبيه وكتابه القرآن الكريم، بل يعد أول من ألف كتابا في الرد الصريح على القرآن الكريم ونبيه محمد صلى الله عليه وسلم سماه بـ "الرد على محمد"، يقول دانييل ماهاس (وهو أول كاتب بيزنطي استخدم هذا التشويه الإيتيمولوجي - أي الاشتقاقي - لأغراض الجدل العنيف وتحفيز الذاكرة)⁽¹⁾. من مظاهر هذا التشويه ما ضمنه في كتابه السالف الذكر في اعتباره الإسلام ليس ديناً إبراهيمياً وأن الرسول صلى الله عليه وسلم تابع من أتباع آريوس الهرطوقي وأن القرآن نتاج لأحلام اليقظة كما ينتقد إجراءات الزواج والطلاق في الشريعة)⁽²⁾. إن هذا القسيس المضلل الذي يصفه التقليد المسيحي بـ "القديس" ييؤء بإثم إشاعة الافتراءات التي صدت كثيراً من النصارى في الشرق والغرب عن الوقوف على حقيقة الإسلام و(إذا كنا نتفق على واقعه أن التصورات الأوروبية عن الإسلام تشكلت ما بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر للميلاد، فإننا يجب أن نشير إلى حقيقة أن هذه التصورات تكونت في كثير من جوانبها وخطوطها الكبرى على خلفية التفسير المسيحي (الشرقي للعقيدة الإسلامية). وتعد المؤلفات التي وضعها يوحنا الدمشقي المتوفي سنة 750م من أكبر الدراسات المسيحية الشرقية عن الإسلام، والواقع أن التصورات المتكونة عن الإسلام كبذعة مسيحية مرتدة، ومنشقة، عن محمد كنبي مزيف انتقلت من مسيحيي سوريا إلى بيزنطة ومنهم الأوربيين)⁽³⁾، وإذا كان يوحنا الدمشقي، وهو عربي النسب واللسان يلجأ إلى كتابة مفتريات وتشويهاته المتعمدة عن الإسلام ونبيه صلى الله عليه وسلم وكتابه العزيز باللغة اليونانية، وهو يعيش بين ظهرائي المسلمين، وفي خدمة البلاط الأموي فسأه رد الفعل العلمي والاجتماعي والسلطوي، فلنا أن نتصور ما يمارسه القسس الحاقدون الذين يعيشون خلف الحدود في أرجاء أوروبا البيزنطية ثم الرومانية، حيث لا يعلمون على الإسلام وعقيدته وشريعته وتطبيقه سوى ما يتلفقون من إنتاج نظرائهم الذين يتميزون غيضاً

(1)- مجلة الاجتهاد، ج 28/ص: 126.

(2)- المرجع السابق، ج 28/ص: 109-136، عن مقال لدانييل ساهاس.

(3)- ألكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص: 70-73.

وحسدا في المشرق الإسلامي، ثم يضيفون إليه ما تبخله أهواؤهم المريضة وخيالاتهم الفاسدة من أساطير وحكايات مسفة. وهذا ما حدث بالفعل في أوروبا طول القرون الوسطى، (فقد روجت العديد من الخرافات والتهم السخيفة عن الإسلام وعن شخص نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، مما حدا بباحث عربي معاصر أن ينتقدها بإنصاف قائلاً "وللحقيقة، يجب القول، إن تلك الأساطير المختلفة تمثل سخرية مأساوية، لأن النبي "محمد" الذي حارب أكثر من لأي مخلوق آخر عبادة الأوثان، والذي حطم جميع أصنام الكعبة، يتحول في تصور المسيحيين إلى "صنم يؤلهه أتباعه" الذين يطلقون عليهم ازدراء واحتقار لقب "عبيد تارة" أو "أبناء جارية"⁽¹⁾. وقد ظل هذا الأسلوب هو الأسلوب السائد والأسهل في الأوساط الشعبية للتنفير من الإسلام والصد عن سبيله، حتى اعتنقت أوروبا المذاهب العقلية، وانعتقت من سلطان الكنيسة الكهنوتي، فانحسر نوعا ما، وإن كنا لا نزال نطلع على طائفة منهم لحملها وسائل الإعلام المختلفة لتبني الحقد على الإسلام وأهله.

*أسلوب المجادلة الدلالية

ورائد هذا المسلك هو الراهب الفرنسي بطرس المبجل، (عاش في الفترة 1094م-1156م)، عاصر قيام الحملة الصليبية الأولى سنة 1096 م والثانية 1145م وأدرك فشل المسلك العدواني العسكري في تحقيق الأهداف النصرانية. (وقد انطلق من مسلمة حتمية الصراع ولكن ليس بالسيف، وإنما بالكلمة والإقناع والحجة، وفي نظرته للمسلمين كهرطقة، واعتقد بطرس المبجل بإمكان إعادتهم إلى فلك الكنيسة وذلك إذا تمكن واللاهوتيون والمبشرون المسيحيون من أن يظهروا لهم بشكل مقنع، أين تكمن انحرافاتهم وضلالاتهم)⁽²⁾. يقول أستاذ لاهوت الأديان لودفيغ هاغمان (يعتبر رئيس كهنة دير كلوني بطرس المعروف بالمبجل 1094م-1156م) أول من مهد الطريق للمجادلة العقلية مع

(1) - ألكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص: 77.

(2) - ألكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية: من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم، ص: 81، ترجمة: خلق محمد الجواد، مراجعة: محمود حمدي زقزوق، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، طبعة 1417هـ-1996م.

الإسلام، قد اكتسب بذلك شهرة عريضة. وأثناء زيارته التفتيشية والرعية للأديرة الخاضعة لرهبنته في اسبانيا عام 1142م خطرت له فكرة القيام بمجادلة عقلية، فالمعلومات الناقصة وغير الواضحة التي كونها معاصروه لأنفسهم جعلته يصل إلى القناعة بضرورة سد هذا العجز عبر برنامج ملم وصفه كما يلي:

1-ردم حدة الحجز الحاصل في المعلومات

2-استنكار العمليات العسكرية.

3-إعطاء الأفضلية لتبرير الإيمان والمعتقد المسيحي.

4-أخيرا الإقدام على وضع ترجمة لاتينية للقرآن الكريم⁽¹⁾. كما صنف كتاب

أسماء "دحض العقيدة الإسلامية" ضم لاحقا إلى ترجمات أتباعه، وعرفت المجموعة باسم "المجموعة الطليطالية" أو "فيلق كلوني" (وهي المجموعات التي صارت بالنسبة للأوربيين المصدر الرئيسي للمعلومات والمعطيات عن الدين الإسلامي على مدى خمسمائة عام تقريبا)⁽²⁾. وعلى الرغم من أن هذا اللون من المقاربة يراد به النقض والهجوم، إلا أنه يمثل تحولا في الاتجاه العام لدى نصارى القرون الوسطى من مرحلة المهاترات والتلفيقات ونسج الأساطير والخرافات بغرض التنفير، إلى مرحلة متقدمة تعتمد التعرف على الخصم عن كتب، لمجادلته وإثارة الشبهات في وجهه. وقد نسج على منوال بطرس المبجل فيما بعد، المستشرقون في القرون اللاحقة، كما لاحظ ذلك العلامة ألكسي جورافسكي، قائلا (يلاحظ أبي باحث موضوعي أن الأغلبية المطلقة من مستشرقي القرن التاسع عشر وأوائل القرن لم يتخلصوا من المواقف المسبقة الموجهة ضد الإسلام، سواء أكان عدائها صريحا مباشرا وعنيفا، أم كان ينسم بعد الارتياح تجاه "الشعوب الإسلامية")⁽³⁾.

(1)- لودفيغ هاغمان، المسيحية والإسلام من التصادم إلى التلاق، مجلة الاجتهاد ج 30 ص: 25-26.

(2)- ألكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص: 94.

(3)- المرجع السابق، ص: 105.

* أسلوب التقارب والحوار:

لعل أقدم تراث مسيحي يشير إلى نزعة التقارب والحوار الديني، المفضي إلى تقريب جميع صور العبادات والأديان هو ما جرى به حكم الراهب "رامون لول"⁽¹⁾ الذي عاش حقبة الحروب الصليبية في المشرق والصراع الإسلامي-المسيحي في الأندلس. وكانت مدينة "ميورقة" الأندلسية، مسقط رأسه تضم مسلمين ونصارى ويهود. وقد ألف كتاب باللغة العربية عنوانه (الملحد أو الظريف والحكماء الثلاثة)، يبين فيه كيف أن "الحكماء الثلاثة"، اليهودي والمسيحي والمسلم، أنقذوا "الظريف" الكافر من يأسه، إذ حملوا إليه الرسالة نفسها، ليس الإنسان وحيداً، وللعالم معنى⁽²⁾. ويحكي هذا الراهب المتأثر بفلسفة المتصوف ابن عربي، كيف اكتشف هؤلاء الثلاثة وحدة إيمانهم العميقة، وخطيئة انقسامهم. وقد كان لسقوط القسطنطينية عام 1453م بأيدي الفاتحين العثمانيين أثراً بعيدة المدى على جميع المستويات، فقد اهتزت أوروبا من أدناها إلى أقصاها لسقوط مدينة القسطنطينية وحطم ذلك البقية الباقية من كبريائها، وكان من ذلك إن أبرزت أطروحات ومواقف جديدة كل الجدة في هذا السياق مثلها نيكولاي كوزافي (1401م-1464م) ويوحنا سيغوفي (حوالي 1400م-1458م) حيث انطلق الاثنان من رؤية مؤداها أن الحرب لا تحل الخلاف بين الديانتين. وكلاهما اعتقد أن المحاولات الرامية إلى تحويل المسلمين إلى المسيحية بلا معنى ولا طائل منها، ولم تؤدي إلى نتائج إيجابية. ولهذا طالبا بضرورة الكشف عن الفوارق والاختلافات الواقعية والبحث الجاد عن الأمور المشتركة بينهما، وتماشياً مع هذا المعنى درس نيكولاي كوزافي ويوحنا سيغوفي فكرة وضع أساس راسخ

(1)- راهب فرانسيسكاني، ولد في ميورقة عام 1232م زاول التنصير في إفريقيا وعارض ابن رشد وفلسفته. شجع على تعليم اللغات الشرقية وتوفي عام 1315م انظر، منجد الأعلام ص: 617.

(2)- انظر، روجيه جارودي، الإسلام، ص: 136-138، ترجمة: وجيه سعد، الطبعة الأولى، سنة 1966، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت. والإسلام في الغرب: قرطبة عاصمة العالم والفكر، ص: 239-240، ترجمة: ذوقان قرطوط، الطبعة الأولى، 1995، دار دمشق.

للحوار بين ممثلي هاتين العقيدتين⁽¹⁾، وقد ألف كوزافي كتابه "سلام الإيمان" في نفس العام الذي فتحت فيه القسطنطينية عام 1453م ثم ألف عام 1462م (شرحا نقديا للقرآن الكريم "في غربلة القرآن" هادفا إلى أن يباشر حوارا ينطلق مما هو مشترك بين المسيحيين والمسلمين)⁽²⁾، وكذلك صنع صديقه سيغوفي. وهذه المحاولات في تاريخ التقريب بين الأديان لدى النصارى دفع إليها هول الصدمة الناتجة عن سقوط عاصمة المسيحية الشرقية، القسطنطينية وقد تلاها ملفتة في تاريخ الكنيسة الكاثولوكية، حيث وجه البابا بيوس الثاني (1458م-1464م) كتابا إلى السلطان العثماني محمد الفاتح يتضمن بحثا في مسائل عقدية ودعوة إلى النصرانية ولكنه وحسب وصف لودفيغ هاغمان (يشتم منه رائحة اليأس)⁽³⁾. وحين ظهرت حركة الإصلاح الديني "البروتستانتية" على يد الراهب مارتن لوتر (1483-1546م) بدت وكأنها تتجه نحو الموضوعية في فهم الإسلام، مما أطلق عليه مارتن لوتر "خرافات الأوروبيين وجهالاتهم" حيال الإسلام، ولكنه سرعان ما قلب ظهر المجن وصب جام غضبه وسبابه المقذع على الأتراك العثمانيين الذين كانوا يحاصرون فيينا عام 1529م⁽⁴⁾. وفي عام 1705م أصدرها أدريان رولاند (1676م-1718م) كتابه "الديانة المحمدية"، الذي يعتبر أول عرض موضوعي للإسلام من وجهة نظر مسيحية... حاول رولاند إثبات زيف المنظور المسيحي التقليد حول الإسلام ونبيه، بل استنتج أن هذا الدين هو وحده الذي أسيء له في الغرب بين كافة الأديان الأخرى، فقامت الكنيسة الكاثوليكية بإلقاء الحرم عليه.

وفي هذا العصر قدم غولتهولد افرام لسنغ (1729م-1781م) عمله الأدبي "تاتان الحكيم" الذي وضعه بصيغة رمزية جوابا عن السؤال التالي: أي من الديانات الثلاث

(1)- الإسلام والمسيحية، ص: 91.

(2)- روجيه جارودي، الإسلام، ص: 138.

(3)- مجلة الاجتهاد، ج 30/ص: 28، انظر، المسيحية والإسلامية التصادم إلى التلاقي.

(4)- الإسلام والمسيحية، ص: 97.

اليهودية والمسيحية والإسلام تعتبر الدين الحق؟⁽¹⁾ ليصل إلى أن كل الديانات الثلاث تعكس وحي الله. ولكن هذه النبرات التي تحاول أن تتسم بالموضوعية في مطلع القرن الثامن عشر، ظلت خافتة ضعيفة وسط ضجيج التعصب والعماية لأصوات أكثر شهرة، قبولاً من أمثال الكاتب الفرنسي الشهير "فولتير" (1694-1778م)⁽²⁾ الذي ألف مسرحية بعنوان "التعصب أو النبي محمد" ونيز فيها نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بأبشع الصفات في عصر يوصف في التاريخ الأوروبي بعصر الأنوار (وبشكل عام يمكن التأكيد أنه بدءاً من القرن الخامس عشر إلى نهاية القرن التاسع عشر نمت المعارف الواقعية عن الإسلام بصورة بطيئة لأقصى الحدود وضمن وسط محدود جداً من الدوائر العلمية الأوروبية)⁽³⁾. ويرى جورافسكي أن الإرهافات الأولية الممهدة فلسفياً ولاهوتياً للتقارب الإسلامي المسيحي، الذي نوقش رسمياً للمرة الأولى في المجمع الفاتيكاني الثاني، نمت على يد شخصيتين بارزتين:

أحدهما: الفيلسوف فلاديمير سولوفيون (1805م-1900م) الذي تدرج فهمه للإسلام، فكانت ذروة أبحاثه في هذا المضمار كتابه (محمد: سيرته وتعاليمه الدينية) الذي ألفه قبل وفاته بأربع سنوات 1896م وفيه يرتقي إلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم حيث يقول (في مكة ولد هذا الإنسان "النبي محمد" الذي نفذت من خلاله وعود الرب، التي قطعها حول إسماعيل جد العرب وجد نبينهم هذا... ويقول: (ولقد كان محمد يملك بالتأكيد عبقرية دينية خاصة... وكل تصرفاته كانت مرهونة دون شك - بأسانيد دينية واضحة، إن دعوة محمد وأحاديثه عن الله وصفاته وقدراته وعن الوحي الإلهي، وعن الأوامر والنواهي، وعن مصير الأشرار والأخبار، رغم أنها لم تكن كاملة ولكن هذه المبادئ لم

(1) - المسيحية والإسلام من التصادم إلى التلاق. مجلة الاجتهاد، ج 30/ص: 31.

(2) - فولتير (فرانسوا ماري أراوي) ولد في باريس، مؤلف فرنسي وفيلسوف الحركة المادية، قاوم الدين والمدينة. من مؤلفاته: المحاورات الفلسفية "كنديد" "محمد" وشارل الثاني عشر. انظر المنجد في الأعلام، ص: 533.

(3) - الإسلام والمسيحية، ص: 103.

تكن كاذبة مطلقاً⁽¹⁾. ولا ريب أن هذا الفيلسوف يرصد الإسلام من وجهة نظر مسيحية حين يعتقد في الإسلام بعض عناصر اللاهوت المسيحي فيصفه بعدم الكمال، وهذه مركزية دينية غير مبررة وكأن الأديان مفصلة على مقاس الديانة المسيحية المحرفة وأن هذه الأخيرة في مركز أديان البشرية التي ما عداها ناقص ومتخلف، ودين الإسلام أكمل منها أخلاقاً وتشريعاً، فهو الذي أكمل الله به الدين وأتم به النعمة ولكن المقام مقام تبين التدرج التاريخي في مقاربة النصارى لدين الإسلام وفهمه. ولا ريب أن هذه الكلمات إذا قورنت بقائمة القذف والسباب المقذع الذي يصدر من كبار مفكري أوروبا ولاهوتيتها خلال القرون الوسطى والحديثة، فإن هذا الطرح الجريء لسوفيوس نهاية القرن التاسع عشر، جعله عند اليكسي جورافسكي (أبا مؤسساً لحوار بين الديانات الكتابية - التوحيدية الثلاث)⁽²⁾ على حد تعبيره. ولعل هذا الفيلسوف الأرثوذكسي قد مهد الطريق لشخصية ثانية كاثوليكية هذه المرة هيأت للتقارب الإسلامي المسيحي في النصف الأول من القرن العشرين مساحات وموافق أكثر وهو المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون⁽³⁾ (1883م - 1962م) الذي اشتغل بالدراسات العربية في دمشق والقاهرة واستهواه التصوف فكانت أطروحته في الدكتوراه في جامعة السوربون بعنوان، (مأساة الحسين بن منصور الحلاج، شهيد الإسلام الزاهد)، وكتب عن ابن سبعين الصوفي الأندلسي⁽⁴⁾ واتجه إلى فكرة توحيد الديانات الكتابية الثلاث حيث ساهمت دراساته وإسهاماته العلمية مع المكانة العالمية التي

(1) - الإسلام والمسيحية، ص: 116-117.

(2) - المرجع السابق، ص: 111.

(3) - لويس ماسينيون، مستشرق فرنسي، عضو المجامع العلمية في بلدان عديدة شرقية وغربية، اهتم بنشر تراث الحلاج، ترك آثار جمة في مختلف الشؤون الإسلامية ولا سيما الصوفية منها، انظر، المنجد في الأعلام، ص: 628.

(4) - عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر ابن سبعين الإشبيلي المرسى الرقوتي، قطب الدين أبو محمد، (613 - 669 هـ = 1216 - 1270 م) من زهاد الفلاسفة، ومن القائلين بوحدة الوجود. درس العربية والآداب في الأندلس، وانتقل إلى سبتة، وحج، واشتهر أمره. وصنف كتاب (الحروف الوضعية في الصور الفلكية) و (شرح كتاب إدريس عليه السلام الذي وضعه في علم الحرف) ؟ وكتاب (البدو) وكتاب (اللهو) و (أسرار الحكمة المشرقية - خ) في دار الكتب، ورسالة (النصيحة - ط) وتسمى (النورية) نشرت في صحيفة المعهد المصري، بمطبعة، أول المجلد الرابع، في 45 صفحة. ونشر حديثاً في القاهرة كتاب (رسائل ابن سبعين - ط) وغير ذلك. وكفره كثير من الناس. له مريدون وأتباع يعرفون بالسبعينية. قال ابن دقيق العيد: جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر، وهو يسرد كلاماً تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته. وقال الذهبي: اشتهر عن ابن سبعين أنه قال: لقد تحجر ابن أمانة واسعا بقوله لا نبي بعدي. وكان يقول في الله عز وجل: إنه حقيقة الموجودات. وقصد بمكة، وقتل وترك الدم يجري حتى مات نزفاً. الزركلي، الأعلام، ج3/ص: 280.

شغلها في الدوائر الإستشراقية والاستعمارية الغربية في تمهيد الطريق أمام الكنيسة الكاثوليكية من أجل أحداث تغيير جذري بشأن موقفها من الإسلام. يقول الأب موريس بورمانس (... نفع كمسيحين نبويين" مثل ميغيل أسين بلاسيوس ولويس ماسينيون وغيرهما، تجددت نظرة الكنيسة إلى الإسلام، وصارت ترى فيه، علميا ولاهوتيا دين توحيد يرتبط بالدعوة الإبراهيمية... فكان لابد أن يؤدي ذلك إلى إعلان المجمع الفاتيكاني الثاني (1963م-1965م) عن علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية الذي أصبح للكاثوليكية "شرعة الحوار الإسلامي المسيحي"⁽¹⁾. لقد سلك ماسينيون في سبيل التقريب بين الإسلام والمسيحية مسلكين:

أحدهما: مسلك علمي يتجلى في جملة من الآراء والأفكار التي كونها عن الإسلام متأثرا باهتماماته الشخصية بالتصوف على الخصوص بالحلاج. ويستند في بناء تصوره عن الإسلام (بالدرجة الأولى ومن حيث الجوهر إلى النقطتين المركزيتين التاليتين:

الأولى: إنتماء الإسلام للملة الإبراهيمية أو للشجرة الإبراهيمية.

الثانية: النهج الذي سلكه الحلاج في تفسيره وممارسته للإشكالية اللاهوتية للإسلام)⁽²⁾.

وهذه الثانية تكشف سر حماسة ماسينيون إلى التقارب بين الإسلام والديانة الكاثوليكية، ذلك أن الفرق الهائل بين الإسلام والمسيحية يتركز في مفهوم "التوحيد"، حيث ينعي الإسلام على النصرانية عقيدة الحلول والتجسد في شخص يسوع المسيح (المخلص) ويكفر القائلين بها لمنافاتها للتوحيد الخالص الواجب في حق الله تعالى، وحين أن الخلاف في هذه القضية أساسي ومبدئي وجد ماسينيون في البيئة الصوفية الوجودية وفي رجالاتها أمثال الفلاسفة المتصوفين كالحلاج وابن عربي السبتي وابن سبعين وابن الفارض والعفيف التلمساني وغيرهم منفذا يتسلل به إلى معتقدات المسلمين بتمجيد منحرف ينتسب به إلى الإسلام وأهله، وكأن ماسينيون وفي إطار المهام الموكلة إليه ضمن الدوائر التبشيرية

(1)- توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين عن كتاب: أمانة سر العلاقات بغير المسيحيين، ص: 27-28، ترجمة، المطران يوحنا منصور. الطبعة الأولى، 1986، المكتبة البولسية بيروت- لبنان.

(2)- الإسلام والمسيحية، ص: 128

للكنيسة الكاثوليكية يريد اجتذاب المسلمين إلى عقيدة تأليه السيد المسيح عليه السلام بضرب المثل بشخص الحلاج الذي صلب كما صلب المسيح بزعمه والذي ادعى الوحدة اللاهوتية مع الصنيعة البشرية كما ادعى المسيح بافترائهم -فصار شهيد الإسلام، كما صار المسيح شهيد المسيحية- وفي هذا المعنى الخفي يقول ادوارد سعيد في كتابه الحافل "الإستشراق" (كان الإسلام في عرف لويس ماسينيون الذي قد يكون أعظم المستشرقين الفرنسيين شهرة وتأثيراً، رفضاً منتظماً للتجسد المسيحي، وكان بطل الإسلام الأعظم لا محمد ولا ابن رشد بل الحلاج القديس المسلم الذي صلبه المسلمون (السنيون لجراته على شخصه الإسلام)⁽¹⁾. فكان النموذج المثالي لماسينيون هو شخصية الحلاج الذي سعى لتحرير نفسه خارج الجماعة السنية بالبحث في الموروث الأجنبي وأخيراً بنوال الصلب عينه الذي يرفضه الإسلام رفضاً قاطعاً (وكان محمد كما يرى ماسينيون قد رفض عمداً الفرصة التي أتاحت له لعبور الهوة التي كانت تفصله عن الله ولذلك فإن إنجاز الحلاج تمثل في أنه حقق وحدة اسرارية بالله، وضد الطبيعة النظرية للإسلام)⁽²⁾، وبالتالي فقد كان ماسينيون يهدف في دعوته الصريحة إلى التقارب الإسلامي المسيحي ليس إلى الوصول إلى جوامع مشتركة فحسب، بل أساساً إلى استئلال المسلمين إلى القول بعقيدة الحلول وتأنيسها وتصوير جماهير علماء الإسلام بل والغالبية العظمى من الأمة الإسلامية كخصوم مترمّتين ومتخلفين ضد "فرد متطور" منهم أنفسهم ألا وهو المتصوف المترندق الحسن الحلاج⁽³⁾ دون أن يمس جوهر اللاهوت المسيحي الوثني القائم على ألوهية السيد المسيح ونبوته بأدنى تغيير. ويستدل بواقعة الحلاج الذي أظهر هذا الفكر واستشهد وصلب في سبيلها بعد مرور ثلاثمائة سنة تقريباً على ظهور الإسلام على أن (الإسلام مفتوح لفعل الخير ويحمل في جوهره إمكان التحول من الداخل) أو التجدد ولإثبات الذاتيتين". والمذموم هذا يضعه ماسينيون معارضاً "نقيضاً" لمفهوم التحول إلى دين آخر "وذلك عبر

(1)- ادوارد سعيد، الإستشراق، المعرفة. السلطة. الإنشاء، ص: 127، الطبعة العربية الرابعة، 1995، ترجمة: كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت- لبنان.

(2)- المرجع السابق، ص: 271.

(3)- قال ابن الجوزي رحمه الله (اتفق علماء العصر على إباحة دم الحلاج). انظر، تلبيس إبليس، ص: 172.

الأولياء المسلمين الذي يأتي الحلاج على رأسهم ويشغل مكانة الصدارة بينهم⁽¹⁾، وإلى جانب هذه القضية الأساسية التي اتخذها ماسينيون ركيزة أساسية في مشروعه وتفنن في عرضها، ينشر شواهد دينية مشتركة ومواقف تاريخية سليمة لدعم فكرته في التقارب، ويعتقد (أن متابعة بحث تلك المحطات المشتركة - بين الديانتين - من شأنها تهيئة الأرضية الطبيعية لحوار لاهوتي مثمر بين المسيحية والإسلام)⁽²⁾. المسلك الثاني الذي سلكه لويس ماسينيون في مشروعه التقريبي بين المسيحية والإسلام، اهتمامه بقضايا المجتمع الإسلامي وقضايا السياسية المصيرية وتكوين جمعيات الصداقة المختلفة مع المسلمين. فقد تعلم اللغات الأساسية، وأتقن العربية التي يتحدث بها المسلمون والتركية والفارسية، وأتقن العربية حتى صار عضوا في مجعيتها في دمشق والقاهرة، كما حاضر بالعربية.

*توجه للدراسة في الأزهر وعين أستاذا في جامعة القاهرة في الفترة ما بين 1912-

1912م.

*صار مديرا لمجلة العالم الإسلامي، عام 1919م.

*أسس الجمعية الفرنسية الإسلامية، عام 1947م وجمعية فرنسا المغرب عام 1953م

وأدان الاستعمار الفرنسي للمغرب والجزائر وسجن بسبب ذلك، ووقف مع الفلسطينيين⁽³⁾.

هذا من جانب المسلمين، أما نشاطه العملي في سبيل تحقيق مشروعه مع أبناء ملته، فيتمثل في دعوتهم إلى الاعتراف ب (المصداقية النسبية للقرآن الكريم) والاعتراف الجزئي "المشروط" بنبوّة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه يجب على الكنيسة أن

(1)- الإسلام والمسيحية، ص: 125.

(2)- المرجع السابق.

(3)- انظر، الأعلام للزركلي، ج 5/ص: 247.

تعترف بالإسلام ومكانته الاعتبارية المستقلة كديانة توحيدية⁽¹⁾ ضامنة للخلاص في عالم الدّينونة مستغلا اتصالاته الشخصية من كبار رجال الكنيسة الكاثوليكية وهيئاتها العليا بما في ذلك صديقه جيوفاني باتيستا مونتيني الذي أصبح البابا بولس السادس - حين صارت أفكاره واقتراحاته فيما بعد الأرضية الخصبة للمناقشات التي دارت في المجمع الفاتيكاني الثاني الذي عقد ما بين (1963 و1965م) حول العلاقة بين الكنيسة الكاثوليكية والمسلمين. لقد كانت محاولات ماسينيون ذروة المحاولات التاريخية التي تمخضت عنها المسيحية طوال 15 قرنا في مقارباتها للديانة الإسلامية والتي لم تزل مستمرة إلى يومنا هذا عبر جملة لا متناهية من اللقاءات والندوات والمجمعات الدّينية (مجمع كولورادو 1975) خدمة وإعمالا لأفكاره وسيراه على منهاجه.

(1) - الإسلام والمسيحية، ص: 125 - 128. يقول الدكتور عبد الودود شلبي رحمه الله-رئيس تحرير مجلة الأزهر سابقا- والأمين العام الأسبق للجنة العليا للدعوة الإسلامية عن المجمع الفاتيكاني الثاني (وقد سكت المجمع عن مشكلة وثوقية وصحة المكانة النبوية لمحمد تلى الله عليه وسلم، مع أن هذه المسألة جرى التعرض لها أثناء المناقشات والمداولات، حيث اقترح بعض المؤتمرين إدخال تعديل على القسم السادس عشر من مسودة الدستور العقائدي "في الكنيسة" يؤكد أن المسلمين "يعبدون معنا الإله الواحد الرحيم" -ص: 148-، الذي كلم الناس بالأنبياء إلا اللجنة اللاهوتية المختصة ألغت هذه العبارة نظرا لأنها يمكن أن تؤول بشكل مثير للإشكال، كأن يفهم منها أن الله (تكلم عبر محمد صلى الله عليه وسلم)، في حين أن "التصريح" الختامي صاغ هذه العبارة بصورة مقتضبة "... الذي كلم الناس" .. !!! إن قضية الوضع الديني لنبي الإسلام (محمد) صلى الله عليه وسلم، هي واحدة من الإشكاليات المعقدة في الحوار المعاصر بين هاتين الديانتين، فاللاهوتيون الكاثوليك يعترفون ب(الدور الإيجابي التاريخي لمحمد صلى الله عليه وسلم) لكنهم لم يوفقوا بعد إلى عبارات إنشائية مناسبة لوصف المآثر المحمدية بصيغ لاهوتية -عقائدية مسيحية..) عن كتاب الدكتور شلبي، الحوار بين الأديان، ص: 58-59.

الفصل الثاني

التقارب الديني عند الإسلاميين العصريين - السمات والإشكالات -

المبحث الأول: بعض سمات التقريب بين الأديان عند الإسلاميين العصريين

إن ما مضى من بيان موقف بعض المفكرين الإسلاميين العصريين من مشروع التقريب بين الأديان، ونظرتهم تجاه الأديان الأخرى، ومواقفهم العملية والنظرية المؤيدة لكل محاولات الوحدة العضوية واللاهوتية مع مكوناتها، مع المفارقة الكاملة التي بينها وبين الإسلام كدين رباني، شامل، مصدق ومهيمن عليها بأجمعها. يدفعنا لملاحظة وجود جملة من الخصائص التي تميز مشروعهم على مستوى المنهجي والتي نراها في عموميتها تتناقض وعقيدة الإسلام الراسخة. وينبئ بجملة من التنازلات على مستوى العقيدة، الشيء الذي تخدم بالدرجة الأولى أهداف الآخر، بدل أن تساهم في رداء الصدع التي خلفه تاريخ الأديان وتدافعها اللاهوتي والتقريب من أجل سلطة الروح على قلوب المؤمنين القلقة.

وننبه بادئ ذي بدء، أن بعضا من رواد الفكر الإسلامي ممن سنتصدى بالدراسة والنقد لأطاريحهم، قد تراجعوا عما سطروه سابقا من أفكار ومشاريع تدعم تصوراتهم حول موضوع التقريب بين الأديان وتفاصيل ذلك، لكننا عند محاكمتنا لهم فكريا وعلميا، فإننا ننطلق مما تركوه بين الناس مشاعا، مما لم يتم تداركه علانية، في مشاريع وكتب توضح وجهة نظرهم، وهذا سبب تعاطينا معهم. ومما نلاحظه عنهم، أنهم يهجرون المصطلح الشرعي للقرآن الكريم في ثنايا مشاريعهم التقريبية، ويستعيضون عنه بجملة من المصطلحات والمفاهيم الدخيلة، الشيء الذي يحدث بليلة فكرية لدى القارئ، تدفعه إلى التشكيك في المعاني الحقيقية وراء هذه المفاهيم، من مثل مفهوم "التقريب بين الأديان" و"وحدة الأديان" و"حوار الأديان"، مفاهيم فضفاضة ومثيرة، وغير محددة المعاني، مما يفتح المجال للتأويلات المتضاربة وغير الدقيقة. وكما هجروا المصطلح الشرعي، فقد هجروا أيضا المنهج الشرعي الذي سارت عليه الأمة منذ عهد نبيها محمد صلى الله عليه

وسلم الذي ربط صلات نسبية وعلاقات سياسية ومجادلات دينية مع أهل الديانات الأخرى. والتي أقامتها منذ نشأتها على إقامة التوحيد لله تعالى والبراءة من الشرك واتخاذ أرباب من دون الله، كما يقول تعالى (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) سورة آل عمران:65. وسنكشف عن بعض سمات مشاريع التقريب بين الأديان عند بعض هؤلاء المفكرين الإسلاميين العصرانيين من خلال معالجتهم لهذه القضية، فنذكر إلى أين تجري مشاريعهم، وإن كان بعض من جرى في هذا المضمار لا يبلغ منتهاه.

المطلب الأول: الاختلاف في مفهوم الكلمة السواء

إن الأصل الشرعي القرآني في العلاقة مع غير المسلمين إقامة العدل والإحسان، قال تعالى (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذبي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون) سورة النحل:91 وإن أولى العدل والإحسان: العدل والإحسان مع الله تعالى وإقامة توحيده، لذلك كان المضمون الأوحد للعلاقة التقريبية وفق الرؤية القرآنية يتمركز حول قضية تقديس الذات الإلهية وتوحيد الله باعتباره صفة أساسية من صفات الكمال والجلال التي يتفرد الله بها ولا يشاركه فيها أحد قال تعالى (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) سورة آل عمران:64. قال الإمام ابن جرير الطبري في تفسير هذه الآية (قل يا محمد لأهل الكتاب وهم أهل التوراة والإنجيل، تعالوا: هلموا إلى كلمة سواء يعني إلى كلمة عدل بيننا وبينكم، والكلمة العدل: هي توحيد الله فلا نعبد غيره، ونبرأ من كل معبود سواه، فلا نشرك به شيئاً... ولا يدين بعضنا لبعض بالطاعة فيما أمر به من معاصي الله ويعظمه

بالسجود له كما يسجد لربه⁽¹⁾. وهو معنى واضح بين بحمد الله تعالى، بل هو تفسير القرآن بالقرآن حين فسر الكلمة السواء بما بعدها. ولكن الذين في قلوبهم زيغ يحرفون الكلم من مواضعه، ويخرجون النص عن مقاصده، ويزعمون معاني مدعاة ليست مراد الله تعالى من هذه الآية. فقد عطلوا النص أولاً عن دلالاته الصحيحة، وحرفوه ثانياً إلى دلالات مزعومة، وأولى صور التحريف لمعنى الآية المحكمة، الإيهام أن الكلمة السواء هي القدر الجامع المشترك المتحقق وجوده فعلاً، لا أنه يطلب الالتقاء عليه، كما هو صريح النداء والدعوة في قوله **(قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء)** سورة آل عمران: 66، فيفسرون كلمة "سواء" أي نحن متساوون في هذه القضايا لا فرق بيننا وبينكم، يقول آية الله حسين فضل الله الشيعي (وقد نلاحظ أن هناك أكثر من قضية مشتركة يلتقي فيها المسلمون والمسيحيون في كل الساحات، وفي الكلمة السواء في التوحيد ورفض الشرك، ووحدة الإنسانية، وهو الذي طرحه القرآن الكريم على أهل الكتاب في قوله تعالى **(قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون)** سورة آل عمران: 65. فيتحرك الجميع لمواجهة المادية الملحدة، والشرك الاستعبادي والاستكبار العالمي، لينطلق الإيمان بالدين بشكل عام، قويا في ساحة الفكر، ويتحرك المستضعفون في مواقع القوة في مواجهة المستكبرين، الأمر الذي قد يتيح للشعوب المستضعفة أن تكتشف في الدين الحركي معنى الحرية والعدالة، فتلتقي بالإيمان خلال جهاده السياسي في خط المواجهة للظلم العالمي كله، ليقف المسلم ضد المستكبر حتى ولو كان مسلماً ويقف المسيحي ضده حتى ولو كان مسيحياً⁽²⁾. وقال رحمه الله (إن القرآن الكريم عندما أطلق الجو الحوارى مع أهل الكتاب تمسك بالكلمة السواء التي تتفتح على خطين لا يبتعدان عن حركة الواقع. الخط الأول: **(قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا**

(1)- أبو جعفر ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج 3 /ص: 301-302، الطبعة الثالثة، 1388هـ/1968م، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

(2)- في أفق الحوار الإسلامي المسيحي، ص: 8.

نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا) سورة آل عمران: 64 أن نوحّد الله تعالى ولا نعبد كل القوى الظالمة المستكبرة والطاغية لتكون في موقع الشريك لله تعالى. الخط الثاني: (وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) سورة آل عمران: 65 الرّفص القاطع لأن يكون الإنسان مستعليا ومستكبرا على أخيه الإنسان، فيكون في موضع الرب لهذا الإنسان⁽¹⁾. إن من يقارن هذا التفسير الحادث لمعنى الكلمة السواء بالتفسير القرآني الأثري الذي ذكره الإمام ابن جرير الطبري يدرك الكلفة التأويلية لكتاب الله تعالى عما نزل فيه، وحمل الآية على محامل لا تتحملها، فإذا بالنداء التوحيدي الصريح الذي يدعوا إلى نبذ عقيدة التثليث، ودعوى ربوبية المسيح واتخاذ أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله، يتحول إلى خطاب ثوري مسكون بشعارات سياسية خاصة وتفرغ من محتواه العقدي الأصيل، ليضمن دعوات إنسانية عامة يتشدد بها كل أحد، ولا يتميز بها أحد عن أحد. وفي السياق نفسه تأتي أطروحة الدكتور العلامة يوسف القرضاوي الذي طرح من خلاله تأويلا خاصا لمفهوم "الكلمة سواء" بقوله: (لست ربي ولست عبدا لك، كلنا عبيد لرب واحد، وينبغي أن نوحّد الله ولا نشرك به، فهذه الجوامع التي يدعو الإسلام إلى أن تكون هي ملاك الحوار، وأساس الحوار بين الأطراف المختلفة)⁽²⁾. فأهل الكتاب من يقبلون التقريب مع الإسلام لم يرفضوا يوما هذه الجوامع، بل هم ماضون في زعمهم أنهم أصحاب ديانة توحيدية؟!، والمطلوب أن نواجههم بما واجههم الله به في إطار جملة من الإشكالات اللاهوتية التي تشكل عائق منيعا أمام إتمام التقريب الصحيح من مثل قوله تعالى (وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ) سورة النساء: 171. ومن مثل قوله تعالى (لَقَدْ كَفَرَ

الْكَاذِبِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ) سورة المائدة: 17-72. وهل نصارى نجران الذين رفضوا مباهلة النبي صلى الله عليه وسلم ورفضوا الجزية، كانوا رافضين للجمل

(1) - في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، ص: 46-47.

(2) - الإسلام والغرب، ص: 16-17.

العامّة التي فسر بها الشيخ القرضاوي الكلمة السواء؟ أم كانوا رافضين لما تستلزمه هذه الآية بداهة من إنكار التثليث ودعوى ألوهية المسيح ونبوته، واتخاذ الأحرار والرهبان أربابا من دون الله؟

ينبغي أن نتذكر الحقيقة كاملة صريحة واضحة بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، ليحيا من حيّ عن بينة ويهلك من هلك عن بينة، فلا يحل للعلماء ولا للدعاة أن يحجبوا أو يجتزؤوا دلالة النصوص لأي اعتبار من الإعتبارات، أو مصلحة مظنونة مرجوحة خصوصا، إذا صاحببتها مفسد من مثل قبول عقائد الآخر المحرفة أو السكوت عما تتضمنه من الأديان في حق الباري جل في علاه أو وصفه بما لا يليق بكماله وعظيم قدره وقُدس ذاته العلية، قال تعالى **(وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الْكَلْبِ أَنْ تَأْتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبَيَسَ مَا يَشْتَرُونَ)** سورة آل عمران: 187. أما الدكتور محمد عمارة فقد أعطى نفسا آخر لجملة

معاني "الكلمة السواء" ففي كتيبه "الإسلام والوحدة القومية" يقدم عرضا أسماه "كلمة سواء" يقول فيه (ولقد كان الفكر الشائع مختلف لدى الفرقاء، وهو ما كانوا يحذرونه جميعا، هو أن المسلمين إذا اعترفوا بنجاة غيرهم، وهم على شرائعهم فإن ذلك يعني التخلي عن ضرورة الإعراف بنبوة محمد ورسالته، الأمر الذي يقدر في صدقه وصدق رسالته... وأيضا فإن اعتراف غير المسلمين بنبوة محمد ورسالته يستوجب ترك الشرائع غير الإسلامية والدخول في شريعة المسلمين. وهذا الفكر الشائع هو الذي يقف إذا نحن تأملنا واقع الإعتقادات الدينية لدى الجميع، خلف إنكار المسلمين النجاة على من لا يؤمن بمحمد ورفض غيرهم التصديق بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام، لكن... الآن... وبعد هذا العرض الذي قدمته صفحات هذا الكتاب لقضية "وحدة الدين الإلهي وتعدد شرائعه" هل يستطيع جميع الفرقاء أن يتفقوا على كلمة سواء. أن يتخذ أبناء كل شريعة شريعتهم طريقا ونهجا خاصا لدينهم بالعقائد الأصلية للدين الإلهي الواحد، وأن يعترف الجميع بصدق النبوة والرسالة وربانية الشريعة كما هي لدى الآخرين، وأن تكون للشرائع المختلفة، ولأنبيائها الإحترام والقدسية اللاتئة بتراث الإنسانية من الفكر الديني ووحى السماء إلى

الإنسان؟ فكما اعترف المسلم بشريعة موسى وعيسى وبرساليتهما لا يلزم منه ترك شريعة محمد واتخاذ العيسوية أو الموسوية طريقا للتدين بالدين الإلهي الواحد، فكذلك الحال مع اعتراف المسيحي واليهودي بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم ورسالته، لا تستلزم منه أن يدع شريعته ويستبدلها بشريعة الإسلام. **فليحتفظ كل بشريعته... وليعترف الجميع بكل الشرائع وجميع الأنبياء...** ولكن التنافس في سلوك كل فريق طريقه ونهجه للاقترب أكثر وأكثر من الإيمان الحق بالأصول الحقة للدين الإلهي الواحد. تلك هي القضية التي نطرحها منطلقا للإخاء الديني الذي يمثل بالنسبة لأمتنا ما هو أكثر من "بند في برنامج مرحلي" أو قضية "تسامح واستتارة فكرية للصفوة"⁽¹⁾. فالإخاء لا يقوم إلا على الاعتراف المتبادل، ولو كانت الممارسة التعبدية مغايرة الشرائع مختلفة العقائد. لنتساءل عن مدى واقعية هذا التصور؟ وإلى أي مدى يمكننا أن نسير في تطبيقه؟ والذي نراه أن الآخر لن يرضى بالإعتراف بما لا يستيقن صدقه ومصداقيته، وهذا ما حدث فعلا، فجل المؤتمرات التقاربية لم تتجاوز حيزها الزمني الذي نظمت فيه، لم تزل المؤسسات الدينية تمارس دورها التقليدي دون أن تغيير أو تقدم يذكر. وتستمر في عدائها التاريخي للإسلام ونبيه، ف(في سنة 1977م، عقد مؤتمر "قرطبة الثاني" الذي كان موضوعه "قيمة محمد نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم"، وكان أهم ما أسفرت عنه المناقشات التي دارت في المؤتمر هو أن الأعضاء النصاري تنازلوا ورضوا عن طيب خاطر "محمدًا" صلى الله عليه وسلم **نبيا من الدرجة الثانية...** !!! وليس نبيا رسولا مثل إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام وطبعا ليس كعيسى عليه السلام لأن عيسى ليس بشرا وإنما هو إله !!، وبطبيعة

(1) - الإسلام والوحدة القومية، ص: 217-218. قال الدكتور عمارة في حوار له مع مجلة الوعي الإسلامي، العدد: 532، بتاريخ: 2010/09/03: (إن أهم شرط من شروط الحوار هو الاعتراف المتبادل والقبول المشترك بين أطراف الحوار، وهو ما يعني الاعتراف بسموية هذه الأديان دون أن يستلزم ذلك الانتقال من دين إلى آخر، وهذه هي الصيغة الإسلامية في العلاقات بين الأديان السماوية، التي تشبه كثيرا العلاقة بين الأحزاب في أي مجتمع من المجتمعات. فالكمل يعترف بالآخر مع احتفاظ كل حزب ببرنامج الذي يسعى للتقدم من خلال تطبيقه، وهذا المعنى يبدو جليا في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم (الأنبياء أولاد علات (أي إخوة من الأب) أمهاتهم شتى ودينهم واحد). أما الذي نشاهده حاليا فهو اعتراف من أتباع الإسلام بالآخر، بينما نجد هذا الآخر لا يعترف به ديننا سماويا حتى أن الوفود الإسلامية المشاركة في مثل هذه الحوارات تجلس في صفوف الديانات الوضعية، فيصبح هناك طرف يرسل والآخر لا يستقبل مما جعله يبدو كأنه حوار مع الذات وليس مع الآخر).

الحال فإن الأعضاء المسلمين خرجوا من هذا المؤتمر وهم يفركون أيديهم فرحا وإرتياحا، ووجوههم تتهلل بشرا بعد أن نجحوا في أن يحصلوا للرسول صلى الله عليه وسلم على درجة وكأنه أحد الموظفين!!⁽¹⁾، المشكلة لدى شرائح عظيمة من الدعاة المسلمين أنهم ينسون التاريخ ولا يأخذون منه العبرة ولا يقرؤونه لتفسير الممارسات في الحاضر. فعداء القرون لا يمكن أن يزيله مشروع مختلف فيه، ذي ستة عقود من الزمن فقط، مع مايتضمنه من قضايا استراتيجية ومصيرية تهم الجميع بلا إستثناء (قضية التنصير - القضية الفلسطينية وقضية الجهاد...) الشيء الذي يجعل التنازل على بعض الجوانب الدينية والإعتقادات اللاهوتية والكلامية والأعراف المقدسة شيء شبه مستحيل. فإذا أضيف إلى ذلك غياب مرجعية حضارية ونظرية متماسكة لدى المسلمين لحساب الآخر المدعوم بقوة مادية رهيبة تحسم الكفة لصالحه لأنها سنن للتغيير جعلها الله في الكون لمن أخذ بها تكون له الغلبة على من قصر عنها، وبالتالي نشوء واقع ديني كوني معاد تماما للمسلمين. وهذا ما دفع الدكتور محمد عمارة نفسه إلى إعلان فشل هذا المشروع فألف كتابا حول "مازق المسيحية والعلمانية في أوروبا" معلنا خيبة أمله تجاه كل أشكال التقارب الديني بين الإسلام والمسيحية لأنها لا تقوم -على حسب قوله - على شرط الاعتراف المتبادل، فقد كان اعترافه بشريعة الآخر اعترافا من جهة وأحدة وطبعا هي الجهة الضعيفة شهودا وحضارة ووجودا على ساحة التدافع الإنساني والمنجزاتي، فنراه يقول وهو ممثلي أسوء... ومع كل ذلك فتجربتي مع الحوارات الدينية وخاصة مع ممثلي النصرانية الغربية- تجربة سلبية لا تبعث على رجاء آمال تذكر من وراء هذا الحوارات التي تقام لها الكثير من اللجان والمؤسسات، وتعقد لها الكثير من المؤتمرات والندوات واللقاءات، وتتفق عليها الكثير من الأموال. وذلك أن كل هذه الحوارات التي دارت وتدور بين علماء الإسلام ومفكره وبين ممثلي كنائس المسيحية الغربية، قد افتقدت ولا تزال مفتقدة لأول وأبسط وأهم شروط أي حوار من الحوارات وهو شرط الاعتراف المتبادل والقبول المشترك بين أطراف الحوار، فالحوار إنما يدور بين " الذات " و" الآخر "

(1) -عبد الودود شلبي، الحوار بين الأديان: أسرار وخفاياه، ص:26.

ومن ثم بين "الآخر" وبين "الذات" ففيه إرسال واستقبال، على أمل التفاعل بين طرفين فإذا دار الحوار، كما هو حاله الآن بين طرفين يعترف بالآخر وآخر لا يعترف بمن "يحاوره" كان حوارا مع "الذات" وليس مع "الآخر"، وقف عند "الإرسال" دون "الاستقبال"، ومن ثم يكون شبيها وفي النتائج بحوار الطرشان... تلك بعض من الأسباب التي جعلتني متحفظا على دعوات ومؤتمرات وندوات الحوار بين الإسلام والنصرانية الغربية وهي أبواب دعمتها وأكدها "تجارب حوارية" مارستها في لقاء ثم في "قبرص... ومنذ ذلك التاريخ عازمت على الإعراض عن حضور مسارح هذا الحوار !!⁽¹⁾. ومثل ذلك الدكتور يوسف القرضاوي في المؤتمر العالمي لحوار الأديان بالدوحة في قطر والمنعقد في إبريل من هذه السنة (2013) حيث أعرب في كلمته للمؤتمر عن غضبه ومتعنت الآخر وإصراره على الكفران بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، الشيء الذي يجعل هذه المؤتمرات حبرا على ورق ويعرضها للفشل الذريع.

إن الإيمان بنبوّة محمد بن عبد الله ورسالة الإسلام شيء أساسي لنيل الخلاص الأبدي يوم الدينونة هذا ما قاله القرآن الكريم، لأنه كلام الله تعالى وهو مهيم على الرسالات السابقة، كما أنه مصدق لها وهذا في نظرنا هو مفتاح التقريب الحقيقي بين الإسلام والأديان الكتابية الأخرى، فكل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا ورسولا فقد آمن ضمنيا بكل الأنبياء ورسالاتهم وشرائعهم والعكس غير صحيح: لأن الأديان الأخرى أصابها من التحريف - كما شهد بذلك كل علماء اللاهوت المسيحي واليهودي - اخترق رؤيتها المنفتحة وألزمها رؤية عنصرية منغلقة محدثة فلا يؤمن اليهودي إلا بأنبياء بني إسرائيل وبإله إسرائيل (يهوه) ولا يؤمن المسيحي إلا بيسوع الناصري - ورسله الإثنا عشر -⁽²⁾، أما المسلم فقد شملهم بإيمانه وتقديسه وتبجيله، وإيمان غير المسلم بالإسلام فإنه لن يفقد إيمانه الذي كان عليه ولا رسوله الذي تربى على تبجيله وإحترامه، بل سيزداد

⁽¹⁾ - جوتفرايد كونزلن، مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا، ص: 5-24، بتصرف، تقديم وتعليق: محمد عمارة، نهضة مصر للطباعة والنشر، نوفمبر 1999.

⁽²⁾ - باستثناء الحوار بين يهود الأسخريوطي الذي ظل وجيها عند غالبية الكنائس المسيحية حتى مجمع نيقية عام 325م، حيث ألزم الناس إنكار فضله، ولا يزال إنجيله بين أيدينا مما ترفضه الكنيسة باعتباره مزيفا، والنسخة الباقية منه ترجع إلى سنة 150-170م.

إيماننا به وتوقيرا له، لأن الإسلام امتداد لتلك الثلة المباركة من الرسالات النبوية السابقة بل وإتمام لها وإعمال لمنطوقها ومفهومها. فهو الرسالة النبوية في أبهى صورها على النهج الذي ارتضاه ربها جل في علاه وجعلها خاتمة الوحي السماوي بين يدي نهاية الحياة الدنيوية، وبداية بداية جديدة مع عالم آخر أكثر رحمة وأدوم مدة وأعدل حسابا وأعظم جزاء.

المطلب الثاني: إيقاف الدعوة إلى الله وتبليغ الإسلام

من أمر سمات المشروع التقاربي بين الإسلام والديانات الأخرى لدى الإسلاميين العصرانيين تغييرهم الدعوة إلى الله تعالى وتبليغ الإسلام لدى أصحاب الديانات الأخرى ومجادلتهم على ذلك بالحجة والبرهان، كما هو هدي سائر الأنبياء بما في ذلك السيد المسيح عليه السلام، حيث قال عليه السلام بحسب إنجيل متى (دفع إليّ كل سلطان في السماء وعلى أرض، فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الآب والإبن والروح القدس)⁽¹⁾. وكما هو هدي خاتم الأنبياء والرسل سيّدنا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، إذ قال تعالى في القرآن الكريم (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) سورة النحل: 126 وقال عليه الصلاة والسلام (بلغوا عني ولو آية)⁽²⁾. والإسلاميون العصرانيون، يصرحون كما سنقف على بعض مواقفهم من هذه القضية- أن أي دعوة إلى الله تعد استقطابا يتنافى وإستراتيجية التقارب والحوار. بل وقد صرح بعضهم بإبطال هذا الأصل العظيم الذي قامت عليه كل النبوات، حتى أننا نجد مواقف أصحاب الديانات الأخرى، خصوصا الديانة المسيحية، تقابل هذا الاستتلاف بل هذا التخاذل، بحملات من التنصير والسعي الحثيث تجاه إبطال الإسلام وتوسيع رقعة الامتلاك الروحي للمزيد من الأتباع على حساب الإسلام وأهله. مرددين كلمة بولس الرسول في رسالته الأولى إلى أهل كورينثوس (إذا بشرت فلنيس في ذلك لي مفخرة. لأنها

(1)- الإصحاح: 28، العدد: 18-19.

(2)- أخرجه البخاري في صحيحه، ج4/ص: 170، رقم: 3461، (باب ما ذكر عن بني إسرائيل) وأحمد في المسند، رقم: 2669، والترمذي في السنن، ج5/ص: 40، (باب ماجاء في الحديث عن بني إسرائيل).

فريضة لابد لي منها. والويل لي إن لم أبشر⁽¹⁾، راصدة لذلك المليارات من الدولارات والإمكانات الهائلة البشرية والسياسية والقانونية إعمالاً لتوصيات المجمعات اللاهوتية الكبرى من جملتها المجمع الفاتيكاني الثاني ومؤتمر كولورادو للتبشير 1978م، وتوصيات المجمع الملي المقدس للديانات المسيحية الأرثوذكسية التي ترعاه الكنيسة المرقسية القبطية وغيرها من المنظمات، التي تحترم تراثها الديني وتعمل على تطبيق توصيات رجال الدين من أولي الغيرة على تراثهم المقدس، والذين يسعون حثيثاً نحو عولمتهم. يقول البابا يوحنا بولس الثاني (أشعر بشدة، بواجب تكرار نداء القديس بولس، بإسم الكنيسة كلها. منذ بداية حبريتي، اخترت السفر إلى أقاصي الأرض لأظهر هذه الغيرة الرسولية، وبالتحديد بعد احتكاكي المباشر مع الشعوب التي تجهل المسيح، زادت لدي القناعة بالحاجة الماسة إلى النشاط الرسولي)⁽²⁾. بل يجعلون مشروع التقريب بين الأديان مطية لزعة ثوابت الأمم غير المسيحية خصوصاً المسلمين، مع مابقي لديهم من المقاومة ونور الوحي المحفوظ في صدورهم، ويواجهون به الأخطار المحذقة بهم، يقول الدكتور عثمان القاضي (...بل إن التصير باعث أصيل من بواعث الدعوة إلى التقارب، ونحن لانفشي بذلك سرا، أو نوجه تهمة، ولكنه اعتراف القوم أنفسهم وبياناتهم ووثائقهم المعتمدة، وعلى لسان حبرهم الأعظم، بابا الكنيسة الكاثوليكية كما يتضح ذلك بجلاء من خلال النصوص التالية: جاء في وثيقة "حوار وبشارة: تأملات وتوجيهات في شأن الحوار بين الأديان والتبشير بالإنجيل"، الصادر عن المجلس البابوي للحواريين الأديان عام 1991، مايلي (إن المسيحيين وهم يعتمدون الحوار بروح منفتح مع أتباع التقاليد الدينية الأخرى، يستطيعون أن يحثوهم سلمياً على التفكير في محتوى معتقدتهم)...⁽³⁾. إن فئة من مفكري هذه الأمة لتلقي العار على إرث النبوة التليد في سياق من الخنوع والخضوع وقلة الاعتبار، يقول الدكتور حسن يوسف (إن الحوار الذي نفهم ليس دعوة مبطنة، فمن

(1) - العهد الجديد، رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح 9/العدد: 16.

(2) - يوحنا بولس الثاني، رسالة الفادي، ص: 5، انظر، مجلة المجلة، العدد: 940، بتاريخ، 1998/02/21، تحت عنوان: (لماذا البابا في كوبا، وشيخ الأزهر ليس في الجزائر) لفهمي هويدي.

(3) - أحمد بن عثمان القاضي، دعوة التقريب بين الأديان، ص: 780، دار ابن الجوزي. بتصرف.

الترمز الحوار وقبله نهجا، يكف عن الدعوة والتبشير في الوقت الذي فيه يحاور، فالحوار الذي نقصد، له مصالح أخرى مشتركة لا يدخل التبشير أو الدعوة ضمنها⁽¹⁾. وتمثل هذه الصراحة الجريئة إهدارا لمقاصد الشرع ومنهج الأنبياء في سبيل مصالح موهومة، فما هي تلك المصالح التي تفوق مصلحة تعبيد العباد لرب العباد والأرباب؟ وغاية سعي الأنبياء والدعاة والمجاهدين وسر خيرية هذه الأمة؟ ويؤكد الدكتور حسن إسماعيل عبيد على نفي هيمنة الإسلام على باقي الأديان على حساب التقريب والحوار قائلا (إن الحوار يرفض مبدئيا أي توجه إحلالي يسعى إلى نسخ الديانات القائمة، وتمثلها واستيعابها في دين ما بحسبان أنه الأقوم أو الأفضل أو الأحسن، إن الحوار يدعو إلى التعايش السلمي كعملية ممكنة في ظل معطيات واقع الأديان القائمة باختلاف منطلقاتها العقائدية ورؤيتها للكون والإنسان والحياة)⁽²⁾، ورؤية الدكتور حسن إسماعيل تحتاج إلى تقويم على ضوء إيمان العجائز في فيافي نيسابور-كما ورد عن الإمام الجويني عند وفاته رحمه الله-. لأنه من المعلوم عند المسلمين من الدين بالضرورة نسخ الإسلام لجميع الأديان في سياق من الهيمنة المصاحبة بالتصديق، كما أن المسلمين يعلمون أن دينهم هو الأقوم والأصلح والأتم، قال تعالى (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلْأَمْرِ السَّيِّئِ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا) سورة الإسراء: 9 وقال جل في علاه ممتنا على عباده في ختام حياة نبيه صلى الله عليه وسلم (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينًا) سورة آل عمران: 3. قال الإمام ابن قيم الجوزية (الوجه السابع عشر: إن الله سبحانه قد أتمّ الدين بنبيه وأكمّله به ولم يحوجه ولا أمته بعد إلى عقل ولا نقل سواه، ولا رأي ولا منام ولا كشف، قال تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم

(1)- يوسف حسن، الحوار الإسلامي المسيحي: الفرص والتحديات، ص: 12، الطبعة الأولى، 1997م، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة.

(2)- سوسيولوجيا الأديان، بحث مقدم لمؤتمر الحوار بين الأديان في الخرطوم عام 1994م، ص: 10.

وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي⁽¹⁾ وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا (سورة المائدة:3. وأنكر علة من لم يكتف بالوحي عن غيره فقال (أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون) سورة العنكبوت:51⁽²⁾. والكاتب يرفض أي توجه إحلالي الذي هو حقيقة الدعوة إلى الله، والطامة الكبرى إنكاره أن الإسلام هو الأقوم والأصلح من باقي الديانات المحرفة الأخرى الشيء الذي يبعد هذه الأطروحات عن العلمية، ويجعلها في محل الشك والريبة لدى الأمة، وبالتالي الرفض الكامل لها مثل مثيلاتها من المشاريع التي تستمد من تربة أجنبية ولأغراض مصلحة على حساب ثقة الأمة ودينها وتاريخها التليد.

إن ما وقع فيه بعض المفكرين من دعاة التقريب، -مع حسن الظن بهم- لا يغدو أن يكون ثقة مبالغ فيها تجاه الآخر ذي الممارسات المريبة. يقول الدكتور عبد الودود شلبي (عيب المسلمين التاريخي إنما هو الإفراط في الثقة وحسن النية، ففي الوقت الذي كان فيه الفاتيكان يدعو إلى الحوار ولا يترك فرصة من الفرص حتى يوجه فيها رسالة من البابا إلى المؤمنين بالإسلام. في الوقت ذاته وفي الزمن نفسه نرى الفاتيكان يتحرك وعلى مدى امتداد ساحة العالم ليهاجم الإسلام في معاقله، وليدمر قواعد الإيمان في بلاده وإيشكك المسلمين في النبي الخاتم صلى الله عليه وسلم ورسالته) وهذا راجع إلى (النظرة الغربية السلبية إلى الإسلام، بما تتسم به من سلبية تصل في ظروف كثيرة إلى حد الإستعلاء. لقد لاحظنا كيف ارتفعت وثيرة هذه المشاعر مع انتهاء الحرب الباردة في عام 1989، حيث ملأت أفق البحث العلمي نظريات جادة لإستحداث عدو جديد (بعد انهيار

(1)- في الفرق بين كمال الدين وإتمام النعمة يقول ابن القيم الجوزية رحمه الله (وكان الإكمال في جانب الدين والتمام في جانب النعمة، واللفظتان وإن تقاربا وتأختا فبينهما فرق لطيف يظهر عند التأمل: فإن الكمال أخص بالصفات والمعاني ويطلق على الأعيان والذوات ولكن باعتبار صفاتها وخواصها كما قال النبي صلى الله عليه وسلم "كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم وخديجة بنت خويلد" وقال عمر بن عبد العزيز "إن للإيمان حدودا وفرائض وسننا وشرائع فمن استكملها فقد استكمل الإيمان"، وأما التمام فيكون في الأعيان والمعاني، ونعمة الله ونعمة الله أعيان وأوصاف ومعان، وأما دينه فهو شرعة المتضمن لأمره ونهيه ومحاب، فكانت نسبة الكمال إلى الدين والتمام إلى النعمة أحسن كما كانت إضافة الدين إليهم، والنعمة إليه أحسن)، انظر، اجتماع الجيوش الإسلامية غزو المعطلة الجهمية ص: 4، الطبعة الأولى، 1430هـ، دار الجيل.

(2)- ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية، ص: 136،، الطبعة الأولى، 2009، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع.

الشيوعية وسقوط الإتحاد السوفياتي وكتلة حلف وارسو) يشكل حافزا للمحافظة على استمرار تضامن العالم الغربي وتعاضده، ولعل أشهر النظريات تلكم التي جاء بها صمويل هنتغتون والتي وضعت الإسلام على خط التماس مع كل الأديان...⁽¹⁾ ليلبور ذلك المخطط عمليا على لسان بابا الكنيسة المستقيل حديثا بندكتوس السادس عشر في أول خطبة له بعد اعتلاء الكرسي البابوي في 12 سبتمبر 2006، بمقر جامعة ريجينسبورج بألمانيا، وتهجمه على الإسلام والنبي صلى الله عليه وسلم، ناقلا حوار دار بين الإمبراطور البيزنطي مانويل الثاني ومتقف فارسي سنة 1391م قائلا له (فقط أرني ما أتى به محمد وجاء جديدا، عندها ستجد فقط ما هو شرير ولا إنساني، كأمره نشر الدين الذي نادى به بالسيف). وحملات التنصير ومؤتمراته التي لم تنقطع على مدى ألف وأربعمائة عام⁽²⁾، فكيف يسوغ بعض المفكرين للمسلمين البقاء على السلبية الدينية والحضارية ولحم الأمة ينهش كل يوم، وتراثها الحضاري معرض على الدوام لحملات التشويه بإمكانياتها الهائلة، سواء في الإعلام المغرض أو في المؤتمرات أوفي الأعمال الفنية والسينمائية، حيث يصور للناس بشاعة وهمية عن الإسلام وأهله. ولقد إكتشف ذلك

(1) -محمد السماك، مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي، ص:103، الطبعة الأولى، 1998، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.

(2) - انظر، المراجع الأساسية التالية: محمد عمارة، استراتيجية التنصير في العالم الإسلامي: دراسة في أعمل مؤتمر كولورادو لتنصير المسلمين، أو بروتوكولات قساوسة التنصير الطبعة الأولى، شتاء 1992م، مركز دراسات العالم الإسلامي.

سليمان بن ناصر الحسيني، الحملات التنصيرية إلى عمان والعلاقة المعاصرة بين النصرانية والإسلام، دار الحكمة، لندن. علي إبراهيم النملة، التنصير في المراجع العربية: دراسة ورصد وراقى للمطبوع، الطبعة الثانية، 1424هـ، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

عماد الدين خليل، أحقاد وأطماع التبشير في إفريقيا المسلمة، دار المختار الإسلامي للطباعة و النشر والتوزيع. محمد بن سعد الشريعر، التبشير في منطقة الخليج والجزيرة العربية، مقال في مجلة البحوث الإسلامية، ربيع الأول، 1404هـ، العدد 9.

توفيق محمد علوان، معركة الإسلام في إندونيسيا في مواجهة التبشير النصراني، مجلة البيان، ص:90، العدد:141. خالد محمد نعيم، الجذور التاريخية لإرساليات التنصير الأجنبية في مصر: دراسة وثائقية، كتاب المختار للطبع. محمود صالح، الوجود النصراني في السودان: دراسة ميدانية، مجلة البيان، ص:48، العدد:155. حسن مكي محمد أحمد، التنصير في السودان: 1843-1986: دراسة تاريخية تحليلية عن الإنتشار المسيحي ودور الإرساليات الأوروبية في تكيف السودان حضاريا وسياسيا، شعبة البحوث والنشر، 1991، إصدار رقم:11. أمل عاطف محمد الخضري، التنصير في فلسطين في العصر الحديث، بحث تكميلي مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية بكلية أصول الدين، إشراف الدكتور سعد عبد الله عاشور، 2004، الجامعة الإسلامية- غزة: كلية أصول الدين. حسن مكي، أبعاد التبشير المسيحي في العاصمة القومية، الطبعة الأولى، 1990، بيت المعرفة.

الدكتور حامد بن أحمد الرفاعي، (رئيس المنتدى الإسلامي العالمي للحوار) والدكتور عبد الله بن عمر نصيف (الأمين العام للمجلس الإسلامي العالمي للدعوة والإغاثة) ذلك الوجه المخفي وراء أقنعة التقارب لدى المؤسسة الفاتيكانية، وهما يتحدثان في بيان لهما عن مبادرة المنتدى لإصلاح ما أفسده البابا بنديكتوس السادس عشر في خطبته قائلين (عُقد بشأنها دورة خاصة مع الفاتيكان لمناقشة تصريحات البابا وهي الدورة الثالثة عشرة انتهت المداولات بتسوية أولية بين المنتدى والمجلس البابوي.. واستؤنف الحوار ولكن - وللأسف الشديد - لمسنا لدى زملاتنا من الفاتيكان توجهاً جديداً يتناقض كل التناقض مع كل ما كنا نلمسه من جدية وانفتاح ومرونة في عهدي البابا بولس السادس والبابا بولس الثاني.. بل وجدنا إلحاحاً على الانعطاف بالحوار نحو المسائل الكهنوتية والخصوصيات الدينية.. التي كنا اتفقنا من قبل مع الفاتيكان على أن تبقى موضع إحترام متبادل وألا نقحمها مباشرة في مسائل الحوار.. وعلى أن ينحصر الحوار في مسائل ترشيد المسيرة البشرية.. لتكون مسيرة عدل، وأمن، وسلام.. تُجلُّ بها كرامة الإنسان.. و تُصان معها سلامة البيئة.. وثقافة على أساس منها تنمية راشدة.. ويتحقق بها تعايش آمن بين المجتمعات.. وهذا التوجه كان سر نجاحنا واستمرارية الحوار فيما سبق العهد الفاتيكاني الجديد مع قدوم البابا الجديد.. ومع ذلك لازلنا نحاول معهم لتعود مسيرة الحوار إلى ما كانت عليه من قبل مسيرة تعارف وتفاهم من أجل حياة إنسانية راشدة (1) (!!!؟). أي سلبية هذه، أن نحاول نحن بينما يصر الآخر على التعنت في إحترام تام لثوابته وتقاليده، إنها الهزيمة النفسية والفكرية التي يلقي فيها فئام من المسلمين ورجال الفكر بإرادتهم، وهي التي انعكست على مستوى الشهود الحضاري للأمة فجعلتها ذليلاً بعد أن كانت راساً.

(1) - بيان المنتدى الإسلامي العالمي للحوار، الصادر في جدة، بتاريخ 28 صفر 1432هـ/01 فبراير 2011. عن موقع المنتدى في الشبكة العنكبوتية (الأنترنت)، على الرابط التالي: <http://www.dialogueonline.org/msert-alhiwar.htm>

إنه لمن الضروري قيام الأمة بالدفاع عن نفسها وعن حقها في الوجود بخصوصياتها الدينية والعقائدية، وأن تضمن لنفسها نصيباً من ملكوت الإيمان على قلوب الناس في برية الله في الأرض.

3- محمد الطالب:

يأتي محمد الطالب في سياق آخر من أجل بناء تقارب ديني على حساب تأويل ملتبس لمفهوم الجهاد فيقول: (إن لفظة الجهاد في مدلولها اللغوي ومضمونها الأساسي لا تفيد الجهاد مهما كانت قداسة هذه الحروب... فلا يفيد جهاد الحرب، وهو إذن غير ذلك، إنه أصلاً وأساساً مجهود أعظم وأكمل يبذله الإنسان في سبيل الله ويدقق الحديث النبوي الشريف أن أصغر أنواع الجهاد وأعسر وأخصب، في آن وأحد، هو الجهاد الأكبر الذي يقع داخل ميادين النفس البشرية. وهذا يعني أن أحسن أشكال الدعوة إلى الإيمان هو شهادة نفس فازت في معركة الكمال الأخلاقي، فالدعوة بواسطة مثل هذه الشهادة هي أخصب دعوة، وهي بالإضافة إلى ذلك الدعوة الوحيدة التي تتماشى مع عصرنا، ويمكن لها أن تكون في غنى عن الدعاية الدينية. ألم يذكر الله ورسوله نفسه في القرآن أنه لا يستطيع أن يهدي إلى سبيل الله ما شاء من الناس، وأن الله في نهاية الأمر هو الذي يهدي إلى سبيله من أراد (إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين) سورة القصص: 57. لذلك ليس من المستحيل أن تكون نظرية إسلامية للدعوة تتماشى وإحترام الغير إحتراماً كاملاً...⁽¹⁾. ونلاحظ الكاتب هنا يؤول فريضة "الجهاد" تأويلاً باطنياً، بحصرها في الجهاد الصوفي العرفاني الذي يفصل بين جهاد النفس وجهاد الأعداء، ويجزم بأن لفظة "الجهاد" لا تفيد الحرب مهما كانت قداسة الحرب، فأين قول الله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون) سورة البقرة: 216 وقوله تبارك

(1)- الإسلام والحوار، أفكار حول موضوع يشغل بال العصر الحديث: عن وثائق عصرية في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين، ص: 54.

إسمه (فَاتِلُوا الْكُذِبَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) سورة التوبة: 29 وقوله عز من قائل (فَإِذَا تَنَفَّسْتُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَن خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنكَرُونَ) سورة الأنفال: 57. وقال تعالى (فَإِذَا لَقِيتُمُ الْكُذِبَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشَرُّوا الْوُثَاقَ فَإِذَا مِنْ بَعْدِ وَإِنَّمَا فَغِءٌ حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا) سورة محمد: 4. والآيات في هذا الباب كثيرة جدا، لم يُختلف في دلالة "الجهاد" على القتال وحرب الكفار حتى فقدت الأمة شهودها الحضاري ورضخت تحت وطأة الاستعمار وجفت ينابيع القوة السارية في عروقها، مما دفع أفراد من الأمة يكتفون مفاهيم القوة والشهود الحضاري في القرآن الكريم وفق واقع الأمة المريض والمتخاذل في تحجيم المدلول الشرعي الواسع للفظ "الجهاد" وحصره في جهاد النفس وسماء بالجهاد الأكبر وهو يشير في ذلك إلى حديث ضعيف الإسناد، أخرجه الخطيب البغدادي والبيهقي وضعفه عن جابر بن عبد الله مرفوعا (قدمتم خير مقدم، قدمتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، مجاهدة العبد هواه)⁽¹⁾. كما أن هذا الحديث منكر المتن؛ فلو كان القعود عن الجهاد القتالي خيرا من النفرة في سبيل الله لاختاره النبي صلى الله عليه وسلم لأمته، ولما جشمهم عنت القتال فإنه بالمؤمنين رؤوف رحيم قال تعالى (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) سورة البقرة: 217. والمتأمل في نصوص الشريعة الإسلامية لا يجد انفصالا بين الجهاديين، فجهاد القتال له تأثير على مستوى النفس (جهاد النفس). يقول الإمام ابن القيم (وأما تأثير الجهاد في دفع الهم والغم فمعلوم بالوجدان، فإن النفس متى تركت طائل الباطل وصولته واستيلائه، اشتد همها وغمها وكربها وخوفها، فإذا جاهدته الله (أي الباطل = الكفر) أبدل الله ذلك الهم والحزن فرحا ونشاطا وقوة كما قال تعالى(فَاتِلُوهُمْ يَعْزِبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيهِمْ وَيَخْزِيهِمْ وَيُنْصِرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيُشْفِ كُفْرَهُمْ قَوْمٌ مُّؤْمِنُونَ وَيَذْهَبُ غِيظُ قُلُوبِهِمْ)سورة التوبة: 14-15، فلا شيء أذهب

(1)- قال ابن تيمية رحمه الله في مجموع الفتاوى، ج 11/ص: 197، (لَا أَصْلَ لَهُ وَلَمْ يَرَوْهُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِأَقْوَالِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَفْعَالِهِ). انظر، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة، ج 5/ص 470 وقال: منكر.

لجوى القلب وغمه من الجهاد⁽¹⁾. كما أن الجهاد القتالي وكما سلف على لسان ابن القيم هو عبادة من أجل دفع الباطل، وله آداب سامية وأخلاق راقية، فاقت أحدث التشريعات العلمانية الحديثة الضامنة للحقوق زمن الحروب (معاهدة جنيف=حقوق أسرى الحرب)، فهو تعبير على قوة المسلمين ومواصلة لمسيرة الجهاد القتالي الذي بدأه الأنبياء من قبل. مصداقا لقوله تعالى (وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَكَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ) سورة آل عمران: 147، وقرئت على الفعل المبني لمجهول هكذا (قُتِلَ)، قال الإمام المقرئ أحمد بن مهران النيسابوري (قرأ أبو جعفر وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وخلف {قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ} بالألف. وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو ويعقوب {قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ} بضم القاف وكسر التاء)⁽²⁾، والآية على قراءتها في المغرب، بحسب قراءة ورش عن نافع المدني، نقرأها (قاتل). ومعنى الآية كما يفسرها الإمام ابن أبي زمنين الأندلسي (وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ {قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ} أَي: وَكَمْ مِنْ نَبِيٍّ {قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ} أَي: جَمُوعٌ كَثِيرَةٌ، وَتَقْرَأُ: {قَاتَلَ مَعَهُ} {فَمَا وَهَنُوا} أَي: ضَعُفُوا وَعَجَزُوا. {وَمَا اسْتَكَانُوا} أَي: وَمَا ارْتَدُّوا عَنْ بَصِيرَتِهِمْ. قَالَ مُحَمَّدٌ: الرَّبَّةُ: الْجَمَاعَةُ، وَيُقَالُ لِلْجَمْعِ: رَبِّي؛ كَأَنَّهُ نَسَبَ إِلَى الرَّبَّةِ؛ فَإِذَا جَمَعَ قِيلَ: رَبِّيُّونَ، وَمَعْنَى اسْتَكَانُوا: خَشَعُوا وَذَلُّوا)⁽³⁾، فالقتال المؤدي للقتل -إذا أردنا الجمع بين القرائتين المتواترتين- هي سنة من سنن التشريع التي أمر الله بها الأنبياء عليهم السلام لحماية دعوتهم والذب عن بيضة الأمم التابعة لهم، وفتحاً لطريق الدعوة وسط أعداء الأنبياء الصادون عن سبيل الله: فقد جاهد النبي هوشع بن نون صاحب موسى بن عمران عليه السلام في قتاله للعماليق وفتح لببيت المقدس، وقصته في انحسار الشمس له مشهورة، صحيحة الإسناد⁽⁴⁾، وجاهد سيدنا داود

(1) - ابن قيم الجوزية، الطب النبوي، ص: 150، الطبعة الثانية، 1410هـ، مؤسسة الرسالة.

(2) - أبوبكر أحمد بن الحسين بن مهران النيسابوري (توفي سنة 381هـ)، المبسوط في القراءات العشر، ص: 169، تحقيق: سبيع حمزة حاكمي، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1981.

(3) - ابن أبي زمنين الإلبيري المالكي (توفي سنة 399هـ)، تفسير القرآن العزيز، ج1/ص: 333، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة-محمد بن مصطفى الكنز، الطبعة الأولى، 2002، طبعة فاروق الحديثة للنشر، مصر.

(4) - انظر، ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج1/ص: 347-351 رقم: 202. فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "غزا نبي من الأنبياء فقال لقومه: لا يتبعني رجل قد ملك بضع امرأة وهو يريد أن يبيي بها

ولم يبين، ولا آخر قد بنى بنياناً ولم يرفع سقفاها، ولا آخر قد اشترى غنماً أو خلفات وهو ينتظر أولادها. قال: فغزا فدنا من القرية حين صلى العصر أو قريباً من ذلك، فقال للشمس: أنت مأمورة وأنا مأمور، اللهم احبسها عليّ شيئاً، فحسبت عليه حتى فتح الله عليه...". الحديث. وفي بعض طرق الحديث ورد اسم النبي وهو هوشع بن نون صاحب موسى عليه السلام.

(١) - قال تعالى في سورة البقرة (فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بَنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ (249) وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبَّتْ أَعْدَامُنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (250) فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ). ولعلها القصة نفسها التي يحكي لنا العهد القديم تفاصيلها، فقد قال صموئيل النبي لشاول (انا الذي أرسلني الرب لأتصّبك ملكاً على إسرائيل فاسمع الآن كلام الرب هذا ما يقوله رب الجنود: إني مزعم أن أعاقب عماليق جزاء ما ارتكبه في حق الإسرائيليين حين تصدى لهم في الطريق عند خروجهم من مصر. 3 فاذهب الآن وهاجم عماليق واقض على كل ماله. لاتف عن أحد منهم بل اقتلهم جميعاً رجالاً ونساء وأطفالاً ورضعاً؟؟!!، بقراً وغنماً وجمالاً وحميراً) عن سفر صموئيل الأول، الإصحاح: 14/العدد: 15.

(3) - سفر العدد، الإصحاح: 35، العدد: 19-21. انظر أيضا سفر القضاة، الإصحاح: 4/العدد: 20، وسفر الملوك الثاني، الإصحاح: 8/العدد: 12، وسفر الخروج، الإصحاح: 23/العدد: 23، سفر صموئيل الأول، الإصحاح: 18، العدد: 27-28.

92

أذنه اليمنى⁽¹⁾. إن دلالة السيف في هذا النص علامة على القوة المطلوبة تجاه أعداء الدعوة الرسولية، لأن صيغة الجمع تعلن لنا، ان هناك أكثر من تلميذ كانوا يحملون سيوف ولو كان السائل بطرس فقط كما يدعون فستكون الصيغة مفردة، ولو كان السائل اثنان ستكون الصيغة مثني، ولكن الصيغة هي: (قالوا) ولم يقل (قال) أو (قالا) بل قيل (قالوا) بصيغة الجمع... ويؤكد ذلك ما جاء بالعدد: 50 بقوله: (وضرب وأحد منهم...).

وللتوضيح نقول أن لحظة توجيه التلاميذ السؤال ليسوع باستخدام السيف نجد إنجيل متى يقول (وفيما هو يتكلم اذا يهوذا وأحد من الاثني عشر قد جاء ومعه جمع كثير بسيوف وعصي من عند رؤساء الكهنة وشيوخ الشعب)⁽²⁾، وهذا يعني أن هذه اللحظة ليست بالشكل البسيط الذي توحيه لنا الأناجيل.. لأنها معركة حقيقية في سبيل إيمان الحواريين وحماية لدعوة السيد المسيح التي تكالب اليهود على التضيق عليها وتأنيب الرومان الوثنيين عليها، فجمع كثير من الناس حاملين سيوف وعصيان أمام اثني عشر شخص. لذلك نقول: إن الضعفاء والذين يجهلون حمل السيوف لا يمكن أن يرفعوا سيفاً في وجه مثل هؤلاء الجمع الكثير...فما هي قيمة السيف في يد جبان ؟ كما أن هذا الجمع من المؤكد سمعوا تلاميذ يسوع وهم يطلبوا الإذن من يسوع باستخدام السيف، فما الذي أصاب هذا الجمع للإستسلام لما أعلنه تلاميذ يسوع باستخدام السيف؟! وهاهو السيد المسيح يقولها صراحة في إنجيل متى الإصحاح العاشر: (لا تظنوا أنني جئت لألقي سلاماً على الأرض، ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً، فإني جئت لأفرق الإنسان ضد أبيه، والابنة ضد أمها، والكنة ضد حماتها...من أحب أباً أو أمّاً أكثر مني لا يستحقني)⁽³⁾. ولن يكون أمر محمد صلى الله عليه وسلم وأمتة شذوذاً عن سياق التاريخ النبوي العام تجاه الباطل وأهله لحساب مصالح مرجوحة، من قبيل أيضا كون الجهاد لا يتماشى مع العصر، وكونه لا يتوافق مع إحترام الغير إحتراماً كاملاً. لنسأله هل كانت حروب أمريكا على العراق وأفغانستان بإسم الصليب - كما اعتبرها الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش بضغط

(1) - إنجيل لوقا، الإصحاح: 22/ العدد: 36.

(2) - إنجيل متى، الإصحاح: 47/ العدد: 26.

(3) - إنجيل متى، الإصحاح: 10/ العدد: 34-37.

من المحافظين الجدد وهم المسيحيون المتصهينون - غير متوافقة مع عصرنا؟! لماذا نحن معاصر المسلمين الذين ينبغي أن تكون مواقفنا متماشية مع العصر؟ إن مثل هذه الأفكار ما هي إلا انعكاس لواقع الضعف الشامل الذي تعيشه أمتنا، الذي بات يفرض جملة من التحديات على مفكرها ومؤيديها، والتي تحتاج وبشكل ملح إلى تباث في الموقف الإسلامي، تأسيساً على رؤيا الوحي التي لا تخطئ، لذلك (فالجمع بين الجدل والجهاد وهو أسلوب الإسلام ومنهجه، إذ كل منهما ينفع حين لا ينفع الآخر، وإن استعمالهما جميعاً أبلغ في إظهار الهدى ودين الحق، فمن كان من أهل الذمة والعهد والمستأمن منهم لا يجاهد بالقتال فهو داخل ضمن أمر الله بدعوته، ومجادلته بالتي هي أحسن وليس داخلاً فيمن أمر الله بقتاله... والحرب الإسلامية دفعت إليها الرحمة، وأظلتها الرحمة وأمنتها الرحمة.. وإذا كان من الرحمة بجسم الإنسان أن تقطع بعض أجزائه الفاسدة حتى لا تسري الفساد ولا يستشري فإن من الرحمة بالناس جميعاً أن تبتز عناصر الفساد من الطغاة والظالمين والمستبدين... والباعث على الحرب الإسلامية كما جاء في القرآن الكريم رد العدوان وصد الطغيان قال تعالى (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير) سورة الحج:40 وقال تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين) سورة البقرة:191 وقال تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله* فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين)سورة البقرة:193. وقد بين الله سبحانه تعالى أن معاملة المعتدين إنما تكون على قدر اعتدائهم، فقال تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين)(¹).

المطلب الثالث: الانفتاح غير المنضبط على ثقافة الآخر

(¹)- انظر المزيد عند محمد جميل غازي وإبراهيم خليل أحمد واللواء أحمد عبد الوهاب: مناظرة بين الإسلام والنصرانية، ص: 476، نشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

ربما قصر نفر من دعاة التقارب والحوار مشاريعهم على الآخر ودرجوا على الافتتان بالحضارة الغربية المعاصرة، ونتاجها الفكري والعلمي، ويعلنوها صريحة مدوية أن الحل هناك، فولوا وجوههم شطر مغيب الشمس ودعوا الأمة إلى اللحاق بهم والانخلاع من جذورهم بكل جرأة فهذا:

1-الفضل شلق: قال(لكي يدخل العرب والمسلمون في حوار مع الغرب المسيحي يتوجب عليهم أن يأخذوا بخيارات ثقافية ومصيرية غير تلك المطروحة راهنا، أو التي طرحوها على أنفسهم خلال العقود الماضية من السنين، إن الخيار الأساسي المطروحة الآن على يد التيارات القومية واليسارية قبل ذلك هو خيار مواجهة الغرب، ورفض ثقافته وأساليب عمله وصولا إلى الانعزال عنه بحجة الحفاظ على الهوية حيناً أو إحقاق الحق في فلسطين وغيرها أو لمجرد الرفض لثقافة الغرب وسياسته اللاأخلاقية حيناً آخر. وقد كانت نتائج هذا الخيار مدمرة بالنسبة لنا، إذ لم يقتصر الأمر على وصولنا إلى حالة من "حوار الطرشان" مع الغرب، بل فشلنا في مواجهة الغرب، وتراكت هزائنا مما أدى إلى أعمال يصفها العالم بالإرهاب، وهي في الحقيقة نوع من أنواع تدمير الذات. تقول مرة أخرى: إن علينا أن نعترف بالواقع المر ونعمل على تجاوزه، ولن يكون هذا التجاوز ممكنا دون الأخذ بثقافة الغرب، والانخراط بالعالم والعمل في الوقت نفسه لتجاوز هذه الثقافة ولتجاوز ثقافتنا الموروثة، كي تصل إلى ثقافة جديدة لعالم جديد، يكون الإنسان محوره وهدفه ومبتغاه...إن الحوار شأن ثقافي بجانب المسائل الدينية الصرفة لأنها تتعلق بفرضيات ومواقف إيمانية يعتبرها أصحابها مسلمات مطلقة... زمن غير الممكن الدخول في حوار مثمر يصل إلى نتائج إيجابية إلا إذا أبدى كل من الطرفين المسيحي والإسلامي، الغربي والشرقي الاستعداد لبعض التنازلات⁽¹⁾. وفي السياق ذاته يؤكد الدكتور رضوان السيد أننا نواجه كمسلمين (في فكر فئات شبابنا وسلوكهم انكماشاً وتوتناً أطلق عليه الدارسون اسم "الأصولية الإسلامية" .. لا يعالج إلا بالانفتاح المشترك والمتبادل في الداخل والانفتاح على الخارج العالمي المسيحي والكوني... ما يحتاج إليه ليس التكنولوجيا

(1)- مجلة الاجتهاد، 31، 32 /ص: 11-10.

وحسب ما يظن، ذلك أن أصوليينا المسلمين والمسيحيين هم في مقدمة متقفيها ومستخدميها، بل ما نحتاج إليه جميعا، الانخراط في العالم المعاصر، والتحكم منه في مجالات القيم الإنسانية الروحية ونمو الذات في الآخر، والتعرف عليها فيه، ومشاركة العالم في آفاقه تأثرا وتأثيرا⁽¹⁾. هذه نهاية المطاف في دعوة التقريب والحوار... تكشف عن تقريب باتجاه واحد. إنه تقريب المسلمين إلى الغير ليصبحوا عالة عليه، منخرطين في ثقافته فلا سبيل للخروج من مأزقهم إلا بتسليم قيادتهم وأرواحهم له. إننا أمام نماذج لفكر موحش غريب، فكر لا يراعى إلا ولا ذمة ولا يتورع عن تحطيم التوابث العقدية والحضارية للأمة الإسلامية ويزفها أسيرة أمام الطغيان الغربي (المسيحي)⁽²⁾.

لقد انطلق الكاتبان من حالة الدمار والضياع التي منيت به الأمة الإسلامية أمام الغرب المتنامي القوى، فأورثت حالة الهزيمة والإحباط هذه مزيدا من الارتداء في حضن المنتصر وفرارا إليه، وإن كان هذا سنة من سنن التاريخي البشري كما قال ابن خلدون، لكن طالما كسرتها هذه الأمة المجيدة على مر تاريخها الصاعد والنازل وأثبتت بفضل دينها وتمام ثقافتها أنها قادرة على استقطاب الأقوياء لا العكس وأن مناعتها وإن ضعفت لكن لا تموت طالما الوحي بين ظهرانيها غدوا وعشيا، وما إسلام التتار المغول في غزوهم لأرض الإسلام إلا نموذج حي على مدى قوة الاستقطاب والاستيعاب والحضور لدى الأمة في أحلك فتراتهما وأصعبها على الإطلاق. إن علاج الواقع المتأزم للأمة الإسلامية كما يطرحه الكاتبين لا يخلوا من الاستسلام للواقع، بل الواجب السعي نحو تقوية ما تبقى لدى الأمة من مناعة حفاظا على موروثها النبوي والحضاري، الذي أنارت به الغرب في عصر ظلماته طيلة اثنا عشر قرنا. فأين كانت ثقافة الغرب في العصر الوسيط؟! وطالما الأمر كذلك فليس الشفاء بالإتكال على الآخر، وإنما الشفاء في نظرنا في تشخيص مكامن الداء والعمل على شفائها ومعالجتها بالعمل الصالح والعلم النافع.

(1) - مجلة الاجتهاد، ج 31 /ص: 32-33.

(2) - انظر، مورييس موريانوس، توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين، ص: 38-39، ترجمة: المطران يوحنا منصور، المكتبة البولسية، بيروت، 1986.

فالعرب نفسه وبعد قرون من التخلف عن سنة الله في الشهود، ألقى تلك الزخرفات الإتكالية، فأنبرى إلى حسر سواعد الجد فكان ما كان من التغيير والنهوض، في مقابلة أمة كانت ولا تزال تتشبث بتاريخ تليد أكل عليه الدهر وشرب وتارة نراها تحيي واقعا لا وجود له إلا في غيابات كتب التاريخ، بينما الحق في الوسطية النافعة إذ لا مستقبل للأمة خارج ماضيها، ولا دوام للشهود الحضاري لأي كان إذ الشهود دول مرة لك ومرة عليك، وكما قال أحمد شوقي أمير الشعراء:

وما نيل المطالب بالتمني ** ولكن تؤخذ الدنيا غلابا

المبحث الثاني: بعض الإشكالات المنهجية والعقائدية في قراءات العصرانيين: نموذج الفيلسوف روجيه جارودي

يمثل مشروع الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي، وأحدة من أكثر المحاولات إثارة للجدل في العصر الحديث، وتحديدًا في العقدين الأخيرين، للتقريب بين الأديان. وتكمن خطورته في كونها تتجاوز المحاولات التقليدية السائدة التي تدعو إلى فهم الآخر، وإحترامه، والبحث عن نقاط الاتفاق والقيم المشتركة، إلى محاولة إعادة تشكيل النسق العقائدي الإسلامي، عن طريق بعث فكرة (الإسلام العام) أو (الإبراهيمية) التي تجمع كل الديانات السماوية، باستعما نموذج تفسير مادي لتاريخ الدين للإسلام باستدعاء التفسير الماركسي التي خبره عن قرب لمدة طويلة، الشيء الذي أفقد الإسلام جاذبيته في خصوصيته وقوة مقاومته للكيانات الغربية عنه، مما عد توهينا للدين وإضعافا له من الداخل. وسبب إختيارنا لمشروع التقريب بين الأديان لروجيه جارودي، لكونه من المشاريع ذات البعد الإستراتيجي في العلاقات المسيحية الإسلامية. وإن لم يتمكن من البروز والتأثير في الساحة العربية الإسلامية، -ولعل ذلك بسبب عامل اللغة- فإنه استطاع في مقابل ذلك تأطير جزء كبير من العقل الغربي، وتقريب المشروع الإسلامي الحداثي إليه، عن طريق مؤلفاته المتعددة والغزيرة وأيضًا عن طريق المؤسسات التي أنشأها تتبنى فكره، كالمعهد الدولي لحوار الحضارات بجنيف عام 1974 الذي أسسه بالتعاون مع منظمة اليونسكو وعمل مديرا له⁽¹⁾، ودعوته للملتقى الإبراهيمي في قرطبة في فترة 12-15 فبراير سنة 1987، وضم خمسين مشاركا، من كبار رجال الفلسفة والدين واللاهوت في الأديان الإبراهيمية (الإسلام واليهودية والمسيحية)، وأخيرا عن طريق مؤسسة روجيه جارودي -المركز الثقافي في القلعة الحرة بقرطبة- وهو موقع تاريخي على الجانب المقابل لجامع قرطبة الشهير. مع ما يتميز به كمفكر من الإطلاع الواسع على الإسلام وأحكامه وتاريخه، بالمقارنة مع المفكرين المستشرقين من جيله.

(1) - روجيه جارودي، من أجل حوار بين الحضارات، ص: 225-226، ترجمة: ذوقان قرقوط، الطبعة الأولى، 1990، دار النفائس.

المطلب الأول: نماذج للإشكاليات المنهجية

لقد وقع دعاة التقريب بين الأديان في جملة من الإشكالات المنهجية التي شابت مشاريعهم وذلك نظرا لغياب مرجعية نهائية تؤطر تصوراتهم واقتراحاتهم لردم الهوة التي تفصل بين الإسلام وباقي الديانات الأخرى، والتي ما لبثت تتوسع بسبب جملة من العوامل السياسية والاجتماعية واللاهوتية والتي باتت تشكل حجرة عثرة أمام تعارف الشعوب. وبالتالي إقامة الاستخلاف الرباني والإعمار الحقيقي لهذه الأرض. ويمكننا تلخيص هذا النمط من الإشكالات في نقطتين أساسيتين كآلاتي، على ضوء نموذج مشروع تقاربي شهير ألا وهو مشروع المفكر الفرنسي روجيه جارودي رحمه الله. ويعتبر هذا المشروع جسرا من جسور الحوار الديني بين الغرب والإسلام، من هنا وقع اختيارنا عليه للتعريف به وتقويم المداخل المنهجية التي قام عليها.

1- التفسير التاريخي للإسلام من منظور التقريب بين الأديان:

يؤكد روجيه جارودي على أن الإسلام هو الإسلام الأزلي وليس الدين الخاتم وأن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يأت بدين جديد فهو يشدد على الإسلام بالمعنى العام ويغفل الإسلام الخاص الذي أكمل الله به الدين وأتم به النعمة، قال في وثيقة اشبيلية عام 1985م: (1- لا يمكن أن يكون إسلام القرن العشرين إلا الإسلام الأزلي، ذلك لأن الإسلام ليس دينا ضمن سائر الأديان، ولكنه الدين الأصيل والأول منذ إن نفخ الله في الإنسان من روحه... ذلك هو الإسلام الذي سماه القرآن "سنة الله"... 2- لم يزعم محمد صلى الله عليه وسلم قط أنه جاء بدين جديد... إننا نضعف عقيدتنا لو زعمنا بأننا أفضل الخلق لمجرد تجاهلنا جميع من هم سوانا)⁽¹⁾. وفي سياق هذه المحاولات يتقدم جارودي بتفسير جديد للتاريخ الإسلامي لا سيما وهو حديث عهد بالتفسير المادي للتاريخ الذي أنتجته الفلسفة المادية الشيوعية. فقد حاول التقليل من الدور المميز لهذه الأمة، وما حضها الله به من فضائل وما أكرمها به من كرامات على سائر أمم الأرض، بسبب ما اضطلعت به من

(1)- روجيه جارودي، من أجل إسلام القرن العشرين "ميثاق اشبيلية"، ص: 65.

مهمة عظيمة في نشر دين الله في الأرض وهداية البشرية، كما خلد الله لها هذه المنقبة بقوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله. ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) (سورة آل عمران: 110).

حاول جارودي في إطار الرؤية الوثائقية التقاربية صرف الأنظار عن هذه الخيرية إلى جوانب ثانوية حصلت تبعا، وثمره للوظيفة الأساسية وهي نشر الإسلام الذي كانت البشرية ولا تزال بأمس الحاجة إليه. أراد التقليل من الأهمية التاريخية للإسلام بصوفه دينا جديدا يفارق بعقائده وثوابته وأجوبته على الأسئلة النهائية سائر ديانات الأخرى، فهو في نظره مجرد "يقظة دينية" لمذهب "الأريوسية" الذي يصنف كواحد من الهرطقات المسيحية المنقرضة، وثورة اجتماعية "تعيد تقسيم الثروات بين الناس، وتحول ثقافيا" يفسح المجال أمام العلوم والحكم والصناعات وعمارة الأرض، وهي في هذا الأخير، تسلط الأضواء على تراث للفلاسفة والمعتزلة والباطنية وتطمس بذلك التاريخ العلمي التليد للأمة، المتمثل في نتاج علماء العقيدة والفقه والحديث... الخ. ومن شواهد هذه القراءات التاريخية لحركة الفتح الإسلامي، كما يتهاجها جارودي نقطف ما يلي: (إن شعوبا كان الإيمان القديم قد كف عن أن يمنح حياتها ومؤسساتها روحا كالمسيحية في الإمبراطورية البيزنطية والمزدكية في الإمبراطورية الفارسية - هي التي استقبلته استقبالا حماسيا. فالإسلام يكون يقظة دينية تمنح روحانية هذه الشعوب حياة جديدة... كانت الشعوب تحتفي بالمسلمين بوصفهم محررين ورجال إيمان يحترمون إيمان الآخرين ويعيشونه في ضوء آخر الأنبياء)⁽¹⁾ فهل يظن جارودي أن أولئك الذين سبقت لهم من الله الحسنى ودخلوا في دين الله أفواجا، قد بقوا - مثله - متمسكين بنصرانيتهم ومزدكيتهم؟ كما صنع هو بتمسكه بنصرانية وماركسية معا، مع ادعاء الإسلام أيضا وأنهم اكتفوا بموعظة دينية أنعشت إيمانهم الفاتر فقط على أيدي الفاتحين من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم؟ ثم يقدم مثلا تاريخيا يعلل به انتشار الإسلام في إسبانيا: (إن الإسلام طعم الأريوسية من الناحية

(1) - روجيه جارودي، الإسلام، ص: 27-28، ترجمة: وجيه أسعد، الطبعة الأولى، 1411هـ/1991م، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان.

الدينية، في شبه الجزيرة الأيبيرية فكانت أجهل فسيل من مسائله⁽¹⁾. ويشرح هذا الإجمال بيان كيفية دخول الأريوسية إسبانيا وتأصلها في الطبقات الشعبية، وما نتج من صراعات بين النيقاويين المثلثين، والأريوسيين الموحدين الذين طلبوا دعم المسلمين ويصف دخول الإسلام الواهي للأندلس بهذه الصورة الباهتة (كان شمال مراكش عندئذ مقاطعة من المملكة القوطية... ورست أفواج من جند البربر، بدعوة من الأريوسيين على الجزيرة بقيادة طارق حاكم المنطقة من موريتانيا الواقعة بموازاة الشاطئ، أو رئيس قبيلة بربرية تخضع هذا الحاكم، وجرت معركة وأحدة في وطيس المعركة إلى البربر وتصرف التصرف نفسه أسقف طليطلة... وعبرت الجزيرة جيوش طارق بعد هزيمة رودريك التي سرعان ما عززت اندفاعاتها جيوش موسى بن نصر حتى البيرينية...⁽²⁾). وهذا يجعل جارودي من قادة الفتح الإسلامي الأبطال عمالا خاضعين أصلا لحكم القوط، ومن سلالتهم، ولا فضل لأحد. ويبلغ التجاهل والطمس للمضمون الحقيقي لتاريخ الفتح الإسلامي الجهادي الخالد ذروته حين يزعم جارودي أنه بعد مرور مائة و أربعون -140 سنة- من الفتح الإسلامي للأندلس لم يكن أحد من اللاهوتيين المسيحيين الناطقين باللاتينية من مدرسة قرطبة يعرفون اسم "محمد" صلى الله عليه وسلم ولا اسم "القرآن الكريم" !!!

يعتصر جارودي مادته التاريخية بصعوبة بالغة من كتابات بعض الأساقفة الموروثة الذين لم يضمنوا كتاباتهم نقدا كثيرا ولا موضوعيا لدين الفاتحين الجدد ويطرح السؤال، (كيف تدرج هذا الصمت الغريب أمام الإسلام حتى عام 850م لدى هؤلاء المدافعين عن الاستقامة المسيحية الشديدة في اليقظة؟)⁽³⁾ وحيث يستبعد الاحتمال الأرجح وهو الخوف والجب، يصل بعد رحلة مضنية إلى الجواب الذي يريد تدعيم القاعدة النظرية لمشروعه التقاربي بين الأديان فيقول (إن الإسلام الذي كان ينتشر على الشاطئ انتشرا بطيئا وبخاصة في "الميرية" حيث الاتصالات مع الشرق أكثر وثاقة لم يعبر عن نفسه بوصفه

(1)- روجيه جارودي، الإسلام، ص: 32.

(2)- المرجع السابق، ص: 32.

(3)- المرجع السابق ص: 38.

تيارا جديدا في الداخل، وفي قرطبة على وجه الخصوص إلا بدءا من هذا العصر، وحتى هذا التاريخ كان بوسع الإسلام أن يختلط بالتيارات " الهرطقية" التي كانت اللاهوتية المسيحيون يجادلون ضدها... وتقول باختصار: إن الانتشار السريع للإسلام في اسبانيا لم يكن حربيا، إنه يمثل للأغلبية الواسعة من هذا الشعب.

1-يقظة دينية: لم تكن بالنسبة للجزء الأريوسي من السكان الأكثر عددا متناقضة مع إيمانه، بل ذات استمرارية معه وكانت قد حررت من الاضطهاد الذي ضحيته في ذلك الزمن بوصفه هرطقة.

2-تصورا اجتماعيا.

3-تحولا ثقافيا: إن روح الانفتاح لدى النبي محمد صلى الله عليه وسلم كانت توصي على عكس اللاتسامح لدى المحتلين القوطيين، بالمضي للبحث عن العلم ولو في الصين⁽¹⁾ ذلك ما يسعى جارودي لإرسائه بشأن التاريخ الإسلامي:

1-لأنه لا يحمل دينا جديدا مميزا، بل مجرد يقظة دين في أمم تختزن أديانا سابقة، نبهتها من سباتها حركة بطيئة لم تعبر عن نفسها بوصفها تيارا جديدا إلى الحد الذي يمضي قرن ونصف من الزمان دون أن يكتشف الناس، بل ولا رجال الدين المتخصصين، اسم نبي هذا الدين واسم كتابه. ألم يكن بناء المساجد، وذوي المآذن في مدائن الأندلس بالشهادتين، ومنها جامع قرطبة الذي يتغنى جارودي بموسيقى حجارته - كما يعبر-⁽²⁾ كافيا لتقديم هذه المعلومة الأولية لأحاد الناس فضلا عن الأساقفة الموتورين؟! ألم تكت تجربة إسلام أبوعبد الله الترجمان-اسمه قبل الإسلام أنسلم تورميда- صاحب كتاب "تحفة الأريب في الرد على أصحاب الصليب" دليلا واضحا على المعرفة العميقة لرجال الدين المسيحيين بالإسلام وربانية مصدره؟؟ وهو الذي أرشده بابا الكنيسة

(1)-الإسلام، ص: 38-44.

(2)- انظر، روجيه جارودي، الإسلام في الغرب، ترجمة: محمد مهدي الصدر، ص: 229-230، الطبعة الأولى، 1991، دار الهادي بيروت -لبنان.

الغربية في الأندلس بالإلتحاق بالمسلمين لكونهم ونبيهم هم الموعودون في العهدين القديم والجديد⁽¹⁾

2- إنكار الجهاد في سبيل الله تعالى وإعلاء كلمة الحق، ذلك أن غاية الجهاد أن يكون

الدين لله بل كلمة الله كما قال تعالى (**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كَلَهُ**

الله) سورة الأنفال: 39، وهذا ما لا يتفق ومشروع جارودي الوحدوي ذي الألف وجه، الذي

يتبع لكافة الأديان المحرفة والوثنيات المنحطة أن تنعم بلقب "الإسلام الأزلي". يقول

جارودي (المثال النموذجي للإرادة في تخريب الإسلام وذلك منذ قرون طويلة حتى أيامنا

هذه - يكمن في ترجمة كلمة "الجهاد" بـ "حرب مقدسة...")⁽²⁾. إن مجمل حركة التاريخ

الإسلامي باعثها الجهادي في سبيل الله لنشر دين الله وإعلاء كلمته، لا لإكراه الناس على

الدين، وإنما لتكون كلمة الله هي العليا، وكذلك فعل رسوله لإظهار دين ربه بالحجة

والبيان وبالسيف والسنان، فسيرته حافلة بإنفاذ السرايا والبعوث والغزوات والفتوح وعلى

ذلك سار خلفاؤه وأصحابه رضوان الله عليهم كما وصفهم ربهم (**محمد رسول الله**

والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله

ورضوانا سيماهم في وجوههم من أثر السجود كذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل

كزرع أخرج شكله فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار*

وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرا عظيما) سورة الفتح: 29.

وفي الصورة التي رسمها القرآن الكريم لأولياء الله (**أَذَلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى**

الكَافِرِينَ يَاجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ) سورة المائدة: 54. وهكذا كتب

تاريخ الإسلام وهكذا قرأه أجيال المسلمين، أما جارودي وكثيرا ممن ساروا مساره من

العصرانيين فقد قرؤوه قراءة مغايرة، فلا غزو ولا مقاومة وليس تمت سوى الخضوع

(¹) - انظر تفاصيل إسلام أبي عبد الله الترجمان في تقديمه لكتابه تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، ص: 2-43، تحقيق: محمود علي حماية، الطبعة الثالثة، دار المعارف.

(²) - الإسلام، ص: 106

والتبعية للأقوى حضاريا وواقعا وهو بذلك يوجه رسالة للأمة الإسلامية التي تحاول أن تنهض من رقبتها قائلا للمسلمين: كفوا عن الشعور بالعلو والخيرية فليستم وحدكم مسلمين وإياكم والتفكير بنشر دينكم الخاص، فليس لديهم مستند ديني ولا تاريخي يخولكم القيام بهذه المهمة المزعومة، وهيئوا أنفسكم للإنخراط في موكب الوحدة الإنسانية العالمية. وقد فاجأ جارودي علماء المسلمين المبتهجين بإسلامه بهذه الأفكار، فحكى الشيخ أنور الجندي انطباعه عن اللقاء -أو ربما الصدام- الذي جرى بين جارودي وبعض علماء المسلمين في ملتقى "سطيف" بالجزائر عام 1986 قائلا: (كان أول ما يفاجئ به جارودي سامعيه، تلك الحملة الواسعة على تراث الإسلام وتاريخ الإسلام، وانتقاص عصر الأمويين والعباسيين على نحو يكشف عن غاية هي أكبر محاولة تجاوز تاريخ الإسلام وتراثه جميعا من أجل التطلع إلى آفاق عصرية يراها لا تحتاج أبدا إلى النظر إلى ذلك التراث، أو الاهتمام به، فجاء تناوله هذا يحمل طابع الاستخفاف والتجاهل ويمكن أن يفهم هذا في ظل ما حاول أن يدعو المسلمين إليه من الإنتفاع بميراث ماركس وسارتر حين حاول أن يحسنه ويدعو المسلمين إليه كمصدر من مصادر النهضة)⁽¹⁾.

2-تقويم الحضارة الإسلامية وتراثها من منظور التقريب بين الأديان في دراسته وعرضه للتراث العلمي والحضاري للأمة الإسلامية، سلك روجيه جارودي مسلكا انتقائيا مجحفا، يعتمد لإبراز الاتجاهات المنحرفة، وتمجيد رموزها، والخط من سبيل المومنين أهل السنة والجماعة والسواد الأعظم للأمة الإسلامية عبر القرون. ويتماشى هذا مع مشروعه التقاربي بين الأديان والحضارات حيث النقط من مطاوي التاريخ كل زنديق ومغموط في دينه يحسن صورته ويعظم شأنه وأشاد بأقواله وقال للمسلمين هنيئا لكم به. ونراه يربط ربطا تاريخيا "مقلوبا" فبين ظهور هؤلاء المنحرفين دينا وامتداد الحضارة الإسلامية ونموها -في زعمه- من جهة وتسلط الفقهاء وتمكنهم وانحسار الحضارة الإسلامية من جهة أخرى.

(1)- أنور الجندي، تأصيل اليقظة وترشيد الصحو، ص: 175، دار الاعتصام.

على أن الإمتداد و"الإنحسار" عنده ليس كما يتبادر إلى ذهن كل مؤرخ منصف، من حيث كونها معيارا لتقدم الفتوح الإسلامية ودخول الناس في دين الله أفواجا، ونشر أعلام السنة، بل لإمتداد الفكر الباطني، وانحسار العلم الشرعي، فمن تم يبتدع تقسيما تاريخيا للحضارة الإسلامية، فيزعم حصول ثلاثة خسارات الإسلامية: (الإنحسار الأول للإسلام: مناسبة تاريخية ضائعة، مذهب المعتزلة ... وكان المعتزلة الذي أدانه التعصب من الأشعري إلى ابن حنبل: التشويه الأول الذي أصاب الفكر الإسلامي بإدانة المعتزلة... وكان المعتزلة قد أتاحوا للمسلمين أن يبتكروا تأليفا أصليا كان قد وضعهم على رأس الثقافة العالمية، وهذا الفكر، فكر الانفتاح والبحث لم يقدم ازدهارا مذهلا للعلوم والفنون اللتين لم تجعل الإسلام فحسب بل جعلتا منه نمطا من فكر "المعتزلة" النقدي والانفتاحي، الذي شجعه المنصور، فكر منم أساسه الفلسفي هذا التقدم على مستويات الثقافة جميعها.

الإنحسار الثاني للإسلام: بعد نهضة الصفوية في فارس وحكم أكبر في الهند وإشعاع قرطبة... عندما حاول بعض الخلفاء ألقيلي الثقة بالقوة والإشعاع الحر للإيمان الإسلامي، أن يجعلوا سلطتهم أكثر مركزية وأكثر استبدادية، وضعوا نهاية لهذه الحركية المبدعة... ومع تقطيع أوصال الملكيات المسماة "إسلامية" في الشرق وفي الغرب... أفلت الفكر من الضغوطات الخانقة لهذه المركزية السلطوية وعندئذ ازدهرت عبقرية الإسلام من ابن سينا إلى الرومي في الشرق ومن أبي القاسم إلى ابن عربي في اسبانيا: فتمت انطلاقة جديدة في البحث العلمي والتقني وانحشار جديد للثقافة والفنون. وتنتصر فالدوغمائية مرة إضافية أخرى والخوف من الاجتهاد وتواطؤ الأمراء المستبدين مع العلماء الخدم... ومات العلم الإسلامي لسبب هذه الدوغمائية، وهذا الرفض للروح النقدية روح المعتزلة وإخوان الصفا فيما بعد وروح كل المحاولات ليقظة الفكر المبدع فكر الإسلام. ويتجلى على المستوى الروحي هذا الإخلال للفكر الإسلامي عندما قاد الجفاف الفقهي، والميل الرئيسي إلى النظام، بعد قرنين اتجه ابن تيمية إلى إدانة ابن عربي، أحد التعبيرات الأكثر سموا لداخلية الإسلام وأبعادها في الحب وإلى إدانة الشعراء الصوفيين الفارسيين... الإنحسار الثالث للإسلام: بعد جهد "بناء جديد" للفكر الإسلامي من الأفغاني إلى إقبال: الإسلاموية مرض

الإسلام كما الأصولية مرض الأديان كلها...⁽¹⁾. لقد انتقى جارودي أسوء الأمثلة من كل عصر ومصر ممن لفظهم أهل الإسلام وتاريخه من أجل تبرير غايته في توحيد البشر وإزالة الحواجز ونفاذي الحدود بإسم الاجتهاد والتحرر والانفتاح الذي لا تعرف ضابطا. وعلى قراءته المقلوبة للتاريخ الإسلامي وانحساراته المزعومة تعاقبات نجمها فيما يلي:

أولا: إن الانحسارات الحقيقية والنكبات الكبرى التي منيت بها الأمة الإسلامية طوال تاريخها كانت مقترنة اقتران النتيجة بالمقدمة والأثر بالمؤثر بظهور هذه الاتجاهات المنحرفة من فلسفة اشراقية وتصرف عرفاني واعتزالي يوناني وتشيع باطني كما يشهد بذلك التاريخ، قال الإمام ابن القيم رحمه الله (سُلّطت النصارى على بلاد المغرب لما ظهرت فيهم الفلسفة والمنطق، واشتغلوا بها، استولى النصارى على أكثر بلادهم وأصاروهم رعية لهم⁽²⁾. وكذلك لما ظهر ببلاد المشرق، سلط الله عليهم عساكر التتار فأبادوا البلاد الشرقية واستولوا عليها وكذلك في أواخر المائة الثالثة وأول الرابعة لما اشتغل أهل العراق بالفلسفة وعلوم أهل الإلحاد، سلط الله عليهم القرامطة الباطنية فكسروا عسكر لخليفة عدة مرات⁽³⁾. ولعل ما يقصده جارودي من قول (ومع تقطيع أحوال الملكيات المسماة اسلامية في المشرق...) هو تفتت الخلافة الجامعة والتي تعتصم بها الأمة بعد الله فتضيع معالمها وخصائصها وعندئذ (ازدهرت عبقرية الإسلام) على حد تعبير مع العلم أن الملاحظة الأولى التي يمكن أن نلاحظها طوال تاريخ الممالك التي حكمت المسلمين اهتمام هذه الخيرة بالعلوم وتشجيع السلاطين المسلمين للعلماء وتنافسهم في استقطابهم وفي إنشاء الدواوين (دار الحكمة) وفي تعمير المكتبات واستجلاب أنذر المخطوطات وتعيين قيمين عليها فارتبطت حركية المعرفة بواقع الملك الإسلامي قوة وازدهارا أو ضعفا وخفوقا بل وعند أفول المركزيات السلطوية لم تأفل معها الضغوط

(1)- الإسلام، ص: 63-70.

(2)- يقصد المغرب بلاد الأندلس وذلك حيث سقطت طليطلة عام 487 هـ / 1085م وما أعقبها من انتكاسات وتراجعات انتهت بسقوط غرناطة سنة 1494م وهي الحقبة التي شهدت ظهور الفلاسفة المتصوفة التي يمجدهم جارودي.

(3)- ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ج 2/ص: 383، تحقيق وتعليق: محمد عفيفي، الطبعة الأولى، 1407هـ/1978م، المكتب الإسلامي، بيروت، مكتبة الخاني، الرياض.

الخائفة على الفكر التقدمي بل أفلت الضغوط التقدمية التي تخلق جو التنافس والتقيب العلمي المتجدد بل وبأفولها أفلت القوة التي تتقي الجو العلمي من جراثيم العلم التي تصيبه بالآفات و تحوله من لبنة لبناء صرح الثقافة الإسلامية إلى مسرح للفيروسات الممرضة إلى خلال لها الجو فشبت فيه الطوائف المنحرفة والتيارات الهرطوقية المبتدعة وهذا في الواقع هو مبتغى جارودي في خلق مجتمع مفكك مركزيا منحرف دينيا ومتصارع اجتماعيا ليصير بعد ذلك لقمة سائغة للإمبريالية الأوربية لتشغل ترواثه وتذل تاريخه وتراثه وأهله. وهذا ما صار فعلا مما سطرته أنامل التاريخ في صفحات سوداء لم نزل نتجرع مرارتها حتى يومنا هذا.

ثانيا: من مغالطات جارودي، ونبزه لعلماء السنة بوصفهم المتواطئين مع الأمراء المستبدين على حساب رجالات الفكر المستيرين، ويضرب المثال بالإمامين الجليلين مالك بن أنس وأحمد بن حنبل ثم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمهم الله وقد علم القاصي والداني ما نالهم في ذات الله من أذى حكام زمانهم من العباسيين والمماليك والمعتزلة والأشاعرة والصوفية، ويغبط الطرف عن الإرهاب الفكري والتسلط العنيف الذي مارسه المعتزلة حتى تمكنوا في أرض الخلافة العباسية وامتحنوا الأمة وعلمائها بالقول بخلق القرآن وبقوانين أشد جورا وظلما من قانون "جيسوفايوش"⁽¹⁾ الذي أذان جارودي نفسه.

ثالثا: أن الغاية من هذا التقويم الجارودي ونقد الرجال هو سلخ الأمة من دينها الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، لحسابه "مواصفاته" لفترة تاريخية معينة فقط. فـ"الانحطاط الحنبلي" على حد تعبيره يساوي في تعريفه الإسلام كما مورس في القرون الأولى منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم مروراً بعهد الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، وما الفترة الزاهرة من تاريخ الإسلام إلا فترة الانحطاط الحنبلي الأرثوذكسي المتشدد، لا تليق ببيئة لمشاريع التقارب بين الإسلام (المنفتح) والديانات الأخرى المناقضة له قلبا وقالبا.

(1) - قانون أصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية، يقضى هذا القانون بالسجن على كل من يشكك في عدد الستة ملايين الذين يقال أن هتلر قد أبادهم في محارقهم، وصدر في 13 يوليوز 1990.

المطلب الثاني: بعض النماذج للإشكالات العقائدية

1- اعتبار يهود ومسيحيي اليوم مشمولين بالإسلام العام.

والواقع أن بعض دعاة التقريب من الإسلاميين العصرانيين حاولوا أن يجتهدوا في إعادة فهم القرآن الكريم على ضوء المشروع الإسلامي المسيحي، من أجل خلق نوع من المساواة الدينية بين الأديان التوحيدية الثلاثة. وأقول مبدئياً إن النزعة المادية التي تمخضت عن عصر النهضة والأنوار والثورة الصناعية والحداثة قد باتت تهدد كيان الأديان بصفة عامة والأديان التقليدية ذات الهيكلية المتحجرة مثل اليهودية والمسيحية بصفة خاصة، حيث انحصر عدد المؤمنين بها في كل المناطق التي كانت تخضع لها روحياً وتاريخياً إلى نسب متدنية جداً. أما عن الإسلام فإن حركية امتداده الواسعة حتى خارج مناطق نفوذه الروحي بل وحتى السياسي بدأت تحذوا بأصحاب الرؤية التقريبية بين الأديان إلى سلوك قراءات جديدة من أجل دعم هذا الإمتداد الإسلامي الكوني من الداخل من خلال جملة من التأويلات والقراءات لم يراعي أصحابها العواقب العقائدية عند عرضها على محك العقيدة النبوية الصافية، كما عرضها القرآن الكريم نفسه. فكان مما وقعوا فيه من تأويلات مجانية لصريح الإسلام وعقيدته اعتبار يهود ومسيحيي اليوم مشمولون بالإسلام العام، إذن فماذا نقصد بالإسلام العام؟ المقصود به (الدين الحق الذي هو عبادة الله وحده ولا شريك له وطاعته وطاعة رسوله... الذي لا يقبل الله ديناً غيره كما قال تعالى (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) سورة آل عمران: 18، وقال تعالى (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) سورة آل عمران: 84.⁽¹⁾ وقال تعالى (أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ وَلَهُ اسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ) آل عمران: 82 وقال تعالى (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكُمْ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ).سورة

(1)- ابن تيمية الحراني، قاعدة في المحبة، ص: 39، تحقيق: محمد رياض الأحمد الأثري، الطبعة الأولى، 2004، عالم الكتب للطباعة والنشر، والتوزيع.

الشورى: 12، وهو المبدأ التوحيدي الذي أتفق عليه جميع الأنبياء والمرسلين كما قال تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون) سورة الأنبياء: 24. وقال (ولقد أرسلنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت) سورة النحل: 34، ويتناول الإسلام العام (كل شريعة بعث الله بها نبيا فإنه يتناول إسلام كل أمة متبعة نبي من الأنبياء ورأس الإسلام مطلقا شهادة أن لا إله إلا الله وبها بعث جميع الرسل)⁽¹⁾ ولكن بعض دعاة التقريب أرادوا حمل نصوص الإسلام العام على أهل التثليث وأولي الأديان المحرفة، وإيهام الناس بأنهم مشمولون بذلك الوصف الحميد، الذي رتب عليه الجزاء الأخروي بالفوز بالجنة والنجاة من النار. ومن هذا الباب ما يلي: يقول محمود أبورية (إن النجاة من الخوف والفرع، ونيل المثوبة والأجر، أمران منعقدان بأن يؤمن بالإنسان بالله وباليوم الآخر، وأن يأتي من الأعمال ما هو لصالح الدنيا والآخرة. فمن فعل هذا فله أجره عند ربه ولا خوف عليه ولا حزن. لا فرق في ذلك بين من كانوا على ملة إبراهيم، ومن كانوا على دين غيره من الأنبياء كموسى وعيسى، بل وغيرهم ممن لم يدينوا بشيء من الأديان)⁽²⁾. فهذا الكاتب الذي اشتهر بالتجني على السنة النبوية الشريفة وعلى شخص الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله عنه، قد تجنى أيضا على الكتاب العزيز في تأويله لقوله تعالى (إِنَّ الْكَافِرِينَ وَالْمُشْرِكِينَ هَامِكُوا وَالنَّاصِرِينَ وَالصَّابِقِينَ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) سورة البقرة: 62، فحملة على الإيمان المطلق والعمل المطلق دون مراعاة دين الله وشرعه في زمان معين وهو لا يكتفي بالخلط وعدم التمييز بين مؤمنين أهل الكتاب قبل بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم ومشركيهم الذين أبوا واستكبروا عن قبول ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم بل يحشد معهم من لم يدين بشيء من الأديان ويفرق بين ملة إبراهيم ودين موسى وعيسى وهم جميعا على ملة إبراهيم التي وصاهم الله

(1)-ابن تيمية الحراني، الرسالة التدمرية، ص: 55، تحقيق: محمد السعوي، الطبعة الثامنة، 2003، مكتبة العبيكان.

(2)- دين الله وأحد، ص: 52، الطبعة الأولى، عالم الكتب.

بها جميعا كما في قوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب) سورة الشورى: 13. وعلى نفس منهاج يسير محمد سعيد العشماوي إذ قال (المقصود بالآية: (ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين) سورة آل عمران: 85. ومن يبتغي غير دين الإسلام الذي دعا إليه كل الأنبياء والرسل والذي اعتنقه أتباعه، والقرآن الكريم يفرق بين المشركين والكفار الذين لا يؤمنون بالله ولا بالرسول، ولا يعلمون صالحا وبين أهل الكتاب من اليهود والنصارى. من هؤلاء من يؤمن بالله ويعمل الصالحات، وهو المقصود بالآية الكريمة التي تبشر بألا خوف عليهم ولا حزن)⁽¹⁾. إن هذا السياق المجمل الذي لا يراعي التفريق بين من سبق بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم ومن أدركها من أهل الكتاب ويجري الحكم فيهم مجرى واحد، يوقع في اللبس والإيهام وتصحيح ما عليه عامة اليهود والمسيحيون اليوم. وحتى مع القول أن الآية السابقة تعني الإسلام بمعناه العام، فهل اليهود والنصارى مومنون حقا بالله تعالى ويثبتون له صفات الكمال والجلال التي تليق به وبرسله ويعملون الصالحات؟ وهل التثليث وادعاء تجسد الإله في المسيح وكون يهوه، الإله الإنساني إله إسرائيل إيمان صحيح رباني مقبول قرانيا؟ وهل التفريق بين رسل الله والكفر برسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم إيمان بالرسول؟ وهل ما أحدثه اليهود والنصارى من التحريف والشرك يعد من العمل الصالح. كما تحدث الدكتور محمد عمارة في كتيبه "الإسلام والوحدة القومية" عن هذه القضية قائلا (الفوز بأجر الله سبحانه وثوابه والنجاة من العذاب الذي يحدث عن القرآن في عيد الذي توعده به العصاة والسعادة الإلهية التي تنفي الحزن... كل ذلك حق وعد به الله سبحانه وتعالى لا المسلمين المؤمنين بالشرعية المحمدية فقد وإنما مطلق المتدينين بالدين الإلهي الذين جمعوا إلى إيمانهم بالألوهية الإيمان بالجزاء والحساب، وعملوا لذلك عملا

(1) -جريدة الأخبار(9/12/1979م) عن: المصريون معتزلة اليوم. مقال للدكتور يوسف كمال، ص:32.

صالحا...جميع هؤلاء قد صدق الله لهم الوعد بالنجاة والسعادة والأمن، سواء منهم الذين آمنوا بشريعة محمد أو موسى أو عيسى، وكذلك الصابئة (ولعلمهم حنفاء) ثم يستدل بآيتي البقرة (آية 62) والمائدة الآية 69، كمن سلف ثم يدعو الكاتب إلى حمل كلامه في "المتدينين بالدين الإلهي" على من سبق بعثة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بل يتتبع مسارب الأفكار وأوجه الاحتمالات، فيبادر بما فيها وتأكيد الحكم فيقول (ولقد يحسب البعض - وتلك قضية هامة- أن هؤلاء المبشرين بالنجاة من أتباع الشرائع السماوية غير المحمدية، هم من عاشوا وماتوا قبل البعثة المحمدية، أما من أدرك هذه البعثة أو جاء بعدها فلن ينجيه الإيمان بالله والآخرة والعمل الصالح إلا إذا هو آمن بشريعة محمد عليه الصلاة والسلام، قد يحسب البعض هذا، ولكننا نجد في القرآن من يقطع بأن اختلاف الشرائع السماوية حتى بعد البعثة المحمدية لن يحول بين فرقائها الذين توزعتهم، وبين النجاة...⁽¹⁾) ثم شرع في عرض قطعياته الدالة في نظره على أن الإصرار على شريعة سوى الإسلام بعد بعثة محمد صلى الله عليه وسلم لن يحول بينه وبين النجاة. ويستدل أولاً بثناء الله على طائفة من النصارى في قوله (لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وإنهم لا يستكبرون وإذنا سمعوا ما أنزل إلهم الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق، يقول ربنا آمنا فاكذبنا مع الشاهدين وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين) سورة المائدة:84. ثم يعلق قائلا، (فالحديث عن طائفة نصرانية ظلوا على نصرانيتهم، كانوا أو كان نبيهم قسيسين ورهبان، آمنوا بالله وشريعة عيسى التي جاءتهم (وما جاءنا من الحق) وانطبعت علاقاتهم بالمسلمين بطابع المودة والموالة وكانوا لذلك كله، وفي مقدمته تدينهم بشريعة

(1)- محمد عمارة، الإسلام والوحدة القومية، ص: 141، الطبعة الثانية، 1979م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت -لبنان.

سماوية من أهل المثوبة بالخلود في الجنات التي تجري من تحتها الأنهار⁽¹⁾. وهنا نرى الكاتب أيضا يؤكد القول بإيمان النصاري الذين ظلوا على نصرانيتهم مما يناقض قوله تعالى (وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مَا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ، يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ) سورة المائدة: 83. فأي عبارة أصرح من هذه العبارة في إيمانهم بالرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء به من عنده؟ وأي وصف أدل من هذا الوصف القولي والفعلي على قبول هذه الطائفة دين الإسلام؟ لكن الحضور الطاعني لمشروع التقريب مع الأديان الأخرى يدفع بعض المفكرين إلى تحميل النصوص القرآنية ما لا تحتل، معرضين عما فهمه علماء الإسلام وأساطين التفسير من معاني أي الذكر الحكيم. فقد حكى إمام المفسرين محمد بن جرير الطبري قولين في المراد بهذه الطائفة فقال: (قيل إن هذه الآية والتي بعدها نزلت في نفر قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم من نصارى الحبشة فلما سمعوا القرآن أسلموا واتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل: إنها نزلت في النجاشي ملك الحبشة وأصحاب له أسلموا ثم ساق الروايات في ذكر من قال ذلك - ثم قال (وقال آخرون بل هذه صفة قوم كانوا على شريعة عيسى من أهل الإيمان، فلما بعث الله تعالى ذكره نبيه محمد آمنوا به)⁽²⁾، وأيا كانت دعوة هؤلاء المفكرين من اعتبار أهل الكتاب وغيرهم من أصحاب الديانات كما المجوس والهندوس وغيرهم من أهل الإسلام العام فإنني أقول بأن هذا تعدد لحمى الدين وحرمة النص القرآني. فالإسلام ليس بحاجة إلى تأويلات بعيدة لتبرير معتقداته، فالتقارب مع غير المسلمين هو منة إسلامية، والقرآن أول من مارس هذا التقارب وأرسى قواعده وأوضح أهدافه واعتبر أصحاب الديانات غير الإسلامية إخوانا للمسلمين (وَاللَّهُ عَادَ أَخَاهُمْ هُودًا) سورة هود: 40. وقال تعالى (وَاللَّهُ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ) سورة الأعراف: 72، والأخوة الإنسانية كما اعتبرها القرآن الكريم

(1) - الإسلام والوحدة القومية، ص: 143.

(2) - جامع البيان، ج 7 / ص: 1-3.

فرض من خلال المنطلق القرآني في توحيد التصور تجاه الإله المعبود الواحد الكامل في سياق الحوار، كما قال تعالى (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً) سورة آل عمران: 63، وقال الحق جل في علاه (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن) سورة العنكبوت: 15. تفرض علينا نحن المسلمين تقديم تنازلات لتمرير الحوار وإنجاحه، وفي تصوري فإن أي تنازل يجب أن يبحث له عن مسوغ صحيح كتنازل النبي صلى الله عليه وسلم عن كتابة رسوليته في عقد صلح الحديبية مع رجال مكة غير المسلمين، لا أن نجعل تصوراتنا وآرائنا مبرراً لدعاة العنف وصراع الأديان والحضارات من الأصوليين والراديكاليين لينتقدوا وجهاتنا الانفتاحية وآرائنا الإسلامية في الحوار بين الديانات، من منطلق عدم علمنا وبعد مقارباتنا عن روح الإسلام، بينما نريد تقارباً كما أراده الإسلام تقارباً توحيدياً، متسامحاً عالمياً وفي نفس الوقت نريده تقارباً متماسكاً الأوصال والتصورات والحجج الرسالية القائمة على دعائم الوحي ومطابقة للواقع واعتدالية الموقف.

إن اعتبار يهود ومسيحي اليوم من المشمولين بالإسلام العام في الواقع يخالف ما نطق به مؤرخوا اليهودية والمسيحية القدامى والمعاصرين من أمثال المؤرخ فيلو اليهودي والمؤرخ المسيحي يوسافيوس القيصري في تاريخيهما حول التطور العميق الذي شهدته عقائد هذين الدينين العظيمين، وأياً كان الأمر كذلك فالتقريب وضع حضاري لا يحتاج إلى دليل، وإنما يحتاج إلى ما يقوي عضده من الدلائل ذات البعد الاجتماعي التي لا يختلف عليها أحد، وسواء كان مسيحيوا أو يهود هذا الزمن موحدين أو غير موحدين، فعقائدهم يوم تنزل القرآن الكريم بقيت كما هي إن لم تكن اتجهت نحو القرب من اللاهوت الكلامي الإسلامي، وهذا في الواقع - وعلى ما أحسب - في صالح التقارب والحوار العالمي الذي نعيشه، فلم يبق لنا إلا شد الأيد مع بعضها والتكاثف والتسامح وفق المنهج القرآني بما ينمي هذا التقارب ويقويه ليقوم الأهدى (المسلمون) بدورهم الكوني في تعبيد العباد لرب العباد، وبالتالي تحقيق الأمن والسلام العالميين كما أراده الله جل في علاه.

2- عدم اعتبار الإسلام ناسخاً ومهيماً على الأديان السماوية الأخرى:

إن ما يميز الإسلام (كديانة مصدرها الوحي) هو كونه ناسخاً ومهيماً على الرسائل السماوية السابقة له لذلك فالقرآن الكريم من أول وهلة يمارس هيمنته على هذه الرسائل نقداً وتصحيحاً وتقويماً وتصديقاً قال تعالى **(وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه)** سورة المائدة: 48، فلئن مضى شخص الرسول صلى الله عليه وسلم فإن كتابه الذي أوحى إليه ماثل حاضر محفوظ إلى يوم القيامة **(إننا نحن نزلنا الذكر وإننا له حافظون)** سورة الحجر: 9، وقد أخبرنا الله تعالى أن الطائفتين من قبلنا قد حرفوا الكلم عن مواضعه ونسوا حضاً مما ذكروا به ثم قالوا: هو من عند الله وما هو من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً، وقد أسفرت الدراسات النقدية التي تمت على أيدي كبار علماء اللاهوت، ونقاد الكتاب المقدس، أبدت الحكم القرآني على هذه الكتب ونشروا حصول التناقض ووقوع التحريف والاستمداد الديني الأجنبي في أسفارها ورسائل قديسها. وقد نادى بعض دعاة التقريب بين الأديان إلى إخضاع النص القرآني لمعول النقد التاريخي، ورفع حصانة الربانية عنه، على غرار ما فعله زملائهم من نقاد الكتاب المقدس الغربيين، يقول ضريف الخالدي (أرى من بين تلك المشكلات التي يجب الخوض فيها من جديد مسألة خلق القرآن " فالقول بخلق القرآن يعني أن القرآن تاريخي، وهذا أمر هام جداً يتيح لنا أن ننظر من خلاله إلى الإسلام كظاهرة تاريخية لا كنظام أزلي. كيف ينبغي أن تعيد فهمه باستمرار على ضوء آخر ما استجد من العلوم البشرية وآخر ما وصلنا إليه من فهم لتاريخ الحضارة الإسلامية)⁽¹⁾. ويقول محمد حسين فضل الله (يتساءلون - يريد علماء ونقاد الكتاب المقدس - هل يمكن أن نطبق النقد التاريخي على القرآن الكريم كما نطبقه على الكتاب المقدس ليكون الحوار في الدائرة العلمية الدقيقة ؟ إن علماء المسلمين قد دخلوا في مناقشات علمية في مفاهيم القرآن أكثر حدة وقساوة على الإيمان من المناقشة

(1) - المسيحيون العرب: دراسات ومناقشات، ص: 145، تحرير: إلياس الخوري، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان.

في الجانب التاريخي فيه... مما يجعل مناقشة التاريخ القرآني ممكنة في المنهج العقلي الإسلامي، الذي يعتمد إلى التأويل المنسجم مع السياق المجازي للقرآن على أساس القواعد العربية البلاغية العامة⁽¹⁾.

إن دعوى تاريخية القرآن التشريعية تعني عدم صلاحية القرآن الكريم للهداية ومنبعا للخير يعم البشرية جمعاء، أمر يرده القرآن نفسه كما قال تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) وقال جل ذكره (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا) سورة الأنبياء: 108، فهو رحمة وهداية لكل الناس وهو أيضا صالح لكل زمان ومكان دلت على ذلك خاتمته باعتباره آخر رسالات السماء لبني البشر وما كان الله يبغي البشر إلى يوم القيامة دون هداية إذا كان القرآن الكريم عملا تاريخيا مضى زمانه فهل سيشرع الإنسان لنفسه؟ نقول إن مثل هذه الأطروحات تتبع من الإعجاب المفرط بالدراسات النقدية التي طورها علماء اللسانيات الغربيون، من أجل نقد ودراسة نصوص الكتاب المقدس وأسفاره، اعتمادا على هذه المناهج ولعل أشهر من فتح هذا الباب المتأله الألماني شلايرماخر في إطار الهيرمنيوطيقا خلال القرن 16م. لتتوالى بعد ذلك الدراسات المتطورة في هذا المجال الروحي ذو الحساسية المفرطة. بل كان لهذا العمل أسبابا واقعية وحقيقية دفعت بعلماء اللاهوت الكتابي إلى استعارة مناهج النقد الأدبي وتطويرها، وإعادة دراسة الكتاب المقدس على ضوءها من جملتها:

1- الوقوف على مدى صحة الأحكام التي حكم بها القرآن الكريم على التراث الكتابي والتشريعي المقدس لدى اليهود والنصارى القاضية بتحريف كتاباتهم ودفع الأدلة القرآنية التي ساقها الوحي في هذه القضية.

2- الاضطراب التاريخي واللاهوتي الذي أصاب الكتاب المقدس وأسفاره.

3- التناقضات فيما بين الكتب المقدسة.

(¹) - محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، ص: 19، الطبعة الأولى، 1414هـ/1994م، دار الملاك-لبنان.

- 4-التشابه التام بين الأساطير الوثنية وعقائد الكتاب المقدس.
- 5-الانتقام العلمي الممنهج لسنوات الإرهاب والتقتيل للعلماء التي قادت الكنيسة خلال القرون الوسطى من خلال محاكم التفتيش.
- 6-التعاليم الخاطئة المنافية للمنطق وللواقع التي يبثها الكتاب المقدس بإسم الله والتي لم تزل الكنيسة تدافع عنها وتتاضل من أجلها.
- 7-غياب معالم الوجدانية والربانية في الكتاب المقدس، مما أجراً عليه اللاهوتيين ونزعوا منه القداسة بدعم من الحركة المادية الحديثة فتعاملوا معه كنص بشري لا كنص معجز.
- 8-نجاح المحاولات المتوالية في نقد الكتاب المقدس وتوصلها إلى نتائج علمية جديدة وقوية لا يمكن معها التسليم بحجة الكتاب المقدس مما أسهم في تشجيع النقد على هذا الكتاب وبيان فساد.
- 9-وجود شكوك حول شخص المسيح ذاته فأياً من الوثائق التاريخية الرومانية من القرن الأول الميلادي لم تتعرض لذكر السيد المسيح ولا أتباعه الذين حاربهم الرومان حسب التقليد المسيحي بما حدى بالكثير إلى إنكار وجود هذه الشخصية واعتبروه شخصية من صنع الخيال الأسطوري في سياق الإرهاب الروماني على اليهودية في فلسطين وعزز ذلك احتلاف المسيحيين أنفسهم منذ العصر الأول في المسيح وطبيعته ومكان ولادته ونسبه... غير أن أياً من هذه الأسباب المتقدمة لم تتوفر في القرآن الكريم وإعادة دراسته على ضوء العلوم الإنسانية ضرب من ضروب اللاعلمية والتقليد الأعمى للآخر دون أي مبرر منطقي يدعو إلى ذلك، وهنا يقول الدكتور محمد أركون (لنذكر الآن المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني.. أي نقد القضية الرسمية لتسكين القرآن، هذا يتطلب من الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني، هكذا نتجنب كل حذف لحق لطرف ضد آخر، بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق وإنما أيضاً محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود

كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخراً⁽¹⁾. وجرأة أركون في زعمه نقص القرآن الكريم وحاجته إلى تتميم، نتيجة لأنسنة النص القرآني، ليصير مثله من الكتاب المقدس، وذلك طريق نزع صفة القداسة عليه لنتساءل، فما هو الداعي لذلك؟ سوى ليمر علينا في نصنا المقدس مثل ما مر على الآخرين، وبالتالي فنحن سواء في مشاكلنا وأيضاً في طريقة لمعالجتها لها، وهذا في حقيقة الأمر استعباد ثقافي وانسلاخ كلي عن المنهج العلمي. بل عن المنطق العلمي الحر، فأركون يريد إعادة تجميع الوثائق التاريخية وضمها للقرآن الكريم في كتاب مستقل من شتى المصادر الأجنبية، حتى تلك غير الإسلامية مثل الإسماعيلية والعلوية والدرزية، لتفريق كتاب مقدس على غرار ما فعل المسيحيون الأوائل بكتابهم المقدس وعلى غرار ما فعله أصحاب "الفرقان الحق" الذين أضحكوا العالم على صنيعهم. وهؤلاء المغرمون بروح التقريب يريدونه بأي شكل كان ولو بالتفريق أو التزييف أو الافتراء أو الكذب على الله عز وجل. وإلا فما الداعي لأركون لمثل ما يدعي من نقصان القرآن الكريم؟! أو ما هو دليله على ما أسماه بالتدمير المنتظم للوثائق؟! الثمينة⁽²⁾ الخاصة بالقرآن؟! فهل كان معهم يوم فعلوا ذلك؟! بل حتى التراث الشيعي الإثنا عشري الذي يزعم نقصان القرآن الكريم وتحريفه⁽³⁾ لم يقدم لنا النسخة الحقيقية لهذا القرآن المزعوم؟؟ بل وجعلوا افتراءهم في سياق أسطورة السرداب⁽⁴⁾ والتي لا يمكن لأركون ولا

(1) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص: 290، ترجمة و تعليق: هاشم صالح، الطبعة الثالثة، 1998، المركز الثقافي العربي. يريد أركون جعل القرآن الكريم مشروعاً تتلاعب به عقول وأفهام الناس ليصير القرآن قرآنين ويضيع بذلك الوحي الرباني الذي أنزله الله تعالى كما وقع بالنسبة للكتاب المقدس، حذف متكرر في النص الأصلي وزيادات متوالية حتى ضاع النص برمته ليعاد بناؤه من جديد. انظر، بيرترون ل. ماك في كتابه "الإنجيل المفقود: كتاب ك" والأصول المسيحية" ترجمة: محمد الجبور، الطبعة الأولى، 2007 - دمشق - سوريا.

(2) - انظر محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص: 45، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، الطبعة الثانية، 2002، دار الساقى للطباعة والنشر.

(3) - انظر كتاب نور الدين الطبرسي: فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب، طبع إيران 1880. وهو كتاب نادر ولم يتمكن من الوقوف على نصه الأصلي اللهم مقتطفات واردة في كتب المخالفين الذين ردوا على ما فيه من مزاعم ضد القرآن الكريم. ومنها كتاب محمد حبيب، فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب: عرض ونقد، الطبعة الثانية 2007.

(4) - تقول أسطورة السرداب: أن المنتظر محمد بن الحسن العسكري دخل السرداب هارباً من بطش العباسيين سنة 275 هـ، وعمره سبعة عشر سنة ومعه نسخة القرآن الكريم الحقيقية الخاصة بآل البيت. انظر، كتاب الأربعين للماجوزي، ص: 227، تحقيق: مهدي الرجائي، مطبعة أمير، الطبعة الأولى، 1417 هـ. ومحمد باقر المجلسي، بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج 84 / ص: 318، تحقيق: علي النمازي الشاهرودي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى

غيره أن يبقها للمتعة الفنية فضلا على أن يكون لها أن يكون لها أساس علمي منطقي، وبالتالي فما هو سبب هذا التحامل على قدسية القرآن الكريم ⁽¹⁾ وكمال نصوصه الذي اعترف بها كبار علماء الغرب ومستشرقيه؟ أقول من جملة هذه الأسباب محاولة التوفيق بين كلام الله المحكم وبين مقتضيات طاغوت التقريب بين الأديان مجال من قال الله فيهم (ألم ترى إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفوا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا. وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنكم صدوا. فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاءوك يحلفون بالله إن أركنا إلا إحسانا وتوفيقا) سورة النساء: 62. إن ما زعمه دعاة التقريب حول القرآن الكريم والشذوذ الموقفي اتجاهه لأكبر دليل على فشل أطروحتهم التقريبية، وهي أيضا لدليل على صدقية القرآن الكريم وما أخبر به وهو أيضا لدليل ساطع على مدى واقعية طرحه على مستوى هذه القضية، إذ دعى إلى التقريب على أساس إقامة التوحيد وعلو الوحي الرباني على أي مدونة ناجزة أخرى ⁽²⁾، فإن تولوا فقل لي عملي ولكم عملك والله لا يضيع أجر المحسنين.

2001. وعبد الحسين الأميني النجفي، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، ج3/ص: 308، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1417هـ/1996م، بيروت، لبنان.

⁽¹⁾ -يقول أركون (لقد ذهب النقد الفيلولوجي إلى حد النقاط وكشف النواقص الأسلوبية في القرآن الكريم). انظر، كتابه الموسوم بالفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص: 201، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الثانية، 1996، المركز الثقافي العربي.

⁽²⁾ -يقول موريس يورمانس "أو من الممكن أن نخضع على قدم المساواة، النصوص المقدسة، الكتاب والقرآن " لنفس متطلبات النقد التاريخي " نقلا عن العقيدة للإمام، ص: 15.

الباب الثاني : المنهج الإسلامي للتقريب بين الأديان: الأسس العقدية وتجلياتها

مقدمة الباب الثاني

إذا كان الباب الأول من عملنا قد انحصر في بيان الجانب المفهومي من قضية التقريب بين الأديان ونقد الأطاريح التي يقترحها بعض أعلام الفكر الإسلامي وما تستتبعه من إشكالات عقدية ومنهجية، فإن الباب الثاني من بحثنا يتأسس على وضع الأسس المرجعية للمنهج الإسلامي في التقريب بين الأديان. ودور هذه الأسس هو توجيه كل مشاريع التقريب بين الأديان ومدها بالتصور النهائي والرؤية المعصومة التي بها ستتجنب الوقوع بما ينقض الإسلام باعتباره راعيا لمشروع التقريب، من جهة، ومن جهة أخرى ضمان اتساق هذه المشاريع مع المنظومة العامة للإسلام، وهذا في تصورنا شيء ضروري في إضفاء الثقة على مثل هذه المشاريع، وتجنبيها كل ما يمكن أن يعكر صفوها أو يدخل الريبة في القائمين عليها.

لم نقصد من هذا الباب إستقصاء كل الأسس العقائدية الإسلامية المرتبطة بقضايا التقريب بين الأديان، ومنهج الإسلام في تأطيره، فهذا متعذر وطبيعة هذا البحث المنفتحة والمتنوعة. لكننا اخترنا منها ما نراه يشكل عصب المنهجية الإسلامية في التقريب مع الآخر، مع الحفاظ على التوابث الإسلامية التي لا محيد عنها. لذلك فقد اخترنا ثلاث أسس مرجعية كلية تدرج تحتها باقي الأسس المرجعية الإسلامية الأخرى (الفرعية)، هي الآتي: أولاً: التوحيد باعتباره أسس الإسلام وفيصل الحق والباطل، وهو مفتاح الجنة والخلص. فلا تقبل النسبية في معانيه. إنما هو على المعنى الذي أصله القرآن الكريم واعتقده المسلمون جيلاً بعد جيل، أما ما تدعيه بعض الأديان من توحيد (مثل المسيحية فقد كتب أسكندر جديد كتاباً سماه (وحدانية الثالوث) فهو ليس توحيداً أو على الأقل فهو ليس توحيداً خالصاً.

والثاني: وهو اعتبار الوسطية معياراً لتجنب الغلو في العلاقة مع الآخر، فنقع في مآسي التكفير والتفكير المضاد والإرهاب وهو محرم شرعاً. أو الوقوع في مهاوي التقريب، فينقض الدين عروة عروة، على مذبج التقريب مع الآخر. وفي نظرنا فهذا أيضاً مناقض لروح الإسلام، باعتباره مهيمناً على الأديان ومستوعباً لها. وهو وإن مورس عملياً في بعض المشاريع العصرية التقريبية كما رأينا في الباب الأول، فإننا نعتبره مظهرًا من مظاهر الضعف الحضاري، وسمة من سمات الإنهزامية التي تنعكس لاشعورياً في مشاريع بعض المفكرين المسلمين، والتي تلبس لباس "فقه الواقع" وغيرها من الشعارات، مما يكرس الإحساس بانهاز الثقة في المنظومة الإسلامية، مما دفع البعض إلى تقديم تنازلات جوهرية تمت جوهر الإسلام وروحه. أما الأساس الثالث، فهو الإعتراف بالآخر: والقرآن الكريم أصل هذا الأصل كمدخل يسمح للمسلم ربط علاقات ودية معه، دون أي خلفيات صلبة تجاهه. إذا كان الإعتراف من جهة واحدة -كما هو الحال عادة: تاريخياً وأنيًا- فإن نجاح التقارب يصير من المشكوك فيه، وهذا مادفع الكثير من رواد مشروع التقريب بين الأديان إلى التراجع عنه واعتباره مضيعة للوقت، وغير ذي جدوى.

إن كان المسلمون يقيمون اعترافاً مبدئياً وعقائدياً بالديانات الأخرى، فذلك يقتضي خيريتهم وفضلهم على باقي البشرية، لأنهم حملة خاتمة رسالة السماء، ويجب أن يكونوا على قدر المسؤولية -حسب المستطاع- لتبليغها للعالم وإقامة حجة الله وبرهانه الرسالي على البشرية، كما قال تعالى (إِلا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرِّسْلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا) سورة النساء.

الفصل الأول

مرجعيات المنهج الإسلامي للتقريب بين الأديان

كل مشروع يحتاج إلى مرجعية واضحة المعالم، متينة المباني تؤطر أطروحاته، وتضمن له التماسك والتعاقد أمام هزات النقد، واختبارات الواقع. لقد كان للإسلام منهجه الخاص، وطريقه المتميز في تحديد مسار العلاقة بأهل الكتاب. وقد تحدد هذا المسار منذ بزوغ شمس الإسلام بالوحي المعصوم، والتفت الأمة حوله قولاً وعملاً على مر السنين والقرون. جاءت مشاريع التقريب بين الأديان كما بينا فيما سبق من بحثنا مختلفة المشارب، متنوع التصورات، فكل يقول بترسانته المفاهيمية والتحليلية بحسب موقعه من داخل المجتمع نفسه، وإن اتحدوا في المرجعية العامة، من مثل القرآن الكريم والسنة النبوية. لكنها مرجعيات حمالة أوجه من التأويل والفهم، لدى نرى من الواجب توضيح المنهج الشرعي التي ينبغي أن يؤطر مشروعا التقريبي مع الآخر، بحيث تتضح الرؤية من أول وهلة، وحيث نتجنب التماذي في السلبية التفاعيلة، مما ينتج عنه إفراغ محتوى الدعوة الربانية إلى الكلمة سواء من محتوياتها، وإخراجها عن مقاصدها الأساسية، يقول الدكتور ظفر الله خان (من نتائج الحوار إسباغ القبول على دين قد عفى عليه الزمن... ويمكن الإسلام-كما رأينا علماءنا عبر قرون-أن يناظر ويناقش المسيحية واليهودية، ولكن لاسبيل إلى الحوار معهما، فالمناظرة والنقاش يهدفان إلى كشف عيوب الآخر وإبرازها، بينما الحوار يهدف إلى التكيف والتوفيق والإعتراف بالطرف الآخر كند... ومثل هذا الحوار من أفضل السبل للقضاء على ديناميكية الإسلام، ونهضته الحاضرة. إننا لا نحتاج إلى تفاهم أو تسوية مع الكنيسة، بل إلى الجهر بحقنا الأبدي، والإصرار على ذلك. ولنا هداية واضحة في القرآن الكريم كما قال تعالى (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم). وهكذا فإن الحوار الديني الوحيد الذي يمكن مع الآخرين،

بما فيهم المسيحيون، هو لأجل الدعوة وليس للإسترضاء والإعتراف المزيف⁽¹⁾. لما كان التقريب الشرعي كما نراه هو ما قام على الدعوة وتبصر الحقيقة وسط زخم الديانات المتقاربة، فإن الأولوية يجب أن تعطى للقواعد الأساسية التي تحفظ خصوصية كل دين على الآخر، وفي هذه المرحلة يتم تجاوز المشتركات، لحل النزعات الدينية في المختلفات، والتركيز على الخصوصيات الكبرى، وإيجاد حلول لها. هذا الحوار فيما نظن هو مقتضى إقامة الدعوة التي أشار إليه ظفر خان رحمه الله.

وسأبين في هذا الفصل إن شاء الله ثلاث مرجعيات، من مراجع الإسلام التي تميزه عن باقي الديانات كمايلي، التوحيد كنظام معرفي وكروية لتفسير العالم وتنظيم المجتمع وتدبير العلاقة بين الإنسان و الله و بينه وبين باقي الموجودات.

المرجعية الثانية: الوسطية كمعطى رباني، شرعي لتفادي المنزلاقات اللاهوتية، وكمدخل أساسي للتأكيد على ربانية الرسالة المحمدية فهي بين إفراط اليهودية وتقريط المسحية، والإسلام بينهما وسطا حكما عدلا هاديا إلى الله وسراجا منيرا.

المرجعية الثالثة: الإعتراف بالآخر، ونقصد به الندية في بناء المشروع الحضاري التقاربي بين الأديان. لكن على مستوى الواقع، نستشعر استعلاء دينيا اعتبر انعكاسا للإستعلاء الحضاري للآخر على حساب تخلف الذات وتقيدها بقيود رجعية، تقوض حركيتها، وتحول دون الإنطلاق في هذا المشروع بحرية وفاعلية، لدى فالتأكيد هنا على ضرورة انعقاد الذات المومنة المسلمة من برائن تخلفها لتفرض ذاتها ومشروعها الخاص على العالم باعتبارها خير أمة أخرجت للناس، وسط عالم متهاو في حقيقته إلى مآلات مأساوية، لبعده عن الوحي والهداية الربانية المعصومة.

(1) مجلة البعث الإسلامي الهندية، العدد:9، المجلد:34، جمادى الثاني، 140هـ، ص:80.

المبحث الأول: التوحيد ونبذ الشرك

يعتبر التقريب بين الأديان مظهراً حضارياً نظراً لما يمثل من إرساء قواعد للتعايش والإحترام والتعاون في مختلف مجالات الحياة، لذا فهو يحتل موقعاً متقدماً في أذهان المفكرين، ومكانة سامية في نفوس العديد من رجالات الدين الإسلامي الحنيف والديانة المسيحية. ومما يؤكد ذلك الدعوات المتكررة التي يطلقها علماء ومفكرون مسلمون ومسيحيون في هذا الاتجاه، والتي تقابل بالتقدير والإحترام من قبل العامة، والتفاعل والاهتمام من قبل الخاصة، ومرد هذا الإهتمام في رايانا إلى تعاليم الأنبياء عليهم السلام القائمة على تحقيق التوحيد "الله تعالى كميون اساسي للتعبد. فهو القاعدة الصلبة والمرتكز الأساس في أي حوار بناء بين الأديان السماوية، فهو الجامع المشترك بينها جميعا وهو أسّ الديانات السماوية وأساسها، ومنه يصدر كل خير وإليه يعود. وبالرغم من بروز عنصر التكامل بين الأديان السماوية وما يتبعه من ضرورة نسخ الدين اللاحق للسابق باعتباره الأكمل والأنسب لزمان نزوله، وهذا يفرض على الإنسان - بأمر الناسخ والمنسوخ - التخلي عن الدين السابق والالتزام بالدين اللاحق، إلا أننا نجد الدعوة إلى الحوار والتعاون لمن لم يوفق في اللجوء بالدين الجديد. ومن هذا المنطلق نقرأ في القرآن الكريم أمر الباري تعالى لنبيه الكريم محمد صلى الله عليه وسلم بضرورة التلاقي بين أصحاب الديانات على أساس التوحيد قال تعالى (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) سورة آل عمران: 64 فبنود هذه الدعوة تبدأ من أهمية التعايش والتعاون والإتفاق والإجتماع على الكلمة والعمل بمضمونها كقول القائل اتفقت كلمة القوم على كذا. وينبغي أن تكون هذه الكلمة متساوية من حيث الأخذ والعمل بما توجبه، وجوهرها التوحيد وهو المتفق عليه في جميع الأديان، وعمقها عبادة الله ونفي الشركاء نظرياً وعملياً، ولعل تفصيل الآية في هذا الأمر يشير إلى التوحيد العملي، ويؤكد ذلك ما صح عن عَن عَدِيٍّ بْنِ حَاتِمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

وَفِي عُنُقِي صَلِيبٌ مِّنْ ذَهَبٍ. فَقَالَ: يَا عَدِيْ طَرَحَ عَنْكَ هَذَا الْوَتْنُ، وَسَمِعْتُهُ يَقْرَأُ فِي سُورَةِ بَرَاءَةٍ: (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ)، قَالَ: أَمَّا إِنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَعْبُدُونَهُمْ، وَلَكِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا أَحْلَوْا لَهُمْ شَيْئًا اسْتَحْلَوْهُ، وَإِذَا حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ شَيْئًا حَرَّمُوهُ⁽¹⁾ وهذا يؤكد ضرورة حاكمية التوحيد وما ينبثق منه لأي تقريب أو حوار أو تعاون بين الأديان، وذلك لأن الأديان السماوية انطلقت بالإنسان من التوحيد نحو القسط والعدل والمساواة في الحقوق والحريات والأعمال الخيرة ولا يتأتى ذلك إلا بقطع جذور الاختلاف والبغي بغير الحق واستخدام القوي واستعباده للضعيف وتحكمه فيه. ورؤية القرآن الكريم **للتوحيد** تقوم على الإيمان بوجود وحدة وأحدة للتكوين، يجب معه بالضرورة أن الإيمان بوجود مكون وأحد وهو الله تعالى شأنه، باعتباره واجب الوجود. فالتوحيد هو ليس مجرد تلك العقيدة التي جاء بها الأنبياء والرسل عليهم جميعا صلوات الله وسلامه، ولا هو مجرد موقف لتبرير مسألة الوجود، كما هو متعارف عليه لدى علماء الكلام، ولكنه البرهان على خضوع كل الموجودات للخالق الموجد لها خضوعها له بالعبودية، وشهادتها له بالوحدانية، فقد شهد الله على نفسه بوحدانيته في قوله عز وجل (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم) سورة آل عمران: 18، فهذه الآية الشريفة تضع أسس فهمنا لفلسفة التوحيد وعلاقته بالوجود، وفلسفة التوحيد جاءت لتفسر كل العلاقات التشريعية والتكوينية وتفاعلاتها في حياة الإنسان، وهكذا تصبح العلاقة بين التوحيد والتشريع علاقة عضوية. إن التوحيد هي العقيدة الأولى التي جاءت بها الرسالات السماوية لتضع بذلك أسس الوجود والتكوين والتشريع، لكن هذه الحقيقة لاتقف عند هذا الحد كما قلنا بل إنها جاءت أيضا لتكون منهجا لعلية الوجود، وهي بالتالي تفسر غائية المنهج الإلهي في عملية الخلق، (وما خلقت الإنس والجن إلا ليعبدون) سورة الذاريات: 56، لتصبح العبادة والتعبد لله إحدى عليات (أسباب) الوجود، والله تعالى شأنه هو من أظهر نفسه بالوحدانية فقال (قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم

(¹) - أخرجه الترمذي ج5/ص: 129، باب: تفسير سورة التوبة، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، 1996. وحسنه الألباني في صحيح سنن الترمذي (برقم: 2471)، الطبعة الأولى، 1409 هـ، مكتبة التربية العربي لدول الخليج.

يكن له كفواً أحد)، سورة الإخلاص، ليصبح التوحيد ليس وصفا لغويا أو معنى فلسفيا، بل ليكون منهجا عقائديا في العبادة، فالله هو وحده الذي تحقق له العبادة، لتبطل بذلك مناهج التثنية والتثليث، ولتتفي وجود شريك أو مثيل، ولترسخ فلسفة علاقة العقيدة بالحياة عبر مناهج التشريع، باعتبار إن النظام التشريعي الإسلامي يتأسس عند عقيدة التوحيد، فالمنطق العقلي يحكم بتعدد مناشيء التشريع في حالة تعدد مناشيء الوجود، ومن هنا قال الحق سبحانه: **(لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا، فسبحان الله رب العرش عما يصفون)** سورة الأنبياء: 21-22، فتعدد الآلهة سيعني تعدد مناشيء التشريع، مما يطرح وجوب التباين والتناقض المؤديان إلى الفساد وفناء الخلق لتضارب المناشيء، فالموقف من التوحيد هنا ليس موقفا ميتافيزيقيا لكنه موقف واقعي، كما أنه ليس موقفا فلسفيا مجردا، فحتى فكرة التعالي (التوحيد) عند الفلاسفة لا تكتسب واقعيتها إلا عبر الإيمان بوجود الله، ومن هنا سنجد أن (الفكر الفلسفي غير المرتبط بالتعالي (التوحيد) هو فكر مستغرق في آنيته، وهو فكر غير مستقبلي في أطروحاته)⁽¹⁾، فالإيمان بعقيدة التوحيد يعني أن تصبح عقيدة التوحيد تنظيرا مستقبليا للوجود، إذ لا يمكن للوجود الكلي أن يوجد ويستمر دون عقيدة التوحيد، ففي فلسفة التاريخ مثلا باعتبارها نظرة شمولية إلى التاريخ تعاصر الماضي والحاضر وتلقي نظرة على المستقبل، فهي تحتاج إلى مفاهيم التعالي (التوحيد) حيث يمكن للإنسان ومن خلال الوحي والسنن أن يدرك قيمة حركة الحياة، وبالتالي يدرك حدود ربط التوحيد بالشرعية، فالعلاقة بين الحياة والشرعية علاقة تلازمية، فالشرعية لازمة لاستمرار حركة الحياة، إذ لا يمكن أن توجد للحياة قيمة دون التشريع، وهذا الأخير لا يكون له قيمة إلا بالتوحيد.

(1) - علي طعيمة، وقفات مع الفكر المادي، ص: 5، الطبعة الأولى، 1420هـ، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان.

المطلب الأول: فلسفة التوحيد من موقف علاقة الإنسان بالله

يتباين الموقف الفلسفي من علاقة الإنسان بالله بين أصحاب العقائد والديانات، اعتماداً على نوع العلاقة وطبيعتها، فهل هي علاقة صاعدة من الإنسان إلى الله أو ما يعرف فلسفياً بالجدل الصاعد والتي هي حركة الفكر المصاحبة لارتقاء النفس من عالم الماديات المتغيرة إلى عالم المثل العليا الذي هو الله تعالى شأنه أم علاقة هابطة (من الله إلى الإنسان أو ما يعرف فلسفياً بالجدل الهابط أي الرجوع من عالم المثل العلوية أو الأبدية - الله - إلى العالم الأرضي أو الدنيوي) والجدل الهابط في الأصل هو نتاج لرؤيا أفلاطونية قال بها بعد ذلك الفيلسوف (هيجل) تفسر موقفه من علاقة الإنسان بالله، وتقول بحلول العقل الكوني أو الله في حركة التاريخ، حتى أصبح الله والتاريخ كيانا واحداً كما يرى هيجل في ذلك الوقت⁽¹⁾، وقد أدت هذه المفاهيم الخاطئة إلى ظهور فكرة الحلول في بعض مسارات الفكر الديني. وقد تبنت كلا من الديانتين المسيحية واليهودية هذه العقيدة. فالمسيحية ألهمت يسوع المسيح عليه السلام، منطلقة من رؤيا (الجدل الهابط) فجعلت من المسيح إلهاً هبط إلى الأرض في شكل مولود ليخلص البشرية من آثامها، حيث جعلته ابناً لله، حاشا الله الواحد عن أن يكون له ولد، حسب مبدأ التثليث الذي تتبعه الكنائس المسيحية - فكرة الأب والابن والروح القدس-. وقالت اليهودية ببنوة العزيز، مما ينقض فكرة التوحيد لدى الديانتين السابقتين وبالتالي ستتعدد المناشئ الأولية للتشريع وفق هذه الرؤيا الثنائية في اليهودية، أو التثليثية كما في المسيحية. وتعدد المناشئ سيعني اختلاف الشرائع وتباين الأحكام مما يوقع الخليفة في إشكاليات لا متناهية. أما العقيدة الإسلامية فتحدد رؤيتها من علاقة الإنسان بالله انطلاقاً من (الجدل الصاعد) أي من الإنسان إلى الله، حيث يصبح التعبد (بمختلف أشكاله وحالاته) الشكل الوحيد لاتجاه هذه العلاقة، فالمسلم

(1)-انظر على سبيل المثال، هيجل، حياة يسوع، ص:15، ترجمة: جورج يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر، المكتبة الهيجلية، رقم: 12.

يتحرك في عبادته متوجها اتجاه الله الواحد باعتباره الوحيد الذي يستحق العبادة، وباعتباره الموجد الأوحد والمشرع الأوحد في آن، والشرعية تضبط حركة الإنسان لتضمن بقاءه على الخط الرسالي، كما إن حركة الإنسان الى الله تفسر تطلع الإنسان (النسبي) الى المثل الأعلى (المطلق أي الله تعالى)، فالإنسان في عمل دؤوب للتخلص من الأشكال السلبية في علاقته عبر العبادة والعمل الصالح وصولا إلى المعرفة الكلية أو حق اليقين، والإنسان في حركته هذه يسعى إلى تحقيق خلافة الإنسان على الأرض عبر التطبيق الواقعي للشرعية السماوية، فالشرعية جاءت لتبين السبل في تصاعد الفكر الإنساني وتسامي النفس نحو المثل العليا.

من هنا نرى أن موقف الإنسان المسلم من التوحيد ينطلق من مفهوم أنه لا عبثية من وجود الوجود (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون) سورة المومنون: 115، إذ إن أي مفهوم لا يقول بوحداية الله يقع في دائرة العبث واللامعقول وهي حالة تتناقض تتافضا أصيلا مع عقلانية التوحيد. وهكذا فالإسلام لا يبني فكرته في التوحيد على أسس طوباوية أو عبثية، فعقيدة التوحيد عقيدة واقعية، يمكن التأصيل لها عبر كل طرائق الحياة، قد يفسر البعض تلك الثنائية المستمرة في الوجود (الليل والنهار، الذكر والأنثى، الشمس والقمر، الخير والشر... الخ) بأنها نتاج لتعدد الآلهة كما فسرها أصحاب الثنوية من المانوية⁽¹⁾، ولكن الفكر الإسلامي الفلسفي يعتبر كل هذه الإشكالات برهانا على وحدانية الخالق، فمثلا هل انفصل الليل عن النهار انفصالا واقعيا، بحيث كان هناك ليل لوحده ونهار لوحده؟ فحركة الزمن تكشف انه من الاستحالة في حالة الحياة ان يحدث هذا الانفصال، بل انه لا يوجد منهج واقعي لحدوثه، فالليل والنهار في تتابع مستمر، يتوالد أحدهما من الآخر كنتاج للحركة الكونية والمرأة والرجل يشتركان في الصفات الأصلية وقد برهن علم الجينات أن كل منهما يحمل شيئا من جينات الآخر فلا انفصال خلقي بينهما

(1)- انظر، أبي الفتح الشهرستاني، الملل و النحل، ج2/ص: 102، دار الجيل للطباعة و النشر، الطبعة الرابعة، 1999. والمانوية أو المانوية: نسبة إلى ماني بن فتك المولود في بابل سنة 216م وقد حاول أن يربط بين ديانته والديانات المسيحية والبوذية والزرادشتية وكان يعتبر بوذا وزرادشت والمسيح أسلافا له، ووضع لنفسه إنجيلا، وأتباع ماني هم من يسمون بالزنادقة سابقا.

وكذلك الشمس والقمر، والخير والشر، فالحياة في تلاقح مستمر بين موجوداتها والوجود الكلي يحكم بالتنوع لكنه تنوع يتوحد في الفاصلة الأولى مؤكدا وحدانية الموجد لكل الموجودات وهو الله تعالى شأنه. ولا يخفى أن بعض المدارس الإسلامية قالت بالحلول كأحد أشكال اتجاهاتها الصوفية مثل عقيدة الحلاج⁽¹⁾ ومحبي ابن عربي السبتي وابن سبعين والعفيف التلمساني وابن الفارض غيرهم. وقد انتهت لأنها تبنت قيما سفلى، ولأنها فشلت في تفسير العلاقة بين الإنسان والله عز وجل.

المطلب الثاني: الإنسان وعلة الخلق

إن انتفاء نظرية العبث يقود الى تأكيد نظرية السبب أو العلة، ومن هنا ندرك حقيقة عليّة الوجود. لقد خلق الله الإنسان كما خلق الوجود لعلّة، إذ لا يمكن فصل قانون الخلق عن قانون العلية، فقال تعالى (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) سورة الذاريات: 56. فالعلة هنا هي عبادة الخالق، وهي علة شمولية تفسر كل مفاهيم وقيم العبادة التي لا تقتصر على الأعمال العبادية المتعارف عليها من صوم وصلاة وحج وزكاة، بل جاءت لتعبر عن مطلق عمل الإنسان باتجاه الخالق، وهي لا تحدد شكلا معيناً أو حالة محددة من أشكال وحالات الأعمال العبادية، فالإنسان وبقيّة المخلوقات يفترض أن يكونوا في حالة تعبد لا تنقطع، لكن العلة في موضع آخر تتخذ شكلا آخر كما في قوله تعالى شأنه (وإذ قال ربك للملائكة أني جعل في الأرض خليفة) سورة البقرة: 30 وهي تطرح قضية الجعل الإلهي، فالعلة هنا أن يكون الإنسان خليفة الله في أرضه بكل ما تحمل الخلافة من قيم رسالية، وهذه العلة ليست بديلا عن علة العبادة، ولا تتناقض معها لا لغويا ولا فلسفيا، إذ أن علة الخلافة تقضي بأنها لا تكون خلافة مَرَضِيّة من الله عز وجل إلا إذا نهجت نفس المنهج الرسالي الذي اراده الحق سبحانه، ولن تتكامل قيم ومفاهيم الخلافة إلا من خلال النص الإلهي، من هنا قال الله مخاطبا نبيه داود وهو خطاب لكل الأنبياء والرسل

(1)- هو أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج وهو أشهر من قال بمبدأ الحلول والاتحاد، توفي سنة 309هـ.

(يا صاود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع أهوى فيضلك
عن سبيل الله) سورة ص: 26، ولما كانت عقيدتنا تنفي عبثية الوجود، وأن الإنسان لم
يخلق عبثاً وأن للخلق غاية، فإن منطق الغائية يقضي بوجوب أن توجد شريعة تنظم مسار
الإنسان في سبيل تحقيق غائية وجوده، وبالتالي يتأكد أن تكون هذه الشريعة تنطلق من
مفاهيم إمكانية التطبيق، فنفي العبثية التي قال فيها الحق سبحانه (أفدسبتم أنما خلقناكم
عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون) سورة المومنون: 115 توجب أن تقع قواعد الشريعة في حدود
الممكن كما قال عز من قائل (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما
اكتسبت) سورة البقرة: 286 وهذا من عدالة الخالق ولطفه بالعباد، والنظر في هذه الآية
يعود بنا إلى عقيدة التوحيد، فلو كان فيهما آلهة إلا الله لاتخذ التكليف شكلاً آخر يتناقض
وعقيدة التوحيد وينافي نظرية اللطف الإلهي، قال ابن قتيبة الدينوري رحمه الله (ولو أن
هؤلاء يقصد منكري أصالة التوحيد والتعلق بالله في طبيعة البشر - رجعوا إلى فطرهم
وما ركبت عليه خلقتهم من معرفة الخالق سبحانه لعلموا أن الله تعالى هو العلي وهو
الأعلى وهو بالمكان الرفيع وأن الأيدي ترتفع بالدعاء إليه)⁽¹⁾، فالإنسان مجبول على فكرة
التوحيد، كما وهو يحمل في داخله فكرة الغاية التي من أجلها وجد سواء أدركها الإنسان
بعقله أو غابت عنه لتجاهله إدراكها، كما أنه مجبول على فكرة وجود الخالق المكون،
غير أن رفض الإنسان للنص الإلهي وإتباعه لهواه أبعدته عن منهج التوحيد. ومن هنا
ندرك أنه لا يمكن إلا إتباع النص الإلهي الكاشف لوحداية الله وعلة الخلق، وما ذاك إلا
لأنه لا يمكن تشخيص المعلول (الإنسان) إلا من خلال إدراكنا للفاعل الموجد الذي هو
(الله) تعالى شأنه.

إن فهم نظام العلية يقودنا إلى إدراك استحالة وجود الموجودات بدون سبب، وحيث إنه
لاعبثية في الوجود، فلا بد أن تكون العلل تحمل قيماً إيجابية، والإنسان في خضوعه لنظام

(1) - ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، ص: 183، تحقيق: محمد محيي الدين الصفار، طبع المكتب الإسلامي،
1419هـ/1999م.

العلية يدرك قيمة وجوب التشريع باعتبارها قيمة ايجابية تتحوا نحو تنظيم فعاليات الإنسان وعلاقته بالخالق وبقية الموجودات، وبعد كل ذلك ندرك أن علة الخلق تمثل قيمة ايجابية يتحقق مفهومها في غائية المنهج الرسالي المتمثلة بالارتقاء بالإنسان نحو المثل العليا. لاشك إن الإنسان في حركته المستمرة نحو تحقيق هذه الغائية يتأثر بعوامل الزمان والمكان، كما يتأثر بعوامل النفس والمجتمع، لكنه في كل ذلك يبقى ضمن إطار علاقة الدنيا بالآخرة، إذ إن الفكر الإسلامي يناقض نظريات الفلسفة القديمة لعلاقة الإنسان بالدنيا والآخرة، والتي بقيت تتنازع بين مفاهيم الخلاص الدنيوي والخلاص الروحي (الأخروي)، كما في عقائد المسيحية، فالفكر الإسلامي تجاوز هذه النظرة الجزئية عبر نظرة كلية شمولية تجمع المادي بالروحي والأرض بالسماء، مما يقدم تفسيراً أكثر واقعية لعلاقة الإنسان بالحياة، باعتبار الإنسان يبقى علامة حضارية، والإسلام يطرح التعبد باعتباره معياراً لقيمة وجود الإنسان على الأرض كمعمر وبأن لها وفق القصد الإلهي المعصوم.

المطلب الثالث: فلسفة التشريع كقيمة بنائية

منذ البدء شكلت نظرية الإستخلاف الإلهي في قوله تعالى (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ أُنْزِلْ جَالِدٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) سورة البقرة: 30، حدود مفاهيم وقيم وجود الإنسان على الأرض باعتباره مخلوقاً مختاراً يلحق عقيدة التوحيد. كما أن الغاية من الرسائل السماوية في تحملها لعقيدة التوحيد هي أن لا تبقى هذه العقيدة مجرد فكرة غير قابلة للتطبيق، ومن هنا جاءت الشريعة الإسلامية لتضع مناهج العقيدة في حيز التطبيق، فقد سعت الشريعة الإسلامية لأن تؤسس في فلسفتها لنظرية معرفية تضع الإنسانية على الطريق الصحيح لإدراك قيم العقيدة التوحيدية، معتمدة بذلك على الإنسان كعامل أساسي في حركة التغيير، عبر مسيرة التكامل الفكري والبناء الروحي والمعرفي، والذي هو مهمة الأنبياء والرسل والمصلحون من بعدهم على نبينا وعليهم جميعاً أفضل الصلاة وأتم التسليم. ولما كانت الشريعة قد وجدت لتنظم حياة الإنسان، فالمنطلقات العامة لها تتجذر عن حدود حاجيات الإنسان، فالإنسان هو الذي تتوجه نحوه الشريعة في مناهجها، وهو

الذي يقع عليه التطبيق، وهكذا يهدف المنهج التطبيقي للشريعة الى تحقيق حاجيات الإنسان بأشكالها الطبيعية والاجتماعية، كما النفسية والروحية، عبر أشكال محددة مسبقا من العلاقات التي يمكن إيجازها فيما يلي:

أولا: علاقة الإنسان بالخالق.

ثانيا: علاقة الإنسان بنفسه.

ثالثا: علاقة الإنسان بنظيره الإنسان الآخر.

رابعا: علاقة الإنسان بالمجتمع.

خامسا: علاقة الإنسان بالدولة والنظام الحاكم.

سادسا: علاقة الإنسان ببقية المخلوقات الأرضية.

سابعا: علاقة الإنسان بالكون والوجود الكلي.

ثامنا: علاقة الإنسان بالآخرة.

فالتشريع الإسلامي في ارتكازه على نظرية التوحيد يسعى الى تأكيد منهج شمولي يؤسس لثورة إنسانية مستقبلية ستتحقق حين حصول الوعي التكويني الإيجابي للأمة تجاه واقعها والغاية من إخراجها للناس. هذه الرؤيا تكشف القيم البنائية للشريعة الإسلامية عبر مناهج عمل الشريعة، كما إنها تلقي الضوء على غائية المسار التشريعي وصولا الى التكامل بين المادي والروحي، فالشريعة الإسلامية شريعة متحركة وغير جامدة، كما أنها لا تفنى بعوامل الزمن، ولا تخضع للنقد، وتحمل بنيتها التوحيدية عناصر الاستمرار، ليس فقط باعتبارها الشريعة الخاتم، ولكن بكونها تؤصل لنظرة مستقبلية في الوجود. فالإنسان سيبقى موجودا حتى اليوم الأخير، ولن تتوقف حدود الشريعة إلا بالفناء الكلي قبل يوم الدينونة، وحتى في يوم الحساب فإن الإنسان سيتحمل ما أقر به من التوحيد والتصديق بالرسالات، وسيخضع في حسابة لتطبيقه حدود الشريعة وتجاوبه معها، أو لخروجه عليها، حسب مبادئ الثواب والعقاب. ومن هنا وجب الانتباه الى مسألة وعي الأمة بالعقيدة والشريعة ومناهج التطبيق، فالعقيدة الإسلامية تتمتع بالثبات البنائي، والخطوط العامة للشريعة هي الأخرى تخضع لقانون الثوابت، لكن المنهج التطبيقي

للشريعة يتصف بالمرونة وهو يتفاعل مع حركة التاريخ وعامل الزمن، فالأمة الإسلامية في حالة من التغير والتطور بشكل مستمر وفقا لسنن التاريخ، وهذا التحول المستمر يفرض تفاعلا مستمرا لمنهج الشريعة بما يتناسب وحاجات الإنسان مع الحفاظ على الأصول التشريعية، ليضع الأمة أمام مسؤولياتها، وليساعد على إنضاج الوعي الجمعي بقيم الشريعة وأطروحاتها.

لا شك أن الشريعة الإسلامية تتصف بالشمولية والإطلاق، وهي لاتقف عند حدود الآني والمرحلي، بل أنها تجعل الإنسان يلقي نظرة بعيدة باتجاه المستقبل، أليست "الدنيا مزرعة الآخرة" كما وصفها سيدنا علي رضي الله عنه.

المطلب الرابع: إقامة دولة التوحيد مطلب شرعي لإنجاح المنهج الإسلامي للتقريب بين الأديان

إننا كمسلمين ننظر إلى مشروع التقريب بين الأديان، كوسيلة لإعادة الاعتبار لدور أمّتنا الإسلامية في هداية البشرية، وتبصيرها بنور الوحي، الهادي إلى الصراط المستقيم. لأن موقعها في الرؤية القرآنية تتسم بنوع من التمييز الإيجابي باعتبارها خير أمة أخرجت للناس مصداقا لقوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) سورة آل عمران: 111، والمقصود بالمعروف والمنكر بحسب الإمام ابن أبي زمنين الألبيري، يقول: (يعني بتوحيد الله (وتنهون عن المنكر) يعني: عن الشرك بالله)⁽¹⁾، ونقصد بالتوحيد هنا المفهوم المعرفي الشامل لكل نواحي الحياة، الذي يؤسس للأمة المتقدمة والكفوءة، من منطلق التغيير السنني الرشيد والفعال ما يحمل الأمة عبأ القيام بحق الدعوة إلى الله وإقامة الحجة الرسالية على الخلق وتعريفهم بالإسلام وإعلاء كلمة الله على باقي المعبودات الدنيوية.

(1)- أبو عبد الله محمد بن عيسى المري الألبيري الأندلسي، ابن أبي زمنين المالكي (توفي سنة 399هـ)، تفسير القرآن العزيز، ج1/ص: 311، تحقيق: حسبة بن عكاشة أبو عبد الله محمد بن مصطفى الكنز، الطبعة الأولى، 2002، دار الفاروق الحديثة- مصر.

غير أن إقامة هذا الواجب الشرعي يحتاج إلى دولة قوية تقوم عليه وتسهر على تطبيق مقتضياته. لأن الداعي يجب شرعا أن يمتثل مايدعوا إليه ليتم لدعوته القبول وتنال ثقة الآخرين، كما قال تعالى(ياأيها الذين ءامنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون)سورة الصف:3، وهذا من جهة. ومن جهة أخرى التقارب الإسلامي مع الديانات الأخرى يحتاج إلى عوامل جذب حضارية وعلمية ورفاهية...الخ، لأنها هي المقياس التي تقاس به الحضارات والأفكار والرؤى عادة، فكيف سيتم إقناع الناس بالإسلام وهم يرون المسلمين في واقع يرثى له؟ واقع متسم بالتفكك والتخلف، وتسوده أدواء الأمم الفاشلة. فهذا معيار على فشل المنظومة الفكرية التي يتعتون بها. وهم لايعلمون أن علاقة المسلمين بالإسلام بعيدة كل البعد عن علاقتهم بغيره، فليس الإسلام في الحقيقة المسؤول عن واقع التفكك السياسي والحضاري للأمة الإسلامية وإعمالها لتعاليم الإسلام ومبادئه ولكن العكس هو الصحيح. ونستحضر هنا موقف نبي الله لوط عليه السلام عندما استضعفه قومه وطلبوا ضيوفه من الملائكة للفاحشة ومنعوا دعوته إلى الله فقال عليه السلام، كما قال تعالى (لو أن لي بكم قوة أو آوئ إليكم ركن شديد)سورة هود:81، يقول الإمام أبو محمد مكي حموش القرطبي المالكي (أي: أنضم إلى عشيرة مانعة، تحول بينكم وبينكم، وبين أضيافي. والجواب محذوف، والمعنى محذوف، والمعنى: لقاتلتكم، ولحلت بينكم وبينهم)⁽¹⁾، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم تعليقا على مقولة سيدنا لوط عليه السلام (ورحمة الله على لوط إن كان ليأوي إلى ركن شديد (يعني الله عز وجل) إذ قال لقومه (لو أن لي بكم قوة أو آوئ إليكم ركن شديد) وما بعث الله من بعده من نبي إلا في ثروة من قومه (الثروة: الكثرة والمنعة)⁽²⁾، فالدعوة تحتاج إلى

(1) -أبو محمد مكي بن أبي طالب حموش القيسي القيرواني الأندلسي القرطبي المالكي(توفي:438هـ)، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه، ج5/ص:3444، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي-جامعة الشارقة، تحت إشراف:الدكتور الشاهد البوشيخي، الطبعة الأولى، 2008، مجموعة بحوث الكتاب والسنة-كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-جامعة الشارقة.

(2) -أخرجه الترمذي في سننه، ج5/ص:293، تحت رقم:3116، كتاب التفسير، باب ومن سورة يوسف، وقال: (وهو حديث حسن)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عوض، الطبعة الثانية، 1975، طبع شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي-مصر.

القوة والمنعة الحضارية والإنسانية ليتم مشروعها، وتثبت مصداقيتها باللموس إقناعاً للناس وإجتذاباً لهم. ولما لم يكن للوط عليه السلام تلك المنعة، إستضعفه قومه وقل تابعه، فتأثرت دعوته في غياب لعوامل الجذب وقوة الإرادة لتغيير العالم. وعلى عكس سيدنا لوط عليه السلام، نجد نبي الله شعيب فقد قال له قومه حدقا عليه وحسدا منه، بعد أن استعصى عليهم أذيته وأمام نجاحات دعوته (ولولا رهطك رجمناك) سورة هود: 92، يقول الشيخ ناصر السعدي (إن الله يدافع عن المؤمنين، بأسباب كثيرة، قد يعلمون بعضها، وقد لا يعلمون شيئا منها. وربما دفع عنهم بسبب قبيلتهم وأهل وطنهم الكفار، كما دفع الله عن شعيب رجم قومه بسبب رهطه، وأن هذه الروابط التي يحصل بها الدفع عن الإسلام والمسلمين، لأبأس بالسعي فيها، بل ربما تعين ذلك. لأن الإصلاح مطلوب على حسب القدرة والإمكان...⁽¹⁾). وإمتدادا لهذا المنهج النبوي في أعمال سنن التغيير في الدعوة، يروي الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله عنه أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم غنما بين جبلين فأعطاه إياه، فأتى قومه فقال: (أَيُّ قَوْمٍ أَسْلِمُوا، فَوَاللَّهِ إِنَّ مُحَمَّدًا لَيُعْطِي عَطَاءً مَا يَخَافُ الْفَقْرَ) فقال أنس: «إِنْ كَانَ الرَّجُلُ لَيُسَلِّمُ مَا يُرِيدُ إِلَّا الدُّنْيَا، فَمَا يُسَلِّمُ حَتَّى يَكُونَ الْإِسْلَامَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا عَلَيْهَا»⁽²⁾، فإرادة الدنيا في نظرنا تعني وجود تلك العوامل الحضارية التي تجذب الناس وتحبب لهم المبادئ والأفكار، ولو كانت هادمة. ولعل تشريع سهم المؤلفة قلوبهم، في قوله تعالى (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) سورة النساء: 61، يدخل من هذا الباب، وتثبيت الإسلاميين (هم المسلمين الجدد ما كان يطلق عليهم عندنا في تاريخ المغرب) على الدين ورعاية مصالحهم، وهذه الأحكام كلها تحتاج إلى دولة قوية، ذات سيادة وحضارة فريدتين. كما أن الداعي إلى الله إذا لم يكن مدعوما بتلك العوامل التي تستحضر عناصر

(1)- عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم المنان في تفسير كلام المنان، ص: 409، دار الحديث، القاهرة.
(2)- أخرجه مسلم في صحيحه، ج 4/ص: 1806، تحت رقم: 2312، كتاب الفضائل، باب مسائل رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قط فقال لا وكثرة عطائه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي-بيروت.

القوة والجذب، قد يساء الظن به وسيتم اتهامه بإرادة التربح والتملك على حساب الدعوة وسداجة الناس، لذلك كان سؤال هرقل لأبي سفيان عن نسب النبي صلى الله عليه وسلم وعن ملك آبائه، (قال لترجمانه: قل لهم: إني سائل هذا عن هذا الرجل فإن كذبني فكذبوه، فوالله لولا الحياء من أن يأتروا علي كذبا لكذبت عنه، ثم كان أول ما سألني عنه أن قال: كيف نسبه فيكم؟ قلت: هو فينا ذو نسب، قال: فهل قال هذا القول منكم أحد قط قبله؟ قلت: لا، قال: فهل كان من آبائه من ملك؟ قلت: لا، قال: فأشراف الناس يتبعونه أم ضعفاؤهم؟ فقلت: بل ضعفاؤهم، قال: أيزيدون أم ينقصون؟ قلت: بل يزدون، قال: فهل يرتد أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل؟ فيه قلت: لا، قال: فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ قلت: لا، قال: فهل يغدر؟ قلت: لا، ونحن منه في مدة لا ندري ما هو فاعل فيها قال: ولم تمكني كلمة أدخل فيها شيئا غير هذه الكلمة، قال: فهل قاتلتموه؟ قلت: نعم، قال: فكيف كان قتالكم إياه؟ قلت: الحرب بيننا وبينه سجال ينال منا وننال منه، قال ماذا يأمركم؟ قلت: يقول: اعبدوا الله وحده ولا تشركوا به شيئا واتركوا ما يقول آبائكم ويأمرنا بالصلاة والصدق والعفاف والصلة فقال للترجمان: قل له: سألتك عن نسبه فذكرت أنه فيكم ذو نسب فكذلك الرسل تبعث في نسب قومها، وسألتك هل قال أحد منكم هذا القول فذكرت أن لا فقلت: لو كان أحد قال هذا القول قبله لقلت رجل يأتسي بقول قيل قبله، وسألتك هل كان من آبائه من ملك فذكرت أن لا قلت: فلو كان من آبائه من ملك قلت رجل يطلب ملك أبيه...⁽¹⁾). فطالما يملك الداعية من عوامل الإشعاع، كلما زاد حضوره في نفوس الآخرين وتعالى مكانته بينهم وبالتالي كان لكلام الحظوة أكثر من غيره.

السؤال المطروح في هذا المقام، يتجلى في نوعية الدولة المطلوبة لإقامة صرح التقارب بين الأديان؟ وماهي سماتها التي تتفق والمرجعية النهائية التي ارتضتها في تأولها

(¹) - أخرجه البخاري في صحيحه، ج1/ص:8، تحت رقم:7، باب بدء الوحي، تحقيق: محمد زهير الناصر، الطبعة الأولى، 1422، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي).-بتصرف يسير-

للرؤية القرآنية والتجربة النبوية؟ هذا ماسنجيب عليه في هذا المطلب الرابع إن شاء الله تعالى.

لقد سعت عقيدة التوحيد لوضع الأسس الكبرى لدولة مستقبلية، تطرح أفقا كونيا في التفاعل مع الوجود الكلي. فالإنسان الخليفة يحمل رؤية تحرر الأمة من حالة الانحطاط والركود. فقد شهد الفكر الإسلامي سقوط الحضارات وانهيار البناء الفكري والوجودي لكل الدول والإمبراطوريات السابقة والمعاصرة، كما نقض الفكر الفلسفي من أرسطو وأفلاطون إلى هيجل وإلى فوكوياما في تفسيرهما لكل من التاريخ والدولة، فالفكر الإسلامي تمكن من الصمود مرتكزا على أصالته الإلهية وهو يشهد انهيار الحضارة الغربية، إذ أن مفاهيم نظرية الدولة الإسلامية تعني ترابطا بين الإنسان والسماء عبر النبي صلى الله عليه وسلم، الذي يمثل سلطة الوحي، يقول الدكتور محمد عمارة (لا يرتاب مسلم في أن الرسول -عليه الصلاة والسلام- لم يتول فصل القضايا بين الناس من تلقاء نفسه، وإنما هو منصب إستمدته بوحى سماوي، قال تعالى (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالْمِيزَانَ لَعَلَّكُمْ تَحْكُمُونَ) (١) ثم عبر خلفائه أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك) فذاك بعهدته فصل القضايا، ثم وضع في أعناق الأمة التسليم لقضائه فقال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدون في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) (٢) ثم عبر خلفائه السائرين على هديه من بعده والذين استمدوا الشرعية منه عليه الصلاة والسلام. ما يطرح فكرة عودة الدولة النبوية إلى الوجود مقابل الحضارة الغربية السائرة في طريق الهلاك. من هنا ستمثل دولة التوحيد نهاية التاريخ بصيغة إسلامية (٣). ومقصودنا بإثارة مفهوم الدولة النبوية-دولة التوحيد-، التنبيه على التعبير عن مفهوم الأمة كبديل عصري قانوني،

(١)- محمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم، ص: 297، الطبعة الأولى، 1989، دار الشروق، القاهرة.
(٢)- ويمكننا أن نفهم ذلك من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون ملكا جبرية فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة ثم سكت) أخرجه أحمد في المسند، ج4/ص: 263 والطياليسي في مسنده، ج2/ص: 89 برقم: 1107. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ج5/ص: 188: رجاله ثقات وصححه الألباني، السلسلة الصحيحة، ج1/برقم: 5. فليس بعد الخلافة إلا هرج الساعة وأشرط نهاية العالم والله تعالى أعلم.

لا يختلفان في مدلولاتهما عن بعضهما، وإن اختلفا في التداول السياسي بعضهما عن بعض. يقول الدكتور راجي إسماعيل الفاروقي (والأمة مساوية للدولة من حيث السيادة والسلطات التي تتطلبها ممارستها)⁽¹⁾. مما يطرح مفهوم انهيار الفكر الوضعي بشكله الحالي، ولاشك أن الأسس المعرفية التي تقدمها عقيدة التوحيد تتجلى في البناء التشريعي في رؤياه المستقبلية، فالإسلام يسعى إلى تأسيس دولة نبوية كونية يقودها النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه من بعده إلى قيام الساعة. ومن هنا ولأننا لا نفسر التطور والتاريخ المستقبلي في الفكر الإسلامي باعتبارهما مجرد تحقيقا للسنن الإلهية الثابتة، ولكن باعتبارهما عبادة تفسر علاقة الإنسان بالخالق، عبر تمسكه بالمثل العليا، فإن النظرة المستقبلية تقضي بإعمال جوهر الشريعة الإسلامية، باعتبارها القانون الأكثر واقعية والأكثر انسجاما مع الواقع المعيش للإنسان المعاصر. فهي الأداة الأفضل لتحقيق مبادئ العقيدة ولطرح مناهجها، فالترابط بين الشريعة والدولة يصبح هو الآخر ترابطا عضويا⁽²⁾. لاشك أن الأمة الإسلامية في مسارها لتأسيس نظام الدولة وتسعى لتحقيق فكرة الإسلام دين ودولة، والذي يمثل ذلك الترابط بين الآني والكلّي، أو بين الإنسان والله. فالفكر الإسلامي قد سبق المناهج الديمقراطية الغربية في فهمها للدولة بعد أن طرح نظرية (الدولة النبوية/دولة التوحيد)، بل إنه تجاوز كل هذه المناهج الوضعية بعد أن كان قد أسس منذ البداية لنظرية استخلاف الإنسان على الأرض، فهو يحمل منذ البداية بذرة الدولة المستقبلية في الإطار الشرعي. وقد ادخرت الرسالة السماوية إنسانا بمواصفات خاصة ليقود هذه الدولة، وهذا ما يؤكد مرة أخرى الرسالة الإسلامية، كما يؤكد دور الإنسان في حركة التاريخ، ليس باعتباره جزء من حركة التاريخ ولكن باعتباره عنصرا فاعلا ومؤسسا فيها، فالاتجاهات الحضارية في الفكر الإسلامي ترفض الركود أو الجمود عند نقطة العجز، وهي تتطلع إلى التفاعل المستمر في حركة الحياة، فقد جاء الرسول صلى الله عليه وسلم ليصنع من المجتمع الإسلامي الصغير الذي ظهر في مكة قبل

(1)- راجي إسماعيل الفاروقي، كتاب التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، ص: 246، ترجمة: السيد عمر، طبعة 1431هـ/2010م-

(2)- انظر كتاب الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان للشيخ محمد حسين خضر، تقديم: الدكتور محمد عمارة، الطبعة الأولى، يونيو 1999، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

خمس عشرة قرناً مجتمعا كونيا، ثم جاءت الخلافة ثم إمارة المومنين لتقود هذا المجتمع في حركة تفاعلية مستمرة، مما يؤكد استمرارية الشريعة في منظورها الحضاري. لاشك أن الشريعة الإسلامية قد ساهمت إلى حد كبير في تطوير الوعي الجماعي بضرورة البناء والتطلع المستقبلي، فنتحول الرابطة الجماعية أو إن شئنا تسميتها بالعصبية القبلية بحسب تعبير ابن خلدون - من عصبية مادية إلى عصبية إسلامية (باتت ثمرة لعملية جديدة قوامها صياغة نشيطة ومستمرة للنفس، لتغزو على الصورة التي أرادها الله تعالى أن تكون عليها. وبات لزاما أن تكون تلك العصبية وليدة ارادة تتواصل عملية تغذيتها وتنميتها وإنضاجها. فالعصبية الإسلامية مغايرة لتلك التي تنشأ لا إراديا بفعل الطبيعة وحدها. وهي مغايرة لتلك التي تولد من الإحساس القومي على غرار الحركة القومية الرومانسية الأوروبية الذي يوصف عادة بكونه لاشعوريا وغير متعمد، ومستبطن وخفي على نحو يصعب تحليله هلى نحو بناظر العصبية القبلية. وفي المقابل فإن العصبية الإسلامية تتسم بالعمدية ويمكن تفسيرها بجلاء كعمل أخلاقي ومسؤول⁽¹⁾. فالفكر الإسلامي فكر متحرك عبر الزمان والمكان، وهو لا يخضع للحتمية الآنية، بل يصنع مبدأ الحتمية التفاضلية وفق أطر مستقبلية شكلت العقيدة أحد أهم معالمها، ونحن نتعامل مع العقيدة باعتبارها موقفا شرعيا، يحتكم الى حتمية انتصار الحق، باعتبار خاتمية الشريعة الإسلامية التي كرسها منهج التشريع الرسالي. منذ تاريخ هبوط سيدنا آدم عليه السلام وحتى نهاية الحياة الدنيوية ببداية يوم القيامة، حين يتم إدراك حق اليقين ممثلا بذلك أقصى مدركات الوعي الإنساني. إن التوحيد هو عقيدة الأنبياء والرسل، وهي الفطرة التي فطر الله الناس عليها فقال تعالى شأنه (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون) سورة الروم:30، فالمخلوقات مجبولة عليها، ولكن هذه الجبلة وهي إحدى مناهج الهدى لا تكفي الإنسان ليدرك معاني علاقته بالخالق ثم بالوجود الكلي، فانزل الله عز وجل شريعته ليبين للإنسان سبل التواصل مع الله ولتضبط الشريعة مسارات حياة الإنسان في تحركه عبر الزمان والمكان ولتنظم شؤون حياته

(1) -راجي إسماعيل الفاروقي، كتاب التوحيد، ص: 246.

وعلاقاته اللامتناهية، والشريعة الإسلامية تحمل في مبدئها فكرة الاستمرار باعتبارها الشريعة الخاتم، وهي بذلك تطرح مشروعا حضاريا في قيام دولة التوحيد، وهكذا ثمة ترابط وتلازم بين عقيدة التوحيد والشريعة الإسلامية، إذ لا يمكن للشريعة أن يكون لها معنى إذا لم تكن ترتكز على عقيدة التوحيد في منهجها التأسيسي، وقد تمكنت على الدوام من الوقوف بوجه الفكر الوضعي ناقضة مناهجه من جهة، وكاشفة إشكاليات القصور التي وقع فيها، وبشكل وسطي لا إفراط فيه ولا تفريط.

المبحث الثاني: الوسطية: مطلب شرعي وحضاري

لقد تميزت الأمة الإسلامية بخاصية منفردة لم تكن لأمة من الأمم السابقة وهي الوسطية التي جعلها الله - سبحانه وتعالى - خصيصة لأمة محمد صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم في قوله تعالى (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) سورة البقرة: 143، ولفظ "وسطا" يعبر عن معنى جديد في الأديان وخلق سام في الدين الإسلامي⁽¹⁾. وقد وردت كلمة الوسط ومشتقاتها في ذات المعنى تقريبا مرات عديدة في القرآن الكريم، منها قوله تعالى (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ) سورة البقرة: 238. ومن تفاسير هذه الآية أن المراد بالصلاة الوسطى هي صلاة العصر لأنها واقعة بين صلاتي النهار وصلاتي الليل. وقوله - تعالى - في كفارة اليمين (فَكَفَّارُتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) سورة المائدة: 89، يفسر العلماء " أوسط الطعام " هنا بأنه لا مغالاة في جودته أو في رداءته، وكذلك في ثمنه ما بين غلو في الارتفاع أو نزول في الانخفاض. وقوله تعالى (قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ) سورة القلم: 28 وأوسطهم أي: أعدلهم، ولفظ الوسط لغة بمعنى أنه ما

(1) - لسان العرب، ابن منظور، مادة: وسط، الطبعة الثانية، 1990، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة.

يكون بين طرفين، وسط الشيء ما بين طرفيه وأعدله⁽¹⁾. والتوسط بين النقيضين، والأوسط بمعنى الاعتدال والأبعد عن الغلو، وكذلك يأتي بمعنى الأفضل إذ الوسط بطبيعة الحال محمي من العوارض والآفات التي تأتي أطراف الشيء، ويستعمل الوسط في الفضائل ثم صار الوسط وصفا للمتصف بالفضائل... يقال: رجل وسط وأمة وسط. يقول الحافظ ابن كثير رحمه الله في تفسيره لقوله تعالى (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) أي إنما حولناكم إلى قبلة إبراهيم عليه السلام واخترناها لكم لنجعلكم خيار الأمم، لتكونوا يوم القيامة شهداء على الأمم لأن الجميع معترفون لكم بالفضل، والوسط هنا الخيار والأجود... ولما جعل الله هذه الأمة وسطا خصها بأكمل الشرائع وأقوم المناهج وأوضح المذاهب⁽²⁾ ومعنى الأمة الوسط أنها أفضل الأمم وأعدلها وأكملها وأبعدها عن الغلو، فمثل هذه الأمة تحميها وسطيتها مما يلحق بأخواتها- إذا جانبت الوسطية- من النقائص والعيوب من جميع النواحي⁽³⁾. ولا نعني بوسطية الإسلام أو وسطية الأمة الإسلامية وسطية تاريخية ولا جغرافية ولا ثقافية ولا عرقية لأن معيار الصلاح والتقوى هو المقياس الذي وضعه الإسلام منهجاً تقاس به أفضلية الأمم والأفراد وكمالها. قال تعالى (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) (سورة الحجرات: 13). والأمة الإسلامية لكونها أمة وسطاً وسط لها مسؤولية ربانية مكلفة بأن تحمل أكل من منهج وأقومه في العقيدة والأخلاق والتشريع إلى بقية المجتمعات الإنسانية، مكلفة بدعوة الأمم الأخرى إلى الصراط المستقيم منهج الله الذي يضمن للإنسان والمجتمع الحق والخير ويحقق له السعادة، وذلك بالأساليب والطرق الحكيمة الرشيدة التي أرشدها الله سبحانه وتعالى في

(1)- جمال الدين محمد محمود، أصول المجتمع الإسلامية، ص: 170، الطبعة الأولى، 1412 هـ / 1992 م، دار الكتاب اللبناني - بيروت.

(2)- عماد الدين ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1/ص: 181، الطبعة الأولى 1408 هـ / 1988 م، دار الحديث - القاهرة.

(3)- جمال الدين محمد محمود، أصول المجتمع الإسلامي، ص: 171، الطبعة الأولى، 1992، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع.

قوله (اصْعِ اِلَـم سَبِيْلَ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ) سورة النحل: 125 وكذلك بالقُدوة بأن يصبح المجتمع الإسلامي مجتمعا سليما يحقق لأهله وللشعر جميعا الحق والخير والسعادة والاستقرار، خصوصا في الأوقات والظروف التي يزداد فيها الانحراف والبعد عن المنهج الرباني ويكثر فيها العنف والتطرف وتشويه صورة الإسلام الحقيقية والنيل منه⁽¹⁾.

ولله در القائل ضاع هذا الدين (أي الإسلام) بين الغالي فيه والجافي عنه، هذه المقولة تقصح عن خطورة الابتعاد عن الوسطية التي هي أبرز سمات الأمة الإسلامية، الإسلام وسط فلا إفراط ولا تفريط، وسط فلا طغيان ولا نقصان، وسط فلا تشدد ولا ترخص، وسط بين رعاية حقوق الفرد على حساب الجماعة، أو العناية بمصالح الجماعة على حساب الفرد، فالوسطية تعني العدل، فلا يظلم جانب على حساب جانب آخر، والوسطية تعني التوازن فلا يختل أمر على حساب آخر⁽²⁾ ويريد الله - سبحانه وتعالى - للمسلمين أن يحملوا للعالم رسالة الحب والخير والعدل لتحقيق وسطية هذه الأمة، وكذلك يريد منهم أن يزيلوا الظلم والطغيان، فلم يحمل المسلمون السيف في وجه الجاهلية إلا لأنها طغت وتجبرت ووقفت في وجه الدعوة الإسلامية، ولم يشن المسلمون حربهم ضد الفرس والرومان والغدر اليهودي إلا بتجنّهم على القيم الإنسانية العالية التي يعتز بها بنو البشر⁽³⁾ فالإسلام دين وسط واسع الأفق قابل لكل تجديد في سبيل الرقي والتقدم والبناء ويرفض الجمود والتعصب والعنف والهدم. فوسطية الإسلام تسعى إلى تحقيق منهج في الحياة لإيجاد التوازن في حياة الإنسان الروحية والمادية وفق فطرة الله التي فطر الناس عليها، منهج يلتقي فيه عالم الشهادة بعالم الغيب، لأن الإسلام دين عقيدة ترتكز على المادة

(1) - جمال الدين محمد محمود، أصول المجتمع الإسلامي، ص: 174، الطبعة الأولى، 1992، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع.

(2) - علي بن عمر بن أحمد بادحدح، مقومات الداعية الناجح، ص: 226، الطبعة الرابعة، 1422هـ / 2002م، دار الأندلس الخضراء - جدة.

(3) - نجيب الكيلاني، الإسلامية والقوى المضادة، ص: 87- 88، الطبعة الأولى 1400هـ / 1980م، مؤسسة الرسالة - بيروت.

والروح معا. فذلك وسطية اكتملت أصولها في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم كما رسمها القرآن الكريم، ولم تحدث ظاهرة زيادة شيء جديد لها من بعد، وليس فيها سر ولا نقصان ولا ما يصدم العقل أو العلم أو الفطرة. فالوسطية مزية فريدة للإسلام حتى يطمع كثير من الناس أن تحقق للبشرية عملا مهماً، يقول هاملتون جب (أؤمن بأن الإسلام لا تزال له رسالة يؤديها إلى الإنسانية جمعاء حيث يقف وسطا بين الشرق والغرب، وإنه أثبت أكثر مما أثبت أي نظام سواه مقدرة على التوفيق والتأليف بين الأجناس المختلفة، فإذا لم يكن بدّ من وسيط يسوي ما بين الشرق والغرب من نزاع وخصام فهذا الوسيط هو الإسلام)⁽¹⁾.

المطلب الأول: مضامين الوسطية الإسلامية

وسطية الإسلام تستلزم الابتعاد عن الإفراط والتفريط في كل شيء، لأن الزيادة على المطلوب في الأمر إفراط، والنقص عنه تفريط، وكل من الإفراط والتفريط خروج عن جادة الطريق. فوسطية الإسلام تقتضي إيجاد شخصية إسلامية متزنة تقتدي بالسلف الصالح في شمول فهمهم واعتدال منهجهم وسلامة سلوكهم من الإفراط والتفريط، والتحذير من الشطط في أي جانب من جوانب الدين، والتأكيد على النظرة المعتدلة المنصفة والموقف المتزن من المؤسسات والأشخاص في الجرح والتعديل⁽²⁾ فوسطية الإسلام تلزم الأمة الإسلامية بمقاومة الغلو والتطرف في الدين، ورد الغلاة إلى منهج الاعتدال والحكمة، ورعاية حقوق نفسه وحقوق غيره، وحينما نتحدث عن وسطية الإسلام يتبادر إلى أذهاننا ما يقابلها من كلمة سائدة على ألسنة الناس اليوم وهي التطرف الديني، فالإسلام يدعو إلى الوسطية ويحذر من التطرف بجميع صوره وأشكاله.

(1) - أنور الجندی، عالمية الإسلام، ص: 37، دار المعارف، سلسلة اقرأ، العدد: 426، القاهرة.

(2) - مازن بن عبد الكريم الفريح، الرائد دروس في التربية والدعوة، ج2/ص: 9-10 الطبعة الأولى 1423 هـ / 2002م، دار الأندلس الخضراء - جدة.

وقد ألف الدكتور يوسف القرضاوي كتابا في هذا الصدد تحت عنوان "الصحة الإسلامية بين الجحود والتطرف" وبين فيه حقيقة التطرف وأسبابه وسبل العلاج منه، وسنذكر نبذة ملخصة مما قال، فالنصوص الإسلامية تدعو إلى الاعتدال وتحذر من التطرف، وتعتبر عنه بعدة ألفاظ منها: الغلو والتطوع والتشديد، فمن خلال تلك النصوص أصبح من الواضح الجلي أن الإسلام ينفر أشد النفور من هذا الغلو ويحذر منه أشد التحذير. قال تعالى (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ) سورة المائدة 77. وقال تعالى (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ) سورة النساء: 171. وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (إياكم والغلو في الدين، فإنما هلك من قبلكم بالغلو في الدين)⁽¹⁾. ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية قوله « إياكم والغلو في الدين » عام في جميع أنواع الغلو في الاعتقادات والأعمال⁽²⁾ وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (هلك المتطعون "قالها ثلاثا")⁽³⁾، أي المتعمقون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم، قال تعالى (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ) سورة الأعراف: 30 وقال عز من قائل (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) سورة الأعراف: 31-32 وقال تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) سورة المائدة: 87 وقد اتضح من النصوص الشرعية المذكورة وغيرها أن الإسلام منهج وسط في كل شيء،

(1) - أخرجه مسلم، باب هلك المتطعون، برقم: 2670، وأحمد في مسنده، حديث رقم: 1851، صححه ابن حبان، رقم: 3871 والحاكم، ج 1 / 466، وابن خزيمة، رقم: 2867، وابن ماجه، ج 4/ص: 224، برقم: 3029، سنن النسائي، ج 5/ص: 268-269.

(2) - تقي الدين ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم، ج 2/ص: 237، الطبعة الثانية، عمان، سنة 1999، دار الثقافة للطباعة والنشر.

(3) - أخرجه مسلم في كتاب العلم، باب هلك المتطعون: حديث رقم: 2670.

في التصور والاعتقاد والتعبد والتسك والأخلاق والسلوك والمعاملة والتشريع، وينهى عن الغلو والتطرف، ولكن يحق علينا أن نفهم فهما صحيحاً ما معنى التطرف الديني، وما المقصود به الآن؟ ومتى يكون المرء متطرفاً دينياً؟ فكلمة "التطرف الديني" أصبحت تشغل بال الغيورين على هذه الأمة، وما يدبر لها من مكائد الأعداء خاصة من صنع أعداء الإسلام الذين يعمدون إلى بعض المظاهر الشاذة فيضعونها تحت المجاهر ويوجهون إليها الأنظار ويغرون بها الحكام والمنفذين بهدف إيجاد حالة من الرعب والإرهاب الفكري لشل حركة الدعوة إلى الله والتشكيك بوسائلها، وأصبحت هي كلمة حق أريد بها باطل، ويعدون مجرد الالتزام بأوامر الله ونواهيه تطرفاً دينياً. وكثير ممن غزته الأفكار والتقاليد الأجنبية يرى الذين يتمسكون بآداب الإسلام في المأكل والمشرب والملبس والزينة ونحوها غاية في التطرف والتعصب، وحتى هناك من يعد إطلاق اللحية من الفتى أو التزام الحجاب من الفتاة تطرفاً في الدين. وقد فصل فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي بعض مظاهر التطرف، منها:

1. التعصب للرأي وعدم الاعتراف بالرأي الآخر.
2. إلزام جمهور الناس بما لم يلزمهم الله به.
3. التشديد في غير محله.
4. الغلظة في التعامل والخشونة في الأسلوب والفظاظة في الدعوة.
5. سوء الظن بالناس والنظر إليهم من خلال منظار أسود والغرور بالنفس وازدراء الآخرين.
6. السقوط في هاوية التكفير.⁽¹⁾

فالوسطية الإسلامية ترفض لأمتها وأفرادها تلك المظاهر وتحذر منها أشد التحذير، وتدعو إلى معاني العدل والاعتدال والاستقامة والتوازن وإحترام الآخر التي يدعو إليها الإسلام، وتدعو إلى نبذ صور العنف والقسوة والغضب والانتقام والإرهاب. فهي وسطية

(1) - يوسف القرضاوي، الصحو الإسلامية بين الجود والتطرف، ص: 27-60، تقديم: عمر عبيد حسنة، سلسلة الأمة.

في التصور والاعتقاد، لا تغلو في التجرد الروحي ولا الإرتكاس المادي⁽¹⁾. وسطية في التنظيم والتنسيق، لا تدع الحياة كلها للمشاعر والضماير ولا تدعها كذلك للتشريع والتأديب. وسطية في العقيدة، قال تعالى (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِيهِ دِينَكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلامَ اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ) سورة النساء: 171. وسطية في الأخلاق والسلوك، قال تعالى: (وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا) سورة الفرقان: 67. وسطية في التشريع، قال تعالى: (وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِعِثْلِ مَا عُوِقْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ كَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلْعَاقِبِينَ) سورة النحل: 126. وسطية في العبادات، وكانت قصة نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة من أصحابه عن الغلو في العبادة مشهورة، ظنا منهم أن أفضلية العبادة وعظم ثوابها لا تحصل إلا بالمشقة البالغة وحرمان أنفسهم من طيبات الدنيا، وقد صحح النبي صلى الله عليه وسلم فهمهم الخاطئ وأرشدهم منهج وسطية العبادة في الإسلام. فكمال الوسطية أو وسطية الكمال قد وضع الله سبحانه وتعالى لها منهجا ربانيا شاملا وسعى رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته وسيرته إلى التطبيق الكامل لهذه الوسطية، فهذه الوسطية خصيصة الأمة الإسلامية بمفهومها الإسلامي المتمثل في لغة القرآن ومعانيه ومواقفه، كما أورده القرآن الكريم وطبقه رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم، فهي تختلف تمام الاختلاف عن مفهوم الوسطية عند غير المسلمين، فالوسطية الإسلامية لا تهدف إلى الجمع بين المتضادين أو المتعارضين أو التوسط بين النقيضين أو إرضاء الطرفين واتخاذ موقف محايد، وإنما الهدف من الوسطية الإسلامية هو الوصول إلى الحق. لذلك فوسطية الإسلام ليست خصيصة مميزة فحسب، بل هي من أعظم حقوق الأمة الإسلامية التي سماها الله "أمة وسطا" والتي يجب الدفاع عنها كلما حدث في المجتمع الإسلامي أي انحراف عنها فكريا أو سلوكيا، وكما يجب على الأمة الوسط الدفاع

(1) - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1/ص: 125، الطبعة الثانية عشرة 1406 هـ / 1986 م، دار العلم للطباعة والنشر - جدة، ودار الشروق - بالقاهرة.

عن وسطيتها في العقيدة والأخلاق والتشريع والسلوك ضد كل غلو أو تطرف⁽¹⁾. ويتوجب التحذير من الإفراط والتفريط والتسرع في تبديع أو تفسيق أو تكفير المسلمين، ولا سيما الدعاة لمجرد خطأ وقعوا فيه، وكذلك التحذير من أهل الغلو في الجرح في زماننا الذين لم يسلم من لسانهم أحد من الصالحين⁽²⁾. وكان منهج السلف في الأمور كلها سواء كانت الأمور اعتقادية أو منهجية أو سلوكية منهاجاً وسطياً، ويتمثل ذلك في منهج التعامل مع الحكام ودعوتهم إلى الله وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر بقصد إتباع السنة وترك البدعة والبعد عن الشطط وإيثار المصالح العامة على المصالح الفردية. ويقول الإمام ابن القيم في تقرير الأصول الإعتقادية (والسمع والطاعة لأئمة المسلمين وكل من ولي أمر المسلمين عن رضى أو عن غلبة واشتدت وطأته من برأ أو فاجر فلا يخرج عليه جار أو عدل ونغزو معه العدو ونحج معه البيت، ودفع الصدقات إليهم مجزية إذا طلبوها، ونصلي خلفهم الجمعة والعيد...)⁽³⁾ وهذه الوسطية تميز المسلم عن غيره بمنهج حياته، ويقف صامداً ثابتاً أمام تحديات العصر وتيارات مجريات الأحداث، ولا يكون حائراً متردداً على مفترق الطرق، ولا تذوب هويته في أمواج الأفكار المتعارضة، ولا يميل نحو الشرق ولا نحو الغرب، ولا يكون متساهلاً مقرباً حتى يكون علمانياً ولا متطرفاً مكفراً أو مفسقاً فيأتي إلى استخدام أساليب القسوة والعنف، وبهذه الوسطية أصبح الإسلام أسمى من النظم المدنية كلها، لأنه يشمل الحياة كلها ويهتم اهتماماً متساوياً بالدنيا والآخرة وبالنفس والجسد معاً، وبالفرد والمجتمع على المستوى الواحد... إنه لا يحملنا على طلب المحال ولكنه يهدينا إلى أن نستفيد أحسن الاستفادة مما فينا من استعداد وإلى أن نصل إلى مستوى أسمى من الحقيقة حيث لا نفاق ولا عداً بين الرأي وبين العمل⁽⁴⁾.

(1) - جمال الدين محمود، أصول المجتمع الإسلامي، ص: 183.

(2) - انظر، كتاب مازن بن عبد الكريم الفريح، الرائد دروس في التربية والدعوة، ج1/ص: 33.

(3) -مجلة دراسات إسلامية، العدد الرابع، 1422 هـ وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد- مركز البحوث والدراسات الإسلامية - منهج ابن القيم في الدعوة إلى الله تعالى، المؤلف: الدكتور أحمد بن عبد العزيز الخلف، ص: 272.

(4) - محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة: عمر فروخ، ص: 110، الطبعة الأولى، 2009، دار العلم للملايين.

إن الإسلام ليس ديناً كسائر الأديان، ولكنه شامل الجوانب: الاعتقاد والمجتمع والدولة ومختلف نظم الاقتصاد والسياسة والأخلاق، وإن ميزة الإسلام أنه نظرة كلية شاملة، وأنه لم يجزء الحياة بل نظر إليها نظرة كلية كما نظر إلى الإنسان على أنه وحدة نفسية وجسمية لا تتفصل⁽¹⁾.

(1)-أنور الجندي، المد الإسلامي في مطالع القرن الخامس عشر، ص:29، دار الاعتصام.

المطلب الثاني: الوسطية الإسلامية منهج رباني للسعادة والتفاعل الكوني الإيجابي

إنّ المتأمل في الواقع الذي تعيشه الأمة اليوم يرى بؤناً شاسعاً في مشاربها وأهدافها، واختلافاً في منطلقاتها وغاياتها. يرى الإفراط والتفريط، والغلوّ والجفاء، والإسراف والتقتير (وَبُئِرَ مُعَاطَلَةٌ وَقَصِرَ مَشِيدٌ) سورة الحج: 45. هذا على مستوى الأمة عموماً، فإذا انتقلنا إلى حال الدعاة والمصلحين الذي أقض مضاجعهم هذا الواقع المؤلم لأمتهم، فطفقوا يبحثون عن سبل العلاج وطوق النجاة، لإخراج البشرية من الظلمات إلى النور، ومن الضلالة إلى الهدى، نجد انعكاس واقع الأمة على حالهم، فمنهم المشرق، ومنهم المغرب، نرى المفرط والمفرط، نرى بين هؤلاء الدعاة والمصلحين من غلا وأفرط في الغلو، فنشأت جماعات تكفير وهجرة، وعادت سوق الخوارج رائجة، وهناك من فرط وجفا، وأضاع معالم الدين وأصول العقيدة، حرصاً على جمع الناس دون تربيته، ففشا الإرجاء، وانطمست معالم التوحيد، وحقيقة العبادة. وبين هؤلاء وأولئك وقفت فئة تقتفي الأثر، وتصحح الطريق، وتدلّ الناس إلى الصراط المستقي؛ ينفون عن هذا الدين غلوّ الغالين، وانتحال المبطلين، وتفريط الكسالى والمرجئين، ودعاوى المرجفين. ووسط هذا الواقع المؤلم، والاضطراب المهلك، تشتت الحاجة إلى دلالة الأمة إلى الصراط المستقيم، والمنهج العدل المبين، لإنقاذها من كبوتها، وإيقاظها من رقدها، وتبصير الدعاة والمصلحين بالمنهج الحق، والطريق البين الواضح: (وَأَنَّ هَكَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ) سورة الأنعام: 153. وفي أواخر القرن العشرين، خصوصاً بعد الحرب الباردة بذل العالم الغربي جهوداً للدعاية ونشر فكرة "إرهابية أو تهديدية الإسلام" وفكرة "صدام أو صراع الحضارات"، وقد فرض القطب الأوحدهيمنته السياسية على العالم الإسلامي، وظهرت أشكال مختلفة من التطرف وصور متنوعة من الإرهاب، وتمركزت الحروب والنزاعات والتدافعات في مناطق عديدة من العالم الإسلامي. (وأمام تحديات العولمة من كل الجهات، تحت هذه الظروف القاسية يعيش العالم الإسلامي تحت

أجواء مظلمة ومحرزنة. فمن الناس من يعتزل أمام التحديات، ومنهم من خرج ليوواجه التحديات، وفي أثناء ذلك أبرزت الوسطية الإسلامية خصيصتها المتفردة لمواجهة تطور الأحداث والأوضاع بشكل إيجابي، وكثير من البلدان الإسلامية والمفكرين والعلماء والقادة من مختلف القطاعات ينادون بوسطية الإسلام وضرورتها⁽¹⁾. وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، أحس العالم الإسلامي بحاجة ملحة إلى أهمية دعوة الوسطية، وضرورتها، والتي يدعو الإسلام إلى تحقيقها ونشرها بين الناس بالطريق الصحيح. واتضحت جليا واقعية الوسطية الإسلامية لمواجهة مجريات الأحداث، مما جعلها من الأساليب الضرورية لحماية الهوية الإسلامية، ومواجهة تحديات العصر في الوقت نفسه، لأنها بديل في حل المشكلات العويصة.

1-الوسطية لغة و شرعا:

جاءت كلمة (وسط) في اللغة لعدّة معانٍ، ولكنها مُتقاربة في مدلولها عند التأمل في حقيقتها ومآلها. قال ابن فارس: (وسط): الواو والسين والطاء: بناء صحيح يدلّ على العدل والنّصف. وأعدل الشيء: أوسطه، ووسطه، قال الله تعالى (وكذلك جعلناكم أُمَّةً وَسَطًا) سورة البقرة: رَبِّهِمْ لِيَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ. ويقولون: ضربتُ وَسَطَ رأسِهِ - بفتح السين - ووسطُ القوم - بسكونها -، وهو أوسطهم حسبًا - إذا كان في واسطة قومهم وأرفعهم محلاً⁽²⁾. ومن هذا الكلام يتّضح أن (وسط) تأتي بفتح السين وسكونها، وفتحها أكثر استعمالاً كما سيأتي. قال محمد باكريم⁽³⁾ وكيفما تصرّفت هذه اللفظة نجدها لا تخرج في معناها عن معاني العدل والفضل والخيرية، والنصف والبيئية، والتوسط بين الطرفين، فتقول: (وسوطًا): بمعنى المتوسّط المعتدل، ومنه قول الأعرابي: علمني دينًا وسوطًا، لا ذاهبًا فروطًا، ولا ساقطًا سقوطًا، فإن الوسط هاهنا المتوسّط بين الغالي والجافي⁽⁴⁾.

(1) -مجلة العالم العربي، العدد الرابع والثمانون، مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة اللغات الأجنبية - القاهرة، مقال للدكتور محمد البريك.

(2) - انظر: معجم مقاييس اللغة مادة: (وسط) 108/6.

(3) - وسطية أهل السنة، ص:3، دار العبيكان للنشر والتوزيع.

(4) - لسان العرب مادة (وسط)، ج4/ص:429، دار المعارف، لبنان.

ووردت كلمة (وسط) في القرآن في عدة مواضع، وذلك بتصاريدها المتعددة، حيث وردت بلفظ: (وَسَطًا) (البقرة: 143)⁽¹⁾ و(الْوُسْطَى) (البقرة: 238)⁽²⁾ و(أَوْسَطُ) (المائدة: 89)⁽³⁾ و(أَوْسَطُهُمْ) (القلم: 28)⁽⁴⁾ و(فَوْسَطَنَ) (العاديات: 5)⁽⁵⁾. وجذرها هو الوسط، وردت في قوله - تعالى - في سورة البقرة: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) سورة البقرة: 143. وقد ورد تفسير هذه الكلمة في السنة النبوية، كما ذكر لها المفسرون عدة معانٍ، وتفصيل ذلك كما يلي:

1- روى البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يُدعى نوح يوم القيامة فيقول: لبيك وسعديك يا رب، فيقول: هل بلغت؟ فيقول: نعم، فيقال لأمته: هل بلغكم؟ فيقولون: ما أتانا من نذير، فيقول: من يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته، فيشهدون أنه قد بلغ، ويكون الرسول عليكم شهيداً. فذلك قوله - جلّ ذكره - (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) والوسط: العدل⁽⁶⁾. وروى الطبري بإسناده عن النبي، صلى الله عليه وسلم في قوله: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) (البقرة: 143) قال: عدولا⁽⁷⁾. وقد ساق الطبري عدداً من الروايات في هذا المعنى. ثم ذكر تفسير هذه الآية منسوبة إلى بعض الصحابة والتابعين، كأبي سعيد ومجاهد وغيرهما، حيث فسروها بـ "عدولا".

(1) - انظر، تفسير الشيخ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ج2/ص:17، الدار التونسية للنشر.

(2) - المرجع السابق.

(3) - تفسير الشيخ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ج2/ص: 17.

(4) - المرجع السابق.

(5) - المرجع السابق.

(6) - أخرجه البخاري (151/5). قال الحافظ في الفتح (22/8): قوله: "والوسط: العدل" هو مرفوع من نفس الخبر، وليس بمدرج من قول بعض الرواة كما وهم فيه بعضهم.

(7) - انظر: تفسير الطبري ج2/ص:7، والحديث أخرجه البخاري، تحت رقم: 4487، كتاب التفسير: تفسیر سورة البقرة، باب قوله تعالى (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا)، وأحمد في المسند، ج3/ص:9 والترمذي ج5/ص:190، رقم: 2961، كتاب التفسير، باب ومن سورة البقرة، قال (حديث حسن صحيح). وعندهما "عدلا" بدل "عدولا"، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

وكذلك نقل تفسير ابن عباس لها "جعلكم أمة عدولا". وقال ابن زيد: هم وسط بين النبي وبين الأمم (1).

2- قال الإمام الطبري: وأما الوسط فإنه في كلام العرب: الخيار... وأما التأويل فإنه جاء بأن الوسط العدل - كما سبق - وذلك معنى الخيار، لأن الخيار من الناس عدولهم (2).
3- قال ابن كثير (3) وقوله - تعالى -: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) (البقرة:

143). الوسط هنا: الخيار والأجود، كما يُقال في قریش: أوسط العرب نسبًا ودارًا، أي: خيرها. وكان رسول الله، صلى الله عليه وسلم وسطًا في قومه، أي: أشرفهم نسبًا. ومنه الصلاة الوسطى، التي هي أفضل الصلوات، وهي العصر، كما ثبت في الصحاح وغيرها. ويمكننا إجمال معاني الوسطية في القرآن الكريم فيمايلي: فقد جاء لفظ وسط في القرآن الكريم بمعان متعددة منها:

1- العدالة والخيرية: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) سورة البقرة 143، وفسرها النبي صلى الله عليه وسلم: فقال (والوسط: العدل) (4).

2- الشيء بين الجيد والردىء أو الأرفع والأدنى: ومنه قوله تعالى (فَكَفَّارُتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ) سورة المائدة: 89، وذلك حسبما فهم من تفسير ابن عباس رضي الله عنهما.

3- الوسطية الحسية: وهي ما بين الطرفين (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) سورة البقرة: 238، وهي العصر على الراجح، لأن قبلها صلاتين وبعدها صلاتين. تقول الدكتور حصة الصغير (ليست الوسطية محصورة في جزئية من الجزئيات، وإنما هي منهج متكامل شامل، لا ينفصل بعضه عن بعض؛ فالإسلام كله

(1) - تفسير الطبري، ج2/ص:7.

(2) - تفسير الطبري، ج6/ص:2.

(3) - تفسير ابن كثير، ج1/ص:263.

(4) - أخرجه البخاري، تحت رقم: 4487، كتاب التفسير: تفسر سورة البقرة، باب قوله تعالى (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً).

وسط ومن يغفل عن هذه الحقيقة يغفل عن جوهر القرآن ومقاصده. وقد قرر القرآن الكريم الوسطية في آيات كثيرة جداً، وأكدت أم الكتاب سورة الفاتحة هذه الحقيقة؛ من أول السورة إلى آخرها، ونطقت بذلك الآية الكريمة: (إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)⁽¹⁾.

وتتجلى وسطية الإسلام في جملة من الأمور أهمها باختصار:

الاعتقاد: في الإيمان بالله عز وجل يظهر جلياً في توحيد الأسماء والصفات وفي الإيمان برسله. ووسطيتهم في الأسماء؛ مثل: مؤمن/ مسلم/ كافر؟ وفي أحكامهم. التشريع والتكليف: بوضع الآصار والأغلال وجعلها في حدود الوسع. العبادة: فهي وسط بين الرهينة والغلو، وبين التفريط والإهمال. الشهادة والحكم: بالعدل والتحذير من الحيف والجور، واتباع الهوى.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: بين الغلو فيه والغلظة دون داع، والاستكبار على الناس، وبين التفريط به مع القدرة عليه. الجهاد في سبيل الله: بين الإفراط فيه كمن يقول: الجهاد لا يحتاج إلى عدة. ومن يزعم أن الخروج عن الحاكم المسلم، وقتل الأنفس البريئة جهاداً في سبيل الله، وبين من إذا دعا داعي الجهاد حقاً تراجع وتخاذل.

المعاملة والأخلاق: فذم الأخلاق الرذيلة كالكبر، والطغيان، وكتمان الشهادة، وذم مقابلها من الذل والخور، ورغب في أواسطها من الرحمة، والتواضع والوفاء، ومدح حسن الخلق، وذم المداينة والمصانعة ففي سورة القلم: 4 (وَإِنَّكَ لَعَلَّ خُلِقَ عَظِيمٌ) ثم بعدها بآيات (وَكُذُّوا لَوْ كُذُّهُمْ فَيُكَذِّهُنَّ وَلَا تُطِيعُ كُلَّ خَلَافٍ مَّهِينٍ)، وهناك فرق بين المداينة المحرمة والمدارة المشروعة.

مطالب النفس وشهواتها: فالميل المعتاد إلى شهوات الدنيا أمر فطري مركوز في خلق الإنسان، والإسلام في مراعاته وسط بين من غلا فحرم على نفسه الطيبات (وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا)، وبين من فرط وانساق وراء الشهوات، وعبد نفسه للماديات، وأصبح كالأنعام: (فَخَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا)

(1) - حصة الصغير، الوسطية والفهم الصحيح للإسلام، ص: 56، الطبعة الأولى، 2006، بيسان للنشر والتوزيع.

سورة مريم:59، ولا يكتفون بضلالهم في أنفسهم بل يضلون غيرهم (وَيُزِيدُ الْكَافِرِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَعْمَلُوا مِثْلًا عَظِيمًا) سورة النساء:20، يقول الدكتور محمد عمارة (الوسطية الجامعة) التي تجمع بين عناصر الحق والعدل من الأقطاب المتقابلة فتكون موقفا جديدا مغايرا للقطين المختلفين ولكن المغايرة ليست تامة، فالعقلانية الإسلامية تجمع بين العقل والنقل، والإيمان الإسلامي يجمع بين الإيمان بعالم الغيب والإيمان بعالم الشهادة، والوسطية الإسلامية تعني ضرورة وضوح الرؤية باعتبار ذلك خصيصة مهمة من خصائص الأمة الإسلامية والفكر الإسلامي، بل هي منظار للرؤية وبدونه لا يمكن أن نبصر حقيقة الإسلام، وكأنها العدسة اللامعة للنظام الإسلامي والفكرية الإسلامية. والفقه الإسلامي وتطبيقاته فقه وسطي يجمع بين الشرعية الثابتة والواقع المتغير أو يجمع بين فقه الأحكام وبين فقه الواقع، ومن هنا فإن الله جعل وسطيتنا جعلا إلهيا (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) سورة البقرة:143⁽¹⁾.

2- معنى وسطية الأمة:

يعني أن مؤهلها العدالة والخيرية للقيام بالشهادة على العالمين، وإقامة الحجة عليهم. إن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ولا بد من العلم بحقيقة الأشياء والوعي بمفاهيمها:

أ- (وذلك لتضييق دائرة الخلاف أو إزالته)، وكثير من نزاع الناس سببه ألفاظ مجملة ومعان مشتبهة، كما قال ابن تيمية (حتى تجد الرجلين يتخاصما ويتعاديان على إطلاق الألفاظ، ولو سئل كل منهما عن معنى ما قاله لم يتصوره؛ فضلا عن أن يعرف دليله)⁽²⁾. ولا بد من تحديد المصطلحات:

ب- (حتى لا تتحكم الأهواء والمذاهب الفاسدة في مصطلحاتنا الشرعية)، كما وصم أهل السنة والجماعة من قبل الفرق الأخرى بنعوت شنيعة مثل: المشبهة، والمجبرة،

(1) - نقلا عن صلاح الصاوي، خصائص الشريعة الإسلامية، ص:145، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية.

(2) - مجموع الفتاوى، ج 12/ص:114.

والنقصانية، والمخالفة، والشكّاك، والناصبية، العامة، والحشوية، (حشوا الناس رذالتهم)، والنوابت (أحداث لهم بعلم الكلام)، والغناء والغثراء. وقد نبه ابن مسعود رضي الله عنه إلى اختلاف نظرة الناس إلى بعض الذنوب (إنكم تعملون أعمالاً هي أدق في عيونكم من الشعر، كنا نعدها على عهد رسول الله من الكبائر).

ج- (أن لا تحمل الألفاظ الشرعية على الاصطلاح الحادث، وقد حذر المصطفى صلى الله عليه وسلم من هذه الفتنة وهي فتنة تسمية الأشياء بغير اسمها فعن أبي مالك عبد الرحمن بن غنم الأشعري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (ليشربن ناس من أمتي الخمر، يسمونها بغير اسمها)⁽¹⁾، وبقدر قوة الأمة الإسلامية وعزتها تكون الألفاظ الشرعية هي السائدة، وإليها المرد عند الاختلاف. وإذا تسلط عليها أعداؤها وقهروها وغلبوها تجدين الألفاظ الشرعية مهجورة منبوذة، ومصطلحات العدو تُتلقف، ويتهافت عليها المسلمون ويعدون التلفظ بها عين التقدم والتحضر)⁽²⁾. والمرجع في بيان معاني الألفاظ الشرعية:

أ- اللغة التي تكلم بها الشارع.

ب- مقصود الشارع من الألفاظ.

ت- إن الإقتداء والعمل إنما يكون بأئمة الدين، وأقوال العلماء المتفقة مع الصحيح من الدليل، وواجب أهل العلم حمل العامة على الحق، وإنكار جهالاتهم، وبذل الجهد في تعلمهم لتصحيح أعمالهم، لا أن يفرغوا وسعهم في الاعتذار لهم، والتمحل لتصحيح أخطاءهم، وعمل من يفعل ذلك عمل الغاش غير الناصح، المفرط فيما أوتمن عليه؛ كطبيب يطمئن المريض ويوهمه أنه صحيح لا يحتاج إلى دواء والداء يسري في أحشائه، فكلاهما قاتل؛ إلا إن عمل الطبيب على المقتول أهون، الطبيب قتل نفساً فاستراحت، والغاش في

(1) - أخرجه ابوداود في سننه، ج3/ص:329، (باب في الداذي)، والدارمي في سننه، ج2/ص:1333، تحت رقم:2145، باب ما قيل في المعسكر، تحقيق: حسين سليم وأسد الداراني، الطبعة الأولى، 1412هـ/2000م، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية. قال محققوه: إسناده حسن.

(2) - محمد اللويحق، الوسطية سمة الله في الإسلام، نقلا حصة الصغير، الوسطية والفهم الصحيح للإسلام، ص:81، الطبعة الأولى، 2006، بيسان للنشر والتوزيع.

العلم قتل نفسا ماتت على خلاف الشرع فشقت. ولا بد من الإخلاص والنصيحة لله ولكتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم.

أ- وليعلم أن الفضل للسابق، ويعرف لأئمة المسلمين فضلهم وقدرهم.

ب- إن العالم الجليل الذي له في الإسلام قدم، وفي العلم مكانة وفضل ؛ قد تكون منه الهفوة والزلة هو فيها معذور، بل مأجور لاجتهاده، وبذل وسعه في الحق ؛ لكن لا يجوز اتباعه في زلته وهفوته، ولا إفتاء الناس بما شذ فيه وخالف، وفي الوقت نفسه لا تهدر مكانته وإمامته في الدين، ولا يحط من منزلته في قلوب المسلمين. قال الإمام التيمي: (لو أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله). تقول الدكتورة حصة الصغير (ولا يلزم قبول ما وقع في فتاويهم من المسائل التي خفي عليهم فيها الحديث فقالوا بمبلغ علمهم والحق في خلاف ما قالوا، ولا يلامون على ذلك، ولا تترك جميع أقوالهم، ولا يكون ذلك مدعاة إلى تنقصهم بل نأخذ من أقوالهم ونترك، لا نؤثم ولا نعصم، ونأخذ بما أخذوا به هم أنفسهم في اتباع من قبلهم. ومن ذلك مسألة كشف الوجه؛ فينشق الناعقون أن الجمهور على القول بجوازه. ويقول الشيخ لطف الله خوجة (درسنا هذه المسألة فوجدنا أربعون عالماً على القول بوجوب غطاء الوجه، والأئمة الثلاثة على ذلك. أما المالكية فأباحوا الكشف فقط عند أمن الفتنة)⁽¹⁾، وهناك تلازم بين الخيرية والبينية؛ حسية كانت أم معنوية؛ في معنى الوسط، فمثلاً: في الأمر بأخذ الزكاة من وسط المال يقصد به الخيرية والبينية، وذلك بالنظر إلى مصلحة الطرفين: الغني، والفقير ؛ بأن يخرج الغني ما بين أفضل ماله وأضعفه وهذا هو الوسط. ومن ذلك قوله عز وجل (مِنْ أَوْسَطٍ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ) سورة المائدة 89، وهنا تبين أن الوسطية لا بد أن تكون أمراً بين أمرين، وهي خير في نفسها. أما ما كان خيراً كالصدق وليس متوسطاً بين طرفين فليس داخلياً في هذا المعنى والله أعلم وعليه فالوسطية تعني الخيرية؛ سواء كانت خير الخيرين، أو خيراً بين شرين، أو خيراً بين أمرين متفاوتين.

3- المقياس لتحديد الخيرية:

(1) - حصة الصغير، الوسطية والفهم الصحيح للإسلام، ص: 81، الطبعة الأولى، 2006، بيسان للنشر والتوزيع.

هو الشرع وليس هوى الناس، أو ما تعارفوا عليه وألفوه⁽¹⁾. وهناك عوامل كثيرة وأصول معتبرة، لابد من مراعاتها عند تحديد الوسطية وتطبيقها. ومن المفاهيم الخاطئة التي يسعى الناس بعضهم إلى نشرها بين الناس خاصة في هذه الظروف:

أ- أن الوسطية هي التنازل والتساهل، واختيار ما هو إلى الشر أقرب؛ بزعم أنه وسط، فيعيبون من التزم الصراط المستقيم وسار على هدي النبوة، وينعتونه بالتشديد على نفسه ودين الله وسط.

ب- أن الوسطية والتوسط هي المداينة.

ت- أن الوسطية هي التشديد والحماص والاندفاع؛ فيرمي القائلون بهذا من لم يوافقهم؛ يُرمون بالتساهل والتهاون، وعدم الغيرة؛ زاعمين أنهم وسط.

ومن تطبيقات هذا الفهم الخاطئ :

إطلاق الغلو والتطرف والأصولية على من التزم المنهج على وجهه الصحيح.

الوسط بين إفراط وتفریط:

الإفراط: تجاوز الحد والتقدم عن القدر المطلوب. والتفريط: التضييع والتقصير والترك والتهاون. وكل من الغلو والإفراط خروج عن الوسطية، وكل من استحق هذين الموضعين فليس من الوسطية في شيء، وهو بين غلو، وجفاء. والجفاء: هو النبوء، والترك، والبعد. وأكثر ما يرد الجفاء لما هو محظور ومنهي عنه. ومن اتصف بالتفريط أو الجفاء خالف الوسطية، وبقدر اتصافه بأي منها يكون بعده وتجافيه عن الوسطية. ومن التفريط في الأحكام الشرعية: إستباحة فعل ما حرم الله أو ترك ما أوجب الله، أو اعتبار ما رغب الله في فعله ندبا، أو رغب في تركه ندبا؛ كالمباحات المطلقة التي يستوي فعلها وتركها حكما. ومن التفريط حمل ما أمر الله به أمر إلزام ورتب العقاب على تركه على أنه أمر ندب. وحمل ما نهى الله عنه نهى إلزام ورتب العقاب على تركه أنه نهى كراهة. ومنه التلاعب بدلالات النصوص للتخفيف من درجة الحكم التشريعي الذي يستفاد منها؛ اتباعاً للأهواء والشهوات. ومن التفريط الحكم بغير ما أنزل الله، وتهوين

(1)- انظر، ناصر العمر، الوسطية في ضوء القرآن، ص:80، الطبعة الأولى، 1431هـ، دار الثقافة العربية، الأردن.

أكل أموال الناس بالباطل، وإنزال المحرمات الكبائر منزلة الصغائر، وإنزال الصغائر منزلة المكروهات، وتتبع الآراء الاجتهادية الضعيفة التي تخالف اجتهادات جمهور علماء المسلمين، دون بحث استدلالي خاص أدى بالباحث المأذون له بالاجتهاد إلى ترجيح الرأي المخالف، وتتبع الرخص لمجرد التخفيف من فعل التكاليف. (وقد ظهرت نزعاً اجتهادية معاصرة اعتمدت على حيلة المرونة في النصوص الدينية، ومسايرة القوانين الوضعية)⁽¹⁾.

الصلة بين الوسطية والصراط المستقيم:
إننا بدون فهم معنى (الصرّاط المُستقيم)، وتحديد مدلوله لا نستطيع فهم معنى الوسطية الصحيحة:

- 1- ورد لفظ الصراط المستقيم في كتاب الله عز وجل عشرات المرات.
قال تعالى في سورة الفاتحة: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) ثم فسره بقوله: (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) سورة الفاتحة: 6.
- 2- ونقل الإمام الطبري رحمه الله تعالى إجماع أهل التأويل على:
أن الصراط المستقيم هو الطريق الواضح الذي لا اعوجاج فيه⁽²⁾، وإنما وصفه الله بالاستقامة لأنه صواب لا خطأ فيه.
- 3- وفسره ابن كثير بأنه المتابعة لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم⁽³⁾.
- 4- الطريق المستقيم هو أحسن الطرق وأقربها إلى المقصود، لا يضل فيه سالكه، ولا يتردد، ولا يتحير ؛ لأنه مع الحق المبين الذي لا تخالطه شبهة باطل
- 4- الصراط المستقيم يمثل قمة الوسطية، وذروة سنامها، وأعلى مراتبها⁽⁴⁾.

(1) - أمين صالح الفرفور، معالم الوسطية القرآنية، ص: 118، الطبعة الأولى، مطبعة النجود، لبنان.

(2) - تفسير الطبري، ج 1/ص: 73.

(3) - تفسير ابن كثير، ج 2/ص: 341.

(4) - ناصر العمر، الوسطية في ضوء القرآن، ص: 80.

3-أهم سمات الوسطية:

الوسطية مرتبة عزيزة المنال غالبية؛ كيف لا؟! وهي سمة هذه الأمة، ومحور تميزها بين الأمم، قال تعالى (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) سورة البقرة 143، وقد فسرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: - فيما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه - (يدعى نوح يوم القيامة فيقول: لبيك وسعديك يا رب، فيقول هل بلغت؟ فيقول: نعم، فيقال لأمته: هل بلغكم؟ فيقولون: ما أتانا من نذير فيقول: من يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته، فيشهدون أنه قد بلغ، ويكون الرسول عليكم شهيداً⁽¹⁾). فهي ليست نظرية من نظريات الخيال المزيف التي بات يصدر لنا كمشاريع لنجاة والإنعتاق من عنق الزجاجة، بل هي منهج رباني واقعي قابل للتطبيق، غايته إصلاح دنيا الناس وآخرتهم. ومن أهم سمات الوسطية القرآنية مايلي:

1-الخيرية: سمة الأمة الأصيل، مصداقا لقوله تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس

تأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) سورة آل عمران:110 وهي مشروطة بتوفر ثلاثة شروط: الإيمان بالله، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، قال رشيد رضا(والحق أنالأمة خير أمة أخرجت للناس، حتى تركت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم قال: وقد بين الفخر الرازي، كون وصف الأمة هنا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان علة كونها خير أمة أخرجت للناس، فقال: (واعلم أن هذا الكلام مستأنف والمقصود منه بيان علة تلك الخيرية، كما نقول: زيد كريم، يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بما يصلحهم)⁽²⁾.

2-العدل: وقد أمر الله عز وجل بالعدل وأن تكون الأمة قوامه بين الناس لله عز وجل، لا تحابي قريبا لقربته، ولا تضار عدوا لعداوته: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ

(1) - أخرجه البخاري تحت رقم: 4487، (باب وكذلك جعلناكم أمة وسطا).

(2) - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج4/ص:60، الطبعة الأولى، 1990، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.

لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) المائدة:8. وقال تعالى(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ)سورة النحل، فهو ميزان الوسطية وقلبها النابض. مطلوب شرعا في كل مناحي احياء الدين والدينية، وعليه أقام الله العالم، ولن يستقيم حال الأمة إلا باسترجاعه إلى حظيرة الواقع ممارسة وتطبيقا. يقول الدكتور علي الصلابي(قيام هذه الأمة بالعدل:لم يكن في حياة الأمة المحمدية الخاتمة مجرد مثل عليا، أو وصايا تفتخر بها دون ممارسة أو تطبيق، ولكنه كان واقعا عاشته هذه الأمة ومارسته، وطبقته في واقع حياتها على مر تاريخها الطويل، على تفاوت في ذلك التطبيق بين زمان وزمان ومكان ومكان)⁽¹⁾ محمد قطب حيث بين في كتابه "منهج التربية الإسلامية" أن الوسطية هي التوازن، والتوازن هو العدل، حيث قال في قوله- تعالى-: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) سورة البقرة: 143. وسطا في كل شيء، متوازنين، في كل ما تقومون به من نشاط. ثم بين أن الوسطية تعني التوفيق بين أشياء كثيرة، كالتوفيق بين مطالب الفرد الواحد، وبين مطالب الجموع، والتوفيق بين العمل للعاجلة والآجلة... وهكذا⁽²⁾.

3- اليسر ورفع الحرج: وهو من أبرز سمات الوسطية، وهي مرتبة عالية بين الإفراط والتفريط، وبين التشدد والإهمال، وبين التمتع والتضييع. قال تعالى(وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) الحج:78، وقال عز وجل(يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر). سورة البقرة:185. يقول الدكتور صالح بن حميد(إن رفع الحرج والسماحة والسهولة راجع إلى الاعتدال والوسط، فلا إفراط ولا تفريط، فالتمتع والتشدد حرج من جانب عسر التكليف، والإفراط والتقصير حرج فيما يؤدي إليه من تعطيل المصالح وعدم

(1)- علي الصلابي، الوسطية في القرآن، ص:186، دار النفائس ودار البيقار للنشر والتوزيع.

(2) - انظر، أبو بكر الجرائري، المنهج التربوي الإسلامية، ج1/ص:28، الطبعة الأولى، دار المعارف بالرياض.

تحقيق مصالح الشرع⁽¹⁾ وهو مطلوب أيضا في كممارسة تميز المومن عن غيره. فالمومن ليس لعانا ولا بذيء ولكنه يسر أينما توجه يأتك بالخير الكثير.

إن اليسر ليس معناه التفريط والتساهل والتهاون بحجة أن الدين يسر - وهو ما يبرر به كثير من المقصرين أفعالهم -؛ فتحديد اليسر والتوسعة مرده إلى الشارع لا إلى أهواء الناس ورغباتهم، وما ألفوا ودرجوا عليه.

4-الحكمة: قال ابن القيم: (وأحسن ما قيل في الحكمة قول مجاهد ومالك: إنها معرفة

الحقّ والعمل به، والإصابة في القول والعمل. وهذا لا يكون إلا بفهم القرآن، والفقه في شرائع الإسلام، وحقائق الإيمان)⁽²⁾. ويكون ذلك بمعرفة الحق والعمل به، والإصابة في القول والعمل. وهي فعل ما ينبغي على الوجه الذي ينبغي في الوقت الذي ينبغي. وهي أن تعطي كل شيء حقه، ولا تعديه حده، ولا تعجله عن وقته، ولا تؤخره عنه. يقول الدكتور ناصر العمر (إن الحكمة ليست بالكلام اللبق والترغيب فقط؛ بل باتقان الأمور وإحكامها وإنزالها منازلها. قال تعالى: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) سورة النحل: 125. (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الْكَافِرِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ) سورة العنكبوت: 46. مع إتقان ومراعاة الأحوال زماناً ومكاناً، وإحسان القصد والإخلاص لله)⁽³⁾.

5-الاستقامة: قال تعالى (إِنَّ الْكَافِرِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا

تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ) سورة فصلت: 30. قال الراغب الصبھاني في اعراف الاستقامة: استقامة الإنسان لزومه للمنهج المستقيم نحو (إِنَّ الْكَافِرِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا) سورة فصلت: 30)⁽⁴⁾. وقال ابن القيم (الاستقامة ضد الطغيان،

(1) - صالح بن حميد، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية: ضوابطه وتطبيقاته، ص: 13، أطروحة دكتوراه، 1982.

(2) - انظر، التفسير القيم لابن القيم، ص: 226، الطبعة الأولى، 1999، دار الكتب العلمية، لبنان.

(3) - ناصر العمر، الوسطية في ضوء القرآن، ص: 86.

(4) - انظر، المفردات للراغب الأصفهاني، مادة (قوم)، تحقيق مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز.

وهو مجاوزة الحدود في كل شيء⁽¹⁾. وقال القرطبي (الاستقامة: الاستمرار في جهة واحدة من غير أخذ في جهة اليمين والشمال⁽²⁾). يلخص معانيها ابن القيم قائلاً (ثم قال: فالاستقامة: كلمة جامعة، آخذة بمجامع الدين، وهي القيام بين يدي الله على حقيقة الصدق، والوفاء بالعهد⁽³⁾). وقد جاء في الحديث الشريف في صحيح مسلم عن سفيان بن عبد الله رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله! قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحدًا غيرك؟ قال: (قل آمنت بالله، ثم استقم)⁽⁴⁾.

6-البينية:

تعتبر البينية من لوازم وصفات الوسطية، سواء أكانت حسية أو معنوية. فإذا جاء أحد الوصفين دون الآخر فلا يكون داخلاً في مصطلح الوسطية. يقول الدكتور ناصر العمر (فلا بدّ مع الخيرية من البينية حتى تكون وسطاً. وكذلك البينية - أيضاً - فليس كل شيء بين شيئين أو أشياء يُعتبر وسطياً وإن كان وسطاً. فقد يكون التوسط حسياً أو معنوياً، ولا يلزم أن يوصف بالوسطية كوسط الزمان أو المكان أو الهيئة ونحو ذلك. ولكن كل أمر يوصف بالوسطية فلا بدّ أن يكون بينياً حساً أو معنى. ومن هنا نخلص إلى أنّ أيّ أمر انّصف بالخيرية والبينية جميعاً فهو الذي يصحّ أن نطلق عليه وصف: الوسطية، وما عدا ذلك فلا)⁽⁵⁾.

إنّ إطلاق لفظ البينية يدلّ على وقوع شيء بين شيئين أو أشياء، وقد يكون ذلك حساً أو معنى. وعندما نقول: إنّ (الوسطية) لا بدّ أن تتّصف بالبينية، فإنّنا لا نعني مجرد البينية الظرفية، بل إنّ الأمر أعمق من ذلك، حيث إنّ هذه الكلمة تعطي مدلولاً عملياً على أن هذا الأمر فيه اعتدال وتوازن وبُعد عن الغلوّ والتطرف أو الإفراط والتفريط. وبهذا تكون البينية صفة مدح، لا مجرد ظرف عابر. ولا تعني هذه البينية أيضاً وجود ثنائية البين بين

(1) - انظر، ابن القيم، مدارج السالكين، ج2/ص:104، الطبعة الأولى، 2010، دار الكتب العلمية، لبنان.

(2) - انظر، محمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج9/ص:107، تحقيق: عبد الله التركي، الطبعة الأولى، 2006، مؤسسة الرسالة.

(3) - انظر: كتاب ابن القيم، مدارج السالكين ج2/ص:105.

(4) - أخرجه مسلم، ج 1/ص:65، تحت رقم:38. وأحمد في المسند، ج 3/ص:413.

(5) - ناصر العمر، الوسطية في ضوء القرآن، ص:96.

عناصرها الوسطية، بل تعني وجود التكامل والتعاون والتعاقد بينها، لأنها وفق الرؤية القرآنية أنت من مصدر وأحد ألا وهو الله تعالى، وبالتالي فلا اختلاف بينها ولا تنافر، يقول الدكتور محمد عمارة (ولأن الإسلام هو دين الوسطية الجامعة.. التي لاتعلاف الثنائيات المتناقضة-ثنائيات: الدين والدنيا..أو "الدين..والدزلة" أو "الدنيا..والآخرة" أو "الفرد والمجتمع" أو "الذات والآخر" أو "الحرية.. والمسؤولية

لأن هذه الوسطية الإسلامية الجامعة، تجمع من أطراف وأقطاب هذه الثنائيات عناصر الحق والعدل، فتؤلف منها موقفا وسطا جامعاً..متوازناً..ومميزاً..وجديداً فقد التزم الإسلام بهذه الوسطية الجامعة-في التعددية مذهبا، رفض فيه وبه غلو الإفراط وغلو التقريط⁽¹⁾، ومن هذا التفسير جاءت علاقة البينية بالوسطية، وقد رأيت جمهوراً من العلماء ربطوا بين الوسطية والبينية، ولا غرابة في ذلك، فإن لهذا أصلا في اللغة والاشتقاق، كما سبق بيان ذلك، وهو المتبادر إلى الأذهان عند إطلاق هذه الكلمة. فالوسطية القرآنية بينية بين المادة والروح وبين الدنيا والآخرة وبين الخضوع والإستعلاء، وبين المرح السذاجة..نموذج حقيقي لمنهج حياة لتحقيق السعادة المنشودة للبشرية، في عصمة من آصار الفكر الوضعي وما يحتويه من ظلمات الضعف وغلبة الشهوات. يجمع معانيها الدكتور يوسف القرضاوي قائلا (ونعني بها- أي الوسطية- التوسط أو التعادل بين طرفين متقابلين أو متضادين، بحيث لا ينفرد أحدهما بالتأثير، ويطرده الطرف المقابل، وبحيث لا يأخذ أحد الطرفين أكثر من حقه، ويطغى على مقابله، ويحيف عليه، ثم ذكر بعض الأمثلة في ذلك)⁽²⁾.

ومما سبق يتبين لنا أن الغاية من الوسطية إيجاد جو مجتمعي بتأطير شرعي، يكون أنسب لإقامة مجتمع الخير، والصلاح، وحيث يسود مبدأ المساواة بين الناس، ويحقق الأمن والاستقرار بين شعوب ودول متعددة الأديان والمذاهب والتفاعل الودي بينها. وهذا هو المبدأ الأساس للتطور البشري والسلام العالمي الدائم، وإن ما ادعاه صموئيل هنتجتون من صدام الحضارات وفرض الدول المركزية صورا من أنماط الحياة والممارسات

(1) محمد عمارة، العطاء الحضاري للإسلام، ص: 80، الطبعة الأولى، 2004، مكتبة الشروق الدولية.

(2) - انظر، كتاب الدكتور يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، ص: 127، الطبعة الأولى، 1999، مؤسسة الرسالة لطباعة والنشر، لبنان.

والعقائد والإرادات وشروطها السياسية والاقتصادية والثقافية على دول الهامش، كل ذلك من أعمال الغلو والإفراط في توجيه نعم الله تعالى، والإفساد في الأرض وتعطيل الأمن والسلام العالميين (لأن عالم صدام الحضارات كما صور هنتجتون عالم مستقبل له، فالصدام أي تنبأ بهين الحضارات ليس سببه في حقيقة الأمر الحضارات ذاتها، وإنما يرجع السبب فيه إلى المتطرفين والأصوليين على كلا الجانبين، وهذا يعني أقلية من المجتمعات)⁽¹⁾.

المبحث الثالث: الاعتراف بالآخر

لقد أسفرت العولمة عن تقريب المسافات وتحويل العالم بأسره إلى قرية كبيرة، كما أسفرت عن زيادة اهتمام سكانها بشؤون وشجون الآخرين من جهة ومزيد عقد اللقاءات بين المجتمعات متعددة الثقافات والأديان من جهة أخرى، الأمر الذي دفع المجتمعات إلى العمل على محاولة تغييب سوء التفاهم والافتراضات الضمنية ووجهات النظر المتقولة. (ولقد أجبرت مسيرة العولمة الإنسانية جمعاء لأن تهتم بمكانة الآخرين وتستجيب ليس لاحتياجاتهم الثقافية والدينية فحسب بل لاحتياجاتهم الاجتماعية - السياسية على حد سواء)⁽²⁾ لقد كانت أوروبا التي ترعرعت فيها المسيحية في العصور الوسطى منعزلة عن بقاع العالم الأخرى ولم يكن وضع الحضارات الرئيسية الثلاث في العالم الإسلامي والهند والصين، من حيث العزلة، مختلفا عن الوضع في أوروبا، وكانت المسيحية في حينه تعتبر اليهود والمسلمين بمثابة عناصر منشقة عن المسيحية.

إن التغيرات التي طرأت على العالم نتيجة مسيرة العولمة حتمت دراسة دور الدين ليس في النزاعات السياسية العنيفة فحسب بل في النزاعات الفنية والعلمية أيضا، نظرا للشواهد الكثيرة التي أثبتت بان بإمكان القيم الروحية التي يتحلى بها المتدينون أن تؤدي دورا هاما في تسوية النزاعات العنصرية والدينية.

(1) - محمود حمدي زقزوق، الإسلام وقضايا الحوار، ص: 53، ترجمة: مصطفى ماهر، طبعة 2002، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية.

(2) -Lester Kurtz (1995) Gods in the Global Village, London: Pine Forge Press.

المطلب الأول: ثلاث مواقف إزاء أتباع الأديان الأخرى

يتضمن النموذج القياسي المستخدم في معالجة قضية التنافس في ادعاءات الحقيقة الدينية ثلاث طرق وهي: الاقصائية والتضمنية والتعددية، إذ يدعي إتباع النهج الاقصائي بأن حقيقة أحد الأديان تستثني ادعاءات الآخرين المماثلة، في حين يؤمن أتباع النهج التضمني بتفوق عقيدتهم الدينية، ومع ذلك لا يستثني هؤلاء الأديان الأخرى التي تعكس الحقيقة ولو بدرجة أقل. أما أتباع النهج التعددي فإنهم يعتقدون بأن كافة الأديان متساوية من حيث الحقيقة.

لقد أصبحت عبارة التعددية أحد أهم الشعارات في النظام العالمي الجديد، لأنها تعكس حقيقة العالم الذي نعيش فيه حالياً والذي يضم في جوانبه مختلف الثقافات والأديان والمقاييس الخلقية، ويمكن الإشارة، دون الخوض في التحليل الاجتماعي والفلسفي للتعددية، بأن التعددية الدينية تعني بأنها حقيقة جوهرية وأحدة انبثقت نتيجة تجارب الأفراد والمجتمعات الشخصية وغير الشخصية في مختلف الميادين (ولابد في هذا الإطار من التمييز بين التعددية الدينية وتعدد الأديان لأن التعددية الدينية تعني وتفترض اللاهوتية العالمية في حين تشير عبارة تعدد الأديان ببساطة الى تنوع مظاهر الحقيقة)⁽¹⁾.

لقد واجه الغرب خلال العقود الخمسة الماضية سلسلة من الأسئلة والأجوبة المقنعة التي تعتبر حاسمة لاستمرار حيوية الأبحاث والدراسات الدينية، مثل هل الأديان برمتها صحيحة وموثوقة أم أنها غير صحيحة؟ هل لديها أي شيء مشترك؟ هل الطبيعة الإلهية شخصية أم غير شخصية؟ هل الألوهية تتجسد في العالم باستمرار أم لمرة واحدة فقط؟ هل يمثل الإنجيل أو القرآن الكريم كلمة الله؟ وما إذا كانت إجابة المسيحية لهذه الأسئلة صحيحة وإجابة الهندوسية خاطئة، أو ما إذا كانت إجابة البوذية صحيحة والدين الحنيف خاطئاً؟ لقد كانت المسيحية والإسلام منذ البداية على اتصال ولكن على خلاف في كثير من الأحوال، حيث أسست المسيحية الغربية في العصور الوسطى هويتها الخاصة ودعمت

(1) - هانز كوك، العولمة الثقافية والتعددية، ص: 236، ترجمة: حسام حيدري، مجلة أديان مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، العدد: صفر، سنة: 2010.

ادعاءاتها المضادة للإسلام، ونتيجة لذلك اعتبرت الإسلام بمثابة هرطقة مسيحية أو وثنية جديدة.

لقد انتقلت قصة حياة بوذا التي كانت مجهولة بالنسبة للمسيحية من الهند الى الصين ومن ثم الى اليونان وروما بواسطة طريق الحرير، ونتيجة لذلك تحول بوذا الى قديس في الكنائس اليونانية واللاتينية، وبالمقابل، كانت المسيحية تتوغل باتجاه الشرق في أواسط القرن الثالث عشر تحت السيطرة المغولية. ونتيجة لما ذكر، تعرف الرحالة المسيحيون على التقاليد الدينية البوذية والهندوسية والصينية واليابانية، وعلى الرغم من أنهم لم يتعلموا الكثير من تلك التقاليد، إلا أنهم اهتموا بأوجه الشبه بينها وبين المسيحية.

لقد كان مفهوم الآخر، قبل حركة التنوير الأوروبية منبثقة عن المفاهيم الواردة في الإنجيل والمصادر الكلاسيكية، وكانت المسيحية ترى نفسها في القمة من حيث المرتبة الدينية وتعتبر كافة الأديان الأخرى بمثابة أديان وثنية، (أما في الفترات التي تلت حركة التنوير فقد احتلت حقيقة القوة المهيمنة محل حقيقة الوحي، الأمر الذي أسفر عن انكماش الأديان فوق طبيعية واستفحال فكرة الأديان الطبيعية)⁽¹⁾، ونتيجة لذلك تأقلم الدين وتحولت المسيحية والمعتقدات الأخرى الى أنماط مختلفة عن الدين الطبيعي. ومع بداية القرن العشرين، فقدت وجهة النظر المسيحية العالمية سيطرتها كما تمكنت العلاقات بين المسيحية واليهودية والإسلام من إنقاذ نفسها من التصنيفات اللاهوتية المسيحية، ومع ذلك، ظهر المفهوم الغربي للأديان الشرقية ليس نتيجة الرغبة في فهم الشرق، بل لتبرير الوجود الغربي في المنطقة. أضف الى ذلك، فإن مفهوم البوذية والهندوسية وتأويلات القرون الوسطى للإسلام. كانت جزءا من السياسات الغربية الناجمة عن النشاطات الامبريالية الممارسة تجاه الآخرين من جهة، وعجزه عن تقدير الشرق حق قدره ومعاملته على قدم المساواة من جهة أخرى. أي أن الغرب كان بارعا في معالجة الشرق من زاوية تفوقه التي لا يرقى إليها الشك. ويتضح من ذلك، بأن فكرة التعددية الدينية

(1)- انظر، برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج1/ص: 15، ترجمة: محمد فتحي الشنقيطي، المكتبة المصرية العامة للكتاب، 1988. وهنري برجسون، منبع الأخلاق والدين، ص: 203.

كانت موجودة لدى الغرب باستمرار. ولكن الحديث عن التعددية الدينية في القرن العشرين لم يكن وليد هذا العصر بل نتيجة ميراث القرن التاسع عشر حيث تم خلاله اكتشاف الأديان الأخرى ضمن إطار الحركات الاستعمارية الامبريالية. لقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين البحث الدؤوب عن المعنى الروحي السائد في العالم الصوفي الشرقي الذي يفتقر إليه المذهب العقلاني التكنولوجي الغربي. (كما مثلت الثقافة المضادة في الستينيات ردة فعل ضد العقلانية العلمية للغرب حيث واصلت البحث عن السعادة الروحية من خلال المخدرات والفلسفة الشرقية وممارساتها ونتيجة لما ذكر احتلت مؤلفات تاو وباغواد غيتا المرتبة الاولى ضمن أكثر الكتب التي اتسمت بالرواج، وبدأ الكثير من الشبان الغربيين في المشاركة في التأملات الفكرية غير الواقعية، كما بدأت بعض المجموعات الهندوسية المختصة بالتأملات الروحانية بلفت أنظار واهتمام بعض الفئات الصغيرة غير المتدينة حتى في بلد مسلم مثل تركيا⁽¹⁾. لقد اعتقد المذهب الكاثوليكي الروماني حتى نهاية الخمسينات اعتقادا جازما بأن ليس هناك خلاص خارج الكنيسة الرومانية. ولكن هذا الاعتقاد بدأ بالتغير بعد انعقاد مجلس الفاتيكان الثاني في الستينيات، الأمر الذي شجع الكثير من علماء اللاهوت الكاثوليك على بذل المزيد من الجهد لاستكشاف الأديان الأخرى. وخلال العقود الثلاث الأخيرة، ومع ازدياد انتشار التعددية الدينية في كافة أرجاء الغرب، وانتشار العقيدة اليوطوبية، اتضح بان العناصر التي توحد الأديان تتجاوز من حيث العدد العناصر التي تفصلها عن بعضها البعض، كما حذا بعدد كبير من علماء اللاهوت المسيحيين المتطرفين حذو أكثر فلاسفة الهند المتسامحين. وفي هذا الصدد، أكد جون هيك العالم اللاهوتي البروتستنتي صحة الثورة التي استهلها الفلكي كوبرنيك في علم اللاهوت، التي أسفرت عن تغيير الاعتقاد القائل بأن المسيحية تمثل المركز في عالم الأديان الى الاعتقاد الذي يجزم بأن كافة الأديان تدور حول مركز واحد وهو اله الواحد، ويبدو أن هذا الاعتقاد يمثل بحد ذاته الحل المثالي لعالم تسوده الأديان المختلفة، لأنه يذقرط الأديان ويبشر باتاحة الحرية الدينية والمساواة والأخوة، كما يبدو أن

(1) - أحمد نوفل، وهم الثقافة الغربية، ص:36، مجلة الانبعاث الأردنية، العدد الثامن، 1430هـ.

التعددية الدينية مغرية أخلاقيا ولكنها غير متماسكة فكريا ومع ذلك يجب إلا يغيب على أحد بأن المشكلة بحد ذاتها ليست إلا نتاج الابتكار الغربي في القرن التاسع عشر من جهة وبنية الأديان من جهة أخرى⁽¹⁾. وانطلاقا من هذا المنظور، يمكن القول بأن مشكلة التعددية الدينية أكثر تعقيدا مما تبدو لأول وهلة لأنها ذات صلة بكيفية التفكير بالآخرين المنتمين لأديان مختلفة أو المنتمين لأحد تقاليد الدين الواحد.

إن الفرق بين تقاليد ومظاهر الحقيقة يشبه الى حد كبير الفرق بين اللغة والأحرف التي تتكون منها. وإن كانت مظاهر الوحي تقصي بعضها البعض تقريبا، فإن هذا ليس ناجما عن الخالق، لأنه عندما يتكلم الخالق، يعبر عن نفسه بطريقة مطلقة. ولهذا السبب يستخدم الوحي لغة مطلقة نظرا لاتسام الخالق بهذه الصفة. وبمعنى آخر، فإن مطلقه الوحي مطلقه بحد ذاتها ولكنها نسبية من حيث المظهر.

المطلب الثاني: اعتراف الإسلام بالآخر

من المعلوم بأن القرآن الكريم منع المسلمين من الظلم حتى تجاه الأعداء الذين حاربوا المسلمين نتيجة عدائهم للدين الحنيف، كما نزلت آية خاصة بالكفار الذين لم يزاولوا أي نشاط عدواني ضد المسلمين، حيث نبه القرآن الكريم في سورة الممتحنة، المسلمين قائلا (لَا يَنْهِيكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ * إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهِيكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) سورة الممتحنة: 9 لقد اعتمدت الرسالة المحمدية على التوحيد قبل كل شيء أسوة بالرسائل التي بشر بها الأنبياء السابقين. أضف الى ذلك بأن هنالك صلة مباشرة بين التوحيد التام والشعور بالمحبة والإخلاص للخالق، نتيجة العدالة الالهية التي استأثر بها حيث قال في كتابه الكريم (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعَلَّمَ مَا تُوسَّوْسُ بِهِ نَفْسُهُ وَخَرْنُ

(1) - ألفريد تومل، العولمة و الموروث الديني، ص: 120، ترجمة: سيد عبد المتعال، المركز القومي للترجمة-القاهرة، الطبعة الأولى 2001.

أَقْرَبُ إِلَيْهِ مَنْ حَبَلَ الْوَرِيدَ)، وفي سورة هود (فَالَّذِينَ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ* وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ* وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ* إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ) لاشك أن هذه المحبة ناجمة عن الإيمان بالله، وهذا ما أشار إليه النبي محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال (لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا أفلا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم أفشوا السلام بينكم)⁽¹⁾. وفي هذا الإطار أكدت الآية: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ* وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ* وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا) سورة النساء: 116 بأن التوحيد ذو علاقة وثيقة جدا بالمغفرة الإلهية.

لم يتعرض الإسلام لأي إحراج من جراء تواجد الأديان الأخرى، لأن الإسلام استند على مفهوم شمولية الوحي، أضف إلى ذلك بأن القرآن الكريم تحدث أيضا بلغة شاملة حيث قال (وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ) ونتيجة لذلك آمن المسلمون بكافة الأنبياء والرسول.

لقد اتجهت طبيعة الإنسان لعبادة الإله الواحد، وهذا في الواقع ما أكدته الوحي، حيث وصف إبراهيم الخليل عليه السلام بأنه موحد قائلا (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) سورة آل عمران: 67. لقد وصف الإسلام نفسه في القرآن الكريم بأنه الدين الأصلي أو الدين الحنيف، وأكد بأنه الدين الوحيد المقبول لدى الخالق جل في علاه. ومع ذلك فقد منح الإسلام مرتبة اعتبارية للأديان الأخرى باعتبارهم من أهل الذمة، التي تطلق عادة على غير المسلمين باستثناء المرتدين، قال الإمام أبو حنيفة النعمان رحمه الله (شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض

(1) - أخرجه أحمد في المسند، رقم: 10180، قال محققوه: صحيح، وأبو داود، ج2/ص: 771، رقم: 5193، باب إفشاء السلام.

جائزة وإن اختلفت ملهم⁽¹⁾، ولقي المذهب الحنفي رواجاً كبيراً في الهند. وفي هذا الإطار أكد المذهبين الحنفي والمالكي بأنّ الجزية سوف لن تستوفى من المشركين العرب بل من الأتراك والهنود أي " ممن لا دين له من أجناس الترك والهند، وإن حكم هؤلاء كحكم المجوس⁽²⁾، كما اتجه إمامنا مالك رحمه الله إلى قبول الجزية من غير المسلمين، بغض النظر عن انتماءاتهم العنصرية، باستثناء المرتدين فقط⁽³⁾. وهذا وإن أباحه المالكية في الجزية فقد حرموه في النكاح يقول الشيخ الزرقاني المالكي رحمه الله في شرحه على الموطأ (وكذا يحرم نكاح سائر الكفار الحرائر غير اليهود والنصارى كعبدة شمس وقمر وصور ونجوم ومعطلة وزنادقة وباطنية⁽⁴⁾). واستدلّ على التحريم منطلقاً من الفرق بين الكتابية والكافرة: وفرق بين الكتابية وغيرها بأنّ غيرها اجتمع فيه نقص الكفر في الحال وفساد الدين في الأصل والكتابية فيها نقص وأحد وهو كفرها في الحال يقول عن الآية (ولا تمسكوا بعصم الكوافر) سورة النساء: 159 النهي عن استدامة نكاحهن فقل هو خاص بالمشركات اللاتي كانت بمكة وهو الأصح، وقيل قد خص منه الكتابيات وسبب النزول يردّه وكذا قوله (واسألوا ما أنفقتم) فإن معناه طلب مهرهن من الكفار الذين فررن إليهم (وليسألوا ما أنفقوا) أي يطلب الكفار من المسلمين مهر من فرّت إليهم مسلمة كذا في الإكليل وفيه نظر، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وإن كانت صورة السبب قطعية الدخول عند الأكثر ولا يرد أيضاً قوله (واسألوا ما أنفقتم) فإنه بيان لحكم من وردت الآية بسببهن فلا يخالف الاستدلال بعمومها على حرمة إمساك الكوافر كما فعل مالك خص منه الكتابيات لآية المائدة. وأورد الإمام ابن عبد البر القرطبي (ت463هـ) هذا

(1)- انظر، صديق حسن خان الحنفي، الروضة الندية، ج4/ص: 42، دار الكتب العلمية، 1410هـ، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان.

(2)- تامر باجن أوغلو، حقوق أهل الذمة في الفقه الإسلامي، ص: 69.

(3)- المرجع السابق، ص: 72.

(4)- محمد بن علي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ مالك، ج3/ص: 151، طبعة المطبعة الكاستلية-مصر سنة 1280هـ.

الحكم في الكافي في فقه أهل المدينة، حيث ذكر قائلاً: ليس لمسلم أن يتزوج مشركة وثنية أو مجوسية وحرام عليه وطء هؤلاء بنكاح أو ملك يمين⁽¹⁾. قال مالك رحمه الله (وإذا أسلم الرجل قبل امرأته وقعت الفرقة بينهما، إذا عرض عليها الإسلام فلم تسلم لأن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه "ولا تمسكوا بعصم الكوافر"⁽²⁾ وفي هذا الصدد أوضح البيروني المالكي بأن هناك فرق بين الذين يدرسون الفلسفة وعلم اللاهوت الذين يتوخون الحقيقة المطلقة، حيث وصفهم بأن مذهبهم قائم على الحرية في عبادة كل شيء باستثناء الخالق⁽³⁾. وإذا استثنينا الفترة الحالية التي شهدت تطوراً سريعاً في عالم الاتصالات، يمكن الجزم بأن احتكاك الإسلام خلال القرون الأربعة عشرة الماضية بالكثير من التقاليد فاق الأديان الأخرى بكثير. ونتيجة لذلك، احتك الإسلام بكافة التقاليد الدينية التي كانت سائدة في آسيا باستثناء الديانة اليابانية. ومن هذا المنطلق جاء الأثر الإسلامي الذي يؤكد على طلب العلم ولو في الصين⁽⁴⁾ ويدل في نفس الوقت على إحترام المسلمين لكافة التقاليد الموروثة في آسيا. لقد تمثلت علاقة الإسلام بالأديان الأخرى بالمحاولات التي ترمي إلى معرفة تاريخ تلك الأديان ووجهات نظرها فيما يتعلق بالخالق والحقيقة والإنسان والعالم. وقد كان الهدف الحقيقي من وراء هذه المحاولات يتمثل في رغبة المسلمين في العيش جنباً إلى جنب مع أتباع الأديان والتقاليد الأخرى⁽⁵⁾. حيث تبلورت علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية والصابئة من خلال الوحي المباشر (إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَرُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) سورة آل عمران: 62، ثم اتسعت هذه العلاقة بعد ثلاث سنوات من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، أي بعد انضمام فارس إلى الحضيرة

(1)- أبو عمر ابن عبد البر القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة، ص: 244، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1407 هـ.

(2)- الإمام مالك بن أنس، الموطأ، ص: 198، رواية يحيى بن يحيى الليثي، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1991.

(3)- تامر باجن أوغلو، حقوق أهل الذمة في الفقه الإسلامي، ص: 74.

(4)- اشتهر على الألسنة نسبة هذه المقولة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهي لا أصل لها من كلامه عليه الصلاة والسلام، قال الألباني رحمه الله في سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيئ في الأمة، ج1/ص: 600، برقم: 416 باطل.

(5)- لاشك بأنه يتعذر تجاهل جهود تلة من المثقفين المخلصين وبعض رجال الدين في المجتمع الغربي المعاصر ضد ما يسمى بالرهاب من الإسلام (Islamophobia) في المجتمع الغربي.

الإسلامية، واحتكاك الإسلام بالديانات الأخرى، ما أكسب التجربة الدينية لدى المسلمين خبرة واسعة في التعامل مع مثل هذه التجارب.

1- علاقة الإسلام باليهودية والنصرانية:

لقد تطرق العلماء المسلمين إلى اعتراف الإسلام الإيجابي بالآخر في كم ضخم من المؤلفات منذ القرن الثامن عشر، فمثلا تضمن المؤلفات التي تناولت تاريخ الأديان مثل الملل والنحل للشهرستاني فصول متعددة عن اليهودية والمسيحية كما تضمن المغني للقاضي عبد الجبار وثائق قيمة عن الكنيسة الشرقية والمجتمعات المسيحية الشرقية، هذا إضافة للكثير من المؤلفات الإسلامية الكلاسيكية التي تضمنت معلومات مستفيضة عن النبيين موسى وعيسى ومعجزاتهم⁽¹⁾. وباختصار يمكن الجزم بأن الإسلام لا يعتبر المسيحية ولا اليهودية بمثابة وجهات نظر أخرى، يستحسن التسامح معها، بل في عداد الأديان السماوية التي أوحى بها الخالق.

2- علاقة الإسلام بالبوذية والهندوسية

لقد صوف الإسلام الذي يعتمد على القرآن الكريم المسيحيين واليهود والصائبة باعتبارهم أهل كتاب، وعلى الرغم من أن القرآن الكريم لم يتطرق بوضوح الى البوذية والهندوسية، إلا انه تم توسيع مفهوم أهل الكتاب من قبل علماء المسلمين ليضم أتباع التقليدين المذكورين آنفا، وعلى الرغم من الصعوبات التي جابهت العلماء في فهم طبيعة هذين التقليدين نتيجة اختلاف اللغة الأسطورية التي تتسم بها التقاليد الهندية عن لغة الإسلام الواضحة. ومع ذلك فقد احتك الإسلام وبشكل عميق مع أديان الهند على المستويين المنهجي والعقائدي، وقد حكم المسلمون تلك البلاد لثمانية قرون من الزمن. وفي هذا الصدد أورد البيروني (المتوفى سنة 453هـ/1061م)⁽²⁾ معلومات قيمة عن

(1)-انظر أيضا، أبو محمد ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والنحل، ج3/ص:256، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، 1430هـ/2001م، والشهرستاني، الملل والنحل، ص:200.

(2)- هو أبو ریحان محمد بن أحمد البيروني ولد سنة 362هـ/ 973 م وتوفي سنة 440 هـ/ 1048 م بغزنة (كابل اليوم) له عدة مؤلفات ترجمت أغلبها إلى أهم اللغات العالمية ولعل أهمها: كتاب "الآثار الباقية عن القرون الخالية" وكتاب

الهندوسية في كتابه - كتاب التحقيق عن أهل الهند⁽¹⁾. كما أقام أبو الفتح الشهرستاني بعد ستة عقود من وفاة البيروني وصفا دقيقا عن التقاليد الهندية وفي مقدمتها البوذية⁽²⁾، وكذلك وفعل الرحالة المغربي المالكي ابن بطوطة⁽³⁾... الخ. إن السؤال العملي الذي يدعو للارتياح بالنسبة للمسلم في فهم القرآن الكريم يتمثل في ما إذا كان عليه أن يستفيد من أي نزاع تاريخي كنموذج قابل للتطبيق في أي نزاع معاصر بين المجتمعات الدينية في مختلف أصقاع العالم. أما التحدي الآخر بالنسبة للمسلم فانه يتمثل في طرح الأسئلة الموضحة أدناه والإجابة عليها حسب القيم الإسلامية الروحية:

1- هل الدين واحد أم متجدد ؟

2- هل يتضمن الإسلام نظرية قابلة للتعدد الديني ؟

3- هل يمكن إيجاد عناصر مشتركة للتعايش بين الإسلام و غيره من الأديان؟

4- هل بإمكان الإسلام أن يدعم حقوق الإنسان ؟

5- هل يرفض الإسلام الحداثة ؟

6- هل الإسلام دين متسامح؟

"المسعودي في الهيئة والنجوم" وخصّ الهند بكتابين مطبوعين هما كتاب "تحقيق ما للهند من مقولة في العقل أو مرذولة" وكتاب "راشيكان الهند" الذي طبع في حيدر آباد الدكن بالهند سنة 1948.

(1)- يعرف هذا الكتاب أيضا بـ "كتاب الهند" ألفه 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. ويبدو من خلال ما صرح به البيروني في مقدمة كتابه أنه كتب هذا الكتاب استجابة لطلب أستاذه أبي العباس الإبراهيمي حتى يصحّ فيه ما وقع فيه أستاذه من أخطاء بسبب نقله لروايات العوام. ولقد حقق هذا الكتاب المستشرق الألماني إدوارد سخاو ونشره لأول مرة سنة 1887 في ليبزج، ثم صدر الكتاب سنة 1958 عن دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الركن دون تحقيق، وفي سنة 1983 نشرت دار "عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع" ببירות الكتاب دون تحقيق أيضا، و مثلها فعلت دار الطليعة في طبعها لسنة 1983. انظر البيروني حول الهندوسية مختصرا في:

A.L.Jeffery, 'Al-Biruni's Contribution to Comparative Religion', in Al-Biruni Commemoration Volume, Calcutta, 1951, p.125-160; also S.H.Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Chapter V.

(2)- انظر، كتاب الملل والنحل، ص: 173.

(3)- أبو عبد الله اللاواتي المعروف بابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق: محمد عبد المنعم العريان، ص: 256، الطبعة الثالثة، 1996، طبع دار إحياء التراث العربي.

ومن أجل الرد على هذه الأسئلة والأسئلة الشبيهة الأخرى، لابد أولاً من رؤية ما يدور في البلدان الإسلامية في الوقت الحاضر وتقييمها من وجهة نظر الدين والتعاليم الدينية. وقد يبدو لأول وهلة بأنّ الدين عامل مسيطر، ولكنه ليس كذلك في اغلب الأحوال، نظراً لوقوع الكثير من الأحداث تحت غطاء الدين والتعاليم الدينية. إن الذي يتمتع بالقدرة على التوغل في الشؤون الاجتماعية - السياسية، سوف يعي الدور الذي يؤديه الدين والقوى الأخرى في أي مجتمع كان. وعلىنا ألا يغيب علينا، بأنّ ليس هناك تفسير واحد للدين بل على العكس الكثير من التفسيرات في هذا الصدد. هذا علماً بأنّ تفسيرات هذا وذاك، سوف لن تكون مجردة عن أهوائهم الاجتماعية - السياسية أو معتقداتهم الدينية. وما من شك بأنّ للقوى المعاصرة دوراً هاماً في تفسير الدين، ولهذا السبب فقد تعرض الإسلام المعاصر للتفسير بشتى الطرق. وعلىنا ألا يغيب أيضاً، بأنّ للتاريخ والقوى التاريخية والثقافة وبعض التكوينات الثقافية دوراً كبيراً في تفسير ظاهرة الدين. ويتضح من ذلك بأنّه يتعذر فهم الكيان الاجتماعي - السياسي المعاصر إن تم تجاهل دور الثقافات والتراث الثقافي. لقد أكدت كارين ارمسترونغ الخبيرة البريطانية في تاريخ الأديان في كتابها تحت عنوان - سيرة النبي محمد - (إن كان المسلمين بحاجة تامة لمزيد فهم تقاليدنا ومؤسساتنا في الوقت الحاضر، علينا أن نجرد أنفسنا من بعض التحاملات السابقة. وربما تشكل شخصية محمد نقطة البداية، نظراً لاتسامه بعمق التفكير والقدرة على تأسيس الدين والثقافة الإسلامية... والذي أطلق عليه صفة الإسلام أي صفة السلام والتفاهم. إن القرآن الكريم لا يعتبر الجميع سواسية من حيث الأفكار، ولكنه يوضح بأنّ الفكرة التضمنية تفوق بكثير مثيلاتها الاقصائية. وفي هذا الاطار على المدافعين عن التعددية أن يكونوا أكثر ترفعا عن الذين يصرون على أنّ ليس لمعتقدات الآخرين الدينية أية قيمة.⁽¹⁾

¹ - كارين ارمسترونغ، سيرة النبي محمد، ترجمة: فاطمة نصر ومحمد عناني، ص: 5، الطبعة الثانية، 1998، طبعة كتاب سطور، شركة صحارى.

الفصل الثاني

إشكالية الحوار بين الأديان والتحديات المعاصرة

يواجه العالم الإسلامي في كل أرجائه مظاهر متشابهة تؤثر في الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي وحتى الديني. إلا أن العالم الإسلامي يفتقر إلى رؤية جيوسياسية واضحة وفاعلة تمكنه من التعامل مع العالم غير الإسلامي، وخاصة العالم الغربي، كما يفتقر إلى توجه حضاري وديني استيعابي للأديان الأخرى، وكذلك لحضارات العالم الحديث. إذ إن العالم الإسلامي وفي مجال بحثنا هنا لم يتمكن فعلاً من الاتفاق حول القضايا الاستراتيجية الكبرى والأخذ بمواقف محددة من مشاريع مستقبلية لمنطقته. مثل مشروع النظام الشرق أوسطي أو الشراكة الأورومتوسطية، أو إستراتيجية موحدة تجاه منطقة الخليج، أو المغرب العربي الموحد، كما أن المسلمين يختلفون في أكثر الأمور الإقليمية وحتى الداخلية منها، كالموقف من العولمة والحركات الإسلامية أو الغرب أو تحديد مفهوم الإرهاب أو حتى تحديد المصالح الدينية والحضارية والسياسية والاقتصادية المشتركة، وبالتالي سياسات الدول الإسلامية حول القضايا العالمية التي تهم العالم الإسلامي، أي العلاقات داخل النظام العالمي الجديد.

المبحث الأول: العالم الإسلامي والهيمنة الغربية المعولمة

لقد أدخل المسلمون في القرن العشرين بل والقرن الواحد العشرين، دون أن يدخلوا فيه، فتحوّلت قومياتهم إلى مشكلات إسلامية مازالت تنصدر أولويات البنية الفكرية والأيدولوجية وحتى الجيوسياسية للعالم الإسلامي، إذ تحوّل القرن العشرون إلى قرن هزيمة، فديارهم استعمرت وقسمت، قومياً وطائفيّاً ومذهبيّاً، وكذلك جزئت جغرافية العالم الإسلامي إلى أقاليم ومناطق ودويلات وأنظمة، فتحوّلت تلك الحضارة الإسلامية العظيمة،

والتي كان لها شؤون وشجون في مجالات الفكر والسياسة والعلوم والتكنولوجيا في العالم كله إلى حضارة ارتدادية وإلى أمة هزمت قومياتها وحوصرت شعوبها وجُمِدَت عقولها.

المطلب الأول: إشكاليات الحوار الإسلامي

يحدّد هذا المطلب ثلاث إشكاليات أساسية يعاني منها الحوار بين الأديان، والتي لا بد من معالجتها من أجل وضع الحوار مع الآخر في إطاره الحقيقي والصحيح، وتتبلور هذه الإشكاليات في ثلاث أمور، أولاها: الهيمنة الفكرية الغربية، ثانيها: صعود التيارات الدينيّة المتشددة، المتنكبة للوسطية، ثالثها: طغيان ثقافة الاستبداد وفقدان الثقافة الإسلامية الإيجابية، ومن ثم يظهر هذا المطلب كمّ التحديات التي يواجهها العالم الإسلامي، وهي تحدّي العمل الفكري والثقافي أولاً، وتحدّي العمل الاقتصادي والتكنولوجي والعلمي والتربوي، ثانياً، وأختم المطلب هذا بطرح بعض الاقتراحات من أجل تفعيل منظومة الحوار الإسلامي.

الإشكالية الأولى: الهيمنة الفكرية الغربية:

من المحتمل أن يكون المسلمون يواجهون الآن واقع مقولة (نهاية التاريخ) ونهاية التاريخ هي مقولة أيديولوجية تزامنت مع صعود مقولة أيديولوجية جديدة هي "النظام العالمي الجديد"، والمقولة الأولى مبرر لسيطرة المقولة الثانية، يقول فوكوياما: (إنّ شرعية الديمقراطية الليبرالية كنظام حكم ظهر في العالم كله في السنوات القليلة الأخيرة، انتصرت على أيديولوجيات مناوئة كالفاشية والشيوعية، وأهم من هذا، أنّ الديمقراطية الليبرالية قد تشكّل نقطة انتهاء التطور الإيديولوجي للبشرية والشكل النهائي للحكم البشري، بهذا المعنى فهي إذاً نهاية التاريخ؟! ⁽¹⁾). لذا فإن فوكوياما يتبنى المقولة بأنّ هناك تطوراً ثابتاً للمجتمعات البشرية من مجتمعات قبلية قائمة على الاستعباد والزراعة، إلى مجتمعات تيوقراطية وارشتراطية وإقطاعية، ثم إلى مجتمعات حديثة تتبنى الديمقراطية

(¹)- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ص: 189، ترجمة: حسين أحمد أمين، الطبعة الأولى، 1413هـ/1993م، مركز الأهرام للترجمة والنشر.

الليبرالية القائمة على الرأسمالية، فلن يكون هناك تقدّم جديد في تطوير المبادئ والمؤسسات لأنّ الأسئلة العظيمة قد أجيب عنها، إذاً نهاية التاريخ عند فوكوياما هو انتصار إيديولوجي الليبرالية الديمقراطية. والدليل على هذا أنّ الربع الأخير للقرن العشرين شهد الضعف الاقتصادي في أهم الأنظمة الديكتاتورية، سواء العسكرية اليمينية أو الشيوعية اليسارية، فمن أمريكا اللاتينية إلى أوروبا الشرقية ومن الاتحاد السوفييتي وحتى العالم الإسلامي وآسيا، تتساقط الحكومات الواحدة تلو الأخرى ومع أنّ معظم هذه الحكومات لم تستبدل بحكومات ليبرالية، فإن فوكوياما يرى أنّ الديمقراطية الليبرالية ما تزال الهدف السياسي المنطقي الوحيد في هذه المناطق المختلفة والثقافات المتعددة، إذ أنّ المدخل الأول إلى الحوار مع الحضارة الغربية هو قبول هذه الديمقراطية كأساس للبنيان البشري. لذا يؤسس فوكوياما "نهاية التاريخ" العالمي على ضرورة استعمال العلوم الطبيعية كمنظم لآلية وتوجّه هذا التاريخ، فالعلوم الطبيعية الحديثة هي الناظم الاجتماعي الوحيد الذي يؤمن اتفاقاً عاماً من حيث الكم والتوجّه، بالرغم من أنّ تأثيرها على السعادة الإنسانية غير واضحة تماماً، فاللغز المستمر للطبيعة عن طريق المنهج العلمي سيؤدي إلى تطور العلوم الطبيعية وستفضي إلى مفاعيل موحدة في المجتمعات التي توظفها، وهذا لسببين:

الأول: أن التكنولوجيا تمكّن الدول التي تتبناها من الحصول على مقدرات عسكرية متفوقة، ولهذا فإن كل الدول ستتجه إلى التطوير الدفاعي لإمكاناتها. **الثاني:** أنّ العلوم تؤدي أيضاً إلى تنمية الإنتاج الاقتصادي، فالتكنولوجيا تسمح بتراكم ثروات لا حدود لها، وهذان السببان يؤديان إلى تناسق كل المجتمعات في سعيها للحصول على هذه العلوم والتكنولوجيا، بغض النظر عن خلفياتها الثقافية وحضاراتها، فكل الدول التي تسعى إلى التنمية الاقتصادية لابد أن تشبه بعضها بعضاً. فعلى هذه الدول أن تقوم على أساس دولة مركزية واستبدال الأشكال التقليدية للتنظيم الاجتماعي، كالطائفة والعائلة، بأشكال أكثر ملائمة اقتصادياً وتزويد مواطنيها بثقافة عامة، وتتصل هذه الدول بأسواق عالمية وتنتشر فيها ثقافة استهلاكية عالمية، وتدل أحداث الاتحاد السوفييتي والصين ودول اشتراكية

أخرى على أنه بالرغم من تمكّن الاقتصاديات المركزية من التوصل إلى مستوى عالٍ من التصنيع إلا أنه يبقى الناس والأشياء والمبادئ التي ترتبط به، ويمكن تسمية هذا الاعتراف بإحترام الذات، إنّ المعارك التاريخية الأولى، بحسب فوكوياما هي معارك دارت حول مثل هذا الاعتراف وأدت هذه المعارك إلى قسمة المجتمع الإنساني إلى طبقة الأسياد، والذين لا يتورعون عن القيام بأي عمل وحتى المخاطرة بحياتهم، وطبقة العبيد، والذين سيطر عليهم وعلى أعمالهم الخوف من الموت، إلا أنّ المجتمعات الأرستقراطية التي نشأت بأشكال مختلفة لم تؤد إلى إرضاء حاجة الإنسان من اعتراف الآخرين به، وحتى إنها لم تؤد إلى اعتراف الأسياد بعضهم ببعض، إلا أنّ الثورات الديمقراطية أزالت الفرق بين السيد والعبد وجعلت العبد سيداً على نفسه عن طريق مبدأ السيادة الشعبية وحكم القانون، واستبدلت هذه الثورات الاعتراف غير المتكافئ بين السيد والعبد باعتراف متبادل عام، حيث تعترف الدولة بالأفراد عن طريق منحهم الحقوق المتساوية، وأنّ هذا الاعتراف هذا هو حلقة الوصل بين الاقتصاد الليبرالي والسياسة الليبرالية، وهكذا فإنّ هذا الاعتراف هو المحرك الأول للتاريخ مما يسمح بإعادة تفسير الظواهر العديدة كالثقافة والدين والقومية والحروب، لهذا يتحتم عليهم التحول إلى أسياد من أجل تمكّنهم من محاوره الغربيين. إلا أنّ نجاح السياسة الليبرالية والاقتصاد الليبرالي يقوم غالباً على أشكال لا عقلانية من الاعتراف. إنّ الديمقراطية بحاجة إلى توظيف فكر لاعقلاني بمؤسساتها الديمقراطية وإلى تطوير فن إشراك المجتمعات الصغيرة في المجتمع الكبير، إنّ مثل هذه المجتمعات تقوم عادة على مبادئ الدين والقومية ومبادئ أخرى أقل عالمية أو شمولية من مبادئ الدولة الليبرالية، كذلك فإنّ الاقتصاد الليبرالي بحاجة إلى دافع خارجي لاعقلاني، إنّ الصراع هو الاعتراف عند فوكوياما: الإقرار بالتعدد، وبحضور الكيانات المختلفة في المشهد الدفاعي الدولي، (وفهمه يؤدي إلى فهم السياسات الدولية، فالصراع الدولي كصراع الأفراد يؤدي إلى الاستعمار ونشوء إمبراطوريات عالمية)⁽¹⁾. وأكثر من هذا فإنّ فوكوياما قد حوّل صراع الإنسان مع نفسه ومع الآخرين إلى صراع تكنولوجي، وبالتالي فإنّ

(1) - فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ص: 190، ترجمة: حسين أحمد أمين، الطبعة الأولى، 1413هـ/1993م، مركز الأهرام للترجمة والنشر.

تقليص هذا الصراع ذو طبيعة تكنولوجية، إلا أنّ التكنولوجيا وعلى أهميتها القصوى في حياة البشرية لا تعطي للإنسان المعنى الكفيل بتحقيق إنسانيته، فإنسانية الإنسان لا تتبع من قدراته العلمية فحسب بل تتبع من أعماق تلك النفس أو الروح التي تتخطى في معطياتها وسعادتها وشقائها الأمور التكنولوجية والتقنية إلى أمور لا يمكن للتكنولوجيا أن تتوصل إليها، لقد حول فوكوياما موضوع التاريخ وفلسفته والذي هو موضوع تحقيق الإنسان لإنسانيته والتسامي بالماديات إلى أهداف أسمى تتعلق بالإرادة الإلهية إلى تاريخ التكنولوجيا وسيطرة الإنسان عليها، وقد دلنا التاريخ على أنّ اندثار جميع الإمبراطوريات والدول العظمى لم يكن لأسباب تقنية بحتة، بل لأسباب تتعلق بالانهيار الأخلاقي والفكري بالدرجة الأولى.

إنّ عقلانية التكنولوجيا لا تعني بالضرورة غايتها، بل تعني شموليتها وسيطرتها على اللاعقلاني في الأعمال والوظائف، ومع التأكيد على ضرورة عقلنة التكنولوجيا وعلومها من أجل التوصل إلى أقصى درجات العلم المهني إلا أنّ هذا في حدّ ذاته لا يؤدي إلى سعادة الإنسان وتحقيق الذات الإنسانية. ويربط فوكوياما بصورة غير مباشرة بين نظريته لنهاية التاريخ بنشوء ما يسمى "النظام العالمي الجديد" والذي يعتبر أنّ هناك مركزاً عالمياً بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية ذات الأيديولوجية الديمقراطية الليبرالية وبداية هيمنة العالم الغربي على العالم كله، تؤدي هذه الرؤية إلى تجاهل قوى كبرى في العالم والتي هي إمّا دول غير ديمقراطية وغير ليبرالية كالصين أو ديمقراطية غير ليبرالية كالهند وباكستان، فالعالم اليوم يتكوّن في أكثريته من دول ديمقراطية وغير ليبرالية، كما أنّ تغلغل الرأسمالية كنموذج للنظام الاقتصادي لا يعني بالضرورة تبني الديمقراطية الليبرالية، فاليابان وهي أحد النماذج التي تبنت الرأسمالية المتقدمة والديمقراطية مع رفض الليبرالية وتبني مفاهيم حضارية أصيلة. كما أنّ العالم الإسلامي في معظم مناطقه يتحوّل مجدداً إلى الإسلام ليس فقط كدين، بل أيضاً كنظام حكم وأسلوب حياة، فالمسلمون قد بدؤوا بالفعل عملية أخذ النقاط الإيجابية للديمقراطية عن طريق الشورى مع ضوابط الشريعة الإسلامية، كما يتبنّون أسس الحرية والعدالة والمساواة من ضمن مقاصد

الشريعة، كما أنهم يأخذون بالأسس الإيجابية للرأسمالية ويضعون فوقها ضوابط من الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي، وبمعنى آخر، (لقد أثرت وستؤثر الديمقراطية الليبرالية في الفكر الأيديولوجي العالمي بكل تشعباته، إلا أن شيوع الديمقراطية الليبرالية لا يعني تبنيها بالمطلق وفي العالم كله، قد تكون الديمقراطية النموذج الغربي الذي يريد أن يجعله فوكوياما أساس فكره الأيديولوجي والذي يريد الغرب أن يفرضه على العالم غير الغربي، إلا أن قوى عديدة في العالم، وعلى رأسها العالم الإسلامي، ستأخذ من الديمقراطية ومن الليبرالية ما يناسب تراثها الأصيل، ومن ثم قد تكون الديمقراطية الليبرالية إحدى الوسائل التي توظفها الحضارات والثقافات الأخرى من أجل صحتها ويقظتها، والتي ستقف حجر عثرة أمام زحف الديمقراطية الليبرالية وأمام سيطرة العالم الغربي على العوالم الأخرى)⁽¹⁾.

الإشكالية الثانية: الأصولية والإرهاب:

شهدت الأمة منذ بداية الإسلام حركات نهضوية وثورية وتغييرات وخاصة عند الهزائم العسكرية أو الغزو الأجنبي أو الشعور بالانحطاط، وقامت في القرنين التاسع عشر والعشرين حركات إسلامية عديدة، كالوهابية والسنوسية والمهدية، ولا تعود نشأة مثل هذه الحركات في الأساس إلى ضغوطات الأوضاع الاقتصادية أو اكتشاف النفط، لكن العامل الأهم هو المقومات الروحية والحضارية للإسلام، فالحركات الإسلامية نشأت قبل التنمية النفطية كحركة الإخوان المسلمين؛ إذ إن الإسلام يحافظ على الأصالة والذات رافضاً الفساد الأخلاقي ومسترشداً بـماضي مجيد وأخلاقي مازالت صورته المثالية الأخلاقية قائمة في نفوس المؤمنين يحثهم على تطوير المجتمع مع استمرارية الماضي وتحديد الهوية تحت شعار الإسلام. فالحركات الإسلامية لم تأت من عدم، بل هي خلاصة إشكالية تاريخية وتراثية حركتها تحديات فكرية وسياسية وثقافية وعوامل اقتصادية واجتماعية وثقافية، وهدفت أغلب الحركات الإسلامية وعلى مر العصور إلى تحرير الفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي من شوائب الفكر والسلوك، وإلى تحرير الفكر الإسلامي من جموده،

(1)-David Ignatius ; "Abraham's Other Children": Islam an Enemy of the West? Policy 50"Is
Islamic .4Washington Post-Feb.199 ?"

والواقع من فساد. من هذه الإشكاليات أن العالم في العصر الحديث يحكمه نظام دولي ارتبط في الوعي الإسلامي والعربي بظلم الغرب للمسلمين وتقوية السيطرة اليهودية الصهيونية على العالم ككل، وعلى العالم الإسلامي بصورة خاصة (وعد بلفور، معاهدة سايكس بيكو، قيام إسرائيل) ويقوم النظام الدولي الجديد بتطوير هذه الخصائص، والتي تترجم في العالم الإسلامي إلى زيادة الضعف والتخلف والتجزئة والتبعية عن طريق تجريد العالم الإسلامي من الأسلحة غير التقليدية والقدرات العلمية والتكنولوجية والصناعية والتحكم بالسياسات التنموية الداخلية عن طريق السيطرة على مصدر المواد الخام عالمياً واحتكار الأسواق العالمية وسياسة الفرض والإخضاع والتهديد باستخدام القوة وإثارة قضايا حقوق الإنسان كسلاح في وجه الدول العربية والإسلامية. فالنظام الدولي الجديد عند الكثير من الإسلاميين يعمل على منع الإسلام من استئناف دوره الحضاري، وهي رؤية تشكل امتداداً للحروب الصليبية والحملات الاستعمارية القديمة التي لا ترمي فقط إلى السيطرة على النفط وإعادة ترتيب أوضاع المنطقة العربية، بل تدمير الثقافة الإسلامية والهوية العربية، فمن معوقات الحوار أن هذه المواجهة تتحول إلى مواجهة حضارية - ثقافية بأشكال سياسية لتحطيم الإسلام كنموذج حياة، ومجموعة قيم، وآليات وقواعد سلوك، وأعراف تتناقض مع الليبرالية الغربية⁽¹⁾. كما أن الإعلام الغربي لا يساعد مطلقاً على تطوير حوار حقيقي فعال، بل العكس هو الصحيح، يقوم الإعلام الغربي على العموم بتشويه صورة المسلمين في الوعي العام، فالمسلم هو مخرب يقاوم وجود إسرائيل الضعيفة ويقاوم الحضارة الغربية ومصالحها الاقتصادية، والعربي يمثل في الإعلام وخاصة في الأفلام بأنه فاسق وغادر ومتعطش ومنحل جنسياً، وفوق هذا مازال راكباً للجمال، وخلال أحداث الحرب الثانية في الخليج، كانت وسائل الإعلام الأمريكية تظهر صورة لبعض الجمال في الصحراء كلما تحدثت عن الجزيرة العربية، وكذلك فإن ثروة المسلمين تجعل لهم تأثيراً وتدخل في الاقتصاد الأمريكي، لهذا نرى أن حوار بين الأديان والحضارات لا يمكن أن يقوم على المعايير المزدوجة.

(1) - قارن مثلاً ما حدث في قضية سلمان رشدي وآياته الشيطانية وكيف دافع الغرب عنه.

إن ما يحدث اليوم يؤكد الفكرة القائلة بأنّ المجتمع الدولي (أو الغربي بتعبير أدق) يستخدم الحق المزدوج للقانون والشرعية الدولية! فالغرب يكيل بمكيالين. فالمسيحية الأصولية تبنت ضرورة دعم إسرائيل من أجل انتصارها تحقيقاً لنبوءة توراتية، كما دعم العلمانيون الصهيونية، ويحاولون جعل الإسلام البديل الأيديولوجي للخطر الشيوعي، فالإسلام يمتدّ من شواطئ البحر المتوسط إلى الصين، ويشمل الدول العربية والجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى، مما يؤهله إلى إنشاء إمبراطورية إسلامية وامتلاك أسلحة نووية مهددة بذلك السلام في العالم، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار طبيعة الثقافة الدينية الإسلامية، التي تتبنى الرؤية الشمولية للدين، باعتباره ديناً ربانياً، وكونياً، وموجهاً لكل مناحي الحياة. فهو يخلق الدافعية لدى المسلمين للإنعتاق من أي قيود قد تفرض عليهم من خارج، وهو بذلك قد ينظر إليه، كمصدر أساسي لمواجهة المصالح الغربية. ولهذا تقوم حكومة الولايات المتحدة اليوم بالاشتراك مع حكومة إسرائيل بإرسال وفود مشتركة من أجل إنشاء اتفاقيات تجارية وصناعية مع الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفييتي المنحل. فالحركات الإسلامية هي في حالة تجذر وتتجاوز تأثيراتها الحدود المألوفة الفاصلة وتتفاعل وتأثر ببعضها بعضاً، فهي مثلاً تعمّ المغرب العربي ودول آسيا الوسطى وغيرهما من المناطق، وتحاول إسرائيل الاستفادة من هذا عن طريق طرح نفسها كقيمة إستراتيجية وكرأس حرب في محاربة الأصولية الإسلامية التي تهدد المصالح الإستراتيجية لكل من الولايات المتحدة وروسيا وإسرائيل. كذلك، تحاول إسرائيل إظهار أهميتها الإستراتيجية عن طريق تكريس وضعها كمركز متقدم لتخزين الأسلحة التي قد يستعملها الغرب مجدداً في الشرق الأوسط والتي يجب سحبها من أوروبا، وهي كذلك تقوم بدور الحدّ من طموح الدول القومية والدول الإسلامية الأخرى، إذ أنها تمثل نقطة انطلاق الغرب من محاربته للقومية العربية والأصولية الإسلامية، وهذا بالمقابل يتطلب غض النظر عن الانتفاضة القومية والإسلامية في فلسطين وإنهاء مشكلة الفلسطينيين وكذلك الجولان وجنوب لبنان.

من الواضح أن خطراً جدياً تحاول الصحافة الأمريكية إبرازه⁽¹⁾، (وتروجّ ضده، على أنه أكثر شراً من اللينينية الماركسية. لقد أدى نهوض الإسلام السياسي في شمال أفريقيا وخاصة في الجزائر ونشوء عدّة دول إسلامية في آسيا الوسطى، بالإضافة إلى العلاقات الإقليمية والدولية بين إيران والسودان، إلى اعتبار الإسلام قوة ضد الديمقراطية والعدو العالمي للولايات المتحدة)⁽²⁾. لنقرأ ما يقوله أحد المعلقين السياسيين في واشنطن بوسط: (إن الأصولية الإسلامية هي حركة ثورية عدائية يماثل عنفها وتشدّدها الحركات البلشفية والفاشية النازية في الماضي، وهي حركة استبدادية وضد الديمقراطية وضد العلمانية، لذا لا يمكن استيعابها في العالم المسيحي العلماني، وبما أن هدفها إنشاء الدولة الإسلامية المستبدّة، فلا بد أن تقوم الولايات المتحدة بوأدها عند الولادة)⁽³⁾. مثل هذا الطرح لا يؤدي إلى التمهيد لحوار حقيقي بناء بين الإسلام والغرب، بل إن نموذج التعرّض هذا، بين الإسلام والغرب بدأ في الانتشار في واشنطن العاصمة، وهذا يذكرنا بالتطورات التي حدثت في الصحافة الأمريكية قبل أزمة الخليج وفي الأشهر التي سبقت الحرب، لقد تمكنت قوى عديدة، بالإضافة إلى بعض اللاعبين من الخارج، وعبر استغلالها للإعلام، من جعل صدام حسين رحمه الله "الرجل الأكثر خطورة في العالم" وكأحد أهم أعداء الولايات المتحدة بعد انتهاء الحرب الباردة، هذه التطورات بالإضافة إلى الادعاء بأنّ العراق على وشك السيطرة على الشرق الأوسط، أدّت إلى تقبّل الرأي العام الأمريكي لهذا وكذلك النخبة الأمريكية للتدخل في الخليج. أما التهديد المفترض والآتي من الإسلام السياسي !! فيختلف في طبيعته، ويصور الصراع بين الإسلام السياسي والغرب على أنه صراع لا يحتمل إلا نجاح طرف وسقوط الآخر، إنّ (آيات الله) في إيران وحلفاؤهم لا يمكن استمالتهم بالأساليب العسكرية والسياسية التقليدية مع أنه من الممكن التوصل إلى

Washington Post- (1)- David Ignatius "Islam in the west's Sight: the Wrong Crusade?" Feb.1992.

(2) - عبد الرزاق عبد، أزمة التنوير: شرعة الفوات الحضاري، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1997/5/12، دمشق.

(3) - صالح زهر الدين، نهضوية الأمير شبيب أرسلان، الفكر العربي، ص: 170-205، العدد: 39-40، السنة السادسة، 1985م.

تسوية تكتيكية معهم، كما حدث في شأن الرهائن الأمريكيين في بيروت إلا أنّ البعد الاستراتيجي يقوم على صراع طويل الأمد. وكما كان الأمر مع الخطر الأحمر- الشيوعية- في فترة الحرب الباردة، فإن الخطر الآخر ينظر إليه على أنه سرطان دولي يفتك بالقيّم الغربية، لهذا يجب تحضير الشعب الأمريكي لصراع لا هوادة فيه ولانتقاء سياسة احتواء ومبادئ عملية جديدة والتعامل مع نخبة جديدة في السياسة الخارجية، أي الخبراء في الإسلام وشؤونه، ويبدو أنّ هناك إشارات عديدة إلى أنّ العالم خلق هذا الخطر الكبير من حوادث متفرقة ومجموعات صغيرة في العالم الإسلامي، وما انفجار نيويورك وما يفعل منه إلا عمل في هذا الاتجاه، إنّ أطروحة الخطر الأخضر يستمر الآن استعمالها لتفسير الحوادث العديدة المتفرقة في المنطقة والآن في الولايات المتحدة، لذلك قال أحد المحللين السياسيين في صحيفة واشنطن بوسط (يبدو أنّ الإسلام مناسب لمثل دور الشرير بعد زوال الحرب الباردة، فهو ضخم، ومخيف، وضد الغرب، ويتغذى على الفقر والسخط)⁽¹⁾، (كما أنه ينتشر في بقاع عديدة من العالم، لذا يمكن إظهار خرائط العالم الإسلامي على شاشات التلفزيون باللون الأخضر، كما كانت الدولة الشيوعية تظهر باللون الأحمر)⁽²⁾، مثل هذه الأفكار المعروفة في العالم الإسلامي لا تساعد البتة على تطوير بني الحوار ومؤسساته. لنأخذ على سبيل المثال، منطقة الشرق الأوسط، وتحديدًا العالم العربي الذي يوجد فيه اختلاف مع الولايات المتحدة حول مفهوم الإرهاب، فهي من المناطق الأكثر عرضة للانفجار، وإذا أخذنا نموذج "حزب الله الشيعي" في لبنان و"حماس" و"الجهاد الإسلامي" في الأراضي الفلسطينية المحتلة، نرى إجماعاً عربياً وإسلامياً على أنّ هذه الحركات هي حركات مقاومة إسلامية مشروعة، وعلى أنّ إسرائيل هي من يرتكب الإرهاب، غير المدين هو أمريكا، بحق العالم العربي، لذلك ركزت سوريا ومصر والسعودية دعواتها الولايات المتحدة لتحديد الإرهاب وتعريفه قبل دعوة الدول العربية للانضمام إلى تحالف عالمي لمحاربة الإرهاب، على أن يشمل التعريف الإرهاب

(1)- صحيفة واشنطن بوسط، عدد: 1992/03/08.

(2)- صالح زهر الدين، نهضوية الأمير شكيب أرسلان، ص: 170-205، مجلة الفكر العربي، العدد: 39-40، السنة السادسة، 1985م.

الإسرائيلي والإرهاب الهندوسي.. وأنواع أخرى من الإرهاب تتخطى إطار التنظيمات الراديكالية الإسلامية. ويبدو أن النظرة الغربية تقوم على افتراض أن الدول الإسلامية القطرية مثل المغرب ومصر والجزائر وسوريا واليمن قادرة على تفكيك البنى الإسلامية القائمة فيها ومن هنا يأتي الغزل الأمريكي لبعض هذه الدول، إلا أن هذه الدول غير قادرة في الواقع على تفكيك البنى المؤسسية للمنظمات الإسلامية لأسباب عدة:

1- إن هذه المنظمات تشكل رأس الحربة في القتال مع إسرائيل.

2- بينها حركات معتدلة تدعم أنظمة الحكم، كحزب العدالة والتنمية في المغرب والإخوان المسلمين في الأردن، وحركة التجمع اليمني للإصلاح في اليمن، دون أن يعني ذلك أنه ليس بين الحركات الإسلامية تنظيمات إرهابية، مثل تنظيم القاعدة في بلاد الغرب الإسلامي، وجماعة التكفير والهجرة والجهاد الإسلامي في مصر، وعصبة الأنصار في لبنان، لكن في المحصلة ليس لدى دول المنطقة مصلحة في الدخول في صراع مع شعوبها وهزّ مشروعاتها المهددة أصلاً.

3- تشكل إسرائيل اليوم عبئاً على الولايات المتحدة كما كانت عبئاً عليها في حرب الخليج، وهي عبئاً على تحالف عربي أمريكي ضد الإرهاب.

ينبغي أن تكون المعادلة ما نراها على الشكل الآتي:

1- تحديد مفهوم الإرهاب، خصوصاً حيال الحركات الإسلامية المعنية بالصراع العربي الإسرائيلي.

2- مقايضة الموقف العربي تجاه حلّ الصراع العربي - الإسرائيلي.

وفي ضوء ذلك سينجز التحالف الذي سيتناول التعاون الإستخباراتي، ويصبح على كل دولة مهمة ضرب بعض رموز "الإسلام السياسي المتشدد" أو بعض البؤر الإرهابية. ولا بد من القول بأنّ الشعور بـ **كراهية الغرب للعالم الإسلامي** - وهو من المعوقات الأساسية للحوار بينهما - ليس بجديد، إنّ الصدمات العسكرية بالإضافة إلى الحملات التنصيرية، هي بداية الاحتكاك والتعامل بين الغرب والمسلمين على نطاق كبير، خاصة

مع حملة نابليون على مصر عام 1897م، حيث كرّست أطروحة تفوق الغرب العسكري، ودوره كقوة استعمارية، التي وظفت من أجل نهب ثروات المنطقة، وإزالة مقوماتها الحضارية والصناعية. وتعمقت هذه الصورة في وعي الأمة بعد الحرب العالمية الأولى وعبر معارك التحرير، وفي النقلة الإستعمارية -إسرائيل- على أرض سلخت من أصحابها الشرعيين. وفي تقسيم العالم الإسلامي وإقامة الانتداب والوصاية على هذه الأمم المتخلفة. وتحاول أمريكا اليوم وتحالفها الغربي إزالة البيئة الإستراتيجية النووية وأسلحة الدمار الشامل ووسائل إطلاقها. إذ إنه من الممكن أن تتمكن دول عديدة كإيران وباكستان والجمهوريات الإسلامية ورثة الإتحاد السوفياتي، من امتلاك أسلحة دمار شامل مهددة بذلك المفهوم الأمريكي للسلام، ومن هنا لا يجوز للعرب والمسلمين أن يمتلكوا القدرات الكيماوية وغير التقليدية إذ إنّ قيام دول غير تقليدية في العالم الثالث وباستثناء إسرائيل طبعاً يمثل تحدياً للهيمنة الرأسمالية الإمبريالية، ولهيمنة الشمال على الجنوب، فالضغط العسكري من قبل تحالف دول الشمال يهدف إلى إحكام السيطرة على الجنوب وقمع الاضطرابات والتمرد والثورات.

لقد أصبح مطلب إقامة الدولة الإسلامية شعار المواجهة مع الدولة الغربية، فطرح العديد من الحركات الإسلامية نموذج الدولة الإسلامية والصحة بديلاً عن الدولة القومية/القطرية، والقومية العلمانية، إنّ النماذج التي تبنتها الدول القطرية بعد الاستقلال عن الغرب، فشلت في أغلب الأحيان لأنها قامت دون النظر إلى الطريقة الإسلامية التقليدية للمجتمع، فتحت ذريعة التنمية قامت حكومات هذه الدولة بسحق البنية التحتية والفوقية للإسلام، دون مراعاة لمشاعر الشعوب الإسلامية وطموحاتها، كما تم نقل النماذج والمؤسسات والدساتير والقوانين دون روحيتها ودون النظر إلى الإمكانيات والظروف الطبيعية للمجتمعات المستوردة، هذا قد أدى إلى انقطاع مع الماضي لكن دون قدرة على تطوير حقيقي للحاضر، كذلك فرضت معظم هذه النماذج بالقوة ودون هواة تحت شعارات قومية تشكل في حدّ ذاتها نماذج فكرية مستوردة، إذ لم تكن فاعلية هذه النماذج تتوقف على ملائمتها لطبيعة الشعوب وللتطور الطبيعي الإجتماعي ولتأصلها في وعي

الأمة ولتاريخها الذي لعب فيه الدين دوراً أساسياً. وإذا بالنخب الحاكمة بعد الاستقلال ترفض القيم الإسلامية وتطور آليات للتحديث على غرار النمط الاستعماري العلماني، وطبقت هذه النخب عشوائياً معايير الغرب في التقدم والحداثة والتمدن، ضاربة بعرض الحائط بالأسس المعيارية الإسلامية الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والعقائدية فأصبح المؤمن يعاني من دولة انفصلت في أكثر الأحيان عن أسس الإسلام الشرعية، ومزقت البنية الأخلاقية للمجتمع، زاد في هذه المشاعر نكسات الدولة القطرية وخاصة نكسة 1967م، إذ كان لانتصار إسرائيل في حرب 1967م دور أساسي في توليد عقدة النقص عند المسلمين. فالأراضي العربية المقدسة اعتدى عليها من قبل دولة تقوم على (العقيدة) فلا يحارب العقيدة إلا عقيدة أشد، ولا يهزم الدولة الدينية إلا دولة دينية أقوى، ومن تداعيات حرب الخليج الأخيرة انهيار متزايد لشعبية القومية العلمانية تؤدي مثل هذه الكوارث بالإضافة إلى فشل نماذج التنمية الحقيقية والسياسية القومية إلى سخط وغضب الشعوب الإسلامية، وإلى تحولها باتجاه نقد الأنظمة الحاكمة وخطاباتها السياسية عن طريق نقد الأيديولوجيات القومية وإلى الدعوة إلى العودة إلى التراث الإسلامي لاستلزام البديلة هذا في الواقع هو السمة الأساسية التي تصم اللحظة التاريخية التي نعيشها والتي يعبر عنها بالربيع العربي المتجه نحو أسلمة المشهد الحياتي والممارساتي بأسره، ويتجه كذلك إلى رفض طرح حوار الحضارات والديانات، فالمزاج الشعبي في حالة رفض للإذعان عبر الحوار. كما أنّ التيارات السياسية الداخلية تضغط شعبياً من أجل المشاركة في القرار السياسي ومن أجل إدخال الإسلام كمرتكز أو المرتكز الأول في الحكم (المغرب، الجزائر، تونس، مصر، الأردن...) لكن مشاكل الدول الإسلامية السياسية والاجتماعية باختلاف شرعيتها لا تسمح لها بالدخول في ديمقراطية حقيقية أو حوار فعال، فهي مجتمعات مفككة ومركبة (العراق، السودان)، كذلك فإن العديد من القوى الإسلامية تطالب بالديمقراطية كوسيلة لا كمبدأ سياسي، إنّ أسس الديمقراطية وهي المشاركة في السلطة والمحاسبة العامة غائبة في أغلبية الدول الإسلامية، كما أنّ القوة المركزية في الدول العربية على سبيل المثال منذ الحرب العالمية الثانية مطلقة بسبب توظيفها للعدد

الأكبر من القوى العمالية، وبسبب سيطرتها على جميع شؤون الحياة، وقد أدت عملية التصنيع مثلاً إلى شبه إزالة للزراعة التقليدية في الريف، مما أدى إلى هجرة ضخمة للفلاحين إلى المدن، وخلق أحزمة فقر في داخل وحول المدن الكبيرة في المغرب ومصر وتركيا والجزائر مثلاً، فيعاني هؤلاء النازحون من مشاكل اقتصادية وثقافية وأخلاقية كالبطالة ونقص المسكن، وتمزيق العائلة، ومشاكل في الهوية، إنّ غالبية الأيديولوجيات حول القومية سهّل على الدولة فرض مفهوم القومية والاستبدادية على المجتمع بإسمها، إلا أنّ القومية وخاصة بعد الضربة الأخيرة التي تلقتها على أيدي دعائها ومعارضيهما على حدّ سواء ازدادت خسارتها مع خسارة العراق للحرب إذ إنّ مفهوم القومية الذي فرض في معظم الأحيان مع فرض مؤسسات حديثة كالبرلمان والإدارات العامة في محاولة لتجاوز خصائص أخرى كالدين والقبيلة والعائلة قد خسر من مبرر وجوده، وخسرت معه مشروعية الدولة التي رفعت رايته، هذه الأمور تفسح في المجال للمطالبة الشعبية عن طريق الشورى (الديمقراطية؟) في صنع القرار السياسي الدولي، وفي شؤون المجتمع، وفي أحداث تغييرات أيديولوجية، إلا أنّ كل هذا لا يفضي إلى الحوار، إذ إنّ هذه الدولة القومية القطرية محمية من الخارج ضد الداخل ممّالا يسهّل عملية الحوار أيضاً.

3- الإشكالية الثالثة: طغيان ثقافة الاستبداد وفقدان الإسلامية الإيجابية:

إنّ العالم الإسلامي اليوم ومعه المثقف يعاني من فقدان تلك الفكرة الإصلاحية النهضوية الواعدة بمستقبل خال من الاستعمار والتجزئة والتبعية، فهو يقف اليوم حائراً أمام انشطار الدولة إلى تركيباتها البدائية من عشائرية وطائفية ومذهبية وقطرية، وكذلك يقف فاقداً الأمل من فقر المجتمع إلى دعاة القومية والليبرالية والاشتراكية والإصلاحية ومشاريعها وإفلاس مشاريعها الاقتصادية، فالمثقف الليبرالي لم يتمكن من الاندماج عضواً في مجتمعه، مما منعه من إنتاج وعي مجتمعي قادر على التغيير، أمّا المفكر القومي ومعه القومية فقد عاش -كما عاش المفكر التقليدي- في حالة عقائدية لا عقلانية، ومع أنّ الفكر القومي رفع في أغلب الأحيان شعار العلمانية في التسويغ الديني عبر محاولته علمنة الدين الإسلامي، إلا أنّ فكرة النهضة تحولت إلى فكرة تنموية مسطحة

تغاضت فيها عن مسائل التخلف والاستبداد والوعي، فلاشترابية مثلاً عملت في العالم العربي على تبرير الاستبداد وقمع الوعي بإسم العدالة الاجتماعية، متجاهلة البعد الإنساني والاجتماعي والديني للمجتمعات العربية، فكانت التنمية عملية مشوّهة وغير قادرة على تحديث أسس المعاش الاجتماعي والسياسي؛ كما لم تتمكن من خرق الوعي التقليدي السائد لأنها لم تبني على أساس معرفي حقيقي بل على تهميش الوعي وتقليد الغرب. ومن المفيد التذكير بأنّ عملية التحدي بين الإسلام والغرب من جهة، وبين الغرب من جهة أخرى رسمت إذاً معالم الفكر النهضوية الذي تطوّر وسط التجزئة الإقليمية والاجتماعية، لذلك تحولت حركة الإصلاح الإسلامي إلى حركة ربطت الانحلال السياسي بالانحلال الديني، وقد شنّ الأمير شكيب أرسلان حملته المضادة على الغرب ومزاعمه الحضارية والمدنية، فصادر الاستعمار الفرنسي كتيبه ومؤلفاته، ولهذا لقبه السيد محمد رشيد رضا بأمير البيان، أما كتابه "لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟" فهو ثورة موجّهة ضد عالمي الإسلام والغرب⁽¹⁾، ويرى الأمير أرسلان أنّ سبب التخلف هو افتقاد المسلمين للعلم، وهو ما وافقه عليه جمال الدين الأفغاني ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، أمّا الإسلام فهو مدني، ولذا فإنّ الإيمان العميق بالعقيدة الداعية إلى الوحدة والثورة على الجهل والمناهضة للظلم - كان بطبعه الدافع إلى قيام دولة العرب والمسلمين وتوسعها، أما تخلف وانحطاط المسلمين فهما نتاج فقدان ذلك الإيمان، ومن ثم العلم والقوة⁽²⁾، إن الأمير شكيب أرسلان الذي عايش الهزائم والانتصارات وعصر الانحطاط والنهضة، يمثل التيار النهضوية الإسلامي في مواجهة التحدي الغربي، فقد كرّس كتاباته لإثبات قدرة الإسلام على النهضة وقدرة العروبة على التصدي، إلا أنّ هذا التيار لم يتمكن لأسباب سنوضحها لاحقاً، من التحول إلى تيار شعبي سياسي واجتماعي. وعلى الرغم من أن قراءة عصر نهضة التراث هي دعوة إلى التكيف مع العصر الحديث وتوظيفه في مسيرة نهوض، إلا

(1) - عبد الرزاق عيد، أزمة التنوير، ص: 208-229، مجلة البيان، العدد: 15، السنة السادسة، 1985م.

(2) - عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستبداد، ص: 50-67، الطبعة الثانية، 1980م، مؤسسة ناصر، بيروت.

أنها أيضاً اعترفت بسمو الفكر الغربي الحديث ومركزيته في قراءة التراث الإسلامي، لذلك تحوّل الفكر والتتويري إلى فكر تلفيقي حاول دمج أفكار عدّة تمثل القومية والديمقراطية والاشتراكية في فكر تراشي فضفاض وانتقائي، إذ إنّه كان فكراً قائماً على مجتمع يتجزأ ويتآكل بعد سقوط الدولة العثمانية، فتحول فكر النهضة إلى فكر سياسي استقلالي كفاحي، وتغاضى إلى حدّ كبير عن البعد الفكري والفلسفي.

لقد خرج فكر عصر النهضة إذاً من تقابل الثقافة الإسلامية التقليدية مع الثقافة الغربية الحديثة، وفي لحظة سقوط الدولة الإسلامية الجامعة. فتحوّلت العلاقة مع الغرب إلى سؤال حول عوامل السقوط. إنّ ولادة ثقافة عصر النهضة جرت في مرحلة ضعف الأمة العربية والإسلامية، فتشوّهت الأسئلة، وكذلك الإجابات عنها. وهكذا مثل التراث الذي هو إحدى الإشكاليات المطروحة لدى رجال النهضة ومحور حوارات المثقفين، سواء كانوا رجال دين أم ليبراليين أم تقنيين. كانت قراءة عصر النهضة للتراث لذلك قراءة الاصطدام والمواجهة مع الغرب، من ثم كان المثقف خاضعاً للشروط نفسها التي قرأ فيها التراث. ومن هنا نرى أن مثل هذا الصدام -ونحن نعدم القدرة على تخطيه حتى الآن- يعوق القدرة على التحوّل مع الآخر، على افتراض أنه يريد التحوّل، كما أن الغرب قد أسهم في تطوير الدولة المستبدّة. لقد اعتبر عبد الرحمن الكواكبي أنّ الاستبداد هو الإشكالية المركزية في أي نهضة، سواء فكرية أو اجتماعية، ورأى أنّ غياب المجتمع المدني وسيطرة الاستبداد يمنعان المعرفة الحقّة، فالاستبداد ضده العلم، ولا نهضة دون مناهضة الاستبداد، أما دور المثقف فهو الاهتمام بعلوم الحياة، مثل الفلسفة العقلية، وحقوق الأمم، والسياسة المدنية، ويؤكد الكواكبي على الجانب العملي للوظيفة المعرفية، فالاستبداد عنده أصل كل فساد، فهو يفسد العقل والعلم والدين⁽¹⁾، لذا فعلى المثقف الاندماج في أمته ومجتمعه لإزالة الجهل والاستبداد، وتتعبّس هذه المقولة على جدلية المعرفة والسلطة، وترتبط النهضة إذاً بمعرفة متتورة، ويرتبط الانحطاط بسلطة مستبدّة، فالاستبداد يمنع

(1) - غانم الجمالي، فلسفة الاستبداد عند الكواكبي، ص: 12، مجلة الحكمة، مركز دمشق للدراسات النظرية والحقوق المدنية، 2008/04/03.

التربية الصحيحة والمعرفة الحقّة، ولهذا كانت الأولوية عند الكواكبي تحرير العقل وإقامة مجتمع العدالة والحرية والشورى، وهكذا يُرجع الكواكبي انحطاط الأمم إلى تحوّل الدّين إلى عبادة ونسك فقط، مما يؤدي إلى الانحطاط السياسي والتهاون بأمور الدنيا والدولة⁽¹⁾.

لقد طغت المسألة السياسية في الفكر الإسلامي القديم والحديث على العلماء والمفكرين مما جعل ابن خلدون على سبيل المثال، يربط قيام وزوال الأمم والحضارات أو الانتقال من البداوة إلى الحضارة بالأنظمة السياسية، وهذا الطغيان جعل الفقهاء الكبار من أمثال الإمام الماوردي وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن جماعة وغيرهم من علماء أهل السنة والجماعة باستثناء الخوارج يقرون بشرعية وجود أي سلطة سياسية، وحتى ولو اغتصبت الخلافة إذ لم يهتم هؤلاء الفقهاء بالأمور المعرفية الحقّة، بل كان جُل اهتمامهم منصباً على مسائل السلطة وتفريعاتها وضرورة تطبيق الشريعة وبأي ثمن، أما المفكرون المهتمون بشؤون المعرفة الحقّة والجدل بين الدّيني والدنيوي والمعرفة الدّينية والمعرفة العقلية فقد تم تهميشهم وتغييبهم، وكذلك تم تهميش المجتمع (أو الأمة)، وهذا التهميش مازال قائماً حتى اليوم، سواء في الدولة العربية الإسلامية التي تجد مشروعيتها في الفكر الإسلامي: التاريخي والفقهي والسياسي المنقطع عن شجون وشؤون العصر أو الدولة العربية القومية التي تستمد شرعيتها من فكر قومي علماني مقطوع عن شجون وشؤون المجتمع، وهو كذلك مرتبط عن قناعة أو عدمها بالعالم الغربي المهيمن على كل الأمة العربية. إلا أنّ عمق الهزيمة الحضارية مع الغرب أدّى إلى نشوء وعي مشوّه، لم ينظر إلى الاستبداد بوصفه ركن الانحطاط، بل اعتبر أنّ الدّين هو سبب هذا الانحطاط، فولّد أزمة هوية لم تتمكن الهوية الوطنية والقومية من تجاوزها وتحوّل الاستبداد الفكري والسياسي إلى مشروع لنهضة الأمة عبر القومية العلمانية المفروضة من نخب تقطعت وانقطعت عن الفئات الشعبية، فتحوّل المجتمع إلى مجتمع بطرياركي حيث وظّفت فيه الدولة المثقفين من أجل إنتاج أيديولوجيا استبدادية شعبية تبيح تدمير المجتمع الأهلي وقواته وممثليه، وإنتاج مجتمع معولب على طريقة النخب العشائرية والطائفية والعائلية

(1) - المرجع السابق.

والتي اعتبرته تابعا لها، هذا الإطار الثقافي السياسي منع قيام حوار حقيقي بين الحضارات، بل كان سياسة آنية تفرضها مصالح الدول الكبرى على حساب التناغم والحوار بين الشعوب. وكان الدور الاستعماري أساسياً في إضعاف الليبرالية عبر ربط اقتصاديات العالم العربي بالرأسمالية الغربية وتحولت السلطة القومية العربية إلى قانع الليبرالية الفكرية ومستورد لليبرالية الاقتصادية، فأصبحت الدولة القومية مجتمعا مندمجا عضويًا في اقتصاد الغرب، ولكن منفصلاً عن ثقافته، في هذا الجو أجهضت أيضاً الليبرالية الدينية لمحمد عبده، وتحول الدين إمّا إلى تقليد مسوغ لأحكام السلطة وسياساتها، وإمّا إلى أصولية معارضة لأحكام السلطة وسياساتها، وبهذا اجتثت الأسس الفكرية لليبرالية الإسلامية وتيارها السياسي والاجتماعي، والإمكانية الحقيقية للانفتاح السياسي على الآخر. ومما لا شك فيه أنّ المجتمعات العربية تتميز عن المجتمعات الغربية وعن بعضها، وأن نشر النماذج السياسية الأوروبية لم تنتج نتائج طبق الأصل، وكان نشوء الدولة الحديثة في العالم العربي مفروضاً عبر الضغوطات الخارجية، ولم يكن نتيجة لتطورات طبيعية داخل المجتمع، وما تزال الدولة حتى الآن توظف قوى خارجية من أجل المحافظة على الحكم في بيئة قمعية للبنى الاجتماعية، وعلى نقيض من الدولة الغربية تقوم الدولة العربية باستمداد قوتها ومصادر استمراريتها من خارج الوحدة الاجتماعية، ومن ثم تفرض آراءها على المجتمع في محاولة لإزالة أي منافسة على السلطة ولتمزيق البنى الاجتماعية، كل هذا يؤدي بالنخب الحاكمة إلى زيادة قمعها للمجتمع، وتدخلها فيه، ومراقبته من أجل المحافظة على السلطة.

لقد عرقلت الدولة الوطنية القومية مسيرة تطور الفكر الإسلامي في السياق الحضاري الحديث والمعاصر، فوأدت تلك التجربة وحولتها إلى نقيضها إلى أصولية نصية، وهو ما فعلته مع الليبرالية العلمانية، إذ حولتها إلى مسوغات "عقلانية وعلمانية" أو أصولية علمانية لافتراس حريات الأفراد وتعددية المجتمع، فعوضاً عن أن تتغلغل الحرية في التركيبات الاجتماعية والبنى الاقتصادية والمؤسسات السياسية، تحولت إلى أيديولوجيا مازالت توظف مع سلطوية سياسية لتصفية القوى الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية

التي تقف في وجه النخب الحاكمة أو تعارضها، إنّ علمانية الدولة القومية السلطوية أو الأصولية العلمانية هي من أهم العوامل التي أدّت إلى صعود الإسلام السياسي. فالمتقف القومي لم يكتف بإلغاء النهضة عن طريق التثقيف أو نشر العقلانية، بل حولها إلى مشروع سياسي مؤدج يسحق العلم، ويتبنى السلاح، ويقمع البشر، فالانتمية والإعمار والعقلانية والإبداع أصبحت حكراً على القائد الجامع للجماهير حول الدولة. (فمحورية العمل من أجل النهضة إذا تقوم على القادة الأفذاذ المتقدمين، مثل محمد علي باشا، وجمال عبد الناصر، أما الشيخ أو المفكر فهو ملحق في دولة محمد علي، وهكذا يختزل المتقف القومي التاريخ، ويحول نجاحاته إلى لحظات إلهام الحاكم، لا الشعوب)⁽¹⁾، لذلك تحول فكر هذه النخبة إلى فكر استبعادي، استبعد الأكثرية المطلقة من الشعب، كل هذا أفضى إلى تقسيم المجتمع إلى فئة نخبوية عصرية تحتكر السلطة والثروة والثقافة، وإلى غالبية تقليدية محرومة من كل هذا (لقد خرج المتقف العربي الحديث من اصطدام المجتمع العربي بالغرب، ولم تنشأ تكتلات بديلة للعصبيات القديمة (العائلة، والعشيرة، والطائفة) كبديل يمثل المجتمع الأهلي؛ لذا بدا المتقف في قطيعة مع الأيديولوجيات الشعبية والثقافية التقليدية الدينية، لكنه دخل السلطة من المواقع التقليدية بإسم مشروع تغيير في الدولة والمجتمع؛ لذا تراوج (النص المؤسسي الغربي والبنية العصبية المحتلة، وبذلك، ولد تقنيو المعرفة العلمية والعملية ليشكلوا فئة النخبة الحديثة..⁽²⁾ وبهذا تحول المتقف إلى خادم للسلطة عند قبولها له، أو عاد لخدمة عصبياته التقليدية، لقد أنتج فكر عصر النهضة وعياً زائفاً لم يتمكن من تجاوز ردود الفعل الوطنية المتعلقة بمسائل الهوية والكينونة، أما حرب الخليج الثانية فقد أنزلت أشدّ الهزائم الوجدانية والاجتماعية والسياسية بالفكر القومي العلماني ودولته، لذا فإن أحد المفاعيل العملية للفكر النهضوي الآن هو فقدان المشروع النهضوي: العلماني، والقومي، والإسلامي لسبب وجوده وإثبات فشله ضمن هذا الإطار السلبي

(1)- محمد خدوري، الإتجاهات السياسية في العالم العربي، ص: 74، الطبعة الأولى، 1985، الدار المتحدة للنشر.

(2)- أحمد خليل ومحمد الكبسي، مستقبل العلاقة بين المتقف والسلطة، ص: 145، الطبعة الأولى، 2001، طبع دار الفكر المعاصر، سلسلة: حوارات لقرن جديد.

الثقافي. نعتقد أنّ الحوار الحقيقي الديني والفكري والحضاري والثقافي لا أصل له، بل نراها حوارات على مصالح آنية لفرض رؤية القوي على الآخر الضعيف.

المطلب الثاني: التحديات التي يواجهها العالم الإسلامي

يجب النظر إلى المجال الإسلامي على أنّه مجال اعتناق المسلمين من القوالب التي وضع كل طرف آخر فيه، فنمطه في نماذج جاهزة وحول قوميته إلى قوة سلبية تدميرية عوضاً عن أن تكون مصدر قوة للآخر، ومن هنا فإن العمل على تفكيك تحدّيات العمل المشترك بين المسلمين على المستوى الدولي والإقليمي والداخلي وحتى المذهبي، وكذلك العمل على تفعيل المشترك الديني والدولي والإقليمي والداخلي الذي يؤسس لنظام إقليمي إسلامي مشترك يؤمن للجميع الانخراط من موقع القوة، في النظام العالمي المعولم عوضاً عن السلبية في مواجهته، وكذلك فإنّ مثل هذا النظام الإقليمي الإسلامي الجديد يمكن الجميع من مواجهة إسرائيل بوحدتهم، ومن الالتفاف إلى قضايا القرن الحادي والعشرين، والتي تشتمل على تطوير البنى السياسية والرؤية الاستراتيجية، وتفعيل منظمة المؤتمر الإسلامي، ومن ثم الدخول في عالم ما وراء الحداثة، وتطوير البنى الاقتصادية والاستفادة من ثروات العالم الإسلامي الهائلة، والإهتمام بتطوير البنى الاجتماعية والمناهج التربوية وصورة المسلمين في العالم. لا بد إذاً من إعادة رسم توجّهات واستراتيجيات العالم الإسلامي، ومن تمكين قومياته من الفعل البناء الإيجابي عوضاً عن رد الفعل السلبي، فقد أن الأوان لكل الدول الإسلامية والدول العربية مجتمعة ومتفرقة للانخراط بإيجابية في العالم الجديد الذي هو في طور التشكل الذي سيكون للمشاركة الإسلامية الإيجابية فيه الأثر الكبير في مستقبلهم وإذا لم يستطع المسلمون عمل ذلك فإنهم سيهمشون تكنولوجياً واقتصادياً، وكذلك سياسياً وحضارياً. إنّ النظام الجديد هو أكثر عرضة للتأثر من النظام الثنائي القطبية الذي حكم القرن العشرين، إذ إنّّه يفتقد إلى إطار مفاهيمي مما يمكن المسلمين من المشاركة في تحديده، كما أنّه بحاجة إلى منظومة قيمة يمكن للمسلمين المشاركة بتطويرها بشكل فعّال عبر الحوار بين الحضارات والأديان والقوميات، إنّ هذا

القرن الواحد والعشرين هو عصر التكتلات العظمى أو الوحدات الصغرى، كما هو واقع المسلمين اليوم، وسيكون للتكتلات العظمى دوراً حضاريّاً كبيراً، أمّا الوحدات الصغرى فستتحول إلى بؤر صراع ونزاع تزيد من تخلفها، فالتكتلات العظمى تتطلب وحدة حضارية متطورة لا عقدية ضيقة ومترممة، وكذلك وحدة القضايا والمصالح والتراث والتكامل الاقتصادي ومصالحة الأنظمة لشعوبها، والقبول بتعدد المصالح وعدم العمل على إلغاء الآخر، وتفعيل المؤسسات الإسلامية (كمنظمة المؤتمر الإسلامي) والإقليمية (كاتحاد المغرب العربي ومنظمة الوحدة الأفريقية ومجلس التعاون الخليجي). من الناحية النظرية فإنّ العرب والمسلمين يقفون على صخرة قوية من الدين والتاريخ المشترك، والمصالح المشتركة، والتحديات المتشابهة، والاقتصاد المشترك والأعداء المشتركين. ومن هنا تتوجب ضرورة الوعي بالحاجة الماسة إلى رؤية استراتيجية كبرى للعرب والمسلمين تأخذ في الحسبان إرادة الشعوب وضرورات الأنظمة والعولمة، وتغيير دور الدولة وبنيتها في النظام الجديد، ومن حيث التاريخ والجغرافيا فإنّ المسلمين يمتلكون من الجغرافيا والتاريخ والإرث المشترك والقوة الجامعة من إسلام وقرآن ولغة عربية ما يؤهلهم ليكونوا في مصاف الأمم العظمى التي تدخل العولمة وتسهم فيها وتتجاوزها في المستقبل البعيد. والمطلوب إذاً ليس مجرد قراءة جديدة للتاريخ بل نظرة مستقبلية متجددة تقوم خارجياً على إنشاء منظومة إسلامية إقليمية، وداخلياً على المجتمع المدني للتخلص من القوالب التاريخية والسياسية المعولبة والمتجزئة. ومن هنا يمكننا تحديد بعض التحديات الداخلية التي تؤدي مواجهتها إلى تفعيل العمل الإسلامي المشترك في ربوع العالم الإسلامي.

1- التحدي السياسي:

تعاني الدول الإسلامية عموماً من هشاشة الأنظمة السياسية، وانتشار السلبية، وتسلط النخب العسكرية وغيرها على مفاصل الدولة، كما تعاني أغلبية الدول الإسلامية من حركات جماهيرية تتطلع إلى الحرية والعدالة والتنمية، كما أنّ العلاقات بين الدول الإسلامية، وبين كثير من الدول العربية، هي علاقات سلبية ومتفجرة وظفت في كثير من الأحيان القوة العسكرية على حساب التعاون السياسي، إذ إنّ أغلبية الدول هذه تتطلق من

سياسات قطرية على حساب العمل القومي أو الإسلامي المشترك، كل هذا أضعف مواقف الدول الإسلامية، وشلّ فاعليتها السياسية ومنعها من إيجاد آليات حقيقية فعّالة على المستوى العربي أو القومي أو الإسلامي. إلا أنّه من وجهة نظر الجيوسياسية للعالم الإسلامي فإنّه مازال ذات إمكانات هائلة ويتحكم في طرق الملاحة العالمية وأهم المضائق، وهو ذو موقع جغرافي واقتصادي وعسكري مميز، إلا أنّ الوظيفة الجيوسياسية للعالم الإسلامي معطّلة، وتعاني من ضмор اقتصادي وضعف عسكري وفقّر حضاري، ومن المعلوم أنّ مشاكل العالم اليوم لايمكن حلّها عبر العمل القطري أو التطوّر الداخلي فقط، بل إنّ الطابع العالمي للمشاكل الكبرى السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية يتطلب حلولاً كبرى، كما هو الحال، مثلاً مع قضايا البيئة وتصحرّ الكرة الأرضية والتنمية والحرية، من هنا فلا بد من ضرورة نزع الصفة الأيديولوجية عن الصراعات بين الدول الإسلامية، والتوصّل إلى توازن المصالح عوضاً عن هدر طاقات الأمة بحثاً عن توازن القوى، فتوازن المصالح يفضي بالدول الإسلامية إلى الدخول في لعبة التوازن الدولي والتأثير في الاستراتيجيات العالمية: السياسية والعسكرية والاقتصادية، مثل هذه النظرة أدّت مثلاً بالدول الأوروبية التي عانت من حروب هائلة ضد بعضها بعضاً إلى إتمام الوحدة الأوروبية، ومن هنا نرى مثلاً ضرورة أن يكون أمن كل دولة مؤمناً في سياق أمن جماعي إقليمي، إنّ توازن الرعب القائم بين الدول الإسلامية يقلّص من قدرة العالم الإسلامي على المناورة، ويحدّ من إمكانية حصوله على دور أكبر في الاستراتيجيات العالمية، كل هذا يتطلب قيام نظام إسلامي إقليمي فاعل يتمحور حول العمل على التكامل وتقاسم الأدوار، ومواجهة التحدّيات المشتركة، ويكون لهذا النظام سوق اقتصادية مشتركة تعمل على الحدّ من التناقضات الاقتصادية، وتشتيت الموارد، وتصاعد نفقات التسلّح، كما ينبغي أن يكون لهذا النظام دستور قائم على القواسم المشتركة بين الدول الإسلامية، ومجلس تمثيلي للدول المنظمة إلى عضويته، إلا أنّ مثل هذا النظام يتطلب توفّقاً أولياً لدول أساسية في المنطقة، كالسعودية وسوريا ومصر، أو عبر مبادرات تقوم بها الجامعة العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي الذي يتوجّب عليه

تطوير أنظمة إقليمية إسلامية تمهيداً لتفعيل عمل منظمة المؤتمر الإسلامي. ومن المؤكد أنّ أغلبية الشعوب الإسلامية راغبة في إيجاد مؤسسات مشتركة بين دولها وليس من الضرورة أن تكون عملية الربط بين الشعوب عملية فورية وشاملة، بل يمكن التركيز مثلاً على إيجاد سوق اقتصادية إسلامية، إذ إن غياب مثل هذه الأسواق سيؤدي لا محالة إلى انكماش اقتصادي أكثر حدة وتآكل الدول الإسلامية واقتصادياتها في نظام عالمي قائم على هيمنة المصالح الأمريكية، إذ إنه من الضروري أن تتعامل الدول العربية والإسلامية أولاً، مع دائرتها الحضارية، كما يمكن للمسلمين إنشاء تجمع علمي يؤسس لمرجعية دينية يجمع المذاهب أو يتجاوزها، ويمكن تشكيل هذه المرجعية من عدة دول، مثل السعودية والمملكة المغربية ومصر وتركيا وباكستان وأندونيسيا ونيجيريا. (ويجب العمل على تطوير الرأسمال البشري والصحة والتعليم كإنشاء مؤسسات علمية بحثية كبرى بالإضافة إلى مؤسسات لمحو الأمية، والعمل على إنشاء مؤسسات للتنمية للتعامل مع التزايد المتنامي لعدد سكان المنطقة، إلا أنه يجب التركيز في بداية الأمر على القضايا الموحدة لدول الإسلامية، ومنها التعاطي مع قضية فلسطين والصحة الإسلامية والديمقراطية والحداثة والتنمية، والحدّ من هدر الموارد في الحروب بين هذه الدول، وكذلك الحدّ من الإنفاق العسكري، بل يجب التعاون في المجالات العسكرية والدفاعية فحرب إيران والعراق استنزفت طاقات العديد من الدول المحيطة وهدرت طاقات بشرية كبيرة (أكثر من مليون قتيل) وأكثر من 600 مليار دولار (حربي الخليج) من النفقات العسكرية المباشرة، كان من الأفضل لو تمّ إنشاء صناديق تنمية (كما هو الصندوق الكويتي والصندوق العربي) وتفعيلها من أجل العمل المشترك للدول العربية والإسلامية. إلا أنّ هذا يتطلب اتفاقاً أولاً بين الدول العربية الأساسية وإيران على حدّ أدنى من الاستقرار والتضامن والقهر المتبادل وترسيم الحدود بشكل نهائي. والاتفاق حول مصادر الثروات الإستراتيجية مثل النفط والمياه والممرّات والمرافئ، وكذلك في قضايا سلبية كالمخدرات والجريمة والإرهاب والتعاطي بواقعية وإيجابية مع القوميات والإثنيات. بالإضافة إلى هذا كله يواجه العالم الإسلامي القضايا المطروحة من عولمة أنظمة التحكّم والحكم، والسيطرة الحضارية،

والاقتصادية، والسياسية من حقوق الإنسان والتعددية والديمقراطية، كما يطرح على العرب مشاريع أوسطية من قبل أمريكا وإيطاليا وإسرائيل، وكذلك ضرورة التعامل مع الولايات المتحدة وإسرائيل، في مقابل كل هذا يجب على المسلمين، وهذا في الحد الأدنى التوافق على قضايا الوحدة والهوية المشتركة والصحة الإسلامية والقضايا المصيرية الأخرى مثل تحديات القرن الواحد والعشرين، ومن القضايا الموحدة والمصحة للعلاقة بين المسلمين:

• القبول بالظاهرة الإسلامية

• رفض المذهبية والطائفية

• تصحيح الصورة عن العالم الإسلامي.

• انتشار الخطاب الإسلامي.

• الحوار بين الحضارات والأديان.

وتشكل منظمة المؤتمر الإسلامي، التجمع الإسلامي العالمي الوحيد الذي يضم تحت لوائه تجمعات عدة (الجامعة العربية، ومنظمة الوحدة الأفريقية وجزء من الخليج العربي، منظمة التعاون الإسلامي، منظمة الثمانية الإسلامية الكبار...)، وتتألف هذه المنظمة من خمسة وخمسين دولة إسلامية يشكل تعداد سكانها حوالي 18% من سكان العالم و20% من مساحة العالم⁽¹⁾، ولابد للمنظمة من تطوير آليات توحيدية لاستراتيجيات الدول الإسلامية وتطوير آليات فعّالة للتحكم في النزاعات بين أعضائها عبر إنشاء منظمة تحكيم إسلامية قادرة على إلزام الدول الأعضاء بتنفيذ قرارات المنظمة، كما يجب أن تعمل على تطوير حركة التقريب بين المذاهب من أجل أن تواكب تطورات العصر الفكرية وتحّد من التجزئة المذهبية والجدل السلبي، إذ إن حركة التقريب حتى اليوم لم تتمكن حقيقة من تغيير ملامح الشخصية المذهبية، مع الاعتراف بنجاحها النسبي على مستوى النخب الفقهية.

2- تحدي العمل الاقتصادي والتكنولوجي والعلمي والتربوي:

(1) - عبد العزيز التويجري، الإيسيسكو ودعم التوجه الثقافي الإسلامي، ص: 25.

مما لاشك فيه أنّ الأمن الاقتصادي للعالم الإسلامي يزداد سوءاً وسلبية. فالعالم الإسلامي قد وصل حتى إلى مرحلة عدم قدرته على تأمين غذائه، وخاصة في أفريقيا، كما أنه مثقل بالديون للعالم الصناعي الغربي، ويتفاوت المستوى الاقتصادي بنسب كبيرة، فهو يحتوي عدداً من الدول الأكثر فقراً، كما يضم عدداً من الدول الأكثر ثراءً من حيث مستوى دخل الفرد، كما يستهلك سباق التسلّح، واستيراد وسائل الدفاع من الخارج قدراته الاقتصادية، ويحدّ من عملية التنمية، فمن وجهة نظر التحليلات الجيوستراتيجية يقع العالم الإسلامي خارج المركز، وفي الأطراف وفي الشرق في مواجهة الغرب مع عدم قدرة العالم الإسلامي على استحداث توازن في المصالح، ويعاني الأمن الغذائي والمائي من عدّة مشاكل أساسية تتمحور حول الكمية والنوعية والإدارة والمياه والإنتاج، فالدولة عموماً في العالم الإسلامي - وخاصة بعض الدول في الشرق الأوسط وأفريقيا - تحتكر المواد الأساسية، وتسيطر على البنى التحتية، فهناك العديد من الدول الاشتراكية والمعادية للقطاع الخاص هدفت إلى تغيير جذري في توزيع الثروة داخل المجتمع، مما أدى إلى فشل سياسة تصنيع البدائل، وخاصة في غياب الموارد النفطية عند العديد من هذه الدول.

ومما سبق نرى ضرورة أن يقوم المسلمون بتنفيذ قدرتهم على المنافسة ووجوب تعاطيهم مع قوانين السوق التي يسيطر الغرب على مفاصلها الأساسية: التكنولوجيا، والنظام المالي، وسهولة الحصول على الموارد الطبيعية، والتحكم بوسائل الاتصال والإعلام وأسلحة الدمار الشامل، ولذلك لابد من أن تقوم في العالم الإسلامي وخاصة الدول الإسلامية الشرق أوسطية ذات المصادر النفطية ثروة في الاتصالات والتكنولوجيا، وإلا فإنّ تهديم العالم الإسلامي مرشح إلى ازدياد. وتفرض التحولات الدولية على الدول الصغيرة ضرورة اتحادها. ويشكل البعد الإسلامي نواة مهمة وموحدة، في توظيف منظمة الأوبك لأهداف جيوسياسية، فينبغي إنشاء منظمة الأقطار الإسلامية المصدرة للبترول من أجل أن تقوم برسم سياسات تكون في صالح الأمة الإسلامية، بشرط تمتعها بالاستقلالية في القرار السياسي، مصلحة متوازنة تجاه الدول الغربية. ويمكن أيضاً للمنظمة هذه الضغط على السوق العالمية للبترول، وهي أساساً مجموعة الدول الصناعة

الغربية التي تستورد 75% من النفط من الأسواق العربية، وكذلك على دول العالم الثالث، ومع أنّ الغرب يتجّه إلى ترشيد استخدام الطاقة وتقليص الاعتماد على البترول منذ عام 1973م، إلا أنّ المنطقة العربية تبقى أهم احتياطي للنفط في العالم، فعلى العالم الإسلامي التحكّم بتسعير النفط والتحكّم به لمصالحها الجيوستراتيجية والاقتصادية، وإعادة توزيع الثروات لتشمل الدول الإسلامية الأكثر فقراً. ومن هنا تأتي أهمية تطوير الأنظمة التعليمية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في ضوء التطورات العالمية، وأهمها نظم التعليم والأبحاث، من أجل تحويلها إلى أدوات فعّالة في التربية والثقافة من أجل المستقبل. ومن أهم ما ينبغي فعله في هذا المضمار هو **التعلّم من الماضي** لكن تجاوزه على أساس الحاضر لتطوير المستقبل. كما ينبغي خروج هذه النظم من تقليد الماضي وتقليد الغرب، بل ينبغي الاستفادة منهما وتجاوبهما أو بمعنى آخر الانخراط والتفاعل في العولمة بالإضافة إلى أبعادها المعرفية والاجتماعية والدينية والسياسية والاقتصادية. كما يتعين تحديث النظم التعليمية، والاستفادة من جميع المناهج الحديثة، وتوجيهها إلى خدمة المعرفة والتنمية. والأهداف الجيوستراتيجية للعالم الإسلامي. كما يفرض الاهتمام بجميع مناهج التعليم وجوانبه، والانطلاق بفلسفة تربوية تقضي إلى تفعيل العالم الإسلامي؛ إذ إنه لا يمكن للمسلمين تحقيق نهضة مستقبلية دون إعداد المواجهة لهذا العصر الجديد، وللانخراط في العولمة. إلا أنّ المشكلة الأولى التي يجب معالجتها في العلوم الاجتماعية والإنسانية هي الابتعاد عن مضمونها المرجعي المادي بعد مرورها بعملية العلمنة الشاملة، يقول الدكتور مهدي كلشني (إن العلوم الغربية التي نقلت إلى العالم الإسلامي عبر ذلك الإستيراد الناقص والمشوه لعلوم الغرب، وفي ضوء تعارض طبيعة الوافد الجديد مع العقائد الدينية السائدة واجهت النخبة العلمية المسلمة أزمة الإزدواج في الهوية)⁽¹⁾، ونتيجة ذلك فشل النظام المعرفي، وانشغاله بحل أزمة ذاته، مما يقوض دعائم الإبداع والإنتاج العلمي النافع، ويكرس التبعية للآخر. وليس ذلك فحسب، بل نلاحظ، أن من تبعات هذا الفشل

(1) - كلشني، مهدي، من العلم العلماني إلى العلم الديني، ص: 30، ترجمة: سرمد الطائي، مراجعة: صادق العبادي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر.

سيادة نزوع جماعي نحو اليأس من المؤسسات العلمية القائمة، وفقدان الثقة في مدى مقدرتها على إخراج الأمة من أزمتها، لذلك يتم التكالب على المؤسسات العلمية الغربية، لتبقى المؤسسات الوطنية رهينة مشكلاتها وتحدياتها الداخلية. كما كان لإزدواجية الهوية المعرفية للمنظوم العلمية العربية، أثرا في تلاشي البنى الحقيقية للإصلاح، لصالح بنى متوهمة، وأقصد بذلك الغياب الشبه كلي لمرجعية التوحيد كمفهوم معرفي ذو أبعاد نظرية وتطبيقية عميقة فـ(لو كان الفكر التوحيدي قد امتلك هيمنة حقيقية في العالم الإسلامي، لما أذن المسلمون لأنفسهم بالتقصير والتواني عن البحث والعطاء العلمي كعامل في قوة الأمة ورفعته. فلم يؤكد القرآن الكريم أن الأمة ستتفوق فيما لو تمسكت حقا بعقيدة التوحيد؟ صدقا لقوله تعالى(ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين)سورة آل عمران:139، (والله العزة والرسول والمؤمنين)سورة المنافقون:8،(ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) سورة النساء:141، أفلم يروى في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم(إن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه)؟⁽¹⁾كما يجب الاهتمام بالتنمية البشرية وإعداد الكوادر البشرية، وإنشاء مراكز البحوث والتخطيط المتخصصة في كل مجالات العلوم والتكنولوجيا. ومن المفيد جدًا الاستفادة من الكوادر البشرية والمؤسسات التعليمية القائمة من جهة وتفعيلها وتخصيصها. كما يمكن أن تقوم كل دولة إسلامية بالأخذ على عاتقها تطوير مناهج التعليم وإقامة مؤسساته؛ فتقوم المملكة المغربية على سبيل المثال بتوجيه جامعاتها وتخصيصها بالنفقات المادية الضرورية لتطوير دراسات حول التقريب بين الأديان والمذاهب (جامعة القرويين كالمؤسسة الأم والجامعات الأخرى، كجهات مساهمة ومساندة في هذا العمل) والسعودية بتطوير قطاع النفط...الخ، فالعالم الإسلامي لا ينتج شيئا ذا بلا من المعرفة العالمية بل حتى المحلية، وذلك بسبب تخلفه العلمي والثقافي والحضاري، إلا فتاتا من المعرفة، ومن ثم فإن نهضة العلوم في العالم الإسلامي

(1)- أخرجه المرفوعا الروياني في المسند، (مسند عائذ بن عمرو) ج2/ص:37 والدارقطني في سننه (باب المهر)، ج4/ص:371 والبيهقي في السنن الكبرى ج6/ص:338، وقال الضياء المقدسي في المختارة: (آخر رجاله ثقات لكنه معلول بالإرسال)، قلت: وقد أخرجه البخاري في صحيحه ج2/ص:93، (باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه)، معلقا وموقوفا على ابن عباس وهو الأصح إن شاء الله تعالى والله أعلم.

(2)- (كلشني، مهدي، د.ت)، من العلم العلماني إلى العلم الديني، ص:30.

ضرورية. ولا نعني بهذا نهضة العلوم الدينية والإنسانية فقط، بل أيضاً العلوم الطبيعية والتكنولوجية لكي تمنع من جعل الشخصية الإسلامية شخصية تابعة علمياً، ومهمشة فعلياً. كما يجب تقوية اللغة العربية على أساس أنها لغة القرآن الكريم، ولغة توحيد الأمة وفهم التراث. لأن اللغة العربية إحدى مرتكزات الهوية، فعند دراسة التاريخ الاستعماري للمجتمعات العربية، نلاحظ من جانب تركيز المستعمر على استهدافها، باعتبارها لغة الدين، وركيزة الثقافة. واعتقد المستعمر أن إحكام السيطرة على الأرض، لا يتأتى إلا بالسيطرة على الثقافة، لذلك شجع المستعمر الانكليزي والفرنسي استخدام اللهجة العامية عوضاً عنها. ومن جانب آخر نلاحظ مساهمتها في على تعبئة قوى الأمة في أقطارها المختلفة للتحرر والاستقلال وإخراج المستعمر، وإجلائه عن أوطانها، واستعادة سيادتها عليها. وأورد هنا عبارة للمستشرق الفرنسي جاك بيرك -عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة-، والذي عاش لفترات طويلة في بلدان المغرب العربي، خاصة في بلدنا المغرب، قائلاً (إن اللغة العربية هي أقوى القوى التي قاومت الاستعمار الفرنسي في المغرب، بل هي اللغة العربية الكلاسيكية الفصحى بالذات، فهي التي حالت دون ذوبان المغرب في فرنسا. إن الكلاسيكية العربية التي بلورت الأصالة الجزائرية، وقد كانت هذه الكلاسيكية عاملاً في بقاء الشعوب العربية)⁽¹⁾. ويعد تحدي عولمة الثقافة اللغوية من أكبر التحديات التي تواجه اللغة العربية التي تندفع في اكتساح جارف للخصوصيات اللسانية واللغوية والثقافية التي هي القاعدة الصلبة للوجود المادي والمعنوي للأمة العربية، لتشكل خطراً محدقاً بالهوية القومية. باعتبارها وعاء للثقافة العربية وللحضارة الإسلامية، وهناك أخطاراً تتفاقم باطراد، تأتي من هيمنة النظام العالمي الذي يرفض صياغة عالم متعدد الأقطاب والثقافات، ويسعى لفرض اللغة الأقوى، على المجتمعات الإنسانية التي تقصر وسائلها الدفاعية الثقافية والسياسية والاقتصادية عن التصدي لهذه الهجمة اللغوية الشرسة التي تهدد الأسس الثقافية والخصائص الحضارية. فالعلاقة بين اللغة العربية وبين العولمة، علاقة ذات صلة بمستقبل هذه اللغة. وليس من شك أن مستقبل اللغة العربية في عالم

(¹)- جاك بيرك، العرب من أمس إلى الغد، ص: 291، ترجمة: علي سعد، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، 1982م.

متغير تهيمن عليه آليات العولمة وضغوطها، يقترن بالتنمية الشاملة المتكاملة المتوازنة المستدامة. إذ إن هذا التهميش يُبعد المسلمين عرباً و عجماً عن اللغة العربية، ويبعد الأمة عن بعضها ويشقيها. أما تعميم اللسان العربي فيقربهم ويوحد لحمة بينهم، لكن لابد من ضرورة أحداث ثورة علمية وتكنولوجية كبرى من خلال الأخذ عن الغرب أسس تلك الثورة العلمية والمشاركة في تطويرها من أجل أخذ موقع في العالم الحديث، وإلا سيصبح المسلمون أكثر هامشية في تاريخ القرن الواحد والعشرين. فالعالم الإسلامي إذاً بحاجة ماسة إلى فلسفة تربوية موحدة، ولكن تسمح بالتعددية القومية وواقعية ومرنة، وهذا يحتاج إلى جهد خاص، ومؤسسة خاصة تأخذ على عاتقها وضع فلسفة تربوية عامة تسمح بخصوصيات قومية ومنطقية، ويجب أن تشمل هذه الفلسفة الأهداف الفردية والاجتماعية والحضارية، وبناء الشخصية الإسلامية المثقفة المنتجة، كما يجب رسم سياسات فعلية لتلك الفلسفة تعمل على التأثير في سلوكيات الناس مع خطط فورية ووسيلة الأمد وطويلة الأمد. كما أن هناك ضرورة لتطوير المناهج الدراسية التي ما يزال يغلب عليها العامل النظري واللفظي على حساب المعرفة والمحتوى، فمن ناحية هناك طابع تقليدي وسطحي سواء كان ذلك في المناهج الإسلامية أو الغربية إذ يجب إخراج تلك المناهج من الاستقطاب الديني/العلماني، والعام/الخاص، وكذلك بالضرورة الاستقطاب الطائفي والمذهبي والديني/القومي، كما يجب تطوير طرق التعليم التي لا يزال يغلب عليها الطابع التقليدي والأيدولوجي. كما يجب كذلك زيادة ميزانيات التعليم، وفرص الدراسات العليا، وزيادة مراكز البحث العلمي في جميع قطاعات المعرفة والعلوم، والتكنولوجيا النظرية والتطبيقية. ففي العالم الإسلامي يوجد حوالي (500) جامعة لحوالي مليار وستمئة مليون نسمة، كما أن ميزانية التعليم هي حوالي 0.1-0.2 بالمائة، أما الولايات المتحدة الأمريكية، وعلى سبيل المثال فلديها 5758 جامعة لحوالي ثلاثمئة مليون نسمة، أما ميزانية التعليم فهي حوالي 2.9-3 بالمائة من الموازنة العامة⁽¹⁾، كما تعاني مناهج التعليم

(¹)- طارق راشد، بعد قرون من الركود: العلوم تطرق أبواب العالم الإسلامي، ص: 37، مجلة العربي العلمي، العدد: 17-

في العالم الإسلامي من تدني نوعيتها وقلة عدد التلاميذ الذي يتقنون المواضيع التقنية والعلمية، ومن هنا نرى ضرورة تقوية الجامعات، وزيادة عددها، وتحسين نوعيتها، وتحديد اختصاصاتها، وخاصة في المجالات التكنولوجية والعلمية والصناعية، مع الزيادة في تنافسيتها الجهوية والوطنية والدولية. (إذا كان الأمر كذلك، فإن مشكلة الشرق العربي)⁽¹⁾، تتصهر في مشكلة الإنسانية الحاضرة: الإحتفاظ بهوياتها في حالة التحول الهائل وفي عملية التحويل الضخمة إلى وحدات متشابهة التي يؤدي إليها التقدم التقني. وانطلاقاً من عالم بطيئ ومتعدد الألوان، ها نحن جميعاً، ننحرف نحو عالم يزداد سنة بعد سنة. تجدداً وتقريباً بين المستويات المختلفة. وإن التنوعات الغنية في المكان التي كان يحدثها الإنسان بين بلد وآخر، وبين منطقة وأخرى، تتحول إلى تنوع في الزمان، أي إلى تحول مفاجئ في الذات. وهذا الأمر يعني، بالنسبة لكل وحدة أصيلة، فقدان ما يميزها عن الوحدات الأخرى، اذن فقدانها من وجوه عديدة، ماهي عليه بالذات، وذلك مقابل حقها في أن تبقى، فهل من اللازم أن يدفع هذا الثمن الغالي في سبيل البقاء على قيد الوجود؟⁽²⁾. في الواقع يبقى السؤال معلقاً، لأن الأمة العربية الإسلامية، خصوصاً النخب لم تتمكن معظمها من بلورة وعي حقيقي بهذا المعطى، لذلك نجد مشاريعهم تتمركز في قطبيات مختلفة، يمينية أو يسارية، ليبرالية أو شيوعية، وهكذا، وفلما نجد من المشاريع من يحاول الجمع بين المعطى الهوياتي المميز للذات، باعتبارها وريثة تاريخ تليد من المجزات الحضارية الباهرة، وبين ضرورة التفاعل مع متطلبات العصر، وتحقيق حاجيات الذات منه، بما يضمن لها الإستمرارية في الريادة، والتراكمية في الإنتاج الحضاري ذو النمط الخاص. لقد كان الهدف من عرض هذه المعطيات وتحليلها، والوقوف على حقيقة المشهد الحضاري الآني للأمة من جهة. ومن جهة أخرى، التدليل على أن الحوار مع هذا الآخر هو حوار غير متكافئ، بل يميل بشدة إلى ترجيح انتصاره وهيمنته لأنه يملك من مقومات النجاح على أرض الواقع الشيء الكثير، مما يعزز موقعه في الحوار على حساب العالم

05/2013، إصدار وزارة الإعلام بدولة الكويت.

(1) - ونحسبها أيضاً مشكلة المغرب العربي، نظراً للطابع الحضاري والتاريخي والثقافي والهوياتي المشترك بينهما.

(2) - جاك بيرك، العرب من أمس إلى الغد، ص: 413.

الإسلامي، الذي بات أمام تحديات كبرى في مجارات هذا الغير المخالف (قيما وتاريخا ورؤية)، وفتح الجبهات الحضارية الإسلامية أمامه لتفعيل الدور الإسلامي في العالم، واسترجاع مكانة الإسلام كمنظومة للرفي الإنساني والشهود الحضاري. فما هو إذن دور المنظومة الإسلامية في تغيير هذا الواقع الإسلامي القلق؟ وهذا ما سنجيب عنه في النقطة الثالثة، الموالية بحول الله.

3-تفعيل المنظومة الإسلامية:

في نظرنا، نرى أن من الضروري إقامة منظومة إسلامية مشتركة، قوية ومتماسكة، تؤدي دور الموحد والجامع، لكل المكونات في نسقية متجانسة. المقصود بالمنظومة الإسلامية المشترك، إقامة كيان سياسي واقتصادي وعسكري... الخ موحد بين كل البلدان الإسلامية، يمكن أن يكون بديلا مؤقتا عن مفهوم الأمة الواحدة أو الخلافة الإسلامية، التي لا نرى محيصا من السعي نحو تحقيقها، ولو على المدى البعيد. لأن عوامل الوحدة كما اسلفنا من قبل هي الغالبة على الطابع المميز للثقافات المحلية والإقليمية لبلداننا الإسلامية، فكيف لا يمكن استغلال هذا العنصر كمحرك لإعادة إبداع هذا المشروع، والذي نراه حلما ليس ببعيد؟ إن غايتنا من إقامة أمة إسلامية قوية وموحدة، ليس هو نشر الحروب والعنف والإرهاب في بقاع البرية، ولكن على العكس من ذلك، فغن الغاية العظمى من ذلك إقامة عالم مسالم في إطار مرجعية الوحي المعصومة والمحايدة، التي تامر كما قال تعالى (إن الله يامر بالعدل والإحسان وإيتاء ذبي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى * يعظكم لعلكم تهتدون) سورة النحل.

إن قوله تعالى (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم)، لطالما فهم منه الآخر حملة عدااء قرآني تجاه الإنسانية غير المومنة برسالة الإسلام، وبنوا على هذا الاعتقاد أوهام وأباطيل تجاه الإسلام والمسلمين، وهم بفعلهم هذا يجتزؤون القرآن الكريم وينتقون منه ما يريدون لا ما يرده هو نفسه، وهذا نحسبه هينا أمام وقوع بعض الفئام من المسلمين في نفس القراءة التجزيئية السطحية لهذه الآية

العظيمة من كتاب الله تعالى المعجز كالذي يقف عند قوله تعالى (ويل للمصلين...؟!) دون أن يكمل التلاوة ليفهم بقية الآية وحقيقة معانيها. ونراهم بذلك يعيشون في أرض الله فسادا بإسم "الجهاد" وبإسم "الله" وهما منهم براء. إننا إذا تدبرنا الآية الكريمة من سورة الأنفال وأكملنا قراءتها لتبين لنا أن العدة والقوة المطلوبة من الأمة ليس لغاية سفك الدماء ولا لغزو البلاد والعباد، ولكن لغاية حقنها، حيث قال تعالى في تنمة الآية (ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لاتعلمونهم الله يعلمهم)، لنتساءل متدبرين: لماذا يأمر الله المومنين بإرهاب من لا يعلمونهم؟؟ ويمكنهم إرهاب من لا يعلمون هل هم أعداء أم أصحاب؟؟ إنها القوة الحق، التي تردع الناس عن الإعتداء وتدفعهم عن سفك الدماء وإنتهاك الأعراض كأنه تعالى يقول للمسلمين (كوّنوا لأنفسكم قوة ترهب الأمم وتدفعها عن أذيتكم وتكفها ترهيبكم وإذلالكم) وبالتالي حقن نصيب من دماء البشرية طالما سفكت لأنها قالت ربي الله وآمنت بمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا ورسولا. إن ما اصطلح عليه قوة الردع وتحصين الذات مصداقا لقوله تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت السوامع وبيع وطلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا) وقال تعالى (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله يفعل ما يريد) سورة البقرة سلوك حضاري لم تهتد إليه الحضارة الحديثة إلا بعد الحرب العالمية الثانية خصوصا زمن الحرب الباردة حيث تتسلح الدول وتنترس بأفتك المعدات وأكثرها تدميرا لتكتسب نفوذها وتحصن مصالحها وتعزز هيبتها في مجتمع دولي متصارع على المصالح، وهي بذلك تحمي مصالحها الخاصة وتتهيب منها الأمم فلا تمسها بسوء ولا يقربها مكروه، وبالتالي تجنب صنوف من الحروب كانت البشرية في غنى عنها، بعدما خاضته من نزيف دموي لم تزل تتجرع مرارته حتى يومنا هذا. وإذا استحضرننا واقع المتحرك للأمة بعد ما سمي بالربيع العربي، وصعود المشروع الإسلامي للسلطة في عدد من الدول الإسلامية (المغرب-مصر سابقا بعد أحداث 30 يونيو 2013-تونس-تركيا). فإننا نتصور تعزيز هذه اللحمة الإسلامية والدفع بها نحو التفعيل على أرض الواقع.

ونقترح أن تتمحور هذه المنظومة حول المحاول التالية:

أولاً: بعث الحضارة الإسلامية والهوية الإسلامية وتحتها أمور عدة، مثل:

- دعم المنظومات التعليمية، وجعل قضية التعليم في العالم الإسلامي هدفا إستراتيجيا وبنوييا باعتباره المصدر الأساس، لتكوين الكفاءات والأطر التي ستسهر على تنمية المجتمعات الإسلامية وبنائها. إن واقع التعليم في العالم العربي لينبئ بكارثة حقيقية وشيكة تقترب بصمت، فقد أعلنت منظمة الألسكو (المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون) بمناسبة اليوم العالمي لمحو الأمية⁽¹⁾ (2013/09/08)، في تقرير لها عن الأمية في العالم العربي، حيث بلغت نسبة الأميين 97 مليون أمي، بين الفئات التي تفوق أعمارهم عن 15 سنة، منهم 60 بالمائة من النساء، بما يعادل كمعدل عام 27.9 بالمائة من سكان العالم العربي ممن هم في هذا السن يعانون الأمية ولا يعرفون القراءة ولا الكتابة، وأضافت "الألسكو" التي تتخذ من تونس مقرا لها، أن نسبة الأمية في الفئات بين 15 و45 سنة بلغت قرابة 67 مليون، وذكرت أن أكثر من 6 ملايين طفل عربي ممن هم في سن الدراسة "غير ملتحقين بأقسام التعلم في الدول العربية". وإن كانت هذه الأرقام تعبر عن شيء، فإنها تنطق بوضوح صارخ عن وضع إجتماعي وإقتصادي وسياسي مأساوي وشديد الحساسية، ساهم ولا زال في تفكيك هذه المجتمعات، وإفشال كل البرامج التنموية الداعمة لها. إن البعث الأول للأمة الإسلامية كان نتيجة نظرة تقديسية للعلم باعتباره فريضة إلهية، مصداقا لقوله تعالى (اقرأ باسم ربك الذي خلق)، فضلا على أنه حاجة دنيوية بنيوية لتنمية المجتمع والرفع من الوعي الشعبي تجاه قضايا مجتمعه، وهذا ما لم تستطع معظم الدول الإسلامية المعاصرة تحقيقه إلى حد الآن.

- (التحقق بالمزيد من تحصين الذات العقديّة، والحضارية بمواجهة قوى الغزو والتفكيك الفكري، واعتماد المؤسسات الفكرية والإعلامية والتربوية والأكاديمية كنقاط

(1)- قررت منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) خلال مؤتمرها العام الرابع عشر عام 1966 جعل الثامن من (شتبر/سبتمبر) من كل عام يوماً عالمياً لمحو الأمية.

ارتكاز لعملية التحصين، وتصعيد الاستفادة من الصحيفة والدورية والكتاب، والمسجد والندوة والمؤتمر في البناء النفسي والفكري⁽¹⁾.

-التطوير الإيجابي للإسلام، عن طريق بث روح التعايش السلمي، والتفاهم المتبادل بين الحضارات، وإبداع منظومة لفض النزاعات وحل القضايا العالقة -خصوصا اللاهوتية والفلسفية منها- بعيدا عن العنف، والحروب وإقصاء المخالفين. لأن ذلك أثبت عمليا عدم نجاعتها اللهم في تخريب الحضارة والتفهم بها بعيدا عن صرح البناء والشهود الحضاري.

ثانيا: التضامن والأمن، وتحتها أمور متعددة، مثل:

- (التحقق بالمزيد من الإعداد على مستوى تقنيات التسليح وكسر الاعتماد على نظام المصدر الواحد، والإفادة من التناقضات الدولية القائمة والمحتملة للحصول على السلام. ووقف هجرة العقول عن طريق منح الضمانات الكافية، وتهيئة البيئة العلمية المحفزة للعطاء والإبداع، وتنفيذ برامج شاملة ودقيقة لتبادل الخبرة التقنية بين علماء المسلمين وتأسيس دوافع الجذب وإغراء للعلماء الغربيين للعمل داخل عالم الإسلام)⁽²⁾.

ثالثاً: التنمية الشاملة والمتوازنة في جميع المجالات، وهذا يشتمل على:

- تفعيل مشروع السوق الإسلامية المشترك، وهو (مكان تتم فيه المعاملات بين المسلمين بدون عوائق أو قيود أو حواجز وفقاً لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، بهدف تحقيق التنمية الشاملة والعزة للأمة الإسلامية)⁽³⁾، وذلك من أجل خلق تكامل في تنويع الثروة الإسلامية، وإعادة توزيعها بين الدول الأعضاء، مما سيضمن المزيد من الإستقلالية الإقتصادية عن العالم، وبالتالي تدعيم الوحدة الإسلامية، وضمان حرية الدول الإسلامية في اختيار نموذجها الخاص في الحياة والعيش الكريم. علما أن دول العالم الإسلامي تحتل (مساحة 300 بليون كيلومتر مربع أي نحو 22.5 بالمئة من مساحة العالم

(1)- عماد الدين خليل، متابعات إسلامية في الفكر والدعوة والتحديات المعاصرة، ص:20، الطبعة الأولى، 1423هـ/2002م، دار الحكمة لندن.

(2)- عماد الدين خليل، متابعات إسلامية في الفكر والدعوة والتحديات المعاصرة، ص:21.

(3)- حسن شحاتة، نظرة الإقتصاد الإسلامي إلى السوق الإسلامية المشتركة، ص:2.

يستغل منها 14.5 بالمئة فقط في الزراعة مع تميزه بغنى الموارد المعدنية كالبتروال الذي يملك منه 35 بالمئة والقصدير بنسبة 35 بالمئة والفوسفاط 29 بالمئة من نسبة المخزون العالمي. ونسبة إنتاج العالم الإسلامي 6 بالمئة فقط من معدل إنتاج دول العالم، ومتوسط نصيب الفرد في دوله 2396 دولاراً سنوياً بينما المتوسط العالمي يصل إلى 7287 وفي الدول المتقدمة 390814 دولاراً، أما صادراته التجارية فإنها بنسبة 9 بالمئة من صادرات العالم ووارداته 7.7 بالمئة. وتبلغ نسبة الفقر في العالم الإسلامي 35 بالمئة اذ تصنف 25 دولة من الدول الإسلامية بأنها ذات دخل منخفض و 20 دولة ذات دخل متوسط و 6 دول ذات دخل أعلى من المتوسط و 6 دول ذات دخل مرتفع. وتصل نسبة الأمية 29 بالمئة بالنسبة للذكور و 48 للإناث. وباعتبار أن تعزيز التجارة بين الدول محرك أساسي لعملية التنمية فيها لا يزال حجم التجارة البينية بين الدول الإسلامية يتراوح بين 13-14 بالمئة من حجم التجارة العالمية وهو رقم ضعيف جداً مقارنة بعدد الدول وبتنوع وغنى ثرواتها⁽¹⁾. وتجميع كل الطاقات الإسلامية مع ترشيد الإستثمار والتوزيع العادل للثروة، مع التوكل على الله تعالى قبل كل شيء، سيؤدي لا محالة إلى التغلب على كل المعوقات، وخلق نموذج حضاري جديد وفريد من نوعه، خصوصاً بعد تهافت الأنظمة الإقتصادية العلمانية جراء الأزمة الإقتصادية العالمية، وغياب البديل الحقيقي، مما يعطينا فرصة لإعادة بناء الذات من جديد، وتقديم النموذج العلمي الحقيقي الذي يبحث عنه العالم، مع أن كثير من دول أوروبا بدأت تتفطن لجاهزية الإقتصاد الإسلامي كبديل حقيقي عن الإقتصاد العلماني الكلاسيكي، كفرنسا مثلاً التي هي في طور إنجاز قانون يوسع تداول الأبنك الإسلامية وإعادة إدماج الأخلاق في منظومتها الإقتصادية من أجل إنعاشها، وتحديد نسب التعرض للخسارة، وضمان استمرارية المنظومة المالية على أسس صلبة.

(1) -منظمة المؤتمر الإسلامي، السوق الإسلامية المشتركة بين واقع الدول وإرادة التنفيذ، عن موقع الرسمي الحكومي: سانا: الوكالة العربية السورية للأنباء: الرابط: <http://sana.sy/ara/208/2009/05/21/227305.htm>

- الاستثمار داخل العالم الإسلامي، وتوزيع الثروات من داخل المنظومة.
- تأييد مبادئ إعلان القاهرة بشأن حقوق الإنسان في الإسلام والعمل بمقتضياته. هو إعلان عن النسخة الإسلامية لحقوق الإنسان، والذي تم إجاوته من قبل مجلس وزراء خارجية منظمة المؤتمر الإسلامي، بالقاهرة في 5 غشت 1990، ويتضمن 25 مادة، استنبطت من الشريعة الإسلامية كقانون إطار مكمل للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وفي نظرنا هو إعلان تصحيحي وتقويمي له، يعد كمرجع أساسي للدول الإسلامية في تفعيل القوانين بناء على بنوده ومرجعياته.

- المشاركة في النظام الاقتصادي الدولي، وتطوير آلية إنتاج الثروة، بالطرق الشرعية من جهة، ومن جهة أخرى البحث عن بدائل تراكم الثروة الإقتصادية الإسلامية، بعيداً عن اقتصاد الطاقة التي تنهجه بعض الدول العربية (دول الخليج ومصر والجزائر وموريتانيا على سبيل المثال)، والتركيز على مصادر الثروة الصناعية والتكنولوجية. كما ينبغي البدء فوراً بتأسيس سكرتارية دائمة تهدف إلى ديمومة الحوار والتخطيط لمتابعة العمل على إقامة تلك المنظومة، يكون من أسس تلك المنظومة:

- إصلاح الشوائب الإعلامية والنمطية عبر توظيف مؤسسات الإعلام، ذات بعد ترفيهي إعلامي بناء ومنتج.

- ضرورة نشر المعرفة بين المجتمعات الأهلية وإدخال مؤسساتها في عملية الإصلاح، وذلك عم طريق دعم مؤسسات المجتمع المدني وتكوين كوادرها وإعطاءها مجال أوسع للحركة والإنتاج.

- ضرورة دراسة التاريخ على قواعد مشتركة وبالتعاون مع المؤسسات العلمية، والإستفادة من أخطاء الماضي وتجاوز تبعاته الإجتماعية والسياسية والغقتصادية، مما يضمن التمسك بالنبوي للمجتمع ويدعم منظومة العدالة والحق فيه. وتعد تجربة المغرب في هذا المجال رائدة على المستوى الدولي، بعد الدفعة القوية التي أعطها جلاله الملك محمد السادس نصره الله وأيده للمصالحة الوطنية وتجاوز تبعات سنوات الرصاص، مما يعتبر لبنة صالحة في تنمية المجتمع وأمنه وإستقراره، ومؤشر قوي على التغير الجذري

لنظرة الدولة تجاه الوطن والمواطنين ورغبة حثيثة لدى جلالة الملك للإصلاح والتنمية البشرية المستدامة.

- تأسيس معاهد ومراكز البحث العلمي، للتوفيق بين المذاهب ونشر مجلات ودراسات تختص بشؤون العالم الإسلامي، وهذا يشتمل على: إعادة النظر في المناهج والكتب الدراسية التي تتعلق بالعالم العربي والإسلامي، وكذلك العالم الغربي وضرورة أن يتم تنقيح هذه الكتب على أسس تعاون متبادل بين الطرفين، وكذلك القيام بمثل هذه الأعمال مع العالم الغربي.

- توفير مواد تعليمية واستخدام شبكة الانترنت لتعميق الفهم المتبادل.

- الدعوة إلى تأسيس مراكز للفنون ومراكز لعرض الإنجازات القومية في العالم الإسلامي.

- تأسيس جوائز ومنح سنوياً لأفضل كتابات حول العالم الإسلامي، سواء كان ذلك في معاهد الأبحاث أو الجامعات أو الإعلام.

- تأسيس مراكز تعليم مشتركة بين المسلمين والغربيين في الإعلام والتعليم والثقافة.

- تأسيس برامج تبادل علمي بين الأساتذة والطلاب وكذلك بين المؤسسات أهلية والحركات شعبية في العالم الإسلامي والعالم الغربي.

ويمكن لمثل هذه المنظومة التي يجب أن تعمل بداية تحت غطاء منظمة المؤتمر الإسلامي، أن تستفيد من البنية الحالية للمنظمة ومؤسساتها، والتعاون معها من أجل إنشاء مؤسسات إقليمية مكملة لمؤسسات المنظمة تستفيد من خبراتها، كما يمكن تطوير مؤسسات جديدة في حال عدم وجودها لدى منظمة المؤتمر الإسلامي، والتي قد تكون ضرورية في عمل هذه المنظومة الجديدة. وبالتالي فإنه من الضروري القول، بأنّ على المسلمين أن يحاوروا أنفسهم أولاً، وأن يستيقنوا الحل في الإسلام، (وفاعليته في طرح الحلول المناسبة لمشكلات العالم والإنسان المعاصر)، وأن يعدّوا العدة للحوار مع الآخر من منطلق التوازن السنني الذي لا يحابي أحداً، وإلا فإنّ الحوار لن يكون في صالح المسلمين. هذا لا يعني أن نقطع الحوار الجاري، بل لابد من تأسيس قنوات متعددة

ومتنوعة تمكّن المسلم من محاوره الآخر من موقع قوة ومعرفة، لا أن يكون الحوار مجرد أن يتفهم المسلمون الدوافع والأطر النظرية والسياسات والجيوستراتيجية للآخر، لكن لابد من البدء من الداخل الإسلامي والانطلاق منه للخارج عوضاً عن أن يكون الحوار مفروضاً على المسلمين من الخارج الذي يملئ عليهم شروط الحوار وأطره. يقول الدكتور عماد الدين خليل (ومعنى هذا أيضاً، أن على العالم الإسلامي اليوم ألا تذهب به الهزيمة النفسية إزاء التفرد الأمريكي إلى المدى، وأن يبذل جهده لكي يتماسك وينهض، مستفيداً من حالة الثنائيات الغربية المتولدة باستمرار.. من الثغرات التي فتحها في جدار الغالب. وقبل هذا، من قدرات الإسلام الذاتية على كل المستويات النفسية والفكرية والإستراتيجية والإقتصادية، والحضارية في نهاية الأمر. وهي -بتميزها العقدي وعنمها التاريخي- ليست كلاماً يقال ولا أنشودة يتسلى بها المهزومون، ولكنها فاعلية في صميم الصيرورة التاريخية، قديرة في حالة اعتماد الصيغ المدروسة والمحسوب حسابها، على أن تحمي الوجود الإسلامي من التفكك والذوبان. بل -ولن يكون هذا من قبيل التفاؤل والتخمينات- أن تمضي ثانية باتجاه مواقع أكثر تقدماً على خرائط العالم المعاصر، لكي تشارك في اتخاذ القرار وصياغة المصير⁽¹⁾.

المبحث الثاني: واقع الحوار بين الأديان بين ضفتي البحر المتوسط

تربط أوروبا والعالم العربي الإسلامي علاقات تاريخية، ثقافية، سياسية واقتصادية بل وعلاقات -تدافعية أيضاً، فثمة تاريخ مشترك يربط بين هذين العالمين وهو تاريخ من التحالف والتعاون، وتاريخ من التدافع والاحتدام لمدة قرون وقرون. (الأمر الذي يجعل الحوار بينهما بصفة مبدئية أمراً ممكناً وواقعياً. وأقصد هنا الخلفية الحضارية التي سبق أن ألمحنا إليها لكلا العالمين الأوروبي والإسلامي، والتي تتمثل فيما يربط بينهما من تاريخ طويل من التأثير الحضاري المتبادل)⁽²⁾. وفي جدليتي الصراع والتعاون كان هذا

(1) - عماد الدين خليل، متابعات إسلامية في الفكر والدعوة والتحديات المعاصرة، ص: 22.

(2) - محمد حمدي زقزوق، الإسلام وقضايا الحوار، ص: 51 ترجمة: مصطفى ماهر، طبعة 2002، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية.

التاريخ تارة تاريخ فلسفات وأخرى تاريخ أديان وثالثة تاريخ فتوحات وتلاقح حضاري وأخيرا تاريخ أطماع واستعمار.

المطلب الأول: الفضاء التدافعي: الأنا والآخر

يؤثر العامل الجغرافي أثرا كبيرا في الاحتكاك بين صفتي المتوسط إلا أن خط الحدود أو فواصل التواصل لا تتمثل فقط في هذا الحوض، وإنما في الفكر والاقتصاد والتعارف والأديان. هذه العناصر جعلت هذان العالمان المتناظران والمتكاملان يصنعان منهما تاريخا مشتركا وذاكرة حية تحمل الحلو والمر، إنها ذاكرة الأنا والآخر والمرأة التي تعكس صورة النفس لدى الأخرى، ذاكرة شعوب المتوسط هكذا كان يؤمن ويردد جاك بيرك، وفرديناند بروديل، وطه حسين، وافلاكوست وغيرهم من رواد المتوسطية.

قضت مشيئة الخالق بارئ الكون جل في علاه أن يقتزن الخلق بالاختلاف والمغايرة والتنوع في الأنفس والآفاق وأن جعل بني آدم كما قال تعالى (يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا* إنا أكرمكم عند الله أتقاكم) سورة الحجرات: 14، مختلفين ليعرف أحدهم الآخر، وحكم عليهم بقوله جل ذكره (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقناهم) سورة هود: 120، فإذا كانت الاختلافات الدينية أوسع ميادين الافتراق فقد أسفرت عن تمزق المجتمع البشري، لأن الناس أعداء ما جهلوا كما يقول عبد النبي اصطيف (والجهل يولد العداوة، وحتى يزيل المرؤ هذه العداوة بينه وبين محيطه الطبيعي والإنساني فإن عليه أن يلجأ إلى المعرفة الحقيقية: معرفة نفسه، ومعرفة العالم من حوله، ومعرفة من يعمر هذا العالم أيضاً)⁽¹⁾، ولكن كيف يعرف المرؤ نفسه، وكيف يعرف العالم من حوله؟ من البين أن كلتا المعرفتين بحاجة إلى "الآخر"، فدون هذا الآخر لا يمكن

(1) - عبد النبي اصطيف، المعرفة حصيلة الشراكة بين "الأنا" و"الآخر"، ص: 11، مجلة التسامح: نحو خطاب إسلامي متوازن، العدد الرابع، سنة 2000.

أن يعرف المرؤ نفسه، حتى أن ثمة أجزاء من جسمه ك رأسه، ووجهه وتعبيره وغيرها لا يراها دون الاستعانة بالآخر، أو بمجموعة من "المرايا" تقوم مقامه، أي أنه لا يستطيع أن يكون صورة متكاملة عن نفسه دون المشاركة الفاعلة من جانب "الآخر" في استكمال هذه الصورة، والأمر نفسه ينطبق على "الآخر" الذي يحتاج إلى "آخر" يستعين به ليعرف نفسه معرفة متكاملة. وبذل أن يوظف كل من "الأنا" و"الآخر" معرفته التي تيسرها له خارجيته⁽¹⁾، إذا ما رغبتنا في استخدام مصطلح ميخائيل باختين - في النيل من الآخر، واستغلاله، واحتوائه، والهيمنة على مقدراته والتحكم به وبها، ويعرض نفسه بالتالي لردة فعل مماثلة من الآخر، فإنه يستطيع أن يتبادل هذه المعرفة مع الآخر، فتكون بذلك هدايا توطد الأواصر الإنسانية وتعمقها لأنها تؤسسها على الثقة المتبادلة القائمة على المصالح المتبادلة في المعرفة الذاتية التي تهب المرؤ الأمان والطمأنينة والسلام الداخلي. والفارق كبير بالتأكيد بين معرفة تكون مصدراً للصدقة والود والإحترام المتبادلين، وبين معرفة تكون مصدر خوف وقلق وبالتالي عداوة بين "الأنا" و"الآخر". والحقيقة إن حاجة المرؤ إلى آخر يستكمل بمشاركته الفعالة معرفته لنفسه معرفة متكاملة لا تقتصر على هذا الجانب، فتحديد هوية "الأنا" تقتضي وجود "الآخر" المختلف والمباين، و"نحن" من "نحن" نتيجة اختلافنا عن "الآخرين"، ولا ننسى أن الأمور تعرف بأضدادها، أكثر مما تعرف بصفات خاصة بها. فضلاً عما تقدم فالوعي بالهوية، والإفصاح عن هذا الوعي، لا يتمان إلا من خلال اكتساب أداة مهمة جداً هي اللغة الطبيعية التي هي مؤسسة اجتماعية تقتضي وجود الآخر، فدونه ليس ثمة من حاجة إلى هذه اللغة أصلاً. ذلك أن اللغة الطبيعية لا توجد إلا عندما يجتمع "الأنا" و"الآخر" ويشرعان في تبادل المعرفة والتعاون على إنتاجها. لقد أمضى حي بن يقظان سنوات طويلة من عمره في تلك الجزيرة النائية دون أن يحس بالحاجة إلى هذه المؤسسة الاجتماعية التي هي اللغة الطبيعية، وكان يتواصل مع

(1) - من أجل تفصيلات أوسع حول مفهوم "الخارجية" انظر:

in Bakhtin and ,» « Bodymatters: Self and Other in Bakhtin, Sartre and Barthes, Ann Jefferson Shephard Manchester University Press, edited by Ken Hirschop and David, Cultural Theory pp.154-155 ,1989, Manchester

مخلوقات الله الأخرى بوسائل شتى، ولكن كل ذلك تبدل بعد قدوم أبسال الذي كان التواصل معه مستحيلاً دون تعلم اللغة الطبيعية- هذه الأداة التي كان أبسال قد اكتسبها من قبل، والتي أحس حي بن يقظان بالحاجة الماسة إلى اكتسابها بعد لقائه أبسال أي بعد قيام "مجتمع إنساني" مؤلف من حي وأبسال، من "الأنا" و"الآخر": (حي بن يقظان) يؤنسه [أي أبسال] بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات ويجر يده على رأسه، ويمسح أعطافه ويتملق إليه ويظهر البشر والفرح به حتى سكن جأش أبسال وعلم أنه لا يريد به سوءاً. وكان أبسال قديماً لمحبه في علم التأويل قد تعلم أكثر الألسن ومهر فيها فجعل يكلم حي بن يقظان ويسأله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج إفهامه فلا يستطيع، وحي بن يقظان كله يتعجب مما يسمع ولا يدري ما هو عليه غير أنه يظهر له البشر والقبول⁽¹⁾. ومثلما شعر حي بن يقظان بالحاجة الملحة إلى اكتساب اللغة الطبيعية ليتواصل بها مع أبسال، أحس هذا الأخير أن عليه أن يعلم حي بن يقظان: (الكلام والعلم والدين فسيكون له بذلك أعظم أجر زلفى عند الله. فشرع أبسال في تعليمه الكلام أولاً بأن كان يشير إلى أعيان الموجودات وينطق بإسمائها ويكرر ذلك عليه، ويحملة على النطق بها مقترناً بالإشارة، حتى علمه الأسماء كلها، ودرجه عليها قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة⁽²⁾). وبعبارة أخرى لقد كان الاجتماع الإنساني (بين حي بن يقظان وأبسال) وراء ضرورة تفعيل هذه المؤسسة الاجتماعية في الجزيرة، حتى يتمكن كل من حي بن يقظان وأبسال من معرفة الآخر. وهكذا كانت اللغة الطبيعية أداة التواصل والمعرفة التي غدا كل من حي بن يقظان وأبسال شريكين في إنتاجها. لقد اكتفى حي بن يقظان بسبل التفاهم المختلفة مع الطبيعة والحيوان، ولكنه وجد نفسه عاجزاً عن التواصل مع أبسال عندما نزل إلى الجزيرة، واضطر هذا الأخير إلى تعليم حي اللغة الطبيعية ليتمكن من التواصل معه تواصلاً مجدياً، وهكذا كان. وعلى الرغم من أن المرء يسعد بوهم ما يرى أنه وحدة في نفسه، فإن هذه النفس تنطوي على أكثر من نفس، وإذا ما تم النظر إليها من منظور

(1) - حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهورودي، ص: 124، تحقيق وتعليق: أحمد أمين، دار المدى، دمشق، 2001.

(2) - حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهورودي، ص: 125.

تاريخي فإنها مرت بمراحل مختلفة من الطفولة والحداثة والشباب والكهولة والعجز يشكل كل منها نفساً خاصة بها ولا يجمعها بالنفوس الأخرى غير كونها تحمل الاسم نفسه، وتسكن الجسد ذاته، أما ما خلا ذلك فإن كلاً منها متميز ومختلف عن الآخر. وعندما ننظر إلى هويتنا الفردية أنياً فإننا نجد أنها في حقيقة الأمر مزيج معقد من الهويات الجمعية التي تأتلف في النفس الإنسانية على نحو عجيب يمكنها من أن تسمح لوأحدة منها بالسيادة على سائر الهويات الأخرى في ظرف زمني ومكاني محدد، فالرجل منا يجمع بين جوانحه الأب والزوج ورب الأسرة (وربما الابن، أو الصهر وغيرهما) في البيت، وهو المدير أو المستخدم، أو ما يسنده له المجتمع من وظيفة في شبكة العلاقات الوظيفية والاجتماعية التي يتحرك فيها. وهو السياسي، وهو الرياضي، وهو الكاتب، وهو المتسوق، وهو المحاضر، وهو المستمع... الخ وهو كل ذلك حتى عندما لا يفكر به إلا عندما تتنازع على هواه هويتان تقفان على طرفي نقيض. والمفارقة أن الإنسان لطالما حسب أنه جرم صغير، وفيه انطوى عالم واسع وغني ومتنوع،⁽¹⁾ وفيما ينسب للإمام علي رضي الله عنه (وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر)⁽²⁾، ومعنى هذا أن المعرفة الإنسانية: معرفة الذات ومعرفة الآخر، والوعي بالهوية والإفصاح عنها، ومعرفة النفس الإنسانية تاريخياً وأنياً، لا تتم جميعها إلا من خلال شراكة في إنتاج المعرفة بين "الأنا" و "الآخر"، فليس ثمة ذات يمكن أن تعرف نفسها دون إقامة شراكة معرفية مع الآخر الذي تحتاجه ليكون لها مرآة تعي بها هذه النفس وتفصح عنها، مثلما تحتاجه لتمييز نفسها إزاءه، إنها لتتطوي على هذا الآخر، بل على كثرة منه. ولعل في صيغة إنسان العربية المشتقة من الأنس ما يشير على نحو خفي إلى هذه الصلة مع الآخر، فالصيغة بانتهائها بالآلف والنون تحمل علامة التنثنية وإن كانت تدل على المفرد.

ولكن الشراكة المعرفية بين "الأنا" و "الآخر" لا تقتصر على المستوى الفردي من العلاقات الإنسانية في هذا العالم بل وثمة مستوى جمعي لها تشهد عليه الإنجازات

(1)- انظر، فريدريك نيتشه، ذاك هو الإنسان، ص: 88، ترجمة: موسى وهبة، دار الفرابي.

(2)- علي أشرف النجفي، جامع مآثورات أمير المومنين علي، ص: 229، مطبعة الحوزة المشرفة، العراق، 1990.

الإنسانية التي تحققت للبشرية حتى يومنا هذا، والمتأمل في تاريخ الحضارات الإنسانية يتبين أنها، وإن حملت أسماء وصفات مستمدة من لغة ما، أو أمة ما، أو قارة ما، أو دين ما، حضارات مولدة (بالمعنى الذي تداوله المؤرخون في العصر العباسي) تدين بوجودها ونشأتها ونموها وتطورها لإسهام الأمم الأخرى، وأنها في الحقيقة مؤسسة على شراكة معرفية تتجاوز حدود الزمان والمكان واللغة والجنس والعرق والدين واللون. وهذا صحيح بالنسبة للحضارات العريقة القديمة صحتة بالنسبة للحضارات الحديثة، والحضارة العربية الإسلامية أكبر شاهد على ذلك فقد أسهمت فيها شعوب وقبائل انتشرت في مختلف بقاع العالم القديم وامتد إسهامها قروناً ولم تحل الحدود والحواجز دون المسعى الإنساني للارتقاء بالمعرفة البشرية التي قطف القدامى ثمارها في القديم كما نقطف نحن وغيرنا ثمارها اليوم.

إن ما يعرف بـ "الحضارة الغربية" التي ينسب لها عادة فضل العناية الخاصة بمعرفة الآخر ثقافة وتاريخاً ومجتمعاً، مدينة في ماضيها البعيد، وعصورها القديمة والوسيطة، وحاضرها الراهن للحضارات الأخرى، ولا سيما للحضارات الشرقية التي منحتها الكثير مما تكتمت على أصوله، بل سعت إلى إخفائه، حتى عهد قريب. وما يشار إليه بالمكونات الأساسية للحضارة الغربية وهي:

* المكون الكلاسيكي، أو الموروث اليوناني-الروماني.

* والمكون الديني، أو الموروث اليهودي المسيحي.

* والمكون التاريخي، والمتمثل بتجارب الأمم والشعوب الأوروبية التي مرت بها في أيام السلم والحرب⁽¹⁾، ليس في الحقيقة بمنأى عن تأثيرات الحضارات الأخرى وأكثر من هذا فإن حضور الشرق، ولا سيما الشرق الأدنى قديماً، والشرق العربي لاحقاً، فيها حضور صارخ يصعب تجاهله، أو إنكاره، أو التكتّم عليه، بل إن المرؤ يجد أن الباحثين الغربيين أنفسهم باتوا يقرون بدين حضارتهم لهذا الشرق، وحسب المرؤ أن يشير في هذا السياق إلى كتب فالتر بيركيرت (الأثر الشرق - أدنوي في الثقافة اليونانية في العصر

(1) - انظر، عبد الوهاب المسيري وكيفن رايلي، العالم والغرب، ص: 69، علم المعرفة، العدد: 97، يناير 1986.

البداي (الأول)⁽¹⁾، ومارتن برنال (أثينا السوداء: الجذور الأفرو-آسيوية للحضارة الكلاسيكية)⁽²⁾، وتشارلز بينغليس "الأساطير اليونانية وبلاد الرافدين: توازيات وتأثير في التراث الهوميروية وهسيود)⁽³⁾، التي صدرت في العقد الأخير من القرن الماضي هذا وبينما يبين الأول منهما بطلان ما يسمى عادة بالمعجزة اليونانية الناجمة عن العبقورية الخاصة باليونانيين، وأن الثقافة اليونانية قد بدأت ازدهارها الفريد في ظل التأثير السامي (نسبة إلى الساميين) وأنها مدينة بموقعها الذي تسنمته لاحقاً في شرقي المتوسط للثقافات الشرقية المجاورة لها، يسعى الثاني منهما إلى الكشف عن جذور الحضارة الكلاسيكية، ويردها إلى الأصول الأفرو-آسيوية ويعني بها على وجه التحديد حضارات بلاد النيل والشام والرافدين التي حجت وبشكل منظم منذ القرن الثامن عشر بدواع عرقية عنصرية، في حين يناقش الثالث منها ما يعثر على من مشابهاة وتأثيرات لأدب بلاد الرافدين غفي الأساطير اليونانية ولاسيما في ملحمتي هوميروس وشعر هسيود، متفحصاً طبيعة التأثير الرافدي في الأعمال الدينية الأسطورية اليونانية، ومبيناً أن معرفتنا للأفكار والمتخللات الرافدية يمكن أن تتمي فهما لتراث هوميروس لأبولو وأفرودايت وأثينا، ولأعمال هسيود. والدّين الغربي للحضارات الشرقية لا يقتصر على العصرين البدائي والقديم، بل يشمل كذلك العصور الوسطى (عصور الظلمات) التي لا يماري أحد اليوم في الدّين الأوربي فيها للحضارة العربية الإسلامية، التي كانت الحضارة المهيمنة في شرق العالم القديم وغربه. وها هو إ. ل. رانيلا يكتب في مؤلفه ذي العنوان الموحى "الماضي المشترك: أصول الآداب الشعبية الغربية" يقول (إن الجانب الأكبر من المعارف الإغريقية التي تضمنت العلم والفلسفة، وصلنا عن طريق البيزنطيين من خلال الترجمة العربية عن

⁽¹⁾ The Oriental sing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in ,Burkert Walter-
the Early Archaic Age, translated by Margaret E. Binder and Walter Burkert (Harvard
University Press, Cambridge, Ma. 1992.

Vol.I, the "Civilization" Martin Bernal, « Black Athena: the Afro-Asiatic Roots of Classical-
-Vintage Books, London, 1991. 1985-1785 Greece Fabrication of Ancient

Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Charles Penglase,-
London 1991. ,, Routledge Hymns and Hesiod

الإغريقية. وقد نمى العرب هذه المعارف، وانتقلت عنهم في العصور الوسطى إلى اللغة اللاتينية. لقد كانت إسبانيا وصقلية جسرين للمشروعات الضخمة للترجمة في القرن الثاني عشر التي انتقلت عبرها المعارف العلمية من العرب إلى غرب أوربة، التي كانت آنذاك في مرحلة بدائية⁽¹⁾ ويؤكد هذا المعنى كريستوفر دوسن في كتابه "تكوين أوروبا" قائلاً (إن الحضارة الإسلامية احتفظت بمركز الصدارة منذ أوائل العصور الوسطى فصاعداً، لافي الشرق فحسب، بل في غرب أوروبا، إذ نمت الحضارة الغربية في ظلال الحضارة الإسلامية التي هي أكثر منها رقياً وقتئذ، وكانت الحضارة الإسلامية العربية.. لا البيزنطية.. هي التي ساعدت العالم المسيحي في العصور الوسطى على استرداد نصيبه من التراث اليوناني العلمي والفلسفي)⁽²⁾. أما الدين الأوروبي للإسلام في عصر النهضة، فمعلوم للكل، ذلك أنه لولا الإسهام الإسلامي فيه، لما رأى هذا العصر النور، لأنه قام على أساس من الحضارة العربية الإسلامية التي أسهمت فيها جميع الأمم والشعوب التي انضوت تحت راية الإسلام واتخذت من العربية لغة لها تفكر، وتعبّر، وتتواصل فيما بينها بها، ثم تدوّن معارفها وعلومها. وعندما ينتقل المروء إلى العصر الحديث الذي شهد تسنم الغرب ذروة سنام التقدم الصناعي والفني مثلما شهد تمتعه بأعلى مستويات الرخاء والرفاهية (وكان ذلك بالطبع على حساب الأمم والشعوب الأخرى ولا سيما عالم الجنوب أو العالم الثالث خلال فترة الهيمنة الاستعمارية المباشرة أو خلال مرحلة ما بعد الاستعمار التي أفضت في نهاية المطاف إلى العولمة المعاصرة في ظل ما يسمى بالنظام العالمي الجديد)⁽³⁾ فإنه ربما يتوقع اكتفائه بنفسه معرفياً، وتوقفه عن الاستعانة بالآخر كما كان شأنه حتى عصر النهضة. ولكن الواقع يشير إلى غير ذلك، وهذا ما يؤكد بعض الباحثين الغربيين أنفسهم الذين استفزهم فيما يبدو التمرکز المسرف حول الذات الذي طبع الفكر الغربي حتى عهد قريب جداً فانطلقوا يوثقون الدين المعرفي الذي يطوق عنق الغرب

(1) - أ.ل. رانيلا، الماضي المشترك بين العرب والغرب: أصول الآداب الشعبية الغربية، ص: 11، ترجمة: نبيلة إبراهيم، مراجعة: فاطمة موسى، عالم المعرفة، العدد: 241، يناير/كانون الثاني 1999.

(2) - كريستوفر دوسن، تكوين أوروبا، ص: 180-181، ترجمة ومراجعة: سعيد عبد الفتاح عاشور ومصطفى زيادة، الطبعة الأولى، 1967، مشروع الألف كتاب، العدد: 642، القاهرة.

(3) - جون توملسون، العولمة والثقافة، ص: 140، ترجمة: إيهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 245.

والذي يخفيه البعض محفوراً بعقدة التفوق الغربي على سائر العالم. وإذا ما أراد المرء أن يكتفي بإشارات برقية إلى مسعى هؤلاء الباحثين فإنه يمكن أن يذكر مؤلفات كل من رينهارت ماي الألماني الذي يؤلف في (مصادر هيدغر المخبوءة: التأثيرات الآسيوية الشرقية في أعماله)⁽¹⁾ وهارولد كاورد الأمريكي الذي يكتب عن "جاك ديريدا والفلسفة الهندية"⁽²⁾ ويكشف فيه عن الدين الذي أخفاه ديريدا (ولا سيما فيما يتصل بأرائه في اللغة) عن قرائه ومريديه؛ وغراهام باركس الذي يحرر كتاباً يجمع فيه جملة أبحاث تناقش علاقة نيتشه بالفكر الآسيوي ويحمل عنوان "نيتشه والفكر الآسيوي"⁽³⁾. ويمكنه كذلك أن يذكر مؤلفات أخرى من مثل كتاب جاك غودي ذي العنوان الموحى "الشرق في الغرب"⁽⁴⁾، الذي يكشف فيه زيف دعوى فرادة الغرب وتفوقه حتى في الأمور التي يرى فيها سر تقدمه، عندما يبين أنه مدين فيها للشرق؛ وكتاب فريد داليمير "ما وراء الاستشراق": مقالات في الحوار عبر الثقافات"⁽⁵⁾؛ وكتاب ج.ج. كلارك "توير شرقي: الحوار ما بين الفكرين الآسيوي والغربي"⁽⁶⁾ وغيرها من الكتب التي تؤكد أن ليس ثمة من ثقافة صرفة، وأن جميع الثقافات مولدة، وأن "عبقرية الغرب" المزعومة مجرد سراب. ذلك أن الحضارات الإنسانية (التي هي جملة المعارف والعلوم والفنون الجميلة والتطبيقية والصناعات وغيرها من ناتج النشاط البشري)، ومهما أغرقت في "تقريدها" و"أصالتها" هي حضارات مولدة، وأنها، ولو نسبت إلى أمة محددة، أو شعب محدد، أو قارة محددة، أو جهة من جهات العالم القديم، أو عقيدة من العقائد السماوية أو الأرضية، ليست في نهاية

(1)-Reinhard MAY, Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on his words; translated, with a complementary essay, by Graham Parkes Routledge, London, 1996.

(2)-Harold COWARD, Derrida and Indian Philosophy; State University of New York Press, New York, Albany, 1990.

(3)-Graham PARKES, (ed Nietzsche and Asian Thought ; the University of Chicago Press, Chicago and London, 1991).

(4)-Jack GOODY, The East in the West (Cambridge University Press, Cambridge, 1996).

(5)-Fred DALLMAYR, Beyond Orientalism: Essays on Cross-cultural Encounter, State University of New York Press, New York, Albany, 1996.

(6)-J. J. CLARK, Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought (Routledge, London, 1997).

المطاف غير حصيلة التفاعل والتلاقح بين الذات والآخر أكثر مما هي ناجمة عن عبقرية خالصة صافية لم يداخلها عنصر خارجي أجنبي عنها⁽¹⁾. ومعنى هذا أن أحداً لا يستطيع أن يزعم اليوم أن حضارة ما، مهما كانت منزلتها في نظر أصحابها، أو في نظر الآخرين، تستطيع أن تدعي لنفسها مكانة متميزة تستأثر بها دون سائر الحضارات، أو أن تنظر إلى نفسها نظرة السيد السامي وتتنظر إلى غيرها نظرة العبد؛ ومعنى هذا أيضاً أن المعرفة الإنسانية جهد إنساني مشترك تعاقبت عليه الأمم والشعوب، كل في مرحلة ما من مراحل نموها وتطورها، وأنها لذلك بحيرة مشتركة يغرف منها من يشاء، ويستقي منها من يريد، بوصفها الموروث الإنساني المشترك. لقد كانت الحضارة الإنسانية عبر العصور، وباختلاف الأمكنة والبقاع، وعلى تنوع صناعاتها، نتاج "شراكة إنسانية غير مباشرة"، أسهمت كل أمة أو شعب فيها بمقدار إلى أن بلغت ما بلغته في عصرنا الحاضر الذي يشهد لوناً أنانياً من الشراكة التي يفيد منها العالم المتقدم وحده. والحقيقة أن الناظر إلى المشاريع البحثية في مختلف المؤسسات الجامعية والعلمية والبحثية المتقدمة ولاسيما في دول الشمال، يمكن أن يدرك بسهولة أنها قائمة على شراكة فعلية بين مختلف الأمم والشعوب فالعنصر البشري - وهو العامل الأكثر خطورة في مشاريع البحث العلمي - في هذه المؤسسات ينتمي أفرادها إلى أقطار مختلفة من الشرق والغرب والشمال والجنوب، ولطالما شكت دول العالم الثالث، ودول الجنوب، من هجرة الأدمغة والعقول من ديارها إلى دول العالم الأول، أو دول الشمال، مثلما شكت من احتفاظ هذه الدول بموفديها إلى الدول المتقدمة علمياً وتقنياً للدراسة والتأهيل تغويهم بشتى السبل المادية والمعنوية للبقاء فيها والإسهام في تنمية المعرفة في حقول تخصصهم. هذه التنمية التي تقوم على شراكة بين منتجي المعرفة بصرف النظر عن جنسهم أو لغتهم أو دينهم أو وطنهم، وإن كانت على حساب دول الجنوب التي تتفق فيها وبعبارة أكثر دقة تخسر فيها خير ما خبأته لمستقبلها من أموال وعقول توظف في نهاية المطاف في إنتاج المعرفة التي توضع بداية

(1) - انظر، عبد النبي اصطيف، نحن والغرب: من "صدام الحضارات" إلى "الشراكة المعرفية"، ص: 4-8، دار الآداب، بيروت، السنة: 48، العدد: 4/3، آذار(مارس) - نيسان-أبريل، 2000.

في خدمة الدول المتقدمة، وبعدها تباع ويُنَجَّر بها تطبيقات ومخترعات وتجهيزات وآلات تحقق رخاءً خرافياً للمجتمعات التي تنتجها وتحتكر للأسف مرتكزاتها المعرفية والعلمية وتصنفها على أنها معلومات استراتيجية لا تنتقل إلا إلى الدول الحليفة أو الصديقة أو التي تدور في فلك الدول المنتجة للمعرفة. ولذا فإن من الطبيعي أن نعزز هذه الشراكة بأن نجعلها "شراكة مباشرة" واضحة نخطط لها ونعدّ وننفذ كما نفعل في أنواع الشراكات الأخرى التي نروج لها اليوم من مثل "الشراكة الأورومتوسطية" وغيرها. وبالتالي فإن علينا:

- أن ندعو إلى شراكة معرفية بين منتجي المعرفة والعلم في الشرق والغرب معاً، في الجنوب والشمال معاً، وفي كل أرجاء العالم.
- وأن ندعو بالمقدار نفسه إلى توظيف حصيلة هذه الشراكة وما تنتجه من معرفة في خدمة الإنسان بصرف النظر عن جنسه ولونه ولغته ودينه وسنه.
- وأن نحارب مبدأ احتكار المعرفة تحت أية مظلة يُحتَمَى بها. وبعبارة مختصرة لنصعد بدعوة جديدة هي **الشراكة المعرفية**. ويبقى في نهاية المطاف السؤال الأكثر أهمية وهو: على أي أساس نودّ لهذه الشراكة أن تقوم بين منتجي المعرفة من مختلف الأمم والشعوب؟

لقد تبين لنا بكل وضوح أن الشراكة المعرفية حقيقة من حقائق حياتنا الإنسانية في الماضي والحاضر، وأنها تكاد تكون الأمل الأكثر وعداً بمستقبل أفضل للبشرية. ولهذا فإن علينا أن نفكر في هذه الشراكة تفكيراً جاداً ونرتقي بها تخطيطاً وتنظيماً وتنفيذاً وفاعلية بغرض خدمة مصالح جميع الأطراف التي تجمع هذه الشراكة فيما بينها. كما أن هذه الشراكة ينبغي أن تؤسس على قاعدة من الثقة المتبادلة التي لا تتأثّر إلا من خلال تمسك جميع الأطراف بالمبادئ والقيم والمعايير الإنسانية، أو بعبارة أخرى، من خلال إقامة هذه الشراكة على أساس أخلاقي يجسّد حصيلة ما أجمعت عليه البشرية من قيم عبر الزمان والمكان، وبعبارة أخرى إن كل ما تسعى إليه هذه الشراكة ينبغي أن يكون للجميع: تقدماً

ورفاهية وخيراً وديمقراطية وأمناً وسلاماً، وعندها يكون كل منا بخير مادام جاره ينعم بالخير نفسه، والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني: إشكالية دار الإسلام ودار الحرب

بعد مرحلة الفتوحات الإسلامية الضخمة في القرن الهجري الأول والتي أدت في أقل من قرن إلى نشر الدعوة الإسلامية، واتساع رقعة سيادة الدولة الإسلامية إلى حدود الصين شرقاً وإلى الأندلس غرباً. وسعيها لتحقيق استقرار الأوضاع السياسية والأمنية لأمة إسلامية قوية وصاعدة قام مجموعة من الفقهاء المسلمين المجتهدين بوضع آلية سياسية وقانونية مستمدة من أصول الفقه والشريعة الإسلامية لتحديد مبادئ وأسس علاقة الأمة الإسلامية والمسلمين عامة بباقي الشعوب والحكومات القائمة في ذلك العصر. لاشك أن تأكيد مبدأ التمايز الحضاري وتحقيق الشروط الموضوعية الضرورية لحياة إسلامية منسجمة مع روح ومبادئ الشريعة الإسلامية، وتعزيز مبدأ العزة والكرامة الذي يركز عليه الإسلام كثيراً لأتباعه، وحماية سيادة الأمة الإسلامية تعد كلها من الأسس الهامة التي اعتمد عليها الفقهاء المسلمون لبناء هذه الآلية على قاعدة شرعية أصيلة، لكن أول وأهم أساس تم اعتماده في هذا السياق هو مبدأ الانتماء الديني الذي يعد بمثابة حجر الزاوية الذي تم من خلاله ترسيم كل الفواصل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والجغرافية بين المسلمين وغير المسلمين، وهكذا تم التمييز بين مفهوم دار الإسلام ومفهوم دار الحرب. ففي سبيل الدفاع عن إسلام الجماعة والحفاظ على سلامة ومستقبل أمة إسلامية فتية ومنطلقة أمام جماعات دينية وسياسية خارجية معارضة، وسعيها منه للتصدي للجماعات التكفيرية (الخوارج) في الداخل استند الفقهاء إلى مفهوم الدار كمصطلح ديني وسياسي جامع. فقالوا في تعريفهم لدار الكفر أو الحرب إنها الدار التي تظهر فيها أمور ثلاثة: أولها: سواد أحكام الكفر ونفاذها فيها؛ ثانيها: - متاخمتها لدار الكفر والحرب؛ ثالثها: ألا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمناً بالمسلمين الذي كان يتمتع به⁽¹⁾. وقالوا أيضاً بأن دار

(1) - أنس بن صالح، السلم والحرب في الإسلام، ص: 33، الطبعة الأولى، 1430هـ، دار العبيكان للطباعة والنشر.

الحرب عبارة تطلق على البلاد التي تغلب فيها الأحكام، فهي (الدار التي يغلب عليها حكم الإسلام تكون دار إسلام والدار التي يغلب عليها حكم الكفر تكون دار كفر)⁽¹⁾ وقد جاء في المدونة لسحنون من المالكية (كانت مكة دار حرب لأن أحكام الجاهلية كانت ظاهرة يومئذ)⁽²⁾ وقال الإمام أبو محمد ابن حزم الظاهري (ودارهم أي أهل الذمة دار إسلام لا دار شرك لأن الدار إنما تنسب للغالب عليها و الحاكم فيها والمالك لها)⁽³⁾. أما دار الإسلام تطلق على بلاد المسلمين أينما كانوا وهي دار سلام ولا يجوز التحارب بين أهلها - المسلمين - إلا إذا تعلق الأمر بقتال "المحاربين"، وهم قطاع الطرق الخارجين عن النظام العام الذين يعتدون على أرواح الناس وأموالهم، لذلك قال الإمام ابن القيم رحمه الله (قال الجمهور، دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون و جرت عليها أحكام الإسلام وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصفها)⁽⁴⁾، وما يمكن استنتاجه من هذه التعاريف هو أنهم نظروا إلى المسلمين كجماعة سياسية واجتماعية واحدة وموحدة، فحدد ماهية الأفراد بماهية الجماعة التي يعيشون فيها، كما أنه حاولوا من جهة أخرى تحقيق توازن بين الجماعة أو السواد الأعظم والسلطة السياسية السائدة في الدار من جهة، والشرعية أو القوانين المطبقة فيها من جهة أخرى، فاعتبروا الأمرين معا شرطين ضروريين لوصف الدار بأنها دار الإسلام، مع أخذ بعين الاعتبار تقديمه للجماعة على السلطة في ارتباط الوصف بها. لقد استفاد الفقهاء بمختلف توجهاتهم المذهبية في الحديث عن الشروط الضرورية التي يتم من خلالها الحكم على منطقة ما بأنها دار إسلام أو دار حرب، وغلب فقهاء آخرون الشرط السياسي والسلطوي لأنهم تصدوا لهذا الموضوع في ظروف أخرى غير ظروف الآخرين، فقد قال مثلاً الإمام الرافعي رحمه

(1) - عبد محمد السفيناتي، دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، ص: 17، رسالة لنيل الماجستير، إشراف: حسين حامد حسان، 1400هـ/1401هـ، جامعة الملك عبد العزيز - المملكة العربية السعودية.

(2) - الإمام سحنون بن عبد العزيز المالكي، المدونة الكبرى، ج 3/ص: 23، الطبعة الأولى، 1323هـ، دار السعادة بمصر.

(3) - أبو محمد ابن حزم الظاهري، المحلى بالآثار، ج 3/ص: 140، تحقيق: عبد الرحمن الجزيري، الطبعة الأولى 1431هـ، دار الفكر، لبنان.

(4) - ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ج 1/ص: 366، تحقيق: صبحي الصالح، الطبعة الأولى، 1430هـ/1991م، دار الفكر، بيروت-لبنان.

الله (ت643هـ)، الفقيه الشافعي الكبير، (ليس من شرط دار الإسلام أن يكون فيها مسلمون بل يكفي كونها في يد الإمام و إسلامه)⁽¹⁾. وقد ذهب فقهاء المالكية إلى ما يشبه هذا القول حيث رأوا أن السلطة السياسية هي المكلفة في الدولة الإسلامية أو دار الإسلام بتطبيق الشريعة أو أحكام الإسلام فإن لم تكن السلطة للمسلمين فلا تطبيق لأحكام الشريعة وبالتالي لا تكون الدار دار إسلام، وليس لهذا التصنيف، في الفقه الإسلامي، أية دلالة إيديولوجية تجعل معنى "دار الحرب" ينصرف بالتحديد إلى جهة معينة "كالغرب" أو دين معين كما يفهم من ذلك عدد من المستشرقين من أجل تكريس ما يسمونه "الصراع الأبدي" بين "الإسلام" و "الغرب". يقول الدكتور أحمد عبد السلام (وبعبارة أخرى تنتمي مقولة "دار الحرب" في كتب الفقهاء إلى ما يعبر عنه اليوم بالقانون الدولي، إذ يتناولون من خلالها العلاقة بين دار الإسلام وبين الدول الأخرى غير الإسلامية)⁽²⁾. وعموما فالذي يمكن استخلاصه من هذه النصوص المقارنة أن الذي كان يجري الحديث حوله في أوساط الفقهاء ليس الأرض أو الجغرافية والحدود، بل الجماعة والسلطة وماهيتهما والمعاني الأيديولوجية المرتبطة بهما، بحيث يتم على هذا الأساس في نظر الفقهاء تحديد هوية الأرض أو الدار. لكن بعد أن اعتقدت جماعة المسلمين الأولى تحقيقها لوحدات ثلاث كركائز لدار الإسلام ألا وهي وحدة الأمة ووحدة الدار ووحدة السلطة، تبين عبر مرور الوقت أن وحدة الدار ووحدة السلطة لن تستمر رغم كل المحاولات الجادة للتأويل والاجتهاد في تنزيل النصوص على الواقع، لذلك عمل الفقهاء والمؤرخون على التمسك بالوحدة الأولى - وحدة الأمة - كقاعدة أساسية يمكن الانطلاق منها من أجل تحقيق

(1) - أبو القاسم الرافي، فتح العزيز شرح الوجيز، ج8/ص:14، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1425هـ. أنظر: عبد الكريم زيدان، أحكام الزميين والمستأمنين في دار الإسلام، ص: 19، الطبعة الثانية، 1988، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. ويقول بعض الشافعية بدار ثلاثة هي دار العهد؛ قارن بالألم للشافعي ج4/ص:103-104، والأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي، ص:133، 166، 151، تحقيق: عبد الحميد حمدان، الطبعة الأولى، 2007، عالم الكتب للنشر والتوزيع، سلسلة زبدة التراث. كما يتحدث بعض الفقهاء الأحناف عن دار المودة، قارن بشرح السير الكبير، ج5/ص:1689 وما بعدها.

(2) - أحمد عبد السلام، العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية، ص:5، الطبعة الأولى، 1999م، مكتبة الأنجلو، مصر الجديدة.

الوحدتين الآخرين الضائعتين. وقد برز هذا التوجه الفقهي-السياسي في الحفاظ على وحدة الأمة بشكل أوضح إبان الزحف الاستعماري الأوروبي على بلاد المسلمين، حيث تعالت الأصوات داخل أرجاء العالم الإسلامي مطالبة بإعادة إحياء مفهوم الأمة الإسلامية الواحدة من أجل الوقوف صفا وأحدا أمام الزحف الأوروبي القاتل، لكن كل هذه الجهود باءت بالفشل أمام ضربات استعمار قوي و مكرر. لقد كانت النتيجة الطبيعية لسياسة الاستعمار الأوروبي التمييزية هي قيام كيانات إسلامية عديدة، ومتباينة التوجه السياسي والاقتصادي. صحيح أن مفهوم الأمة الإسلامية الواحدة كتجربة تاريخية واقعية لا زال حيا وقائما في مخيلة ووجدان أي مسلم، رغم اندثارها على أرض الواقع في الوقت الراهن، أمام عوامل التناحر والتآكل الداخلي التي لاشك في أنها كانت السبب الرئيس في تمكن الاستعمار الخارجي من التوغل في جسم الأمة الإسلامية. لكن صور تحقيق هذا الانبعاث الوحدوي أو على الأقل الحد الأدنى منه لازالت متاحة، وما على المنظرين المسلمين بجميع انتماءاتهم السياسية والمذهبية إلا إعادة قراءة النصوص قراءة معاصرة في ظل واقع جديد ومتقلب. وأول خطوة ضرورية لتحقيق هذا الهدف الكبير هي الدخول في عملية نقد صارمة لمجموعة من المفاهيم التي تم تطويرها في ظروف وبيئة معينة مختلفة عما هو قائم اليوم، ومن بين هذه المفاهيم التي يجب إعادة النظر في مضامينها هو مفهوم دار الإسلام ودار الحرب. لكن تجدر الإشارة إلى أن أية عملية نقد جادة وفاعلة لا يمكن بأية حال أن تنتكر للمجهودات الجبارة التي قام بها فقهاء المسلمين القدامى، الذين اجتهدوا وتفاعلوا مع مشكلات عصرهم الإجتماعية والثقافية والسياسية فأبدعوا وكان هذا الإبداع كثرة جهد عظيم موضع تقدير الناس وإعجابهم، إلا أنه على الرغم من التقدير الكبير لهذا الجهد الضخم، فمن الواجب إخضاعه للدراسة الناقدة للتمييز بين الغث والسمين. حيث إن النقد لن ينصب على علاقة تراث الأسلاف بمشكلات عصرهم العقلية والخلقية، بل بالدرجة الأولى على مدى صلاحيته لموقف المسلمين اليوم الذي تغير تغييرا جذريا. فالفقهاء الأوائل قد اجتهدوا وأبدعوا في واقع تختلف سماته اختلافا واضحا عن الواقع الراهن، ويتجلى هذا الاختلاف سواء في المجالات العملية أو

الاجتماعية والاقتصادية أو نظم الحكم والعلاقات الدولية، وعلى ذلك فالدعوة إلى النقد لا يمكن أن تعني الحط من قدر التراث بل هي على العكس من ذلك دليل على التقدير الواجب للواقع وما يمليه من اعتبارات لا يمكن تجاهلها، بل يجب التعاطي معها بإيجابية وإبداع، وهو الأمر نفسه الذي قام به السلف في تفاعلهم مع واقعهم. لذلك أبدعوا في حدود ذلك الواقع. فإذا تمكنت جماعة المسلمين الأولى من بناء أمة إسلامية قوية من خلال تحقيقها للوحدات الثلاث الرئيسة التي سبق الحديث عنها (**وحدة الدين، وحدة الوطن، وحدة السلطة**) من جهة، ورفعها لواء الجهاد الإسلامي من جهة أخرى، الذي تم بفضلها توسيع رقعة السيادة الإسلامية، وفي نفس الوقت حماية واحتضان الجماعات الدينية التي اصطدم بها المسلمون الفاتحون وعلى رأسها الجماعات المسيحية واليهودية، فإننا نعيش اليوم واقعا مختلفا اختلافا جذريا، حيث إن الخريطة السياسية والجغرافية قد تغيرت تغيرا شاملا عما عهده المسلمون في السابق، فإذا كان المسلم لا يفكر في الماضي مجرد التفكير في الاستقرار في إحدى البلدان الغربية لأنها دار كفر، فهناك اليوم ملايين من المسلمين تعيش بصفة دائمة في مختلف البلدان الغربية في كل من أوروبا وأمريكا الشمالية واللاتينية وأستراليا، حيث هاجروا إلى هناك إما لطلب العيش الرغيد هربا من ويلات الحرب الأهلية كما كان الشأن في المغرب أو لبنان في مرحلة السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي أو الحرب الفلسطينية الإسرائيلية أو طلبا للعلم، حيث يتابع آلاف الطلبة المسلمين دراستهم في العديد من الجامعات الغربية في مختلف الشعب، خصوصا تلك التي تفتقر إليها الجامعات في البلدان الإسلامية هذا من جهة، من جهة أخرى فأغلبية الدول الإسلامية تربطها علاقات دبلوماسية واقتصادية مع معظم الدول الغربية، كما أنها تنتمي كلها لمنظمة الأمم المتحدة حيث تشارك بدرجات مختلفة في تحقيق الأمن ونشر السلام في العالم.

نظرا لكل هذه الاعتبارات الوجيهة والتي لا يمكن غض البصر عنها يحق طرح التساؤلات التالية: هل يمكن الاستمرار في الحديث عن دار الإسلام ودار الحرب في الوقت الذي يرتبط فيه العالم الإسلامي والمسلمون عامة بعلاقات وطيدة مع أغلب البلدان

الغربية وغير الغربية على اختلاف انتماءاتهم السياسية والأيدولوجية والدينية؟ ألا يمكن على غرار الفقهاء الأوائل تطوير مفاهيم سياسية ودينية جديدة مستمدة من أصول الشريعة والفقه الإسلامي ومنسجمة مع الظروف الموضوعية القائمة تمكن المسلمين من القيام بدور فاعل في تحريك الحضارة الإنسانية والتعريف بالدين الإسلامي في إطار تنافس حاد مع الأيدولوجيات والمذاهب الدينية الأخرى الموجودة على وجه الأرض؟ وعيا منها بواقع العالم الإسلامي المتخبط في مشاكل اقتصادية وسياسية عديدة، وإيمانا منها بقدرة الإسلام على فرض نموذج الحضاري بطرق سلمية حضارية في مناخ ثقافي عالمي زاهر بالتنوع، قام مجموعة من المفكرين والدعاة المسلمين المعاصرين بتطوير مفاهيم جديدة منبثقة من روح المبادئ الإسلامية الكبرى للتركيز من جهة على تميز الإسلام والمسلمين عن باقي الديانات الأخرى، من جهة أخرى التأكيد على مسؤولية المسلمين في تجسيد القيم والمبادئ الإسلامية على أرض الواقع، ثم دورهم الرئيس في تعريف الناس على مستوى العالم بالإسلام دون قسر أو إكراه. إن الحجم الضيق لهذا المطلب لا يسمح بعرض كافة الآراء المعاصرة في هذا الموضوع، لذلك سأقتصر على عرض وتحليل آراء مفكرين إسلاميين معاصرين هما الشيخ عبد السلام ياسين (1924م) والدكتور طارق رمضان (1962م). لقد وقع الاختيار على هذين المفكرين على أساس محدد مهم له علاقة مباشرة بصلب الموضوع ألا وهو اختلاف الموقع الجغرافي الذي كان أحد العوامل الحاسمة في تطوير كل واحد منهما لرؤيته النقدية لمفهوم دار الإسلام ودار الحرب، ففي حين طور الشيخ عبد السلام ياسين المؤسس والمرشد العام لجماعة "العدل والإحسان" أفكاره بهذا الخصوص في المغرب كجزء لا يتجزأ من العالم الإسلامي وباعتباره أيضا مكون أساسي وفاعل في التدافع الحضاري والديني في الفضاء المتوسطي، كما بلور الدكتور طارق رمضان -وهو حفيد الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة "الإخوان المسلمون" في مصر-، رؤيته في هذا الموضوع في سويسرا هو من أبنائها، كما أنه نشط في الساحة الإسلامية في كل من فرنسا وإنجلترا. فيما يخص رؤيته النقدية لمفهوم دار الإسلام ودار الحرب يرى الشيخ عبد السلام ياسين أن هذا التقسيم نشأ في "ظل السيف والتطاحن بين إمارات

مستولية بعضها في صراع مع بعض، وبينها وبين عدو محيط صراعات: تارة هو مع أحكام المسلمين وأمانهم وتارة مع الأمان دون الأحكام". لذلك فهو ينعت هذا الفقه الذي يخيم على العقل الإسلامي "بفقه القطيعة" ويدعو إلى تجاوز هذا الفقه التاريخي وإحلال فقه جديد مبني على قواعد التبليغ يساهم في حمل الدعوة إلى الناس في كل مكان محله، كما كان يفعل النبي صلى الله عليه وسلم، هذا الفقه الجديد الذي يدعو إليه الشيخ ياسين يقسم العالم إلى قسمين: أمة استجابة هم المسلمون اليوم وأمة دعوة⁽¹⁾ هم سائر الناس والأجناس⁽²⁾.

إن هذا التقسيم المبدئي الجديد رغم عدم إنكاره لعوامل الفتنة والضعف التي تتخر اليوم في جسم أمة إسلامية منحلة لا يعني التخلي عن الجهاد في نظر الشيخ ياسين إلا أنه يرمي من خلاله إلى إعداد القوة إعدادا طويلا لأن الجهاد حسب تصوره أصناف أولها الدعوة والتبليغ والحكمة والموعظة الحسنة ومجادلة الناس بالناس بالتي هي أحسن⁽³⁾. في موقف مبدئي مماثل يرفض الدكتور طارق رمضان بدوره رفضا قاطعا التفريق بين دار الإسلام ودار الحرب، حيث يعتبر أن أوروبا لا تعد دار حرب أو دار عهد لأن ذلك سيترتب عنه في العمق قيام صراع بين المسلمين والمواطنين الأصليين في البلدان الأوروبية التي يقيمون فيها من جهة، و فقدان المسلمين الإحساس بالاستقرار الذي يعد شرطا أساسيا للقيام بدور فاعل في مجتمعاتهم الجديدة من جهة أخرى⁽⁴⁾. لذلك يدعو الدكتور طارق رمضان إلى اعتبار الغرب الذي يمارس فيه المسلمون شعائرهم الدينية بحرية "دار الشهادة" التي يعبر فيها المسلمون عن انتمائهم الديني، ويقومون من خلال تجسيدهم لمعالم دينهم على مختلف

(1) - المقصود بأمة الدعوة، ماجاء في حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (والذي نفسي بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار) رواه مسلم. ففوله "من هذه الأمة" أي: أمة الدعوة، حيث جعل منها اليهود والنصارى. وتطلق أمة الإجابة ويراد بها: أتباعه المومنون به، الحاملين لشريعته، فهم أمة الإجابة، كما في قوله صلى الله عليه وسلم (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي) رواه أبو داود والترمذي وقال: حسن صحيح غريب.

(2) - محمد العدل، الإسلاميون والحكم، ص: 527، الطبعة الأولى، 1999، دار الوفاء للنشر والتوزيع.

(3) - المرجع السابق.

(4) - Paris ;p.102. Ramadan, Tariq: Les musulmans d'occident et l'avenir de l'islam, édition-(4)

المستويات بإشهاد المواطنين الآخرين من حولهم بذلك⁽¹⁾. ما يمكن استخلاصه من الآراء المتقاربة لهذين المفكرين الإسلاميين المعاصرين هو من جهة، الإيمان القوي بقدرة الإسلام رغم الظروف غير المواتية على فرض مبادئه ومنهجه في مناخ اجتماعي وثقافي باذخ التنوع، دون اللجوء إلى العنف بل بالحوار والدعوة السلمية التي تخاطب عقل وقلب الإنسان المعاصر، من جهة أخرى المحاولة الجادة لإشعار المسلمين المتواجدين بالخارج بدورهم كدعاة غير مباشرين للإسلام من خلال إحساسهم بالأمن والاستقرار والاستفادة من أجواء الحرية السائدة في بلاد الغرب، ما يخولهم ممارسة شعائرهم الدينية في حرية وأمان. ويمكن القول إن هذه الرؤية النقدية المعاصرة لمفهوم دار الإسلام ودار الحرب لاشك تحمل في طياتها فرصا أكبر لتحقيق تفاعل حضاري إيجابي بين المسلمين وباقي الأجناس البشرية، مادامت أنها لا تنتكر للهوية الإسلامية وتؤكد مبدأ التميز الثقافي و الحضاري الذي يقف سدا منيعا أمام كل محاولات التمييع والمسخ للتمايزات الفكرية والثقافية، التي لا يمكن الاستغناء عنها في أي عطاء إنساني حضاري متميز. إن الترسبات التي تراكمت عبر التاريخ في علاقة ضفتي المتوسط-العالم الإسلامي/الغرب-، والتي خضعت بالأساس إلى رؤى معيارية وأخلاقية أثرتها متتاليات ضدية من قبيل الأنا/الآخر، دار الإسلام/ دار الحرب... الخ طرحت بالأساس في وقتنا الحاضر إشكالية انعدام التواصل الثقافي بين هذين العالمين، وهذا ما سنعالجه في المطلب الموالي إن شاء الله تعالى.

المطلب الثالث: مشكلة التواصل الديني

يشتمل الحوض المتوسطي على ثمانية عشر بلدا وأربعمئة مليون نسمة ومساحة تقدر بثمانمئة كيلومتر مربع في منطقة استراتيجية مهمة جدا، لكن هذا الفضاء يعاني من عدة مشاكل منها: عدم المساواة بين المجالين، مشكلة التفاوتات والفقر ليس فقط بين البلدان ولكن داخل البلدان أيضا، (تتراوح بين 1% و 20%، فالشمال يستقطب لوحده 87% من

(1) Ibid ;p.102.-

موارد المنطقة⁽¹⁾، مما يدل على أن هناك خلل، إضافة إلى أن كيفية اشتغال "النظام العالمي الجديد" خاصة جانبه السياسي تعمل على توطيد هذه التفاوتات، إلا أن أبرز مشكلة، في اعتقادي المتواضع تطرح على هذا الصعيد هي مشكلة التواصل الثقافي والديني. أي مشكلة السلم والتواصل باعتبار التواصل الثقافي والديني هو ذلك الجهد الذي ينبغي أن يبذله كل منا للوصول إلى الآخر، ففيما يخص الدين الإسلامي وما يكتب عنه كل يوم يلاحظ أن هناك حقدا موجها ضده في الغرب في حين لا يلاحظ هذا الحقد من قبل الإسلام ضد الثقافات والديانات الأخرى. ويتضح هذا الإشكال وسوء الفهم بين الطرفين من خلال تأمل الصور التالية، فصورة المسلم تتراوح في أذهان الأوروبي بين الصورة الرومانتيكية (قصص ألف ليلة وليلة، وكتب الرحالة الأوروبيين عن الشرق...) وصورة المتعصب الديني (الحروب الصليبية، وظهور اليمين المتطرف في أوروبا والجماعات الأصولية في العالم الإسلامي) وصورة العربي ككائن (المغرب والجزائر وفلسطين) وكعدو للغرب وصديق للسوفييات (عبد الناصر، الأمير عبد القادر...). والعربي كملينير ينفق ببذخ، وأخيرا صورة العربي كإنسان متخلف وخانع (بقايا الإرث الاستعماري من ناحية ووجود مهاجرين عرب في المهن الدنيا في الدول أوروبا الغربية من ناحية أخرى)، وفي المقابل تتراوح صورة الأوروبي في أذهان العربي بين صورة الأوروبي كمستعمر وكمتغل، والأوروبي كمتحضر ومتقدم صناعيا والأوروبي كإنسان مادي منحل، والأوروبي كصديق... وفي كلتا الحالتين فإن هذه الصور متناقضة ولكل صورة أصل تاريخي نشأت فيه لذلك فإن المستقبل الأفضل للعلاقات الإسلامية الأوروبية يفرض تكثيف التفاعل والحوار وخلق فضاءات للنقاش العمومي بين ضفتي المتوسط لبناء حوار حضاري متميز بعيدا عن أدبيات الصدام والصراع. على أن هذه التجليات الصراعية بين ضفتي المتوسط لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تغض طرفنا عن التظاهرات الإيجابية والنقط المضيئة في محطات التعاون لهذا الفضاء. في الواقع تواجه العديد من المفاهيم مشكلات في تعريفها، وتحديد المراد منها، من قبيل الثقافة والدين والحرية والسعادة

(1) -نزهة الجابري، جغرافية العالم الإسلامي، ص:15.

والعدالة. فمن الصعوبة بمكان تعريف هذه المصطلحات تعريفاً دقيقاً وجامعاً، يكون محلّ اتفاق الجميع، وإذا أجلنا النظر في دوائر المعارف وموسوعات العلوم الاجتماعية والإنسانية، فسوف نعثر - بلا تردّد - على أكثر من مئة تعريف لكلمة الثقافة مثلاً، ومع غضّ النظر عن ذلك، يمكن الإتيان بتعريف تسامحي وتقريبي للثقافة نقول فيه: إن ثقافة أي مجتمع عبارة عن مجموعة من الحقائق والقيم والتقاليد المعمول بها، التي تتأثر بطريقة العيش والأعمال الاجتماعية والإبداعات الفنية لهذا المجتمع، وبناءً على هذا، تحكي الآداب والتقاليد والأعمال الدّينية، ومظاهر الحزن والفرح، والأشكال الأدبية والفنية وغير ذلك... كلّ هذه الأمور تحكي ثقافة أيّ مجتمع، وتؤثر عليه بشكل أو بآخر، كما أنها تتأثر به أيضاً. ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا التعريف للثقافة، سيغدو الإنسان بطبيعته موجوداً ثقافياً، بل لا يمكن أن نجد مجتمعاً على مرّ التاريخ خالٍ عن ثقافةٍ مختصّة به. ويعتبر الدّين صاحب السهم الأكبر - من هذه المؤثرات - في بناء ثقافة المجتمعات الإنسانية، بل يمكن أن يقال: إن الدّين في أيّ مجتمع هو المؤثر الوحيد في بناء ثقافته. لأن ثقافة أكثر المجتمعات البشرية عبارة عن مزيج من ثقافات أخرى، وهي مدانة لعدّة عناصر وأسس يمكن أن يكون الدّين أهمها، فعلى سبيل المثال، نلاحظ الحضارة الغربية المعاصرة وثقافتها، فإنّ تطوّرها وإن كان يبتني - بشكل أو بآخر - على نتائج العلوم التجريبية، إلا أنه لا يمكن إنكار أن للدّين المسيحي - مع تحولاته التاريخية كاقة - سهماً في التأثير عليها، كما هو الحال بالنسبة للثقافة المغربية المعاصرة، فإنها مدانة لثلاثة أركان: الثقافة المغربية الأصيلة (الموروث الشعبي الكلاسيكي)، والثقافة الغربية، والأهم من ذلك التعاليم الإسلامية، وبناءً على هذا، تشغّر الثقافة الدّينية حيّزاً هاماً من الثقافة العامة للمجتمعات. وبدورنا هنا، سوف نعرض لبيان وضع الثقافة الدّينية في الفضاء المتوسطي، مجيبين - باختصار - على السؤال الأساسي التالي: هل يمكن الحديث عن صيانة الثقافة الدّينية، وحفظ الهوية الإسلامية الذاتية، في ظلّ تطور وسائل الاتصال، وفي عصر التحوّلات الاجتماعية والثقافية الواسعة، والهيمنة القوية لقيم الحضارة المادية والصناعية على المجتمعات، مع تزايد وانتشار نمط الحياة الغربية؟ يظنّ البعض أن أيّ اندماج مع

الحضارات والثقافات الأخرى، وخصوصاً الحضارة الغربية المعاصرة، سوف يكون سبباً لاضمحلال الثقافة الإسلامية وتغييبها عن واقع الحياة، والطريق الوحيد للحفاظ على هذه الثقافة والهوية الإسلامية - بنظر هؤلاء - منحصر في الانزواء الثقافي، والابتعاد عن الأخذ مطلقاً بنتائج المدنية الحديثة. هذا الظن هو الذي جعلنا نطرح السؤال الأساسي المتقدم، والجواب عليه سيظهر عبر الإشارة المختصرة إلى مجموعة نقاط:

1- التغير الثقافي

يعتبر التغير الثقافي واقعاً لا يمكن اجتنابه أو الفرار منه، لأن الإنسان موجود مؤثر في محيطه ومتأثر به كذلك، ويمكنه بشخصيته المبدعة أن يجري تجارب عديدة على أنماط مختلفة من الحياة، واكتشاف طرق اقتصادية واجتماعية متعددة، كما ويمكنه أيضاً أن يظهر الكثير من تجلياته الذاتية والفكرية عبر إبداعاته الفنية والأدبية، وعلى صعيد آخر، تتواصل المجتمعات الإنسانية على الدوام فيما بينها على المستويين الثقافي والاقتصادي، رغم الاختلاف الإثني والقومي بينها، وما هي عليه من تعدد في الطبائع والعلاقات وتغاير في الأفكار والثقافات. وهذا التواصل والارتباط بين المجتمعات يستتبع بشكل طبيعي حصول تأثير ثقافي متقابل، يؤدي إلى انتقال التجارب الاجتماعية، وتبادل النتائج المختلفة من مجتمع إلى آخر. وبعبارة أخرى، إن التغير الثقافي يمثل نتيجة طبيعية للاختلاف الإثني وتنوع الجماعات الإنسانية، ويكشف القرآن الكريم عن هذه الحقيقة، معتبراً أن سرّ التنوع العرقي وتعدد الشعوب والقبائل، يكمن في تهيئة الأرضية المناسبة كي يتم التعارف بين الناس، واستفادة كل شعب من تجارب الشعب الآخر: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا) سورة الحجرات: 13، من هنا كان التغير الثقافي من حيث هو تغير ثقافي، لا يتصف بشيء من الإيجابية أو السلبية، بل الاتصاف بهما يتبع الوجهة التي يسير إليها هذا التغير، وتتشكل نتيجته النهائية على أساسها، فأحياناً يكون احتكاك أمة بأمة وحضارة بأخرى، موجباً لتقدم ثقافة هذه الأمة واستغنائها، لذا يأخذ هذا الاحتكاك شكلاً إيجابياً، فيما يغدو أحياناً أخرى سبباً في

اضمحلال قسم من العناصر الحية والمتطورة في هذه الثقافة، وهذا ما يسمى بـ"التحول الثقافي"، وهناك العديد من النماذج التاريخية لهذين القسمين من التغيير - الإيجابي والسلبى - في ثقافات الأمم السابقة، فمثلاً نرى أن الدين الإسلامي قد غيّر ثقافة العرب الجاهليين تغييراً مميّزاً، حتى أضحت الحضارة الإسلامية العظيمة التي كانت في أوجها في القرون الوسطى، ثمرة عمل مركزى على نشر التعاليم الإسلامية في العالم الإسلامي، ومن جهة أخرى نلاحظ الدور البالغ الذي أغنت به الحضارة الإسلامية وثقافتها الحضارة الغربية المعاصرة أيضاً، ففي زمن الحروب الصليبية، تعرّفت أوروبا على الكثير من المنجزات الهامة لثقافة الإسلام وحضارته، الأمر الذي أدّى إلى خلق آثار فائقة الأهمية تركت بصماتها على تكون الحضارة الأوروبية نفسها.

إن للتغيير السلبى للثقافة - الذي يعبر عنه بالتحول الثقافى - مراتب ودرجات مختلفة، فتارة يكون التحول الثقافى في مجتمع ما تدريجياً وغير محسوس، وتارة أخرى يكون جذرياً من أصوله، كما أن حجم هذه التحولات السلبية ليست متساوية، بل تختلف باختلاف الموارد، فبعد وفاة الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم حصل تحول كبير على ثقافة المجتمع الإسلامي، حيث تغيرت الكثير من قيم الإسلام وحقائقه الغنيّة، لتأخذ شكلاً ولونا آخر لها، فقد نجح الرسول صلى الله عليه وسلم خلال فترة ثلاثة وعشرين عاماً، في تشييد الكثير من المفاهيم الإيجابية الكبرى في نفوس المسلمين. من قبيل المساواة، والولاء للدين والأمة بدل القبيلة والجماعة، والعدالة، والابتعاد عن الاختلافات الطبقية والعرقية، وتثبيت روح الفداء والإيثار في سبيل الله... إلا أن هذا لم يستمر طويلاً، فسرعان ما عادت الحياة إلى سابق عهدها، بدأت تظهر بوادر الثقافة الجاهلية بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وتبدّلت بعض القيم والمبادئ الإسلامية، بشكل تدريجي استمر قروناً بعد ذلك، ساهمت فيه عوامل شتى. وقد كشف النبي صلى الله عليه وسلم عن جوانب كثيرة من التحول الثقافى والدينى لأُمَّته من بعده، فقد قال عليه الصلاة والسلام (لا يذهب الليل والنهار حتى تعبد اللات والعزى، فقالت عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها: يا رسول الله إن كنت لأظن حين أنزل الله (هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله

ولو كرهه المشركون) أن ذلك تاماً، قال: إنه سيكون من ذلك ما شاء الله⁽¹⁾. وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، قال عليه الصلاة والسلام (إن الله يبغض الفحش والتفحش، والذي نفسي بيده لا تقوم الساعة حتى يخون الأمين ويؤتمن الخائن حتى يظهر الفحش والتفحش وقطيعة الأرحام وسوء الجوار)⁽²⁾، وفي رواية صحيحة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (سيأتي على الناس سنوات خداعات يصدق فيها الكاذب ويكذب فيها الصادق ويؤتمن فيها الخائن ويخون فيها الأمين وينطق فيها الرويبضة قيل: وما الرويبضة؟ قال: الرجل التافه يتكلم في أمر العامة)⁽³⁾. والأحاديث النبوية كثيرة في هذا الباب ولاشك فيها في تقرير تغير الأمة عما كانت عليه إيداناً تحقيق لسنن الله تعالى في الكون، فالتقدم الحضاري والديني والإنساني، منة إلهية لمن حقق أسبابها وأقام سننها الربانية التي لا تتبدل، كما لن تجدل لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً. وإن من أهم هذه السنن الربانية القرآنية، ما بينه تعالى قائلاً **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّى يَغَيِّرُوا مَا بَأْسَهُمْ** (سورة الرعد: 12)، قال الإمام أبو زهرة رحمه الله (لك خبر الله تعالى، وخبر الله تعالى صادق إلى يوم القيامة، ولكن الذي نراه منذ قرون هو انهزام المسلمين، وتوالي انتصار النصارى من أهل الكتاب، بل إن بلية البلاء أن ينتصر اليهود، فهل أخلف الله وعده؟! كلا، ما أخلف الله موعداً، وإن وعد الله لحق، وخبره صادق، ولكن الذي تغير هو حال المسلمين، فقد اشترطنا لتحقيق نصر الله أن يكونوا مؤمنين بالله حق الإيمان، مذعنين لأحكامه حق الإذعان، متعاونين فيما بينهم، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، فعندئذ يكونون أنصار الله تعالى: **(وَلْيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ)**. فهل كان المسلمون على هذا الشرط عندما انهزموا؛ لقد تغيرت حالهم، فلم يذعنوا لأحكام الله تعالى، ونقص إيمانهم به، ولم يتواصوا بالحق والصبر، ولم يعودوا أشداء على الكفار رحماء

(1)- انظر، محمد ناصر الدين الألباني رحمه الله، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج 1/ص: 6، رقم: 1، الطبعة الثالثة، دار المعارف، الرياض، وهو حديث صحيح.

(2)- أخرجه أحمد في المسند، ج 2/ص: 162، برقم: 6514، قال محققوه: صحيح لغيره.

(3)- انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج 4/ص: 508، رقم: 1887. وهو حديث حسن.

بينهم، بل صار بأسهم بينهم شديداً، وأخذ يأكل بعضهم بعضاً، وبذلك تغيرت حالهم فغير الله تعالى بهم، كما قال سبحانه (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ كُونِهِ مِنْ وَالٍ) سورة الرعد. ولئن عادوا إلى الإيمان الإذعان والتعاون والتواصي بالحق ليعودن النصر، فإنه وعد الله تعالى، والله لا يخلف الميعاد⁽¹⁾، والتغيير في نظرنا ليس ذا فيه مدح أو ذم، لأنه مزدوج الطبيعة، فتارة يكون التغيير للأحسن إذا غيرت النفوس وفق إرادة الله وسننه كما كان الأمر على عهد الرسول لى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون، وتارة تتغير الأحوال إلى الأسوء بحسب درجة التغيير في قلوب الناس وقربهم أو بعدهم عن منهج الله المسطر كتاباً وكوناً. وقال عز من قائل (وَإِذَا أَرَادْنَا أَنْ نَهْلِكَ قَرِيبَةً أَمَرْنَا مَتَرَفِيهَا فَمَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا) سورة الإسراء، فإذا قضى الله تعالى بعدله ورحمته، تحقيق شورط التغيير السلبي فإن جزاءه تدمير كل العناصر القاسدة في منظومة الكون، وهذه سنة إلهية في الحياة نشهدها في أنفسنا وفي العالم حولنا يوماً عن يوم. أما على مستوى التاريخ فهناك الكثير من الشواهد التاريخية التي تؤكد وقوع تحول ثقافي والديني بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وسوف نقتصر على الإشارة إلى نماذج منها على سبيل المثال: بذل الرسول صلى الله عليه وسلم جهداً كبيراً للقضاء على التبعية القبلية والولاء الأعمى للعشيرة، محكماً مكانها العلاقة القائمة على أساس الإيمان، حتى وصل الأمر بهم إلى أن يقف الأخ أحياناً مقابل أخيه في الحرب، والأب مقابل ابنه لاختلافهما في الإيمان والكفر.. لقد علمهم الرسول أن الجميع أخوة في الإيمان، وأن الإيمان مقدّم على الدم والقومية والقبيلة، فقد روى ابن هشام (أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لسعيد بن العاص (ومر به): إني أراك كأن في نفسك شيئاً أراك تظن أنني قتلت أباك ! إني لو قتلتك لم أعتذر إليك من قتله... ولكني قتلت خالي العاص بن هشام بن المغيرة: فأما أبوك فإني مررت به، وهو

(1) -محمد أبوزهرة، زهرة التفاسير، ج3/ص:1363، تفسير سورة الرعد.

يبحث بحث الثور بروقه (أي بقرنه) فحْدَتْ عنه.. وقصد له ابن عمه عليُّ فقتله⁽¹⁾. قتل عمر رضي الله عنه خاله، وقتل علي ابن عمه.. في سبيل الله، إنه الانتماء إلى مجتمع العقيدة الذي ذابت فيه العصبية كلها، وانتهت رواسبها في مجتمع الطهر والتجرد.. إذ غزوة بدر قاتل فيها القريب قريبه، ولما خرج للمبارزة في هذه الغزوة بعض الأنصار.. نادى منادي قريش: يا محمد أخرج إلينا أكفأنا من قومنا.. ولما خرج حمزة وعلي وعبيدة رضي الله عنهم، قالوا: (أي قريش) نعم أكفأ كرام.. وقُتل عندها عتبة وشيبة والوليد من سادة قريش⁽²⁾، يقول الدكتور محمد الناصر (إن هذه الروح الإيمانية، وهذا الانضواء تحت راية لا إله إلا الله محمد رسول الله، خلّص المجتمع الجديد من عصبية قاتلة، بمجرد أن عاشوا حقيقة هذه الشهادة. وإن الأخوة التي قامت بين المهاجرين والأنصار كانت دليلاً حاسماً على قيام دولة العقيدة ونشوء مجتمع قضى على رواسب العصبية الجاهلية⁽³⁾ وفي خطبة الوداع وضع المصطفى -صلى الله عليه وسلم- أسس التجمع العقدي الصحيح إذ قال: 'وكل دم في الجاهلية موضوع، وأول دم أضعه: دم ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، وإنني تركت فيكم ما إن اعتصمتم به لم تضلوا كتاب الله.. وأنتم مسؤولون عني فما أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت...'⁽⁴⁾ فالعقيدة تذيب العصبية، وتستفيد من رابطة القرابة وتستعلي على المصلحة الشخصية والقبلية، ويكون المسلم ضد هواه، صلته بربه قوية، علاقته مع إخوانه المؤمنين وطيدة، وكلما ضعف رابط العقيدة، وتخلخل صفاء التوحيد، برزت العصبية من جديد، والهوى والنزوات. لكن بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، شاهدنا عملية الإزياح وإعادة إحياء الولاء القبلي تدريجياً، وكشاهد على ذلك ينقل لنا التاريخ جملة من الحوادث

(1)- ابن هشام، السيرة النبوية، ج1/ص: 636، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر إدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.

(2)- ابن هشام، السيرة النبوية، ج1/ص: 625.

(3)- محمد الناصر، العصبية القبلية، ص: 68، مجلة البيان، العدد السابع، ذو الحجة 1407هـ/1987م.

(4)- محمد بن عبد الوهاب، مختصر السيرة النبوية، حجة الوداع، ص: 175، تحقيق: أحمد بن سليمان، الطبعة الأولى، 2011، مدار الوطن للنشر.

والمآسي التي تعرض لها المسلمون الأوائل: فقد نقل ابن كثير رحمه الله في البداية والنهاية قائلاً (قدم عيينة بن حصن والأقرع بن حابس على الصديق يطلبان جعلاً ليخذلان من وراءهما من القبائل، فرفض الصديق ذلك، وبعد عودتهما شن خراجة بن حصن (أخو عيينة) غارة على المدينة المنورة، فخرج إليهم الصديق بمن معه من المسلمين وهزمهم في ذي القعدة...⁽¹⁾ ويمكن أن نسجل شاهداً آخر على التحول الثقافي بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وهو رواج طلب الدنيا وإدخال الأموال بين المسلمين الأوائل، فالكثير من مانعي الزكاة على عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه ما ارتداهم عن الإسلام لإحبابهم للمال وشحهم عليه بل وكان منهم من سحب النبي صلى الله عليه وسلم من مثل الأشعث بن قيس رضي الله عنه، فقد قال لأبي بكر عن سبب ارتداده عن الإسلام (والله ما كفرنا بعد إسلامي، ولكني شححت على مالي) وذلك عندما جئ به وبقومه من أسرى كندة بعد هزيمتهم.. وقال وفد كندة أيضاً نفس القول (والله ما رجعنا عن الإسلام، ولكننا شححنا على أموالنا)⁽²⁾.

2- التغيير الثقافي: تلقائي ومدرس

يرجع التغيير الحاصل في المجتمع إلى شكلين:

الشكل الأول: التغيير الذي يعبر عنه بـ "التغيير الثقافي العادي"، وهو يحكي عن تحول ثقافي عادي وطبيعي، فكل مجتمع بشري يتأثر بشكل تدريجي وطبيعي عبر الاحتكاك بمجتمع آخر، مما يؤدي إلى تبادل النتائج العلمية والثقافية معه، ويحصل كل منهما - نتيجة ذلك - على خلاصة تجارب الآخر، كما ويمكنه من الاستفادة من سائر العوامل الاقتصادية والسياسية الأخرى، وهذا التغيير الثقافي المتبادل قد يترك أثراً سلبياً في بعض الأحيان، وقد يكون ذا نتائج إيجابية في أحيان أخرى. وعادةً ما يكون المؤثر الأكبر في هذا الاحتكاك والتبادل هو المجتمع الذي يمتلك مخزوناً ثقافياً أكبر من غيره.

(1)- محمد بن عبد الوهاب، مختصر السيرة النبوية، حجة الوداع، ص: 175.

(2)- الكلاعي، حروب الردة، ص: 328، الطبعة الأولى، 2000، دار العلم للطباعة والنشر.

إذن، فهذا النوع من التغيير يعبر عنه بالتغيير التلقائي والعادي، وظهوره واضح في جميع المجتمعات، حتى أنه لا يكاد يخلو مجتمع من هذا التغيير، ولو ضمن مرتبة من مراتبه.

الشكل الثاني: التغيير الثقافي الذي لم يحصل بشكل طبيعي، بل جرى ضمن عملية مخطط لها من قبل، وهو في الواقع تغيير "مهندس ثقافياً" يهدف إلى تغيير العناصر الثقافية في المجتمع، وهذا الشكل من التحول الثقافي يحصل عادة نتيجة حركة إرادية مخطط لها ومدارة من قبل بعض الأشخاص أو الجمعيات أو الدول أو أصحاب السلطة السياسية والاقتصادية، للوصول من خلاله إلى أهداف خاصة، وهو يحمل في هذه الحالة سمة التنظيم الاجتماعي المخطط له مسبقاً، ويعمل على إحلال عناصر ثقافية جديدة مكان الثقافة القديمة للمجتمع، أو مكان بعضها على الأقل، ويطلق على التغيير الإرادي للثقافة القديمة بثقافة جديدة اسم: "التخطيط الثقافي". إلا أن مفهوم التخطيط الثقافي أو التغيير الإرادي للثقافة مفهوم مشكك، بمعنى أنه لا يمكن أن نصدر بحقه حكماً كلياً، لأن تقييمه والحكم عليه يدور مدار أهداف هذا التخطيط ويرتبط بالتغيير الثقافي المزمع تنفيذه، ففي بعض الأحيان يتصف التخطيط لأحداث تغيير ثقافي لمجتمع ما بالإيجابية، بينما يتصف في أحيان أخرى بالسلبية، ليغدو مصدر قلق على هذه الثقافة. وكأنموذج على ذلك، الإسلام الذي غيّر الثقافة التي كانت قائمة في العصر الجاهلي، فقد قام النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم تدريجياً بوضع أسس الثقافة الإسلامية مكان المفردات والمفاهيم المنحطة في الثقافة الجاهلية، ضمن خطة محكمة واستقامة عالية وعلى طبق الأوامر الإلهية، وكان يوصي أصحابه رضي الله عنهم بذلك بذلك، فحينما وجه معاذ بن جبل إلى اليمن أوصاه أن يغير سنة الجاهلية هناك ويميتها.

3- التخطيط للغزو الثقافي في العالم المعاصر

يمكننا الحديث في هذه النقطة عن عاملين نحسهما ذوا أهمية بالغة، قد تساعد على التغيير الثقافي الإرادي للمجتمعات وهما:

1- انتشار ظاهرة استخدام وسائل الاتصال العالمية، وتطور فنون الإتصالات.

2- غنى العلوم الإجتماعية وتكاملها مع الفروع المختلفة لعلم الإجتماع وعلم النفس. فقد غدا من السهولة بمكان؛ في هذا العصر؛ توجيه أفكار أكبر قدر من الناس والتأثير على طباعهم، كما أن عملية إقناع الناس وحثهم على الانتخاب واختيار الأمثل، لم تعد مقتصرة على خصوص إعلانات المنتجين، أو محصورة ضمن الحملات الانتخابية التي يخوضها السياسيون في معاركهم الانتخابية فقط، بل يمكن للعوامل الثلاثة المتقدمة أن تهيئ الظروف الموضوعية للتأثير على الناس، مما يساعد في حصول عملية تغيير ثقافية أوسع وأشمل.

من هنا، أدرك أصحاب النفوذ الاقتصادي والسياسي في العالم المعاصر جيداً، أن أساس قدرتهم في أي مجتمع، يكمن في توجيه العامل الثقافي لهذا المجتمع، وكأنموذج على ذلك: ثقافة الدعايات الإعلانية التي تترك أثراً مهماً في تحديد مكانة الشركات الاقتصادية المتعددة الجنسية، وأما المجتمعات التي لا تتأثر من ثقافة الإعلام والدعايات، فسوف تسدّ الطريق أمام أصحاب السلطة الاقتصادية في التدخل لصياغة نسيج حياتهم الإجتماعية والسياسية.

لذا كان على أصحاب القدرة الاقتصادية، وأصحاب الشركات المتعددة الجنسية - التي تُعدّ من أهم العوامل المؤثرة في الميدان السياسي، ولديها القدرة على توجيه السلطة السياسية - إعداد ظروف ثقافية تساعد على أداء هذه المهمة، لأجل بسط أيديهم وتوسيع دائرة نفوذهم في المجتمعات والدول الأخرى. لهذا السبب يسعى هؤلاء إلى إعداد أنظمة ثقافية معتمدين على خبراء في العلوم النفسية والإجتماعية، ومستعنيين بوسائل الاتصال العالمية، لأجل تغيير ثقافة المجتمعات الحالية وتوجيهها. إذن، فقضية الغزو الثقافي والفكري، غير مختصة بالعالم الثالث والدول النامية، بل يمكن القول - بشكل عام -: إن كل سلطة سياسية اقتصادية تحاول دائماً أن تفرض الثقافة التي تثبت سلطتها في المجتمعات الأخرى، حتى لو كانت من المجتمعات الصناعية والمتطورة، وعلى أساس هذه القاعدة العامة، يخشى الكثير من المفكرين والمثقفين الأوروبيين من ترويج شعار

"الحياة على الطريقة الأمريكية"، وانتشار ثقافة "هولييود"، بل يذهب بعضهم إلى تفسير فكرة "العولمة" على أنها بداية لـ "أمركة" العالم والمجتمعات المعاصرة.

إن الخطر الذي يهدّد الثقافة الإسلامية وهويتها الدّينية في هذه الأيام، ينشأ من ناحيتين: الأولى: إن الشروط الحالية للتغيير "الطبيعي" للثقافة تسيطر على الإرادة بسرعة وتستميلها نحوها، فانتشار وسائل الاتصال أوجدت البيئة المساعدة على تلاقح الثقافات والاستفادة من بعضها.

الثانية: لقد أدى تغيير النسيج الاقتصادي وتعدّد الأعمال الإجتماعية وتقسّم أعمالها، مضافاً إلى تطوّر الآلة، إلى التأثير بشكل طبيعي على الثقافة العامة، وبالأخص على الثقافة الدّينية، الأمر الذي أضى سبباً لبرامج ثقافية تتعارض في بعض الأحيان مع روح الثقافة الإسلامية.

ولعلّ أهم خطر يواجه الهوية الإسلامية يأتي من ناحية الدعوات المنادية بحلول الثقافة الغربية محلّ الثقافة الإسلامية، ومن المراكز التي تُسوّق وتسعى لعملية تحويل الثقافة الإسلامية إلى ثقافة غربية تدريجياً.

ويمكن اختصار الأهداف الأصلية لمخطّط التغيير الثقافي في:

1- إبعاد جيل الشباب في المجتمع الإسلامي عن الأسس والمقوّمات الفكرية والثقافية والتاريخية في هذا المجتمع.

2- تهميش روح المسؤولية والمحافظة على القيم الأخلاقية والمعنوية.

3- تعميق العلاقة بالأمور الظاهرية والملذات الآنيّة.

لقد أكدنا سابقاً أن اجتناب بعض أنواع التغيير الثقافي أمر غير ممكن، بل لا بد من ظهور مثل هذا التغيير بشكل طبيعي في تاريخ المجتمعات، لكن ليس معنى هذا عدم إمكان الحفاظ على الهوية الإسلامية وخصائصها الثقافية مطلقاً، فإن كل ثقافة تتكون من قسمين:

قسم أصيل يشتمل على العناصر الأساسية والجوهرية لهذه الثقافة، بحيث يكون هو المحقق لقوامها والمؤلف لكيانها، وأي خلل يطرأ عليها سيكون بمثابة اضمحلال لهذه الثقافة، وتغير كلي أو جزئي لها.

والقسم الآخر فرعي، يشتمل على الموضوعات والمسائل الإجتماعية، وهو يتكوّن في الواقع على أساس العناصر الأصلية في هذه الثقافة، ويكون انعكاساً لها، وهذه الأشكال المكونة لعناصر الثقافة هي القابلة للتغير. وبناء عليه يمكن لأمة ما، مع المحافظة على العناصر الأساسية لديها ومؤسساتها الثقافية الخاصة، أن تستفيد من الاختلاف والتنوع الإجتماعي، في إخضاع طرق تعامل الثقافات والحضارات الأخرى مع التجاذبات التاريخية المختلفة، لعملية تحليل وتجزئة، للمحافظة على جوهر ثقافتها. وتتمثل العناصر الأصلية في الثقافة والهوية الإسلامية بعدة مسائل، من قبيل القيم الأخلاقية، الفضائل الشخصية، الروح المعنوية، التفكير بالآخرة، رعاية الحقوق المتبادلة، العدالة وإتباع العدل، إحترام كرامة الإنسان، والاهتمام بالعمل والعلم والمعرفة. هذه الأسس الثقافية ليست مختصة في قالب اجتماعي خاص، أو مرتبطة ضمن عصر وجيل كذلك، بل لديها القدرة على البقاء أبداً، وبقاء هذه الثقافة مرهون ببقاء العزم والإرادة الجماعية للمسلمين على المحافظة على تراثهم الثقافي الأصيل، ولعل أخطر رسالة يحملها الجيل الواعي في المجتمع الإسلامي في الوقت الحاضر، تكمن في أمرين:

أ - فمن جهة، يتحتم على المفكرين والمتقنين في المجتمع الإسلامي أن يكونوا محيطين بمقتضيات زمانهم وظروف تاريخهم المعاصر.

ب - ومن جهة أخرى عليهم أن يتعرفوا على مواطن الضعف والخلل في ثقافة المجتمعات الإسلامية بمسؤولية ووعي، وأن يسدّوا الطريق التي تنفذ منها الثقافة غير الإسلامية، موصدين الأبواب أمام خطط التغيير الثقافية في هذه المجتمعات.

إذن، فمن أهم حاجات المجتمع الإسلامي المعاصر، دراسة واقع الحضارة المعاصرة بعيداً عن الإعجاب والانبهار بها، وبعيداً أيضاً عن التحجّر والنظرة الضيقة للأمور، مضافاً إلى ضرورة نقد الواقع الثقافي للمجتمعات الإسلامية نقداً موضوعياً، والعثور على

طريق حل واقعي للثقافة، ومعرفة مدى تتاعمه مع الأخطار والتهديدات المحيطة بالهوية الإسلامية.

ومما سبق يتبين لنا أن التغيير الثقافي بمعناه الواسع، هي قضية حتمية، لارتباط لها بالضرورة بعوامل الضعف أو القوة، أو بعوامل الإنفتاح أو الإنغلاق على الآخر أو معه. ولاحظنا أن التغيير قد اصاب الأمة الإسلامية، وكان مؤذنا في تراجعها التدريجي، ظهرت بؤاذه الأولى، في عز قوتها واستعلائها الحضاري الأول، فهذا دليل على ضرورة تفعيل التلاقح الحضاري و الديني بين الأمم عامة والأمم ذات المشتركات الثقافية والدينية والتاريخية خاصة. خصوصا وأن دول البحر المتوسط ترزخ في تاريخ طويل من الالمشتركات الدينية والثقافية، نرى ممن اللازم استثماره في توطيد الحوار فيما بينها ومحاربة كل عوامل التراجع والدونية التي باتت تطبع العلاقات بين هذه الدول، مما بات يهدد أمنها وسلامتها على مدى المتوسط والبعيد. إن من مسلمات الحوار بين ضفتي المتوسط، حصول الفعل رده حضاريا بينهما وهذا يمكن أن ينتج عنه استقطاب حضاري تجاه طرف بعينه على حساب الآخر، وهذا في نظرنا شئ إيجابي، شريطة الوعي بمدى هذا الإستقطاب. وأقصد أن يتم التفاعل بشكل إيجابي، لايمس جوهر الثقافات وخصوصياتها المميزة لها، الشئ الذي بات يفرض المزيد من التحديات أما مجتمعات جنوب المتوسط لتحديث بياتها وتحسين خصوصياتها ومحاولة عولمة ثقافتها الذاتية في اتجاه الآخر. إن القلق الثقافي والدين والإجتماعي الشاملة الذي بات يعاني منه انسان شمال المتوسط، يجعله صاحب قابلية أكبر لتبني شتى المكونات الثقافية والدينية للخروج من المستنقع الذي وضع نفسه فيه. والإسلام كان ولايزال خير بديل لتجاوز المحن واحلال السلام والأمن الإجتماعي والنفسي والإيماني. فالدور إذن على المجتمعات الإسلامية المتوسطية في استعادة مكانتها في منطقة المتوسط، لتعيد مجدها باعتبارها خير أمة أخرجت للناس.

المبحث الثالث: المشترك الديني بين الحضارة الإسلامية والغربية

إنّ بناء الحضارة الإنسانية على العيش المشترك، أمر لا يقبل الجدل، والحضارة الغربية التي نعيش اليوم في ظلّ خدماتها المادية الهائلة، كما نعيش في ظلّ أزماتها المتعاضمة، هي في الواقع نتاج التعاون بين جميع الناس على اختلاف أديانهم وفلسفاتهم وأفكارهم وأنظمتهم، وهي نتاج التكامل بين الأجيال البشرية المتعاقبة. عموماً وبين الحضارة الإسلامية الإستثنائية على الخصوص. إن العيش المشترك بين بني آدم أنتج حضارة مادية متطورة، لكنّه لم ينتج حتى الآن تفاهماً اجتماعياً وسياسياً بين الشرائح الإنسانية المتعددة. وسأتناول في هذا المبحث الثالث الحديث النظرة الإسلامية للعيش المشترك بشكل عام، وفق تصور إسلامي قرآني يبني ولا يهدم.

المطلب الأول: المشترك الثقافي والمكون الديني

لقد أنتجت التغيرات الحضارية في زمننا المعاصر تلك التحولات العميقة في منظومة الوعي والسلوك الإنساني الغربي (المسيحي - اليهودي...) من النظر الاستعلائي إلى الرؤية المتواضعة الباحثة عن خصوصيات المنافسة العربية (الإسلامية) من منطلق أن هذه الأخيرة لم تزل تتوفر على عنصر من عناصر الجذب والإثارة لآليات القوة الفكرية والحضارية ألا هو الديانة الإسلامية.

وإننا في دراستنا للمشترك الثقافي بين الحضارة العربية (الإسلامية) والحضارة الغربية (المسيحية) يصعب علينا إغفال المكون الديني كرافد أساسي يجمع ويلائم بين هاتين الحضارتين العظيمتين، يقول ول وإيريل ديورانت (حتى المؤرخ الشاك بيدي إحتراما متواضعا للدين لأنه يراه مؤديا ووظيفته، ولا غنى عنه على ما يظهر في كل مصر وعصر. فقد أنزل الدين على النقي والمعذب والمحروم والمسئ ألوأنا من السلوى الخارقة التي تعدها ملايين النفوس أثمن من أي عون طبيعي... وجعل لأدنى أنواع الوجود معنى وكرامة وسعى من خلال القرابين إلى الاستقرار عن طريق تحويل الموائيق البشرية

إلى علاقات مقدسة بالله⁽¹⁾. فهذا الاستقرار والإحساس بالكرامة الإنسانية هو الدافع النفسي الذي يعطي لهذا الإنسان الإحساس بضرورة خلق جو من الحماية لحياته الآمنة المستقرة، ولطالما شهدت الحياة البشرية على هذه البسيطة ممارسات ملوثة لهذا المناخ الآمن عن طريق إشعال الحروب والمعارك الطاحنة بإشرافات قدسية تُضفى عليها باسم الإرادة الإلهية (الحروب الصليبية مثلا والمجازر الإمبريالية ضد شعوب القارة الأمريكية... الخ)⁽²⁾ وهذا في الواقع وصف تاريخي مرت به مجمل الحضارات والثقافات الأرضية خصوصا تلك التي تزعم أنها ذات بعد سماوي متعال جعل منها اتفاقات أو أديانا كونية عالمية. لكن هذا الوصف لم يصر في زمننا المعاصر وصفا جوهريا في أنساق هذه الأديان الكونية، فقد فطنت التيارات الدينية إلى ضرورة خلق مقاربات ذاتية ذات بعد تسامحي وانفتاحي ساهمت فيه التحولات العالمي، وتبدل المواقع الحضارية قرارا أساسيا في بلورته، فقد بدأت الأديان (تكف عن توجيه الثقافات المرتبطة بها. فالعالم كله يواجه المشكلات نفسها لكن المناطق الثقافية المرتبطة بالمسيحية والإسلام مشتركة معا في التراث مادي حديث يربطهما معا وليس هذا فحسب بل إن المسيحية والإسلام هما ورثة الثقافات المتمازجة للإمبراطورية الرومانية، فرغم أن اليهودية تشكل عنصرا في الثقافة المسيحية إلا أن هذا العنصر أقرب ما يكون إلى الثقافة الشرقية في الإمبراطورية الرومانية، بينما استعارت الثقافة الإسلامية كثيرا من المنطق اليوناني والميتافيزيقا... وبتوالي القرون أصبحت ثقافات الدولة المسيحية ودار الإسلام قد تجانست - إلى حد ما - بحكم وجود أصل مشترك لهما...⁽³⁾ يقول أ.ل. رانيلا) وقد كان للمنطق اليوناني والميتافيزيقا اليونانية دورا جوهريا في بلورة علم اللاهوت الإسلامي الكلاسيكي (علم

(1) - أبريل وول ديورانت، دروس التاريخ ص: 89، ترجمة وتقديم: علي شلش الطبعة الأولى، 1993، دار سعاد الصباح- الكويت.

(2) - انظر على سبيل المثال لا الحصر المراجع الآتية: هيلين إيليري، الجانب المظلم في التاريخ المسيحي، ص: 69 - 109، الطبعة الأولى، 2005، دار قتيبة للطباعة والنشر. ووليام الصوري، الحروب الصليبية، ج 2 / ص: 110، ترجمة وتقديم: حسن جبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1955. ومحمد العروسي، الحروب الصليبية في المشرق والمغرب، ص: 27، الطبعة الأولى، 1374هـ/1974م، دار الكتب الشرقية.

(3) - مونتجمري وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ص: 215-216، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

الكلام القديم). ساهمت فيه عملية الانفتاح الثقافي الهائل الذي ابتدأه العباسيون أولاً في عهد البرامكة ليبلغ أوجه في عهد المأمون العباسي الذي أنشأ دار الحكمة وهو مجمع علمي ثقافي عظيم أنشئ من أجل العمل على تقريب علوم الأوائل من مصادر الفكر الغربي اليونانية واللاتينية خصوصاً وأن المكون اللاتيني يحتل موقعا خاصا بالنسبة إلى أوروبا الغربية والعالم المسيحي وبقايا الإمبراطورية الرومانية مع ذلك العدد الهائل من الأمكنة والتواريخ والاختلافات والمتغيرات والقوى والمداخلات التي تتضمنها هذه الكلمات هذا بالإضافة إلى ما تبقى من روما الوثنية...⁽¹⁾. ولقد حفظ المسلمون للغرب تراثهم الثقافي وخصوصاً الديني منه في أصوله ومصادره الأولى، بل وضافوا إليه من الإبداعات والاكتشافات في شتى ميادين العلوم والصناعات والعلوم الإنسانية، التي لازلنا في مجتمعاتنا الحديثة عالة عليها ونستفيد من تجاربها. كما كان المسلمون بعملية ترجمة النصوص القديمة كبيرة جداً، دون أن يفيدوا منها علماً ينفعهم في ممارستهم الدنيوية أو الدينية، فقد تم إعمال قواعد المنطق اليوناني في كل جوانب الحياة الإسلامية ابتداء بالآليات الإسلامية مرورا بعلوم الشريعة الليتورجية وعلم الفقه وأصوله وانتهاء بالمجالات العلمية العلمانية كالميكانيكا وعلوم الآلة كالعربية والفلك والحساب والرياضيات.

أما في زمننا المعاصر فحضور **المشترك الإنساني** بات يعرف نوعاً من الخفوت نظراً لأن الطبيعة الثقافية العلمانية المادية السائدة في العالم اليوم خصوصاً في العالم الغربي، المهيم ثقافياً وحضارياً على الأرض. فالغرب بماديته العنصرية - في نصيب مهم منها- المناهضة لأشكال التقارب الديني أياً كانت، باتت تعزل النطاقات الدينية (مسيحية كانت أو إسلامية...) في سياق تصارعي حول مناطق النفوذ اللادينية الشيء الذي هياً لكل دين مجموعة دفاعات عقلية قوية ضد الدين الآخر وقد أدت هذه العلاقات المركبة التي تحتوي في طياتها الألفة والعداء والتآلف والصراع إلى أن أصبح الحوار بين المسيحية والإسلام مسألة لها ضرورة خاصة وإلحاح لا فكاك عنه. والشيء المذهل لوجه

(1)- أ.ل. رانيلا، الماضي المشترك بين الغرب والعرب، ص: 10، ترجمة: نبيلة إبراهيم، مراجعة: فاطمة موسى، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 241، يناير/كانون الثاني، 1999.

خاص -كما يقول ديتير سانغاس- هو (أنه لا توجد فروق وانشقاقات بين الإسلام من ناحية والغرب من ناحية أخرى. ولن تكون لسبب بسيط هو أن الإسلام كذاتية وأحدة متجانسة لوجود له إلا في خيال الأمة الإسلامية وليس في الواقع السياسي، إن الإسلام كاسم مفرد هو مفترض ذهني وأن الأصوب والأدق كما يقر بذلك عنوان صدرا أخيرا- أن نتحدث عن "عوالم إسلامية"⁽¹⁾ وهذا الموقف يمكن أن يكون صحيحا إذا كانت هذه العوالم لاينظم بينها خيط ناظم كما هو الحال في المسيحية مثلا حيث الاختلاف في جوهر الدين وأساسياته، لكننا في الحالة الإسلامية قمت ثوابت مشتركة بين ماسمي ب"العوالم الإسلامية" وهي التي يراهن عليها المكون الإسلامي في تحقيق مشروعه على أرض الواقع، وهو ما يغضب الغرب ويحسسه بالتهديد ويدفعه نحو اسلاموفوبيا متوهمة.

إن عدم تفعيل المشروع الإسلامي زاد أيضا من حدة هذه الصراعات بين الإسلام والغرب وتتوسي المشتركات الحضارية والثقافية، لأن غياب النموذج الأنطولوجي لمشروع الإسلامي، يدفع الغرب إلى توهم حركات عدائية اتجاهه وهذا موقف طبيعي إذ القوي ياف دائما ذلك المجهول ويتوقع منه سوء دفاعا عن مكتسباته و مصالحه، وهذا في الواقع ليس في صالح العلاقات الإسلامية الغربية، فالإسلام يؤكد على رساته الدعوية العامرة بالخير للناس فكل فوبيا ماهي إلا إتشويه للإسلام وصد للناس عن سبيل الله تعالى. والواقع أن الأديان مطالبة بمحاربة كل أشكال التوسع النفوذي وتذويب نفسية المقاتل تجاه الأديان الأخرى لأنها مع اشتراكها في المصادر والأصول الثقافية كما بينا وهي أيضا تشترك في طبيعة التحديات التي باتت تهددها ليس باعتبارها مكونا انتقائيا وإنمائيا، بل باعتبارها وحدة شاملة يجب ملؤها من الجذور. وأقصد بهذه التحديات جرثومة الإلحاد والعلمنة الشاملة المهددة للأديان وللممارسات الدينية، فالعلمنة حسب القس الألماني جوتفرايد كونزلن - (ليست فقط وصفا لإضمحلال الأهمية الثقافية للدين التاريخي وصورة الممأسسة، بل تعني أيضا خلق وسائل جديدة لعمليات فهم الوجود وقوى الإيمان ذات توجه دنيوي وتتمثل القوى الإيمان العلمانية الدينية -حسب رأيي- في الثالث التالي:

(1) -ديتير سانغاس، الصدام داخل الحضارات: التفاهم بشأن الصراعات الثقافية، ص: 164، ترجمة: شوقي جلال، الطبعة الأولى، 1429هـ/2008، دار العين للنشر، أبوظبي.

- التاريخ كتاريخ علماني للخلاص (ويمكن القول أيضا تاريخ كنقطة جذب المصير).
- مسيخانية (إيمان بمجيء المسيح المنتظر) سياسة (أو دين الثورة).
- العلم كقوة علمانية للإيمان⁽¹⁾.

لقد أدى انتصار التاريخ العلماني - حسب تعبير كونزلن - للدين إلى تطور العصر الحديث وهو الآن في أزمة حقيقية فقد أصبحت القناعات العقلية الأساسية أمورا تفقر إلى اليقين وغدت الحداثة العلمانية غير واثقة من نفسها.

وأصبح معبد العلم عتيقا، وهكذا فقدت الآمال العلمانية بالفداء والخلاص قوتها الثقافية. ولا يقتصر معنى ذلك على حدوث أزمة في التراث الديني للعالم الغربي أي المسيحية، بل أيضا حدوث أزمة في الثقافة العلمانية للحداثة، ولم ينحصر الأمر في إصابة المسيحية وباقي الأديان بالإنهك بل أصيب العصر الحديث كله بالإعياء أيضا، وباتت رؤى متشائمة من رواد ما بعد الحداثة والعدميين كنييتشه في رؤيته النافذة لثقافة "آخر بني البشر" رؤية صحيحة وواقعية، (فمن أزوالد شبنغلر في كتابه "انحطاط الحضارة" إلى أرلوند توينبي في كتابه "دراسة للتاريخ" إلى بكريم يوروكين في كتابه "الديناميات الاجتماعية و الثقافية وأزمة العصر" أن حضارة الغرب العلمانية الإنسانية السائدة، رغم ثرائها المادي وجبروتها العسكري، تعاني من آلام مبرحة، إذ فقدت القوى التي أدت إلى سيطرة هذه الحضارة، وقدرتها على الاستقطاب، وهاهي قوى التفكك والإضمحلال تتجاوز قوى التعاضد والتماسك، والمراسي التي ثبتت السفينة آخذا في التدعي، والقيم التي جمعت الناس معا تعاني من الإضطراب، ولم تعد العلل مقصورة على قطاع وأحد أو عدد قليل من القطاعات، بل أصبح نهر الحياة برمته ملوثا⁽²⁾. لذلك فالحل في دورة الإنسانية المعاصرة إلى رياض الإيمان والتسليم لله رب السموات والأرض والملوك وبهذا الهدف السامي يتطلب منا نحن معاصر أتباع الأديان السماوية منها والوضعية محاولة إيجاد صيغ

(1)- جوتفرايد كونزلن، مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا ص: 30، تقديم وتعليق: محمد عمارة، نهضة مصر للطباعة والنشر، نوفمبر 1999.

(2)- خورشيد أحمد، الإنسان ومستقبل الحضارة من منظور إسلامي، ضمن (الإنسان ومستقبل الحضارة: وجهة نظر)، ص: 615، مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، 1944.

ثابتة وواضحة تعصمنا من الزلل وتحول دون إحياء صفحات سوداء من الماضي وكما قال جارودي "إن الأمر ليس اصطناع طوباوي لا أساس له من الواقع بل أمر وعي ما تصبوا إليه آلاف المجتمعات المشاركة والطوائف على اختلاف أنماطها المتنوعة وهي تسمى كل منها لمصلحتها إلى تغيير الحياة إن الأمر هو أن تعرف القاسم المشترك بين تطلعاتها وإن نفتح آفاق إمكانات جديدة إن ما نراه الآن يولد وينمو ليمنحنا سلفا الثقة والجرأة على تصورات وعلى تحقيق عالم آخر، ونمو إنساني الوجه⁽¹⁾.

المطلب الثاني: المشترك الثقافي وحوار الأديان والمضارات

يكتسب الحوار في تراثنا الثقافي والحضاري معنى بل و يتأسس على قيم ومبادئ تعد جزءا أساسيا في الثقافة والحضارة الإسلاميتين. فمن حيث الدلالة اللغوية نجد أن جدر (ح.و.ر) مثقل بالمعاني التي تؤكد على مفاهيم أصيلة في تراثنا الثقافي و الحضاري. ففي لسان العرب، (الحوار هو الرجوع، وهم يتحاورون أي يتراجعون الكلام والتحاور هو التجاوب والمجاوبة والحوار هو الرجوع عن الشيء وإلى الشيء والمحاورة مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة)⁽²⁾ "بل وليدهشنا حقا أن يكون من أسماء العقل في اللسان العربي الأحرار"⁽³⁾، ويعرف معجم ويبستر WEBSTER الإنجليزي الحوار- Dialogue بأنه تبديل الأفكار والآراء⁽⁴⁾ ويعرفه لاروس Larousse الفرنسي بأنه "التكلم مع الآخر حول موضوع معين أو التفاوض معه"⁽⁵⁾. مفهوم الحوار في الفلك السياسي والثقافي المعاصر من المفاهيم الجديدة والحديثة العهد بالتداول. ولعل مما يدل على جدة هذا المفهوم وحدائته، أن جميع المواثيق والعهد الدولية التي صدرت في الخمسين سنة الأخيرة بعد إنشاء منظمة الأمم المتحدة، تخلوا من الإشارة إلى لفظ الحوار،

(1)- روجيه جارودي، حوار الحضارات، ص: 10، تعريب: عادل العواء، عويدات للنشر و الطباعة، لبنان.

(2)- ابن منظور، لسان العرب، ج 1 /ص: 751، انظر، حسن الكرمي، الهادي إلى لغة الغرب، ج 1 /ص: 55.

(3)- المرجع السابق.

(4)- webster(Ninthenewlollegiate)dictionary, Mossachusetts. u.s.a. 1991.

(5)- Larousse de la langue française, Librairie Larousse, Paris, 1977, P.6.

بينما تعتمد معاني الإنسانية أخرى، مثل التسامح والتعاون والتعايش وإنماء العلاقات الودية بين الأمم وتحقيق التعاون الدولي والدفع بالرقى الإجتماعي قدما والرفع من المستوى الحياة في الجو من الحرية أفسح تعزيزا للعمل الجماعي المشترك لما فيه الخير الإنسانية⁽¹⁾. فليس الحوار من ألفاظ القانون الدولي فهو لا يوجد له ذكر أصلا في الميثاق الأمم المتحدة ولا في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ولا في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولا في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ولا في إعلان مبادئ التعاون الثقافي الدولي. وعلى هذا الأساس فإن الحوار بهذا المعنى هو مفهوم سياسي أيديولوجي ثقافي حضاري وليس مفهوما قانونيا. ولقد اقترن مصطلح الحوار في دلالاته الجديدة بتزايد حدة ما كان يعرف بالحرب الباردة بين المعسكرين السابقين بزعماء الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي سابقا، وتزامن هذا الظهور للمفهوم الحوار مع تصاعد ضراوة الصراع الأيديولوجي و السياسي بين القوتين العظيمتين، فكان الحوار الذي طرح الغرب فكرته مقابلة التعايش الذي رفع المعسكر الشيوعي شعاره وتبنى فلسفة، فالغرب تنادي بالحوار بين الأديان ثم بالحوار بين الثقافات والحضارات والشرق الذي كان فيما مضى يتمثل في الاتحاد السوفياتي يدعوا إلى التعايش بين الأمم والشعوب. ولكل دعوة غايتها، وفي كلتا الحالتين فإن الكاسب هو صاحب الدعوى والمناادي بها والمدافع عنها. ويلاحظ في هذا السياق المفاهيمي والتاريخي، أن الحوار الذي كان الغرب هو السباق إلى الدعوة إليه بهذا المفهوم وبهذه الدلالة، استند إلى أول الأمر إلى هدف ديني حين وقع التركيز على الحوار الإسلامي المسيحي، وكانت الكنيسة العربية هي التي وجهت الدعوة إلى هذا الحوار، وذلك في أعقاب نشوء أزمة حضارية جديدة في العالم العربي الإسلامي نتيجة تصادم بين الإدارتين، الإرادة العربية الإسلامية والإرادة الغربية⁽²⁾. فكانت الدعوة إلى الحوار في المجال الديني في صيغة الحوار الإسلامي في صيغة "الحوار الإسلامي المسيحي" ثم في المجال السياسي في صيغة

(1) - ديباجة ميثاق الأمم المتحدة.

(2) - انظر التفاصيل في كتاب الدكتورة زينب عبد العزيز، خديعة حوار الأديان، ص:49، دار الوطن للنشر والتوزيع.

"الحوار الأوروبي العربي" وفي مرحلة أخرى في صيغة "حوار الشمال والجنوب" وكأن الغرب في كل الأحوال وفي جميع الظروف هو صاحب المبادرة إلى هذا الحوار في أشكاله المتعددة وبصيغته المتنوعة وذلك لأن العالم في واقعه يواجه الحالة تستدعي الحوار الإسلامي المسيحي بعيدا عن "الدعوة" أو "التبشير" فليست الغاية منه "أسلمة المسيحيين" ولا لتصير المسلمين بل غايته أن يفهم كل فريق الآخر ويتعايش معه⁽¹⁾. غير أن هذا النمط المتسامح من الحوار يقتضي وجود أرضية صلبة لتقوم عليه قائمته ويعطي أكله الذي أريد منه فهي جملة من الضوابط والأسس المرجعية لا ترجع إلى الإسلام ذاته وإنما تمتد لتتخذ أصولها وشرعيتها من مقاصد الأديان كلها كانت دائما جزء من رسالتها ومكوناتها الدينية النفسية والتاريخية وسنأخذ من الإسلام نموذجا لدراسة بعض الضوابط والتواصل والحوار الحضاري والثقافي من خلال نصوص القرآن الكريم ومن ذلك:

1- التعدد البشري: ابتداء الفطرة والحكمة إلهية:

وقد قرر الله تعالى ذلك لعباده بأساليب شتى، منها أن الله تعالى هو منشئ هذا التعدد (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا) سورة الحجرات: 12، وقوله تعالى (ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين) سورة الروم: 21. لذلك لم تقم في نفس المسلم حواجز اللون أو اللغة أو الشعوبية أو الطبقة العنصرية البغيضة قط، ما دام مسلما يتقي الله تعالى ولذلك لم تستغل الحضارة الإسلامية بالبغي والإدعاء على غيرها من الحضارات، وإنما تجاوزت وتحاورت أو أعطت وأخذت ما دامت لا تخالف دينها، وهذا التأسيس ديني ونفسي بالغ الخطر والأثر وله ما بعده.

أ- التعايش السلمي بين الأمم و الحضارات:

التعدد واقع صحي والأرض واسعة قد جعلها الله تعالى مجالا للتعاون والتنافس، وتحصيل المعاش والأرزاق. كما قال الله تعالى (ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها

(1) - انظر، أحمد راتب عرمونة، مقدمة الناشر لكتاب محمد السماك: مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي ص: 7، الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي، مصر.

معاش) سورة الأعراف: 09، وقال عز من قائل (هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه) سورة الملك: 14، وقال (ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) سورة المائدة: 1. وهذا العدل والتعاون مع المحاربين فكيف بالمسلمين؟

ب- منع الاستخفاف بخصائص الأمم:

فلكل أمة ثقافة لصيقة بها: يبقى منها الصالح ويحتاج السيئ منها إلى وقت وصبر، ودعوة وحوار وتفهم و تعليم حتى يقلع عنها أصحابها عن اقتناع، وهذا ما جاء به الإسلام حتى لا ينفر الناس من الحق ويلجؤون إلى العناد المهلك، فقد اعتمد التدرج في الأحكام وحرّم الخمر على مراحل، وأسس العقائد أولا فجاء بقاعدته مع أهل الكتاب (اتركوهم وما يدينون)⁽¹⁾ مع دعوة القرآن الكريم إلى الإسلام والتغير بالتي هي أحسن.

ت- نبذ الظلم والفساد والاستعلاء بغير الحق:

إن هذا داء الحضارات وسوس العلاقات البشرية المدمر، لذلك حرمه الله على المؤمنين وأمرهم بمنعه ومقاومته. قال تعالى (ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها* وادعوه خوفا و **معاً* إن رحمة الله قريب من المحسنين**) سورة الأعراف: 55. فإذا نبذ الظلم والبغي والفساد وشاع الأمن بين الأمم وكانت الفرصة للحوار الهادئ والتفاهم الطيب، والبلاغ المبين لرسالات الله عز وجل وهي منفعة دينية ودنيوية معاً. للمؤمنين وغيرهم حيث يتحاورون ويعرفون الحق الإلهي بنماذج الواقعية. ومن الأمثلة معبرة جد على هذه الواقعية، إسلام شعوب جنوب شرق آسيا، الذين يعدون الآن بيضة الإسلام وغالبية المسلمين، بينما لم تفتح هذه البلاد يوماً ولم ترسل لها جيوش إسلامية، إنما كان فتحها بالتجارة وتأثر أهل هذه البلاد بأخلاق التجار المسلمين ونزاهتهم، الشيء الذي أعطى

(¹) - وردت هذا الأصل الفقهي، كحديث ذكره، الإمام الشوكاني اليمني، في فتح القدير ج 8 /ص: 285 - نشر دار إحياء التراث العربي، ولم يعزه إلى أحد، ولم نهتد إليه في المصادر الحديثية الموجودة بين أيدينا.

المثل الحي والأسوة الحسنى على الإسلام وأهله، فدخل أهل هذه البلاد في دين الله أفواجا واسسوا غمارات وممالك إسلامية محلية أخذت زمام الدعوة إلى الله تعالى حتى نشرت الإسلام في كل تلك الآفاق، يقول الدكتور راغب السرجاني (والحقيقة أن قصة انتشار الإسلام في جنوب شرق آسيا تُعدُّ من أعظم قصص انتشار الإسلام في العالم؛ فالمسلمون لم يذهبوا إلى هذه المناطق الشاسعة المساحة العظيمة السكان بجيوش فاتحة، ولم يخوضوا مع أهلها حروباً تُذكر، وإنما ذهبوا إليها كُتُجار يحملون أخلاقَ الإسلام، وهَمَّ الدعوة إلى الله، وذلك بالحسنى والمعاملة الحسنة، فحقَّقوا القاعدة الأصيلة التي تؤكد أن الإسلام إنما يغزو القلوب لا الأراضي أو البلدان. فقد حمل التجار المسلمون بضائعهم، ورحلوا من المشرق الإسلامي إلى تلك البلاد النائية عن طريق البحر، وكان لعرب جنوب الجزيرة العربية اليمانيين والعُمانيّين النصيب الأوفى في ذلك، فأخذوا يبيعون ويبتاعون، ووجد أهل تلك البلاد النائية فيهم الصدق، وعرفوا فيهم العفة والأمانة، ثم علموا أن هذا كله من أثر العقيدة التي يحملونها؛ فحُبِّبَ الإسلام إلى نفوسهم؛ الأمر الذي لم يظلوا عليه طويلاً حتى باتوا يديثون بالإسلام، وأصبحوا من أبنائه المخلصين)⁽¹⁾.

ج-المبدأ العالمي: لا إكراه في الدين:

هو مبدأ عظيم من مبادئ الإسلام السمحة، ألزم الله به الأمة المسلمة ابتلاءً ولا بد من مراعاته ليمتد الحوار والتفاهم بين الأمم، وعند الإكراه والإرغام يموت الحوار وتقرز الأحقاد، قال تعالى (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها) سورة البقرة 255. (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا اعتدنا للظالمين نارا) سورة الكهف 28. ويقول الله تعالى، مخاطباً رسوله وأُمَّته من بعده حاكمين ومحكومين (لو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) سورة

(¹) - موقع قصة الإسلام، إشراف الدكتور راغب السرجاني، على الرابط التالي: <http://islamstory.com/ar>

يونس:98. لذلك عاش في ظل دولة الإسلام العالمية كل الأجناس بأديانهم ومذاهبهم، وعاش في أمته اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم قرونا متطاولة لا يرغبون على ترك دينهم أو عوائدهم رغم نفوذ المسلمين يومئذ بالسلطان والسيادة الكونية، بل حفظت لهم دماؤهم وأموالهم وأعراضهم وأديانهم بأمر الله عز وجل لا من باب المناولات السياسية أو المصالح الوقتية....الخ. ودليل ذلك أن الله تعالى قد أكد الوصية بالتزام الحوار والدعوة والبلاغ والبيان الذي يتم به التعليم والتفهم حتى بعد فرض (الجهاد) وبعد أن أصبح للإسلام قوة حربية مؤثرة لما يعلمه الله سبحانه وتعالى من أن الحوار هو مدخل الإيمان لذلك فتأثيره أبقي وأقوى، بل إن القوة الحربية نفسها هي لتوفير الأمان للناس وليتجاوزوا بلا إكراه، لذلك ظل القرآن الكريم بعد فرض (الجهاد) ينتزل بالدعوة والبلاغ والحوار والبيان خاصة مع أهل الكتاب السابقين. وقد تقدم كيف حاورهم الرسول صلى الله عليه وسلم حتى في التوحيد الذي هو أصل الأصول الدينية بعد فرض الجهاد وقد قال تعالى مخاطبا نبيه صلى الله عليه وسلم في هذه المرحلة (فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَاسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ)سورة آل عمران: 19 أي الواجب عليك يا محمد البلاغ وليس الحرب لأن مجالها هو رد العدوان وليس فرض الإيمان.يقول جارودي (وبهذا -الحوار بين الحضارات- وحده يمكن أن يولد مشروعا كونيا يتسق مع اختراع المستقبل وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع... إن الأمر ليس أمر اصطناع طوباوية لا أساس لها من الواقع بل أمر وعي ما تصبو إليه آلاف المجتمعات المتشاركة والطوائف على اختلاف أنماطها المتنوعة وهي تسمي كل منها لمصلحتها، إلى تغير الحياة إن الأمر هو أن نعرف القاسم المشترك بين تطلعاتها وأن نفتح آفاق إمكانات جديدة وإن ما نراه الآن يولد وينمو يمنحنا سلفا الثقة والجرأة على التصور وعلى تحقيق عالم آخر نموا إنساني الوجه ⁽¹⁾.

(1)- حوار الحضارات، ص: 10.

المطلب الثالث: المشترك الإنساني رافعة الحوار والتواصل بين الحضارات

لكن حديثنا عن معيقات الحوار ليس إلا لإيماننا القوي بأن الحضارات وجدت لتتجاوز لا لتتصارع كما علمتنا سنن التاريخ، فالتلاقح الحضاري المستمر بين الحضارات سر الارتقاء الحضاري للمجتمعات البشرية حتى اليوم، لأن في التلاقح اختصار لقرون من الزمان التاريخي الثمين واختصار للجهد المادي والبشري. والحديث عن المعوقات ليس إلا تصميمًا على الحوار، ودرءًا للتجريبية في الحوار والتواصل الحضاري. ولأن في الوعي التاريخي بالمعوقات التمكين للمعينات أي لعوامل الدفع في الحوار بين الحضارات الكبرى. ويمكن اختصار محركات الدفع في الحوار بين حضارة المسلمين و حضارة الغرب الحديث في ثلاث عوامل: عوامل دفع عابرة للحضارات، عوامل دفع إسلامية، وعوامل دفع غربية.

1-عوامل الدفع العابرة للحضارات:

إن المجتمع الإنساني العالمي اليوم يطمح لتحقيق ثلاث ضروريات كبرى: **حفظ البقاء وتحقيق الرخاء وتحقيق الهناء** (البقاء البيولوجي والرخاء المادي والهناء الروحي) وهي باختصار الجيل الثالث لحقوق الإنسان في المنظومة الحقوقية العالمية بشعاراته الثلاث: سلامة البيئة و السلام الدولي والتنمية المستدامة⁽¹⁾.

إن حاجتنا للسلام والحوار هي حاجة للبقاء. والحاجة إليه هو شعور بالخوف فرضته الأخطار المحدقة بكوكبنا الأرض. لقد كدس الإنسان من أسلحة الدمار الشامل ما يكفي لتدمير الأرض عشرات المرات. ويمارس الإنسان اليوم عدواناً مكثفاً على مكونات البيئة الطبيعية، أحدث اختلالات جسيمة في التوازنات البيئية الكبرى. فمنطق تحقيق أكبر ربح ممكن دفع الإنسان لممارسة أنشطة اقتصادية و صناعية أضرت ضرراً كبيراً بكل أغلفة الأرض. وهي الغلاف الهوائي والغلاف المائي والغلاف الصخري والغلاف الحيوي أو

(1)- أحمد المفتي، الأديان والنظام العالمي لحقوق الإنسان، ص:111، مجلة العدل، العدد الثامن، السنة الثامنة.

البيولوجي، مما تسبب وسيتسبب في توقيف تدفق الحياة على الأرض، وتوقف تدفق الطاقة الحيوية يعنى الموت لكثير من الظواهر والمخلوقات.كتلوث الهواء والماء والتربة ونفاذ المخزون الاستراتيجي من المعادن والطاقة في الغلاف الصخري. وتكاثر الأمراض المستعصية والموتان في صفوف مملكة الحياة كالتصحّر وانحسار الغلاف النباتي التحولات المناخية المفاجئة في الأمطار والحرارة والرياح.. إن حاجتنا للسلام والحوار هو حاجتنا أيضاً للرخاء المادي وهو شعور إنساني فرضته حالة الفقر والجوع والأمية والمرض والموتان المتفشية في وسط أربعة أخماس سكان العالم. شعور إنساني بالتوزيع غير العادل للثروة على الصعيد الولي، (إذ يمتلك 20% من سكان العالم 80% من الثروة العالمية)⁽¹⁾، وهذا الشعور الإنساني حاضر في كل الأحواض الحضارية شرقاً وغرباً، وتقويته ممكنة عبر الحوار حوار وسلام تحتاجه البشرية لتسخير مقدرات الطبيعة والحضارة البشرية لتحقيق العيش الكريم.

إن حاجتنا للسلام والحوار بين الحضارات هم أيضاً من أجل تحقيق السعادة والطمأنينة والسكينة للبشرية. فحضارة الغرب حققت الحاجات المادية لمجتمعاتها بإفراط، ولكنها عممت مجاعة روحية مرعبة بإفراط أيضاً، كانت نتيجتها انعدام الأمن الروحي لسكانتها، فكانت ثمرتها المرة اليأس المفضي إلى الشقاء. مظاهره التعاطي بكثرة للانتحار وتناول المخدرات والتعاطي بكثرة للجريمة في الغرب⁽²⁾. وهذا أمر يفرض حواراً ينتهي بتبادل المنتجات الروحية العالية القيمة بين الحضارات، ويمكن للإسلام في هذا الباب أن يكون عوناً للحضارة الغربية في تجاوز أزمته الروحية الخائفة.

(1) - أحمد المفتي، الأديان والنظام العالمي لحقوق الإنسان. ص : 111.

(2) - انظر، كولن ولسون، سقوط الغرب، ص: 35، ترجمة: أنيس حسن، الطبعة الأولى، 1971، دار الآداب.

2- عوامل دفع إسلامية:

العامل الأول: مقاصد الشريعة:

إن حفظ البقاء العيني والرخاء الاقتصادي و الهناء الروحي كمشترك إنساني هو من صلب مقاصد الشريعة الإسلامية. فمقاصد الشريعة كما صاغها إمام الحرمين الجويني وبعده الإمام أبو إسحاق الشاطبي والإمام الطاهر بن عاشور في مراقي ثلاث: مرقى الضروريات، ومرقى الحاجيات، ومرقى التحسينات أو الكماليات. ومقاصد الشريعة في الواقع منظومة شاملة لحقوق الإنسان: ففي مرقى الضروريات تحدث العلماء على خمس ضروريات بدونها تنتفي الحياة أي ينتفي البقاء أو الوجود الآدمي وهي: **حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ العرض أو النسل، وحفظ المال**. وأضاف إليها العلامة ابن عاشور **حفظ النظام**⁽¹⁾. وفي تقديرنا إنها إضافة نوعية هامة جداً، وحضارة الغرب أهملت حفظ الدين فأهملت بذلك حقوق الإنسان الروحية، وهو خلل كبير في البنيان الحضاري الغربي، وأهملت أيضاً مقصد حفظ العرض والنسل، فكانت نتيجته انهيار مأساوي للأسرة وتناقص ديموغرافي خطير يهدد أوروبا اليوم بالشيخوخة في هرمها السكاني، فأوروبا اليوم واليابان يشتعلان شيباً، وفي نهاية القرن الجاري سيصبح أكثر من نصف سكان أوروبا شيوخاً. وهذا خلل كبير يمكن علاجه من خلال حوار جاد وصادق بين الإسلام والغرب، فنساهم في حفظ العرض والنسل والدين في الغرب. لنعيد بذلك التوازن لحضارتنا اليوم.

إن مقاصد الشريعة الإسلامية تتضمن كل أجيال حقوق الإنسان الثلاثة وزيادة، جيل حقوق الإنسان السياسية والمدنية، جيل حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والجيل الثالث سلامة البيئة والسلام الدولي والتنمية المستدامة، وهي مساحة حضارية مشتركة تسمح بالحوار والتواصل بين الحضارات.

العامل الثاني: الحوار ضرورة شرعية:

(1)-إسماعيل الحسني، مقاصد الشريعة عند الطاهر بن عاشور، ص:97، الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

قال تعالى (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) سورة الحجرات: 14، فمن غايات الخلق الإلهي للرجال والنساء من بني آدم، وللقبائل داخل الشعب أو الأمة الواحدة وللشعوب والأمم التعارف. والتعارف في نظري أعلى درجات الحوار المتحضر بين الرجل والمرأة في مجال الأسرة والقبائل في مجال الدولة والشعوب في مجال الحضارة، والتعارف معناه تبادل المعرفة والخبرة بين الذكر والأنثى، بين الأمم والحضارات لتحقيق البقاء والرخاء و الهناء للبشرية جمعاء. والتعارف ليس معناه الإجتماع حول طاولة لتبادل الآراء ليس إلا و إنما الحوار الحضاري أو التعارف بالمفهوم القرآني يعني بالأساس تبادل المنتجات الحضارية ذات القيمة الإنسانية، سواء كان إنتاجاً مادياً أو إنتاجاً معنوياً. وهو ضرورة شرعية لكون أمة الإسلام أمة شهادة قال تعالى (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) سورة البقرة: 144 ثم قال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) سورة المائدة: 9. فمثل أمة الشهادة كمثل الشاهد أما القاضي. فهو يمتلك علماً بشيء يريد تبليغه للقاضي لتحقيق العدالة بإنقاذ مظلوم من ظلم ظالم. فأمة الشهادة وظيفتها تبليغ العلم الإسلامي للأمم لإنقاذها من الظلم والضلال الروحي والعوز المادي. وهذا غير متأتي إلا بالحوار بين الحضارة الإسلامية وكل الحضارات الموجودة على كوكبنا الأرض، وعلى رأسها حضارة الغرب. والحوار وتبليغ رسالة الإسلام لن تكون إلا بالتي هي أحسن كما هي تجربة الإسلام حينما كان المسلمون يقودون العالم في العصر الوسيط. فمئات الشعوب اعتنقت الإسلام حباً و طوعاً. لا كرهاً أو خوفاً كما يزعم دهاقنة الاستشراق، قال تعالى (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْنَا وَاللَّهُكُمْ وَاللَّهُتُمْ وَاحِدٌ وَتَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) سورة العنكبوت: 47، ثم قال تعالى (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ

فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْصِمَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) سورة البقرة: 257 ثم قال (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) سورة النحل: 12.

3-عوامل دفع مشتركة إسلامية وغربية:

إن المساحات المشتركة بين الإسلام والحادثة هي مجالات أساسية للحوار بين الحضارتين وهي كالتالي:

أ- الحادثة رد فعل تاريخي متطرف ضد فعل تاريخي متطرف:

للحادثة تعاريف متعددة حسب الحقل المعرفي الذي يعالجها و تعريفي للحادثة تعريف أو مفهوم تاريخي تعريف مستمد من دلالات مصطلح الحادثة في وقائع التاريخ الغربي الحديث، وليس من دلالاته في القواميس الفلسفية واللغوية الغربية. فالحادثة ليست أكثر من تحديد لأركان المشروع الثقافي الوضعي كما تم تنزيله في القرون الخمسة الأخيرة في بيئة الغرب الحديث، وهما ركنان كبيران: أولاً القطع مع الماضي الوسيط، وثانياً الوصل مع الماضي القديم لضمان الارتقاء الحضاري في الحاضر والمستقبل. فالركن الأول للحادثة الذي يعني القطع مع الماضي الوسيط الأوروبي فهي (أسلوب فكري يتشكك في المفاهيم التقليدية للحقيقة والعقل والهوية والموضوعية، وفي فكرة اتجاه العالم نحو التقدم والتحرر وفي مجالات العمل التي لا خيار سواه أو في القصص الشمولي أو في التفسيرات النهائية)⁽¹⁾ وله غايات كبرى، نذكر منها بالأساس أربع هي: إعادة الاعتبار لأدوات الإنتاج الحضاري الكبرى، إعادة الاعتبار للشأن الدنيوي، إعادة (الاعتبار) للعقل والعلم وإعادة الاعتبار للحرية الشخصية. واعتبرت الحادثة أن السبل الإستراتيجية لتحقيق ذلك هي: العلمنة والتمايز أو التعدد والتعبئة.

(1)- تيري إيجلتون، أو هام ما بعد الحادثة، ص: 7، ترجمة: منى سلام، مراجعة: سمير سرحان، أكاديمية الفنون، القاهرة.

ب- الحداثة قطع مع حالة التفكك قصد بناء حالة من الوحدة و التكتل:

بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس ميلادي، نشأ حلف قوي بين الكنيسة والنظام الإقطاعي أوقف التعبئة الحضارية أو النفير الحضاري في العالم الأوروبي. وعاش الأوروبيون فعلاً عصر ظلام تاريخي توقف فيه الغربيون عن الإنتاج الحضاري المعتمد ذو القيمة سواء كان إنتاجاً مادياً أو إنتاجاً روحياً.

لقد أنتجت البشرية عبر تاريخها الطويل خمس أدوات عملاقة للإنتاج الحضاري هي: السلطة المركزية المستقلة، والأمة، والوطن، واللسان، والرسالة أو المشروع الثقافي للنهضة، إذ تعتبر هذه الأدوات إلى الآن شروطاً لنهضة أية أمة أو شعب. ما حدث لأوروبا في العصر الوسيط هو تفكك أدوات الإنتاج الحضاري العملاقة هذه، فتوقف الإنتاج الحضاري نفسه لمدة تزيد عن عشرة قرون.

لقد تفككت السلطة المركزية القوية مع انهيار الدولة الرومانية في القرن الخامس الميلادي، تحت ضربات فرسان القبائل البدوية وميلاد الكنيسة باعتبارها جهازاً بديلاً للدولة، وكانت النتيجة الواقعية لهذا الحدث التاريخي الكبير في أوروبا أن نشأ تحالف بين أهل السيف أو الفرسان، وأهل القلم أو الرهبان من رجال الكنيسة، تحالف أفضى إلى تقسيم الوطن الواحد إلى مئات الإقطاعيات، كل إقطاعية يحكمها فارس يسمى السيد أو النبيل، يسنده كاهن. وتحول سكان الأرض من الفلاحين إلى أقنان أو عبيد يباعون ويشترى مع أراضيهم التي أصبحت في ملك الفارس أو الكاهن⁽¹⁾. وأضحت كل إقطاعية بسكانها الأقنان في حدود جغرافية وسياسية واقتصادية مغلقة أي في عزلة تامة عن باقي الإقطاعيات في الوطن الواحد. فالوطن الواحد الألماني أو الإيطالي على سبيل المثال لا الحصر تقطع إلى عشرات أو مئات الإقطاعيات وتقطع الشعب الواحد إلى عشرات أو مئات المجموعات السكانية المقطوعة الوصال مع إخوانها في الوطن، بفعل القوانين الفيودالية أو الإقطاعية التي تمنع مرور الرجال والمال والأفكار فيما بينها.

(1) - هيلين أشتون، إنسان عصر الإقطاع، ص: 205، ترجمة: عبد الله الوافي، الطبعة الأولى، 2002، المركز القومي للترجمة والنشر، القاهرة.

والخلاصة المربعة أن حلف أهل القلم والسيف أنهى عمله بتفكيك أدوات الإنتاج الحضاري الكبرى وهي: السلطة والأمة والوطن واللسان. إذ انهارت السلطة المركزية الرومانية وتفكك الوطن وتحولت الشعوب إلى مجموعات سكانية مقطعة الأوصال تحت حكم الفرسان والرهبان الذين كونوا طبقة النبلاء. ولم يعد اللسان اللاتيني لسان إنتاج كما كان في العهد الروماني فسادت اللهجات والنتيجة الأكثر رعباً هي توقف تدفق الطاقة الحضارية بالغرب. فكان عصر الظلمات حقاً كما نعتته عقيدة الحداثة لاحقاً و يحق للحدائين الغربيين أن ينعتوا الدين المسيحي بأنه فكر ظلامي⁽¹⁾. ولهذا السبب الهام رفعت الحداثة إبان ثوراتها الكبرى في القرون: الثامن عشر والتاسع عشر والقرن العشرين شعار: القومية والدولة القومية والسوق القومية واللسان القومي وشعار الأمة أو الشعب. والحداثة كمشروع ثقافي للنهضة، بمعنى رفع شعار إعادة بناء أدوات الإنتاج الحضاري الكبرى من سلطة مركزية قوية وأمة ووطن موحد ولسان موحد ورسالة. فكان لها ذلك وكانت انطلاقة نهضة حضارية كبيرة ساعدها عليها عقيدة الاستعمار. فاقطع مع الكنيسة من طرف عقيدة الحداثة كانت غايته القطع مع المسؤول تاريخياً، وهي الكنيسة والإقطاع، عن تفكك أدوات الإنتاج الحضاري، تفكك انتهى إلى تكوّن حضاري طويل الأمد في البيئة الأوروبية الوسيطة، وهذا أمر لا اعتراض عليه من طرف عاقل مسلماً كان أو غير مسلم إلى هذه الحدود. والحداثة أيضاً قطع مع الإهمال للشأن الديني في عقيدة الكنيسة المسيحية خصوصاً الكاثوليكية منها، فالمسيحية ديانة آلت إلى الانحراف والضلال كما يخبرنا ديننا الحنيف سواء في تثليثها لله الأحد سبحانه، أو في اعتقادها المنحرف بالعلمانية فهي تزعم باطلاً أن عيسى عليه السلام قال (أوفوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله)⁽²⁾، أي أن الشأن الديني من اختصاص الكنيسة والشأن الديني من اختصاص

(1) - روجيه جارودي، حوار الحضارات، ص: 25.

(2) - إنجيل متى، الإصحاح 22، العدد: 30. انظر، إنجيل برنابا، نهاية الفصل 31 منه. قلت: ليس في هذا النص أي دلالة على الفصل بين الديني والدنيوي بل على العكس من ذلك. لأن السياق الذي وردت فيه هذه المقولة الشهيرة في المسيحية كدلالة على روحانية الديانة وابتعادها عن كل ما هو دنيوي ليؤكد على دنيوية رسالتها وعلى مدى اهتمام السيد المسيح عليه السلام بالشأن العام و لتوضيح هذه الفكرة سأسوق من إنجيل (متى) نص السياق كما هي واردة فيه، يقول (متى): "اجتمع الفريسيون والهيروديسيون ودسوا على يسوع رجلاً ليصطادوه بكلمة، فقال له الرجل: يا معلم، قد علمنا أنك محق، وأن

السلطة السياسية، وهذا بالضبط هو الأصل في تعريف العلمانية، أي فصل الشأن الديني عن الشأن الدنيوي بشكل كلي (العلمانية الشاملة على حد تعبير الدكتور عبد الوهاب المسيري رحمه الله). فكانت نتيجة هذا المعتقد الكنسي المنحرف أن أهملت الكنيسة المسيحية تنظيم الشأن الدنيوي إهمالاً شبه تام، فلا غرابة أن لا نعثر داخل المسيحية على الأحكام الشرعية أو القوانين الدينية أي القوانين المنظمة لسير الشأن العام، قوانين تضبط ممارسة السلطة السياسية والمعاملات الاقتصادية والاجتماعية ونظام الضرائب، لضمان سير الدولة وللضمان الاجتماعي وغيرها من شؤون العمل الدنيوي.

إن المسيحية فرطت في تدبير الشأن الدنيوي وفرطت في أدوات الإنتاج الحضاري وهذا تطرف في الموقف والممارسة التاريخية، كانت نتيجته رد فعل تاريخي متطرف هو الآخر من طرف عقيدة الحداثة، فأفرطت في الاهتمام بتدبير الشأن الدنيوي، وفرطت في الشأن الديني، والحاجيات الروحية للإنسان تحت شعار العلمنة والعلمانية. والحداثة تعني أيضاً القطع مع معتقد تحريم العقل وتحريم العلم: فقد حرمت الكنيسة الإيمان بالعقل والإيمان بالعلم، واعتبرت ذلك كفراً بل نصبت محاكم التفتيش لذلك في نهاية العصر الوسيط، فأحرقت وأعدمت ما يناهز الثلاثين ألف عالم ومفكر حسب بعض المؤرخين، والجميع يعلم محنة غاليليو وكوبرنيكوس. وهذا أيضاً فعل وموقف متطرف، فرط في نعمتين عظيمتين من نعم الله تعالى. ومع انتصار ثورة الحداثة مارست هي الأخرى رد فعل متطرف، فأفرطت في رعاية العقل بلغت درجة التقديس إذ اعتبر التيار السائد في

طريق، الله بالحق تعلم، وأنك لا تبالي بأحد ولا تعمل لوجه إنسان، فقل لنا هل نعطي الجزية لقيصر أم لا؟ فعلم يسوع سرهم وخاف شرهم، فقال: يا مراؤون إنما جئتم لتجربوني أدوا ما لقيصر لقيصر وما لله - الله" وهذا النص يدل دلالة واضحة على المواطنة الصالحة للمسيح وطاعته لأولياء الأمر بفرضه أداء الضرائب لهم وذلك من أجل الحفاظ على استمرارية الدولة وتأمين المجتمع الإسرائيلي من بطش جبابرة الرومان الوثنيين وهذا في الواقع هو جوهر السياسة ومعدن الكياسة، وما السياسة إلا رعاية المصالح ودرء المفساد، كيف لا والمسيح الحق ناطق في تصرفه هذا بالوحي الإلهي وقوله مبني على المرجع الديني الذي تلقاه بالوحي من ربنا الذي في السماوات جل في علاه لذلك قالوا في تفسير هذا النص فيما يسمى بالتفسير التطبيقي للكتاب المقدس الذي ألفه أكثر من خمسة وعشرين ومن كبار علماء اللاهوت المسيحي، ص: 690- المطبعة الإكليريكية-قبرص، الطبعة الأولى، 1988، (فانتماؤنا للدولة يقتضينا دفع الأموال للخدمات والمنافع التي نتمتع بها وانتماؤنا لمملوكات السماوات يقتضينا أن نقدم لله ولاء نفوسنا وطاعتها)، وبالتالي فالخضوع للدولة وتجنب الفتن، تعليم من تعاليم السيد المسيح ومن السياسة النبوية، لتستقيم الحياة فلا دليل لمن يستند على هذه الآية - والتي نشك بنسبتها حسب شواهد كثيرة لنبي الله المسيح عليه السلام- في إقرار شرعية العلمانية دينياً إذ ليس ذلك من منطوق الإنجيل ولا من فعل عيسى ابن مريم عليهما السلام والله تعالى أعلم وأجل.

الحدث أن كل ما لا يمكن للعقل إدراكه، بواسطة الحواس الطبيعية أو الحواس الاصطناعية كالمجهر والتليسكوب وغيرها، غير موجود. فنفت بذلك عالم الغيب كوجود الله سبحانه والملائكة والوحي والرسول والدار الآخرة وغيرها، فكانت النتيجة التلقائية لهذه النظرة انتشار ثقافة الإلحاد في العالم الغربي أولاً ثم انتشارها في بقع أخرى من العالم، بما فيها العالم الإسلامي. وعلى منوال هذا نفهم أيضاً موقف المسيحية وفلسفة الحدث من مفهوم الحرية: فالكنيسة وحليفها الإقطاع سلبا من الإنسان الأوروبي في العصر الوسيط حريته الشخصية بالتمام، وحولا السكان إلى أفنان أي عبيد الأرض بمصطلح التاريخ الأوروبي، إذ يباعون ويشتررون مع الأرض، فرقتهم ملك للسيد أو النبيل الذي قد يكون صاحب قلم (الْكُهَّان) أو صاحب سيف (الفرسان).

لقد كان الإنسان الغربي محروما من حركة أو تنقل الجسد إلا بإذن السيد، ومحروما من حرية التفكير والتعبير بالتمام، وطبعاً لا حق له في الممارسة السياسية أو التعبير السياسي، بل إن التطرف في العداء للحرية الشخصية وصل درجة إعلان الكنيسة حرمة الزواج بالنسبة لرجال الكنيسة، وهذا منافٍ للفطرة التي فطر الله عليها كل مكونات الغلاف الحي ومنها بني آدم، وحرمت الكنيسة الإنسان المسيحي حتى من حرية الدعاء المباشر لله تعالى، إذ فرضت عليه أن يمر الدعاء عبر وساطة الكاهن وهو ما سمي بسلك الكهنوت، فهذا التفريط في الحرية عند الديانة المسيحية قابله عند فكر الحدث إفراط في الحرية الشخصية وغير الشخصية. لقد اعتبرت الحدث الحرية هي التخلص الكامل للشخص من أي قيد أخلاقي أو فكري أو قانوني أو سنني في تحقيق متعة الجسد. فالعقل يجب أن يمارس نشاطه بعيداً عن الاعتقاد بان للنشاط العقلي للإنسان حدود وسنن لا يمكنه تجاوزها، والجسد يجب أن يمارس نشاطه الشهواني بعيداً عن أي اعتقاد بأن لتلبية الشهوات حدود آدمية وسنن طبيعية، فكان الزواج المثلي بين الرجل والرجل أو المرأة والمرأة وغيرها من التصرفات المنحطة كما نشاهد اليوم. فالمسيحية حرّمت العقل والعلم والحرية وهذا تفريط، والحدث أفرطت في رعاية العقل والعلم المادي والحرية إلى درجة التقديس وهذا إفراط، من الثمرات الحلوة للحرية التي جاءت بها الحدث الحرية السياسية

أو الديمقراطية كإنتاج حضاري متقدم جداً. ومساحة للحوار الحضاري بين الحداثة والإسلام.

بعد هذه المقارنة بين الفعل التاريخي المتطرف للتجربة المسيحية في أوروبا في العصر الوسيط، وبين الفعل التاريخي المتطرف للحداثة بالأمس واليوم، بعد هذا طرح السؤال التالي: هل ارتكب الإسلام كعقيدة وشرعية وتجربة تاريخية في العصر الوسيط نفس الأخطاء التاريخية التي ارتكبتها المسيحية؟ أم أن تجربته نقى تام لتجربة الكنيسة؟

ت - الحداثة في ميزان الإسلام: لا إفراط و لا تفريط

إن كانت تجربة الدين المسيحي في أوروبا تؤكد بالشواهد التاريخية وبالنص الديني أنها ساهمت في تفكك أدوات الإنتاج الحضاري الكبرى من سلطة مركزية وأمة ووطن ولسان ورسالة، فإن تجربة الدين الإسلامي في دار الإسلام تؤكد بالشواهد التاريخية العينية وبالنص الديني أن الإسلام بنى أدوات الإنتاج الحضاري العملاقة. في مكة المكرمة ولدت الرسالة، رسالة النهضة، ومع هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة ولدت رأساً النواة الصلبة لأدوات الإنتاج الحضاري، وهي الدولة بمعناها القانوني الحديث والذي يتضمن ثلاث مكونات أساسية وهي: السلطة السياسية المركزية، الوطن أو الإقليم والأمة أو الجماعة المستوطنة للإقليم/ الوطن، فالإقليم/الوطن مثلثة المدينة المنورة ومحيطها من القبائل المتحالفة أو المسلمة، ثم جزيرة العرب والأمة مثلها المهاجرون والأنصار واليهود وغيرهم من ساكنة الإقليم/ الوطن، أما التعبير عن ميلاد السلطة المركزية كأحدى أدوات الإنتاج الحضاري المادي والروحي، فقد مثله النبي محمد صلى الله عليه وسلم باعتباره الحاكم السياسي إلى جانب كونه رسولا يوحى إليه، ومثله وثيقة الصحيفة باعتبارها دستور الأمة المكتوب منذ أربعة عشر قرناً من الزمان، ومثله شورى الرسول صلى الله عليه وسلم للصحابية في كل شيء، قال تعالى (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ) سورة آل عمران: 160، شورى في كل شيء، إلا فيما هو وحي فلا شورى فيه، فهو دستور رباني مكتوب، ما على

المسلم فيه إلا السمع والطاعة. ومثله اللسان العربي المبين باعتباره لسان عبادة ولسان إدارة ولسان إنتاج حضاري في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ثم في عصر الخلافة الراشدة ثم في كل عصور الخلافة التابعة الزاهرة ومثله رسالة الإسلام كمشروع ثقافي من أصل رباني. بل إن الإسلام بعد الفتوحات المباركة بنى سوقاً وطنية ووطناً عابراً للأقاليم من حدود الصين إلى حدود الأندلس، ووطناً عابراً للأقطار وسوقاً اقتصادية حرة يتنقل فيها الرجال والمال والأفكار بدون جواز سفر وبدون تأشيرة مرور كما يصف لنا ذلك الرحالة المغربي ابن بطوطة في رحلته التي دامت ثمانية وعشرون سنة واستغرقت كل بلاد الإسلام وغيرها. وبنى الإسلام بعد الفتح أمة عابرة للأقوام والشعوب، فامتدت من إندونيسيا في المحيط الهادي إلى المغرب والأندلس والسنغال على المحيط الأطلسي. وتوسعت السلطة المركزية باعتبارها إحدى أدوات الإنتاج الكبرى بعد الفتح فظهرت الخلافة الإسلامية بدءاً من عهد الخلفاء الراشدين وإنهاءً بالخلافة العثمانية.

لقد جاءت الحداثة لإخراج أوروبا من عهد التجزئة الإقطاعية، إلى عصر الوحدة والتكامل القومي، فوحدت الوطن القومي والسوق الوطنية والكيان السياسي الوطني ووحدت اللسان الوطني وجاءت بسانتها الثقافية التي مثلتها فلسفة الحداثة فضمنت رهان الارتقاء الحضاري، وهو مسلك الإسلام في تجربته التاريخية. وفي هذا ائتلاف وتوافق بين الحداثة والإسلام وبالتالي الحوار، فالإسلام أيضاً وقبل عصر الحداثة بقرون جاء لإخراج الناس كافة وفي كل القارات بما فيها قارة أوروبا، من عبادة العباد إلى عبادة الله ومن ضنك الحياة إلى سعتها، فأخرج شعوباً كثيرة من عهد التجزئة إلى عصر التكامل والوحدة العقدية والجغرافية والاقتصادية والسياسية، لكنه يمتاز على تكتل الحداثة بأنه ليس تكتلاً وطنياً فحسب؟ بل تكتلاً عابراً للأقطار والأوطان والقوميات والأعراق والألسن، وعابراً للطبقات والقارات، تكتل تعود فيه الجنسية الأم للعقيدة قبل الوطن أو الإقليم، فالناس إخوان في الله أولاً ثم في الوطن ثانياً ثم في الدم واللسان ثالثاً، وهذا اختلاف بين الإسلام والحداثة. والحوار الثاني للحداثة مع الإسلام نصاً وتجربة هو اهتمامهما معاً بالشأن الديني وتنظيم العمران البشري، بعكس المسيحية، فالأحكام الشرعية الإسلامية في القرآن الكريم والسنة

وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم شاملة لكل حاجيات الناس المادية و الروحية، أحكام وضعت لنا قواعد شرعية لممارسة الحكم السياسي، نذكر منها على سبيل المثال:

قاعدة أو مبدأ القانونية: أي إلزام أولي الأمر في الحكم بمرجعية دستورية عليا تعود إليها الأمة والسلطة في تنظيم الشأن العام وعند الاختلاف. وهي القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة الصحيحة، قال تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَعِصُوا اللَّهَ وَأَعِصُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) سورة النساء: 60، يقول الدكتور توبي.أ.هف(لم يكن

ثمة شك في العالم الإسلامي في أن قانون البلاد هو الشريعة الإسلامية. ولم يكن ثمة من مصادر أخرى تنافس الشريعة)⁽¹⁾، في حين لم يعرف الغرب مبدأ القانونية أو الحكم وفق القانون إلا في نهاية القرن الثامن عشر مع ثورة الحداثة السياسية)⁽²⁾، حيث كانت التشريع بيد القيصرية الرومان وبعد أن تحولت الإمبراطورية الرومانية إلى المسيحية على يد قسطنطينوس الكبير، تجاذبت الكنيسة دور التشريع وسن القوانين بين الأباطرة والباباوات، (وكان الصراع بين الدين والدنيا، وبين مطالب المسيح ومطالب القيصر، أمرا معترفا به يخضع للجدل والجروب المتكررة)⁽³⁾، بل وحتى القرنين الثاني عشر والثالث عشر لم تزل إشكالية القانونية قائمة، كما بين ذلك المؤرخ القانوني إرنست كانتوروفتش، فالملك (هو منبع العدل ويفترض فيه تفسير القانون في حال غموضه وكانت المحاكم لاتزال هي محاكم الملك، وكان الملك يعتبر قاضيا كامل السلطة في مملكته، بينما يحكم القضاة الآخرون الذي يستمدون سلطتهم منه بالنيابة عنه)⁽⁴⁾. لكن الاختلاف الثاني الجوهرى بين العقيدتين كون القرآن الكريم مصدرا دستوريا ربانيا ودستورهم وضعي بشري. ونذكر أيضاً قاعدة أو مبدأ السلطة للأمة: أكدت الديمقراطية الحديثة على البعد السياسي للحرية،

(1) - توبي.أ.هف، فجر العلم الحديث: الإسلام. الصين. الغرب، ص: 143، ترجمة: محمد غصفور، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 260، أغسطس 2000، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

(2) - المرجع السابق، ص: 143.

(3) - توبي.أ.هف، فجر العلم الحديث: الإسلام. الصين. الغرب، ص: 140.

(4) - نقلا عن المرجع السابق، ص: 140.

على أن الشعب هو مصدر كل السلطات. وفي هذا ائتلاف مع الإسلام الذي أكد على استخلاف الإنسان في الأرض، قال تعالى (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِيهِ الْأَرْضَ خَلِيفَةً) سورة البقرة: 30، ثم قال سبحانه (وَعَدَ اللَّهُ الْكَافِرِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الْكَافِرِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دَرَجَاتٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيَرْزُقَنَّهُمْ وَلَيَبْذُلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) سورة النور: 56، فالأحكام الشرعية المنظمة للحقل السياسي متعددة، تحدد لنا الحلال والحرام في الممارسة السياسية، ونكتفي بهذين المثالين، وهذا ما لا أثر له في الدين المسيحي الذي اعتبر السلطة لقيصر وليس لله عز وجل، ونفس الشيء يسري على كل مجالات الحياة البشرية.

لقد حددت لنا الشريعة الإسلامية كل القوانين الكلية المنظمة للنشاط الاقتصادي والنشاط الاجتماعي والأسري، والمعاملات والتربية والبيئة وحقوق الإنسان، رجلاً كان أم امرأة أم طفلاً، من المهد حتى اللحد. بل وضعت لنا قوانين وأحكاماً لا وجود لها حتى في حضارة الحداثة، كحفظ الدين وزاد الإسلام على الحداثة بتنظيم الشأن الديني والحاجيات الروحية للإنسان الذي أهملته بالتمام ثقافتها. وهذا اختلاف هام بين الحداثة والإسلام، فإهمال البعد الروحي عند البشرية والتركيز على الغرائز المادية عندها خطأ قاتل، قد يتسبب في انهيار حضارة الحداثة، كما تؤشر على ذلك اليوم الصحة الدينية العالمية الشاملة لكل الأديان، (خصوصاً نحو الإسلام)، وهي تعبير عن رغبة واعية أو غير واعية من البشرية في تلبية الأشواق الروحية في كيان الإنسان والحاجة للمتعالى. إنها بداية عصر ما بعد الحداثة.

والخلاصة أن الإسلام لم يهمل الشأن الدنيوي كما أهملته المسيحية، فكان سبباً من أسباب طردها من حقل التدبير العام وفقدانها صفة القيادة التي تجمع بها الناس من حولها وتحركهم وفق تعاليمها، من ثم فلا مجال لرفع شعار العلمانية في العالم الإسلامي بالمفهوم

الغربي من طرف تيار الحداثة، فهو في بلادنا ليس أكثر من نسخة مشوهة للحداثة الأصلية في الغرب وهو خطأ قاتل لأمتنا.

والحداثة في توافق وائتلاف أيضاً مع الإسلام في كونه اهتم بالعقل والعلم والحرية عكس الدين المسيحي المحرف. فالإسلام اعتبر العلم فريضة على كل مسلم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (طلب العلم فريضة على كل مسلم)⁽¹⁾، بل إن أول آية نزلت من القرآن الكريم بدأت بكلمة (إقرأ باسم ربك الذي خلق) سورة العلق:1 وقال تعالى (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْكَافِرُ يَكْفُرُونَ وَالْمُتَّقِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ) سورة الزمر:10، فنحن شرعاً أمة اقرأ وأمة علم بعكس المسيحية التي كفرت المؤمنين بالعلم والعقل. كما حض الإسلام على رعاية العقل البشري، إذ نجد كثيراً من الآيات القرآنية الحاتة على إعمال العقل، باعتباره الوسيلة المثلى لفقه الواقع وفقه النص الديني ومعرفة الخالق سبحانه، قال تعالى (وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) سورة النحل:45 ثم قال: (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ) سورة القمر:18 ثم قال تعالى (الْمُتَّقِينَ يَدْعُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاءً لَّا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ) سورة آل عمران:192، ثم قال: (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الْكَافِرُونَ لَا يَعْلَمُونَ) سورة الأنفال:23. فهذه كلها آيات تدعونا صراحة إلى إعمال العقل بالتذكر والتفكير والتدبر في آيات الله في الكتاب المنشور (القرآن الكريم) وآيات الله في الكتاب المنثور (الكون). بل إن القرآن الكريم جاء ليعلم البشرية طرائق التفكير العقلي السليم وطرائق البحث العلمي النافع، وهذا أيضاً فيه توافق وائتلاف وحوار بين الحداثة الغربية والإسلام، فمن الشروط المنهجية للبحث العلمي الحديث اليوم:

(1)- أخرجه الطبراني في الأوسط، ج4/245، رقم: 4096، تحقيق: أحمد شمس الدين، الطبعة الأولى، 2002، دار الكتب العلمية. وهو حديث صحيح لغيره، انظر صحيح الجامع الصغير للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، تحت رقم: 3913، تعليق: زهير الشاويش، الطبعة الثالثة، 1990، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر. وسلسلة الأحاديث الضعيفة، ج1/ص: 600.

أولاً: تحديد إشكالية البحث، أي تحديد الأسئلة المركزية لاستنتاج الظاهرة المبحوثة،
ثانياً: تحديد فرضية البحث، ثالثاً: فحص الفرضية، ثم رابعاً: استخلاص النظرية، لكن
المكون المفتاح في البحث العلمي هو تحديد السؤال. وكما قال نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم (...إنما شفاء العي-أي الجهل- السؤال⁽¹⁾)، فإن تعلمت كيفية طرح السؤال بطريقة
سليمة تكون قد بدأت مسيرة الألف ميل من أجل إنتاج علم وممارسة سليميتين ونافعتين.
فالسؤال شرط للإبداع والاجتهاد السديد. والقرآن الكريم جاء ليعلمنا كيفية طرح السؤال،
لقد جاءت آيات كثيرات في صيغة سؤال بدون جواب مثال ذلك الآية الكريمة (أَفَلَا
يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ* وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ* وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ
نُصِبَتْ* وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ* فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ* لَسْتَ عَلَيْهِمْ
بِمُصَيِّرٍ) سورة الغاشية: 6-9. فهذه أسئلة بدون جواب مباشر ومن الحكم الربانية في
طرح السؤال في كثير من الآيات الكريمات هو تعلم طرح السؤال نفسه. كل هذا يدل على
الرعاية الكبيرة للشريعة الإسلامية للعقل وتسخيرها عكس ما هو عليه الأمر في المسيحية.
فماذا بعد هذا التوضيح؟ أليست العلمانية في بلاد الإسلام هي الوصل مع الماضي
الإسلامي الزاهر لا القطع معه كما حدث مع المسيحية في الغرب؟ لكن مع كل هذا
التوافق بين الحداثة والإسلام، فإن هذا الائتلاف يتضمن أيضاً اختلافات بينة بين الحداثة
والإسلام لمفهوم العقل ومفهوم العلم، فالحداثة لا ترى حدوداً لنشاط العقل البشري، وهذا
إفراط في حين علمنا ديننا الحنيف والعلم الحديث أن لنشاط العقل البشري حدود لا يتعداها
في الإدراك والمعرفة، وهي حدود العالم المادي، أما عالم الغيب فلا يمكنه إدراكه بالعقل
وحواسه الطبيعية أو الاصطناعية. والمعرفة في هذا المجال تتم عبر الإخبار الرباني عن
طريق الوحي المنزل على الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام. فالفرد غير قادر على
إدراك عالم المغناطيس والرياضيات وغيرها من المخلوقات، فهي بالنسبة له غير موجودة

(1)- أخرجه أحمد في المسند، برقم: 3057 وأبوداود في السنن، باب في الجروح التيمم، ج1/ص: 145، رقم: 336، وابن
ماجة في السنن، كتاب الطهارة، ج1/ص: 362، رقم: 572، سنن البيهقي، باب الجرح إذا كان في بعض جسده دون بعض،
رقم: 1015، قال محققوا المسند: (حسن وهذا سند رجاله ثقات رجال الشيخين)، انظر المسند، ج1/ص: 330.

وعالم غيب بسبب الحدود المخلوقة من الله الخالق سبحانه على جهازه الإدراكي، فذلك الإنسان لا يمكنه إدراك عالم الغيب، وهو موجود، للحدود المجعولة على آليات إدراكه. كما أن العلم في الإسلام يختلف عن العلم في فلسفة الحداثة، فالعلم في الحداثة يابان: علوم مادة كالفيزياء والكيمياء والفلك وغيرها، وعلوم إنسان كالتاريخ والاقتصاد والإجتماع وعلوم النفس وغيرها. أما العلم في الإسلام فأبواب ثلاث: علوم الشرع وعلوم المادة وعلوم الإنسان، فلا فصل بين العلم والدين في الإسلام. فالعقل والعلم وأدوات الإنتاج الحضاري الخمس والاهتمام بالشأن الدنيوي أحدثت الحداثة نفيراً حضارياً ببلادها الأصلية وأيضاً بنفس كل تلك الأمور اهتم الإسلام عقيدة وشريعة وتجربة تاريخية فأحدث نفيراً حضارياً عملاقاً في العصر الوسيط. ومما سبق أريد أن أوجه سؤالاً حيويّاً لأبناء مدرسة الحداثة ببلاد الإسلام والسؤال هو: إذا كانت الحداثة في الغرب تعني العلمنة والتمايز والتعبئة الحضارية عن طريق القطع مع الماضي الأوروبي الوسيط، هذا العصر الذي فرطت فيه المسيحية في أدوات الإنتاج الحضاري، وفي الشأن الدنيوي، وفي العلم والعقل والحرية. فهل يمكنكم أنتم الحداثيون ببلادنا أن ترفعوا نفس شعار الحداثة الغربي وتستنسخوا نفس تجربتهم فتدعون إلى القطع مع الماضي الإسلامي (الوسيط)؟ رغم أن الإسلام بنى أدوات الإنتاج الحضاري واهتم بالشأن الدنيوي كاهتمامه بالشأن الديني، وأعطى رعاية خاصة للعقل والعلم والحرية؟ سيقال: إن الحداثة في بلاد الإسلام تعني عكس الحداثة في بيئة الغرب، فهي ليست قطعاً مع الماضي بل وصلاً مع الماضي الإسلامي المجيد، والقطع مع الحاضر العلماني المنحط. فأهل الحداثة ببلاد الإسلام إن كانوا صادقين في نية النهضة، فعليهم أن يكونوا أصوليين، لأن الغربيين أنفسهم كانوا أصوليين، قطعوا مع العصر الوسيط المنحط ووصلوا مع العصر القديم المجيد عندهم، عصر أثينا وروما باعتباره الميلاد الأول لهويتهم فآخذوا من تراث أثينا العقلانية والديمقراطية الوثنية، وأخذوا من روما القانون الروماني، واستوعبوا حضارة الإسلام مع الجحود. فهم لم يفرطوا في ميلادهم الأول في أثينا وروما، فكيف فرط نحن في ميلادنا الأول بمكة و المدينة؟ فهل من مستيقظ؟! سيقال: إن الحداثة في بلاد الإسلام تعني القطع

مع حادثة الحاضر. حاضر فككت فيه الحادثة الغربية الغازية أدوات الإنتاج الحضاري ببلادنا وعممت التجزئة. لقد أعادت الحادثة العلمانية الغازية إنتاج العصر الوسيط الأوروبي بديارنا، ففككت الوطن العربي إلى 57 إقليما والوطن الإسلامي إلى 22 دولة ضعيفة ومفككة الأوصال وأضحت الحدود مغلقة بين هذه الأقاليم، يمنع فيها مرور الناس والمال والأفكار إلا بتأشيرة مرور وجواز سفر، وبالنتيجة قطعوا أوصال الأمة الواحدة إلى 57 قطعة، وفككوا السوق الوطنية الكبرى، وأسقطوا السلطة المركزية للأمة بإسقاط الخلافة الإسلامية ودولة الشريعة. وفي قلب العالم الإسلامي استبدلوا لساننا العربي المبين بالسن أعجمية تمارس الوظائف العليا للسان في الإدارة والاقتصاد والتعليم العالي ونسبياً في الإعلام. هكذا توقفنا عن إنتاج الحضارة.

إن العلمانية والعلمانيين في بلاد المسلمين يجب أن يكونوا جسراً للحوار بين الإسلام وحضارة الحادثة لا أن يقطعوا الموصول أو المشترك بينهما كما رأينا.

ج- قواعد الحوار أو ميثاق الشرف بين الحضارات:

الخلاصة العامة والقوية هي: أن مساحات الحوار بين الإسلام وفلسفة الحادثة القائدة اليوم للحضارة متنوعة وواسعة، لكن نجاح الحوار يفترض مواجهة تهديدين كبيرين هم التطرف الحاصل في العقل الثقافي المهيمن اليوم في الغرب. والتطرف الحاضر في مدرسة الخوارج (التكفيريين بتعبير العصر) وسط المسلمين، وإن الخطر منهما هو الجرعة المتزايدة للتمركز حول الذات والانغلاق الحاد الذي تتضمنها بنياتها المرجعية والفكرية، لذلك جاء الإسلام بجملة من الخصائص منها كونه ديناً عالمياً ومعنى ذلك إنكاره لأي شكل من أشكال التمرکز على الذات، يقول الدكتور عبد العزيز بن عثمان التويجري (وإذا كان الإسلام ديناً عالمياً فإنه في جوهر رسالته وحقيقة مبادئه، لا يعني أيضاً " المركزية الدينية"، التي تريد العالم ديناً واحداً، فهو ينكر هذه المركزية، عندما يرى في تعددية الشرائع الدينية سنة من سنن الله في الاجتماع الديني، لا تبديل لها ولا تحويل لقوله تعالى **لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن لبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الكيرات**)، (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة

وأحدة* ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم⁽¹⁾ ولكي ينجح الحوار

الحضاري علينا التعاون على صياغة ميثاق يتضمن قواعد الحوار، هذه بعضها:

• الانطلاق من مبدأ التعدد في الهوية الحضارية باعتبارها اعتزاز بالخصائص وعدم الرضا عند تغييرها.

• الانطلاق من مبدأ التسوية التاريخية الواقعية بين الحضارات فالغرب واقع حي والصحة الدينية واقع حي.

• الانطلاق من مفردة الخصوصيات والتعددية الحضارية والتنوع في مسارات تاريخ البشرية.

• الانطلاق من مفردة الانفتاح الحضاري كشرط لنيل بعض الكونية أو كلها.

• الانطلاق من مفردة وجود البعد الكوني في كثير من الخصوصيات.

• الانطلاق من مفردة أن الحوار مدخل للمنفعة الحضارية المتبادلة.

• الانطلاق من مفردة التدافع الحضاري مصلحة عظمى والتدافع المسلح مفسدة

عظمى.

(1)- عبد العزيز بن عثمان التويجري، الحوار من أجل التعايش، ص: 80، الطبعة الأولى، 1419هـ/1998م، دار الشروق.

فهرست الجزء الأول

الجزء الثاني

الباب الثالث: فلسفة التعدد الديني "جدلية الوحي والعلمنة"

مقدمة الباب الثالث

علمنا من خلال الباب الأول والباب الثاني، أن مشروع التقريب بين الأديان، ذو طبيعة اجتهادية. بمعنى توفره على المقدرة على التكيف وفق جملة من الصياغات والمبادئ الأساسية التي تؤطره، بحسب الفلسفات والاتجاهات النظرية التي يتبناه كل مفكر أو منتج فكر في مضمار التقارب بين الأديان، المتصارعة في واقعها. وبيئاً فيما سبق أن التقريب في المنهج الإسلامي القرآني، لا بد أن يقوم على الدعوة إلى الله ومناقضة مظاهر الشرك والكفر وإعلاء كلمة الله تعالى هداية للناس، وقياماً بدور الأمة الإسلامية باعتبارها خير أمة أخرجت للناس. لذلك فإن فلسفة التقريب بين الأديان تشكل عاملاً أساسياً في بلورة المشروع التقاربي وتوضيح معالمه، كما تعطيه الأرضية والمنطلقات التي سيشغل عليها في تفسير الظواهر الدينية وإبداع الحلول اللازمة لتدبير الاختلافات العقائدية بينها.

وقد قامت جملة من مشاريع التقريب بين الأديان على أرضيات فلسفية تعددية نراها تخالف المنهج القرآني في التعاطي مع هذا الموضوع. لذلك جاء هذا الباب الثالث من أطروحتنا، ليعيد فلسفة التقريب بين الأديان إلى مضمارها الأصلي وفقاً لتعاليم القرآن الكريم. فهو تأصيل نظري فلسفي لدعوة التقريب بين الأديان، من منظور فلسفة التعدد الديني الغربية، وإن كانت لها إمتداد في المجال الإسلامي، فقد فصلنا القول فيه من خلال الأبواب الثلاثة السابقة. ذلك أن بعض رواد التقريب بين الأديان، يشرّعون لتنازلات جوهرية عن قضايا أساسية دينية، ويقدمون تفسيرات خاصة خدمة لمشروع التقارب، نظراً لقيام (العلاقة بين الأديان على أساس من قبول التعددية الدينية وحرية التدين لتكون مبادئ

مهمة ثابتة للحوار بين الأديان⁽¹⁾ وأيضاً بناء على نظرية تعدد الحقيقة الدينية ونسبيتها، وهذا هو جوهر فلسفة التعدد الديني الغربية، والتي وجدنا لها مر معنا في التاريخ الإسلامي جذوراً، لدى فرقة الباطنية من غلاة الشيعة، والقائلين بوحدة الوجود كمحيي بن عربي والبسطامي⁽²⁾ والحلاج⁽³⁾ وغيرهم وهم من أسماهم الدكتور عبد الرحمن بدوي رحمه الله بـ"ملاحدة الإسلام" أو "القلقين في الإسلام"⁽⁴⁾.

من أجل ذلك عقدنا العزم على تفكيك بنية هذه التعددية الدينية، ونقض أسسها المرجعية، سواء لدى المشاريع التقاربية الغربية أو الإسلامية، وإن كانت الأخيرة في حقيقة الأمر تعد امتداداً لسابقتها، نظراً للتبعية والهيمنة الثقافية التي تمارسها المنظومة الغربية عموماً. ولما كان التقريب بين الأديان في المنهج الإسلامي مبنياً على فريدة دين الإسلام واختلافه عن باقي الأديان، وأن لا خلاص خارجه، مصداقاً لقوله تعالى (ومن يبتغ غير الإسلام كديناً فلن يقبل منه، وهو فيه الآخرة من الخاسرين) سورة آل عمران: 86، اقتضى ذلك حصر الحقيقة الدينية فيه، باعتبارها حقيقة مطلقة لاتعثرها النسبية أو الشك. فجعلنا الباب الثالث هذا مكملاً وداعماً لما قررناه سابقاً وقومنا به مشاريع التقارب الأخرى. وقد يلاحظ أحياناً وجود شيء من التكرار المرتبط بقضايا التعددية الدينية، وهو تكرار ظاهري فقط، لأننا في البابين السابقين ركزنا على مشاريع التقارب الديني التي تتبنى على رؤية تعددية للأديان من منظور الفكر الإسلامي، الذي يفرض طبيعة خاصة في نقد الموضوعات وردها إلى أصولها الشرعية وملاحظة موافقتها للمرجعية التي تزعم التكلم

(1) - عبد العزيز التويجري، الهوية والعولمة، ص: 132، مجلة رسالة التقريب، العدد: 23، طهران 1999م.
(2) - طيفور بن عيسى، أبوزيد البسطامي، الزاهد العارف، توفي سنة 270هـ. قال الذهبي في تاريخ الإسلام، ج7/ ص: 143، تحت رقم: 422، تحقيق: بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، 2003، دار الغرب الإسلامي. (وقد نقلوا عنه أشياء من متشابه القول، الشأن في صحتها عنه، ولا تصح عن مسلم، فضلاً عن مثل أبي يزيد، منها: سبحاني. ومنها: ما النار، لأستندن إليها غداً، وأقول: اجعلني لأهلها فداءً، أو لأبلغنها. ما الجنة، لعبة صبيان ومراد أهل الدنيا. ما المحدثون إن خاطبهم رجل عن رجل، فقد خاطبنا القلب عن الرب. وقال في يهود: هبهم لي، ما هؤلاء حتى تعذبهم؟! وهذا الشطح إن صح عنه فقد يكون قاله في حالة سكره، وكذلك قوله عن نفسه: ما في الجنة إلا الله).
(3) - حسين بن منصور الحلاج، وتوفي سنة 309هـ، قال الذهبي في تاريخ الإسلام، ج7/ ص: 143، تحت رقم: 422، (قتلوه على الكفر والظلول والإنسلاخ من الدين، نسأل الله العفو).
(4) - انظر كتب الدكتور عبد الرحمن بدوي رحمه الله، التالية: شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية، 1964. وكتاب، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، الطبعة الثانية، 1993، دار سينا للنشر. وكتاب شطحات الصوفية بجزئيه، وكالة المطبوعات، دراسات إسلامية، العدد: 9.

باسمها، بينما الباب الثالث فذو طبيعة فلسفية، متعددة زوايا النظر، والتي أحيانا تفرض علينا من باب النقد المنهجي والتأصيل الشرعي، الإنفتاح على مجالات أخرى (كالفقه الإسلامي والتاريخ وعلم أصول الفقه إثر حديثنا مثلا على الأقليات الدينية وحقوقهم في المجتمع المدني المسلم)، لذا فثمة تداخل وتشابك بين أجزاء البحث، تتطلب عملية تفكيك وإعادة تركيب حتى نتمكن من رؤية زاوية ما على حدة، رغم تداخلها وتشابكها مع الزوايا الأخرى، ثم إعادة تركيب الكل في صورة واحدة متكاملة ومغايرة تماما، وقد ينتج عن ذلك تكرار بعض الأجزاء. وسيقوم هذا الباب، إن شاء الله تعالى، على أربعة فصول أساسية، كما يلي: الفصل الأول: وسنتتبع فيه المسار التاريخي لنشأة التعددية الدينية، خصوصا في مجالها الغربي، الأكثر تداولية وحضورا على مستوى العالم، وتبصر البنى والمرجعيات التي قامت عليها، وكيف ينظر بعض المفكرين الغربيين إلى الآخر المخالف؟ وعلى أي أساس يقارنه؟ وماهي المعايير المعتمدة لديهم في ذلك؟ وفي الفصل الثاني من هذا الباب، فقد أردناه مجالا للمقارنة، وليس مقارنة المفاضلة، فقد اتبع كل مفكر ماهدها إليه عقله واجتهاده والأطر الاجتماعية التي المؤثرة في بيئته، وكما يقال "الإنسان ابن بيئته"، لكن طبيعة الموضوع الديني والموضوعية فيه لا تتنافى مع وجود نسبة من التحيز، لأن الباحث لا يستطيع التنصل من دينه وخلفياته العقدية النهائية. وفي نظرنا فطالما إلترم الدليل والبرهان، ففيه من الموضوعية اللازمة لتحقيق المراد وعدم تزيف الحقائق. وسنسير في هذا الفصل وفق مقارنة بدائية، سنحاول من خلالها تقويم نظرية التعدد الديني من منطلقات إسلامية قرآنية، مع بيان المرجعيات النهائية التي ينبغي الإسترشاد بها في بلورة نظرية للتعدد الديني من منطلق قرآني. وفي الفصل الثالث فسنفكك النظرية التعددية الغربية وننقض قراءاتها وبنياتها النسقية من وجهة نظر إسلامية. وغايتنا من ذلك بيان تهافت المشروع العلماني الغربي في مجال الدراسات الدينية، وعدم قدرته على إبداع نظرية أكثر شمولاً واستيعاباً للمخالفين دينياً، وبالتالي الفشل الاجتماعي في دمجهم على مستوى الواقع، (إمتداد الفشل الفلسفي النظري إلى الواقع الاجتماعي والحضاري للغرب). وفي الفصل الرابع والأخير من هذا الباب سنعمل على تفصيل التجربة الاجتماعية

الإسلامية، وكيف حولت النظرية التعددية إلى واقع إسلامي تعددي خلاق، يضمن للآخر الوجود والحق في الحياة الكريمة، والتمتع بكل الخصوصيات التي يحتاجها لبناء كيانه الخاص. سواء على مستوى العادات والتقاليد والأعراف والمعتقدات والقوانين... الخ، طبعاً في ظل حراسة الإسلام وأهله فيما سمي بنظام "الذمة"، على عكس ما هو واقع في المنظوم العلمانية الغربية، التي قضت على الأقليات ونمطت أساليب عيشها، وقضت على كل خصوصية لحساب الخصوصية الغربية المادية. كما غيب الجانب الإنساني تماماً، وأعيد صياغة الإنسان كآلة لخدمة مجتمع الشركات الرأسمالية المتوحشة.

ونحن في واقع القرن الحادي والعشرين في حاجة ماسة لإعادة النظر في التجربة الإسلامية، وإعادة إحيائها عملياً، لإسترجاع كيان الإنسانية المفقود، وضمان القدرة على استيعاب الأقليات داخل نسيج المجتمع الموحد، والمختلف في الآن نفسه، بل وتصديره لعالم ليكون النموذج المثالي لأزمته التي استعصى عليه حلها. وقد أثبتت التجربة العملية على مر التاريخ الإسلامي، مدى صلاحية النموذج الإسلامي في التعاطي مع هذا الموضوع، وكيف عاشت الأديان المختلفة مع الإسلام جنباً إلى جنب دون أي مشاكل، اللهم بعض الإحتكاكات هنا وهناك ذات طبيعة استثنائية وغير مقبولة شرعاً- في أغلب الأحيان-. وللاقليات فيها نصيب كبير من البدئية والإثارة، لأن التأطير الشرعي لهذه القضية سيسيجها بسياج عقائدي متين يستعوب حقها في الاختلاف، دون أن تنتهك حق الأكثرية في اختيار النموذج المجتمعي والحياتي التي تريده في مجتمعتها. وكل ذلك خدمة للبشرية، وسعياً لبيئة أكثر سلاماً وإستقراراً ورفاهية.

الفصل الأول

التعددية الدينية "مسار التنشئة والأسس المعرفية"

مدخل

لعل فكرة التعددية Pluralisme من أكثر المقولات تداولاً في عالم اليوم، إذ نالت شيوعاً وصيتاً في كل مجال من المجالات، من علم وفكر ودين إلى اجتماع وثقافة وسياسة واقتصاد. (ومع هذا الشيوع والذيع فإن الباحثين الأنثروبولوجيين واللاهوتيين واللسانيين يكادون يجمعون على صعوبة تحديد معنى دقيق له، أكثر من المعنى اللغوي المتفق عليه وهو أن التعدد يعني أكثر من الواحد. أما وراء هذا المعنى البسيط فإن المصطلح غامض عائم⁽¹⁾، وهو متعدد الإستعمالات (ويستعمل في معانٍ شتى حسب السياق الذي يرد فيه، حتى لقد وصل الأمر ببعض الدارسين للقول بأنه ينبغي لنا أن نسلم بتعددية التعددية⁽²⁾). يضاف إلى إشكالية معناه، حساسية موضوعاته خصوصاً في إطار تناولاته للعلاقات مع الأديان والرؤية تجاه الإنسان والعالم والمخالف المنازع من جهة أخرى، وما يرتبط بذلك من مناقضتها لنفسية المدافعة الفطرية التي تتنافى وقبول غير المتجانس دينياً أو علمانياً. ومما لا شك فيه أن التعددية وصف لظاهرة مشاهدة ومحسوسة، ألا وهي التنوع والتباين والاختلاف بين البشر في ألوانهم وجنسياتهم وآراءهم، وقيمهم وأديانهم ومناهج حياتهم ... هذه حقيقة واضحة جلية، قد لا يتجادل حولها اثنان. لكن التعددية أصبحت اليوم مصطلحاً للمبادئ والمفاهيم التي تتناول أمر آخر ألا وهو منهج التعامل مع ظاهرة التباين والتنوع في حياة الناس. فالتعددية بوجهها اليوم وصف لظاهرة طبيعية قائمة وواقعة في كل المجتمعات، والتعددية بوجهها الثاني نظرية وتصور لحقيقة حدود التباين

(1)-Gregory.MC.Lermman, Pluralism, Miuneolér University, press Minneapolis, 1995, p. 7.

-Nicole, David, Three vautieties or pluralism, Macmillan Press, London, 1974 ; 1.1

(2) -Mc.Lermman Gregory, Pluralism p. ix.

والتنوع وضوابط الاتفاق والافتراق وكيفية تنظيم المجتمع على أساس ذلك. وعلى هذا فإن مصطلح التعددية السائد المتداول اليوم يقصد به تلك التصورات والمناهج الغربية المعاصر لتفسير وتنظيم مشكلة التنوع والتباين في المجتمعات البشرية، وفي هذه المبادئ والمفاهيم الغربية في ميادينها المختلفة، ويريد الغرب جعلها نموذجاً يحتد به العالم كله، بل فرضها في كثير من الأديان. ومع أن استعلاء ثقافة على أخرى، وهو في حد ذاته يناقض مبدأ التعددية التي ينادي بها الغرب، إلا أن ازدواج المعايير أمر لا غبار عليه عند التعامل مع غير بني جنسهم .

المبحث الأول: ولادة التعددية ومراحلها التاريخية

علينا أولاً أن نحدد مكان ولادة التعددية، وهل المتكلمون الغربيون هم أول من أثاروا هذا الموضوع ثم دخل دائرة علم الكلام؟ أم أن للمسألة جذوراً في الفلسفة أو الكلام الإسلامي أيضاً أو كلاهما؟ ومن أثار المسألة دون أن يقتبس أحدهما من الآخر، ومن غير توارد خواطر؟ قد يكون من المناسب في البداية تقديم ملامح عن تاريخ فكرة التعددية ونشأتها في الغرب⁽¹⁾ نظراً للتأثير الكبير الذي يمارسه هذا الأخير في تكويننا للمفاهيم وتذوقنا للمصطلحات التي نتداولها وأيضاً للحضور القوي في حياتنا عامة.

ترجع أصول التعددية في الغرب إلى الفلسفة اليونانية حيث ظهرت الفكرة لمناهضة فلسفة وحدة الوجود، ومضمونها أن الوجود ليس واحداً بل متعدد⁽²⁾ وحين بدأ الغرب يحاول النهوض باحثاً بإحياء مخلفات التفكير اليوناني، بعثت فكرة التعددية الفلسفية من جديد على يد الإنجليزيين وليام جيمس وبرتراند راسل، الذين وجدت آراؤهما قبولا فائقاً في مناخ من اليأس السائد بين العلماء آنذاك بسبب فشل العلوم التجريبية في حل كثير من معضلات الكون حتى لقد أعلن أحدهم انتصاره قائلاً " لقد تكسرت هيمنة الحقيقة المطلقة على أيدينا" !!. ومن الفلسفة انتقلت الفكرة إلى ميدان السياسة حيث دعا العلماء في أوروبا

(1) -راجع الفصل الثاني والثالث، من المرجع: McLennan Gregory, Pluralism

(2) -Gregory.MC.Lermman, Pluralism, Miuneolér University, press Minneapolis, 1995, p. 7.

وأمریکا - ومن أبرزهم هارولد لاسكي - إلى تحطيم سلطات الدولة المطلقة ، وفي الفترة التي تلت انهيار الاستعمار العالمي، ظهرت كثير من النزاعات والحروب الإقليمية والعرقية والدينية، مما أبرز تفكيراً جديداً في العلوم الاجتماعية من التعددية وتعايش الجنسيات والثقافات والديانات. ثم انتقل داء النزاع والصراع إلى عقر ديار الغرب وخاصة في عواصمه الكبرى، نتيجة الهجرات الكبيرة إليه حيث وجدت بين الغربيين جملة متعددة من الثقافات والديانات واللغات غير المألوفة، فكانت التعددية محاولة لحل المعضلات التي لا مفر منها التي سببتها هذه الهجرات. (كانت التعددية الثقافية طموحاً لدى من يمثلون أو ينطقون باسم الأقليات المختلفة لأنها تضيء الشرعية على انتمائهم الثقافي المختلف وتمنح الاعتراف بخصائصهم الثقافية المتميزة لكن هناك تبايناً في المواقف حول المقصود من تباين الاختلاف والاعتراف بالخصوصية الثقافية، وهناك تفسيرات تتباين في قوة تأكيدها لهذا الموقف، وتتراوح من الدعوة إلى التسامح العام تجاه الاختلافات الثقافية إلى المطالبة بدعم بقاء الثقافات الأصلية⁽¹⁾، وبالتالي فإن التعددية الغربية ليست سوى حلولاً للمعضلات الدينية والسياسية والثقافية والتي أفرزتها التحولات العميقة التي عرفتتها الحياة الغربية في سياق حدوثها وما بعدها، لذلك تبقى تجربة خاصة ترتبط بسياقاتها ومرجعياتها ونظرياتها للحياة والكون، لا يمكن أن تستوعب كل الاعتبارات الأخرى خارج المنظومة الغربية التي أنشأتها. وإذا توجه المرء بنظره إلى السياق الحضاري الإسلامي ومرجعياته الفكرية التي ترتبط أساساً بنص الوحي الإلهي فإننا نجد الأمراً مختلفاً جداً، لأن هذه المقدمة الأساسية، ترتب عليها نتائج مهمة: صورة العالم المجتمع، الإنسانية المبنية على أساس هذا المبدأ تمثل ناموساً إليها وشرعية للمجتمع، واقتداء بفهم ذاتي إسلامي شائع، يوجد حقاً إليها صادر عن الوحي يتسع نطاقه ليشمل جميع مجالات الحيات الاجتماعية والبشرية (الشرعية) وعلى أبناء الأمة المسلمين التسليم

(1) - إلينا بينا غاليوتي، التعددية الثقافية، ص: 12، ترجمة: جلال معوض، الطبعة الأولى، 1999، دار الثقافة، الأردن.

وطاعتها⁽¹⁾. فالوحي في الحضارة الإسلامية هو الذي يوجه العقل والتجربة الإنسانية، فلا يستغرب إذن إن لم نجد كلمة التعددية من قواميس مصطلحات العلوم الإسلامية نظرا لعدم ورود هذه الكلمة في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية الشريفة، ولكن لا يمكن لعاقل أن يدعي أن الإسلام ليس له تصور ممنهج لمسألة التنوع والتباين والاختلاف، بل من يراجع القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وكتب الأقدمين والمعاصرين يجدها ملاً بالحديث عن كثير من المبادئ والقيم والتوجيهات الخاصة بذلك، ويقوم التاريخ الإسلامي شاهداً على تنزيل هذه المبادئ والقيم إلى واقع ملموس إذ ضم العالم الإسلامي في أراضيه على امتدادها ومساحتها، كما هائلا من الجنسيات والأعراق واللغات والمذاهب والآراء والمعتقدات وتفاعلت فيما بينها وتلاحقت وتجاوزت وتجادلت وشاركت كلها في صنع الحضارة الإسلامية في علومها وفنونها ونظمها ومؤسساتها المختلفة، وإن ظهرت فيما بينها بين الحين والآخر نزاعات وصراعات وحروب فهي استثناء لا أصل. والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هل الرؤية الإسلامية للتعددية تنظيراً وممارسة ليتوافق والتجربة التعددية الغربية؟

في الواقع هناك من يتصور أن المسألة قد تناولتها الأوساط العلمية في الشرق، فقد نسبت مبدئياً إلى يوحنا الدمشقي مبتكر التعددية وقد كتب رسالة فيها، ويوحنا الدمشقي كما تجدر الإشارة -كان من المسيحيين المقربين إلى الخلفاء العباسيين مثل المأمون والمعتصم والمتوكل - وقد استرعى اهتمام الخلفاء به معلوماته الباهرة في الطب وهو الذي أثار فتنة "قدم القرآن" "وعدم حدوث كلام الله" لكي يثبت بقدم كلام الله قدم المسيح "كلمة الله" وقد توفي في سامراء عام 248 هـ⁽²⁾. ولما كتب رسالته المفقودة فلا يمكننا محاكمتها، ومع فرض صفة نسبتها له، فربما كان يهدف منها الدعوة إلى حياة مسالمة، ليعيش المسيحيون الساكنون في البلاد الإسلامية في ظلها بعزة وكرامة، ومن الممكن أن يكون هدفه مشابهاً لهدفه في مسألة "خلق القرآن" إذا أراد من خلال قوله (إن إتباع جميع الأديان موجب

(1) - ديتير سنغاس، الصدام داخل الحضارات: التفاهم بشأن الصراعات الثقافية، ص: 78، ترجمة: شوقي جلال، الطبعة الأولى، 2008، طبع دار العين، القاهرة.

(2) -خير الدين الزركلي، الأعلام، ج 18 / ص: 111. ومحمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج 2 / ص: 394.

للسعادة) أراد أن يخفف من حدة تعصب المسلمين وأن يحمل أتباع الأديان الأخرى في مستوى المسلمين. كما تعرض إخوان الصفا في رسالتهم كما مر معنا إلى مسألة التعددية الدينية، إذ قالوا: "الحق موجود في كل دين والحق يجري على كل لسان".

إن بيان الحق لصاحب الدين والمذهب أو من هو متعلق به وإزالة الشبهة العارضة على ذهنه، مشروط بأن تكون قادرا على هذا العمل وإلا فتخل عنه ولا تدعي القدرة عليه، وإذا احتملت وجود دين أفضل مما أنت عليه فلا تقتنع والأفضل لك أن تبحث، فمتى وجدته فلا تصر على الدين المغضوب وعليك أن تدين بالدين الأفضل وتحبه ولا تتشغل بعيوب الناس، بل أنظر إلى دينك بعيدا عن العيوب. إن العبارة هي قولهم: "ليس الحق منحصرًا بدين واحد من بين جميع الأديان، وليست الأديان الأخرى لا تمتلك بصيصًا من الحق، وإنما هناك قدر مشترك بين جميع الأديان السماوية"، وهذا الكلام ليس جديدا وإنما نادى به الإسلام. إذا دعى القرآن أهل الكتاب إلى القدر المشترك وهو "التوحيد في العبادة ثم إن كلامهم اللاحق يفرض على كل إنسان إتباع القانون الأفضل، والسعي للتعرف عليه، وهذا الكلام يؤكد أن هؤلاء من دعاة الإنحصارية في الدين وليس التعددية الدينية. وفي السياق نفسه فقد نسب إلى حجة الإسلام إبي حامد الغزالي التأصيل للتعددية بشكل ما وذلك عندما اعتبر جميع الفرق الإسلامية ناجية ما عدا واحدة واعتبر القراءتين اللتين وردتا في ذيل حديث (ثلاثة وسبعين فرقة) صحيحتين - قال في ذيل حديث "ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة" (وهنا عبارتان كلاهما صحيح:

أ-الناجية منها واحدة

ب-الهالكة منها واحدة. والجملة الأولى تحصر الحق في فرقة واحدة، بينما الثانية تعتبر الجميع على حق والهالكة واحدة)⁽¹⁾. ويتضح أن الإمام الغزالي يؤمن بنوع معين من "التعددية" بخصوص الإثني وسبعين فرقة الإسلامية، لكن في كلامه ما يدل على أنه يعتبر إحدى الفرق على الحق، وهي الفرقة التي ستدخل الجنة من غير شفاعة أو عذاب مؤقت في النار، وأما الفرق الأخرى فإنها ستطرد لقصور في عقيدتها ولا تدخل الجنة إلا

(1) - أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص: 106.

في ظل شفاعة الشفعاء أو بعد أن تعذب في النار بشكل مؤقت وتظهر من الرجس⁽¹⁾. هذا الكلام ليس جديدا وليس له علاقة بالتعددية الدينية لأنه لا يخلد في النار من وجهة نظر الكلام الإسلامي إلا الكافر وغير الكافر -على اختلافه- ليخرج من النار ويدخل الجنة . يقول أبو حامد الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال" (إن اختلاف الناس على الأرض في الدين أو اختلاف الأمة الإسلامية في المذهب مع كثرتها تشبه بحرا عميقا يغرق فيه أكثر الناس ولا ينجو منه إلا القليل، وكل فرقة تتصور أنها الناجية منه وكل حزب فرح بما عنده)⁽²⁾ وهذا الكلام ينافي التعددية لأن أكثر الناس في رأي الغزالي مغرقون في بحر الضلالة ولا تتجو إلا مجاميع صغيرة جدا. ومن هذا التحليل فإن كثيرا من الباحثين يتجهون إلى نفي وجود تعددية دينية في المنظومة الإسلامية وأنها من ابداع الفكر الغربي فرض في سياق خاص ومرجعية خاصة لم تكن موجودة في مجال السيطرة الروحية للإسلام، يقول الشيخ جعفر السبحاني (لم نشاهد قبل عام 1950 أي إشارة لهذه القضية في صحف بلادنا-يقصد دولة إيران الإسلامية) مما يؤكد أن البيلوراليزم فكرة غربية بشكل كامل، تم تسللت إلى الفكر الشرقي، كما ان تعدد التفاسير وكثرة القراءات أبعد القضية عن الأصالة الإسلامية، وإلا لو كانت ذات جذر اسلامي لتناولها المسلمون خلال 14 قرنا ولكانت أكثر وضوحا)⁽³⁾. صحيح أن التعددية كما تروج لها الحضارة الغربية لم تكن معروفة لدى المسلمين وأن ما يستدل به من اشارات هنا وهناك لم تكن بالتحقيق اللازم لكن هذا لا ينفي وجود تعددية دينية بالمفهوم الإسلامي للمصطلح مورست على المستوى العملي، لكن هذا التاريخ الماضي والمجد التليد للمسلمين السالفين لا يوجد إلا في أصابير الكتب وبطون النظريات، ويحتاج إصلاح العالم الإسلامي اليوم إلى إحياء ذلك التراث وبعثه وتجديده وتنزيله في الواقع، مع الاستفادة من مقاصد الإسلام والمصالح العامة

(1) - أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص: 106.

(2) - أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص: 17-18.

(3) - جعفر السبحاني، المعرفة في الفلسفة الإسلامية، ص: 99، الطبعة الأولى 2009. دار الهادي.

بضوابطها المعروفة جمعا بين الأصالة والمعاصرة. ووفق هذا المنهاج يتجه هذا البحث في قضية التعددية المعاصرة إلى التفصيل والتخصيص، وسوف يشمل النظر مجالات تعددية الحقيقة والتعددية الدينية. ومع تكيف كل هذه الاعتبارات، فإنه لا يمكن أن يعثر اليوم على بديل أفضل يضمن تعايش المجموعات والثقافات المختلفة، لأن التعددية الدينية في أصلها تفرض نوعا من القبول إلى حد ما للمخالف، سواء كان شخصا أو ثقافات وهذا في الواقع يحدث إشكالا ابيستمولوجيا على مستوى آلية تدبير الاختلافات الدينية في صدامها مع المبادئ الكونية. لي طرح سؤال جوهري آخر وهو هل نقبل بتعددية دينية مميزة، أم سيكون من الضروري خلق تعددية دينية قائمة على مشتركات عامة ؟ وجوابا عليه نقف أمام إشكاليتين: إحداهما: ستؤدي بنا إلى تغييب جملة من التوابث الدينية والمنطلقات اللاهوتية التي تتبنى عليها الأديان فحتى الإسلام لا يمكن أن يقبل دينا آخر إلا نفسه قال تعالى **(ومن يتبع غير الإسلام كدنا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين)** سورة آل عمران: 68، والنصوص كثيرة تتم على تحيزات نهائية لا مفر منها لي طرح إشكال آخر، ما هي الجهة التي سنتعامل معها في سياق هذه النظرية؟ أما الإشكالية الثانية: فيتجلى في أننا إذا ما حاولنا تقنين التعددية الدينية وبناء نماذج لها وفقا لجملة من المشتركات، فهل سنحل المشاكل؟ **الجواب** كلا لأننا نفتقد إلى معيار تحديد هذه المشتركات الدينية. فعلى المستوى الفلسفي فإن البعض من أمثال ويل كيمليكا جادل بأنه (ليس من الممكن محاربة التمييز وعدم المساواة بأنواع أخرى من التمييز المضاد، وأن الحل هو المساواة الليبرالية، ويمكن أن نضيف إلى هذا المواقف مناخ الشك وعدم الثقة تجاه المسلمين بعد 11 من سبتمبر 2001 مما يفسر تراجع مصداقية التعددية الثقافية وكذلك السياسات التي تأثرت بها. وكان لذلك تأثير غربي من حيث أنه أدى إلى ظهور نقد للتعددية الثقافية في بلادنا حتى قبل لأن تصبح هذه الظاهرة مفهومة ومدروسة ومتبناة كموجه للسانيات الثقافية)⁽¹⁾، وهناك من يتساءل حول ما إذا كانت التعددية الثقافية تعود

(1) - ويل كيمليكا، أوديسا التعددية الثقافية، ص: 25، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، يونيو 2011، العدد: 377.

بشكل حتمي إلى ظهور مجتمع موزاييكي، وتقاليد شبيهة بالتقاليد القبلية وإلى التنازل عن حقوق المرأة وحرية الأفراد داخل ثقافتهم وإلى منظور للنسبية الثقافية يجعلنا بلا حول ولا قوة في مواجهة هجمات الأصولية الإسلامية؟ وجوابنا على هذا التساؤل، هو النفي، إلا إذا تمسكنا بتفسير هزلي ومتحيز للتعددية الثقافية، أما إذا دعم مفهومنا للتعددية بالمبادئ الكونية القائمة على المفهوم الرباني الإسلامي كاحترام المتبادل وعدم التمييز والتسامح والفرص المساوية والعدالة... كما يحصل في أفضل التفسيرات، وإذا ما نفذت التعددية الثقافية المعرفية بحقل منفتح وعبر المحاولة والخطأ من أجل الوصول إلى الصيغة المجتمعية الإيجابية لاحتضان هذا التنوع بما فيه التيار الأصولي فإننا سنشهد تذويبا لهذه الشذوذات داخل منظومة التعددية وبالتالي يكون لنا الحق وسط هذا المناخ المتعدد حيث تسود العدالة الربانية، في الرد بقوة على كل ما يمكنه المس بهذا المكتسب الديني والمجتمعي للأمة واختياراتها الحضارية والإنسانية.

المبحث الثاني: التعددية الدينية في التعامل الثقافي والمعرفي

لكي ندخل هذا المبحث لا بد أن نفرق بين نوعين من (التعددية)، التعددية في التعامل الاجتماعي والثقافي والتعددية في المعرفة، ويختلف أحدهما كما يختلف كل منهما عن الآخر. والمشكلة التي تسببت في أوروبا في ظهور ردود فعل وأزمات ثقافية واسعة، هي الإنغلاق في المجال الاجتماعي والتعامل الثقافي وكان من جملة ردود الفعل لهذه الحالة التعددية في المعرفة. (لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا ترفض الانفتاح على الرأي الآخر تواجهه بالاضطهاد والمقاطعة، ولا تحسن الإصغاء. وهذه هي المشكلة، إلا أن ردود الفعل الأوروبية تجاوزت حدودها وأدت إلى ظهور نظرية التعددية في مجال المعرفة)⁽¹⁾، بدل الأحادية المعرفية التي تفرضها السلطة الكنسية.

لم تعد الثقافة فقط تحمل معنى الفنون والآداب، بل أصبحت تعني الكيان المركب الذي ينتقل من جيل إلى جيل وهذا الكيان يحمل في طياته مستوى المعرفة في المعرفة وفي

(1) - الشيخ محمد مهدي آصفي، التعددية الدينية: مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد الثاني، العدد الخامس - 1425هـ / 2005، ص: 14.

اللغة وفي المعتقدات الدينية وفي الفنون والأخلاق، كما في العادات والتقاليد وهي القانون والسلوك واحترام الآخر... وإذا كان ادعاء الغرب بأن ثقافته تهيمن على العالم ، فمن حض الفلسفة والفكر الإنساني بأن تجد فلاسفة ومفكرين كويل كمبلاكي يتصدى لهذا القول الجديد الذي يسعى إلى اتهام الآخرين. وقد كشفت إحصاءات الأمم المتحدة بما يخص معرفة اللغة على سبيل المثال، أنه يوجد في عالمنا الراهن نحو الستة آلاف لغة، لكن الغريب أنه نحو 96% من سكان العالم يتحدثون 4% فقط من تلك الآلاف الستة من اللغات، وكان الفيلسوف جون ستيوارت مل يقول (إن الجماعات الثقافية الصغيرة ستتخلى وتتخلى عن ثقافتها الموروثة لكي تنضم إلى ثقافة الأمم الأقوى)⁽¹⁾. غير أن المشكلة المطروحة في القرن الواحد والعشرين هي كيف السبيل للحفاظ على التعددية المعرفية الثقافية وصون حقوق الأقليات على الأرض وبالتالي كيفية المحافظة على مفهوم العدالة والمساواة التين تؤديان إلى مفهوم الديمقراطية ؟ لم يهتم أرسطو وأفلاطون بالتعددية الثقافية، كما أن القديس أوغسطين وتوما الإكويني لم يهتم بها في القرون الوسطى ولا ميكافيلي وتوماس هوبز اهتماما بهما في القرون الحديثة، فالموضوع هو من الحداثة بمكان لنقول أننا في الأربعين سنة الماضية شهدنا ثورة حقيقية في جميع أنحاء العالم في العلاقات الدولية لدرجة أن الدولة القومية القديمة ذات الثقافة الواحدة بدأ مفهوما يتلاشى ليحل محلها التكيف الثقافي والديني عند الجماعات المهاجرة فانتهى الأمر بكثير من البلدان إلى تجاوز النماذج القديمة التي لم تعد تتناسب مع ظروفها التاريخية والسكانية . وكوننا نتغنى بالديمقراطية فحتى في هذه الأخيرة هناك طغيانا سياسيا من الأغلبية على الأقلية، وتحاول الأغلبية طمس معالم حقوق الأقلية السياسية، وهذا هو خطر عيوب الديمقراطية. وقد نوه بذلك الفيلسوف الفرنسي أليكسي دي توكفيل (1805م-1859م)، وكان قد لفت الأذهان إلى طغيان الأغلبية على الأقلية في الحياة البرلمانية في أمريكا وذلك في كتابه " الديمقراطية في أمريكا" الذي صدر منه الجزء الأول عام 1835م تم الجزء الثاني عام

(1)- رفيق رجائي، الأقليات الإثنية وأزمة العولمة، ص: 3 ، مجلة نور الحق، العدد: 19 سنة 1989، مصر.

1840م. و عيوب الديمقراطية كانت مجال بحث لدى معظم الفلاسفة القدماء خاصة فلاسفة الإغريق الذين شككوا بالأسس الديمقراطية التي لن تصل إلى الجمهورية المثلى ولا إلى المدينة الفاضلة (كما يقول الفارابي) بل يأخذنا الخوف من أن تصبح حقوق الأقلية في النظام الديمقراطي في غمرة حماسنا للأغلبية، منحا تمن بها هذه الأغلبية على الأقلية وهذا في الواقع يناقض مبادئ التعددية وطموحات الأقليات التي أرادت تحقيقه منها خلالها تقول اليزابا غاليوتي (كانت التعددية الثقافية طموحا لدى من يمثلون أو ينطقون باسم الأقليات المختلفة لأنها تضيف الشرعية على انتمائهم الثقافي المختلف وتمنح الاعتراف بخصائصهم الثقافية المتميزة. لكن وقع تباين بين المواقف حول المقصود من قبول الاختلاف والاعتراف بالخصوصية الثقافية وهناك تمييزات تتباين في قوة تأكيدها لهذا الموقف وتتراوح من الدعوة إلى التسامح العام تجاه الاختلافات الثقافية وإلا المطالبة بدعم بقاء الثقافات الأصلية)⁽¹⁾. لذلك فإن التعددية الثقافية المعرفية تقدم نفسها كبديل لنظرية البوتقة التقليدية والقائمة على المفهوم الغربي في الاستيعاب، حيث يجري التشديد على توحيد واندماج كل المجموعات في أمة واحدة وهناك من يفسر هذا التحول من مفهوم البوتقة إلى مفهوم التعددية الثقافية باعتباره نتيجة لفشل أو عدم اكتمال النموذج القديم. حيث كانت الوحدة تعني في الحقيقة الانصهار في المجموعة المهيمنة من جانب، والتمييز والعزل المتواصلين ضد الأقليات من جانب آخر، والهيمنة الثقافية هذه وعدم المساواة الاجتماعية، ظهرت كنتيجة محتملة لأطروحات وسياسات الاندماج العولمية التي وجد الغرب نفسه غارقا في مستنقعها والتي باتت تضغط بشكل متزايد في اتجاه إزالة كل الفوارق وتمييع الحدود والقضاء على الخصوصيات المتعددة دينيا وثقافيا في إطار نموذج كامن، معد سلفا في سياق الحداثة وما بعد الحداثة، وخلفياتها المناهضة لكل أشكال الكلاسيكية، من التفكير الشعبي وممارسة الخاصة، يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري رحمه الله (إلا أن واقع الولايات المتحدة- كنموذج عن الغرب عموما- يبين أنه مجتمع تسود فيه النمطية بشكل

(1) - باتريك لود، مشكلة الأقليات في عصر العولمة، ص: 15، مجلة أديان، العدد واحد، 2011، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان.

مذهل، مما يؤدي في نهاية الأمر إلى طمس المعالم الخاصة لكل الهويات المختلفة ودمجها في هوية علمانية واحدة. فهذا المجتمع تسوده أسطورة علمانية واحدة، ومعيار قبول اجتماعي علماني عقلاني مادي واحد، وهو معيار يسمح للجميع بالانتماء شريطة أن يتخلوا عن خصوصيتهم الدينية والإثنية، أي عن القسط الأكبر من هويتهم لتحل محلها هوية واحدة. وكلما ازداد تخليهم عن هويتهم، ازدادت أمامهم فرص الحراك الاجتماعي، فما يسود المجتمع ليس تنوعاً حقيقياً، وإنما وحدة عقلانية علمانية عميقة وتنوعاً إثنياً سطحياً - وهذا هو جوهر "الأمركة". وتبدت هذه الرؤيا في فكرة بوتقة الصهر melting pot التي يقفز فيها المهاجرون ثم يخرجون منها وقد نسوا تاريخهم وتراثهم وهويتهم ويتم دمجهم والقضاء على ما قد يكون قد بقي فيهم من رواسب تاريخية أو تراثية قديمة، فيصبحون مواطنين أمريكيين كاملين، عقولهم صفحة جديدة بيضاء مثل صفحة لوك الشمعي...⁽¹⁾. وتتم الآلية الإيديولوجية لهذه الظاهرة في إطار ما أسماه جون توميلنسون بالمرتبطية والتقارب: فالأمر المتضمن هنا هو الإحساس بانكماش المسافات من خلال الانخفاض الدراماتيكي في الوقت المستغرق - إما بصورة مادية - على سبيل المثال عن طريق النقل الجوي أو تمثيلية (عن طريق النقل المتواسط إلكترونياً للمعلومات والصور) لاجتيازها وعند مستوى آخر من التحليل تلقي المرتبطة بظلالها على فكرة التقارب المكاني وعن فكرة تمديد العلاقات الاجتماعية عبر المسافة ... إذا كانت المرتبطة تدل حقا على التقارب كحالة اجتماعية ثقافية عامة، يجب أن يفهم هذا اعتبار أنه تحول في الممارسة يجسد في الحقيقة داخل نواحي المحلية بقدر ما يستشعر في الوسائل التكنولوجية المتزايدة للوصول إليها والخروج منها)⁽²⁾. والهدف من آلية المرتبطة داخل العولمة حسب توميلنسون هو **الأحادية العالمية**: ذلك أن المرتبطة محيطة عالمية وبالتالي فهي تدل ضمناً على أن ثمة (أحدية) معينة وهو الإحساس بأن العالم يصبح لأول مرة في

(1) - مقال للدكتور عبد الوهاب المسيري رحمه الله (التعددية الثقافية والإثنية في المجتمع الأمريكي) عن موقع الدكتور عبد

الوهاب المسيري على الشبكة العنكبوتية (الأنترنت) على الرابط التالي: <http://www.elmessiri.com>

(2) - جون توميلنسون، العولمة والثقافة، ص: 12-20، ترجمة: إيهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 245.

التاريخ مكانا وزمانا اجتماعيا وثقافيا واحدا ... إذ تحول العولمة العالم إلى مكان واحد⁽¹⁾. لقد صارت العولمة الثقافية نوعا من أنواع التتميط لأساليب الممارسة الثقافية والمعرفية للإنسان الكوني، خصوصا في جوانبه الدينية والعقائدية، حيث صارت تطرح خيارات على هذا الإنسان بما يذيب كل خصوصياته التي كونها انطلاقا من تجربته الخاصة ومن تفاعلاته مع الكون والحياة.

في نهاية الثمانينيات قدمت العديد من الأطروحات بإسم التعددية الثقافية. (ففي الولايات المتحدة الأمريكية على سبيل المثال بدأ ذلك مع المعارك التي خيضت حول البرامج التعليمية، وبشكل خاص ضد المعايير التقليدية ومن بينها الآداب الكلاسيكية والمدارس الفكرية الغربية والكلاسيكية التي يجري تدريسها بشكل تقليدي، فظهرت مطالب تدعو إلى توسيع البرنامج التعليمي ليضم النتاجات الفنية والأدبية للثقافات الأخرى لقد ظهر نقاش حاد حول هذه القضية بين مؤيدي الخصوصية الثقافية وبين المدافعين عن التقليد الذين تسنوا هجوما مضادا، وانقسم الليبراليون والديمقراطيون بين فريقين، بعضهم يدعو للاندماج العادل والآخر يعارض الخصوصية والنواحي النسبية للاحتفاء بالاختلافات)⁽²⁾، وبعد هذا الحبل العاصف، برزت التعددية الثقافية من خلال المناهج التعليمية في الولايات المتحدة وقد وجدت مؤيدين مشهورين أمثال ويل كيمليا وجوزيف راسوا وفيشاي مارغلين ومارسيا الياد وغيرهم الذين عالجوا أطروحات ومطالب تشمل مسائل من قبيل الملابس المقترنة بالمناسبات الثقافية والمدارس التي تدرس باللغتين وكذلك التغيرات في وجبات الطعام المدرسية والمطالبة بالحقوق الثقافية. وبقدر تعلق الأمر بالشرعية التي أضافها الجدل المفتوح بدا أن التعددية الثقافية قد ربحت المعركة، لكن ليس لزمن طويل، فقد ظهرت انتقادات للتعددية الثقافية آنذاك باسم حقوق المرأة، ففي عام 1998 كتبت سوزان أوبكن مقالة شهيرة بعنوان (هل مفهوم التعددية الثقافية شيء بالنسبة للمرأة؟) وفي هذه المقالة كشفت أن حماية بين الديانات لم تكن يوما محل صراع ولا جدال

(1)-جون توميلنسون، العولمة والثقافة، ص: 21.

(2)-أرمان ماتلار، التنوع الثقافي والعولمة، ص: 119، ترجمة: خليل أحمد خليل، الطبعة الأولى، 2008، دار الفرابي، لبنان.

فيما بينها، ليبقى المشكل قائماً، ما هو الحل في تدبير الاختلافات الدينية المتعددة. وما هي الصورة والفرضية المناسبة لخلق تعددية دينية عادلة ومحسنة وضامنة للاختلاف في سياق معادلة تضاف السلام الاجتماعي والتعايش السلمي داخل الكيان المجتمعي.

المبحث الثالث: نظريات تدبير التعددية الدينية ونقدها

لم تكن الأديان والمذاهب الدينية تتعرف إلى بعضها، وإذا كان هناك فعل أو ردة فعل فيما بينها كان عادة قائماً على نوع من التعارض والتدافع الدينيين، وقلما كان هناك بحث وحوار بينها للوصول إلى معرفة عميقة أو للوصول إلى تفاهم . لكن القرن الأخير شهد بحوثاً عملية سعى أصحابها إلى الوصول إلى معرفة أدق بالأديان. وأيضاً إلى إيجاد صيغ فعالة لتدبير الاختلافات فيما بين هذه الديانات، وفي النتيجة دخلت فلسفة الدين مرحلة جديدة لكنها محفوظة بالمخاطر، نظراً لارتباطها بجملته من الحساسيات المقدسة لدى الملايين من البشر، ونحن إذا أردنا أن نتكلم بشكل ملموس أكثر، فإننا نواجه هذا السؤال، مع وجود فرضية قبلية من الحصرية في الأديان السماوية وغيرها، كيف يمكن أن نفتح طريق الفلاح بالنسبة لسائر الأديان؟ فمن البديهي، أن أي شخص يولد في أي بلد سيختار الدين والمذهب السائد هناك ويتبعه، وآراء جميع الأديان تختلف في باب غاية البشر وسعادتهم، وفي تبيان الحقائق المتعلقة بالله والإنسان. يقول جون هيك (يعتقد البعض أن كل دين يستدل بعد أدلة تبين صحته، وهكذا يحكم بعدم صحة الدين الآخر وبالنتيجة فإن كل دين يمتلك دوماً أدلة أكثر من أجل إثبات عدم صحة ذلك الدين)⁽¹⁾. والأهم من كل ذلك أن أي متكلم يدرك بشكل بديهي حقيقة أن هناك أديانا ومذاهب أخرى غير دينية، وعليه أن يبدي وجهة نظره تجاهها، وأن يعرف خصائصها المميزة لها والمشاركة مع غيرها، وأن يوازن بينها من خلال تحديد صحتها وسقمها، وأن يستخدم الأساليب الحكمة المقبولة للدفاع العقلاني عن المعتقدات الدينية الموجودة في النصوص المقدسة لدينه. وأن يجيب بشكل منطقي على الشبهات والاعتراضات التي يطرحها أتباع سائر الأديان

(¹)- جون هيك، فلسفة الدين، ص: 226، ترجمة وتحقيق: طارق عسيلي، الطبعة الأولى، 2008، معهد المعارف الحكيمة

والمذاهب وعليه أن يجيب على هذه الأسئلة المركزية: هل هناك طريق محدد للفلاح والسعادة وبلوغ الحقيقة من خلال جميع الأديان أم لا؟ وهل يمكن افتراض وجود جوهر واحد لجميع الأديان؟ وهل يمكن التوفيق بين الآراء المتضاربة للأديان من خلال الحوار أو النسبية، أو ما شابه ذلك؟ الأمر الذي يستحق الاهتمام هو أن الغربيون قسموا التعددية الدينية إلى قسمين: داخل الدين وخارج الدين: فالتعددية داخل الدين الواحد تعتقد بأن جميع التفسيرات المختلفة للدين الواحد والتي أدت إلى ظهور مذاهب و فرق مختلفة كلها حقيقية وتؤدي إلى نوع من الجمع بين النقيضين أحياناً. والتعددية خارج الدين هي الاعتقاد بأن جميع الأديان المختلفة تشتمل على الحقيقة، وتؤدي إلى السعادة !! لأن (مآلها ومرجعها إلى أمر واحد، أما الاختلافات البارزة على السطح فليست سوى مجرد مظاهر وظواهر سطحية لاتعبر عن أي افتراق في العمق، وهذا معناه أن الأديان جميعاً قابلة بل هي فعلاً منصهرة في بوتقة واحدة ولا تحكي بالتالي إلا عن أمر واحد)⁽¹⁾. والتقسيم الآخر للتعددية هو اعتقاد البعض الآخر بأن الهدف والحقيقة متعددان بينما اعتقد البعض الآخر أن الهدف واحد لكن طرق الوصول إلى ذلك الهدف وتلك الحقيقة متعددة. وكلا من هذه الإتجاهات الفلسفية لها ما يؤيدها من المسلمين والغربيين فهي مدارس بدأت تؤطر العقل الديني المعاصر، وتؤثر في حكمه على الآخرين.

بعد طرح المسألة وشرحها نبداً بتوضيح النظريات والاتجاهات المختلفة التي قدمها فلاسفة الدين والمتكلمون. وقد تناول البروفيسور ريتشارد غلين (Richard GLyn) رئيس مركز الدراسات الدينية في جامعة سترلينغ - معظم هذه التفسيرات في كتابه (نحو الإلهيات: تعددية الأديان)⁽²⁾. ونؤكد في هذا المقام على أن تطوير هذه التدابير لإحتواء الاختلافات الدينية في الغرب كانت نتيجة لتغير تقييم المسيحية للأديان الأخرى بناءً على الإيمان المسيحي، وبعد مروره بمراحل تطويرية عديدة، مذ عهد يوستينيانوس (المتوفى

(¹)- حيدر حب الله، التعددية الدينية: نظرة في المذهب البلورالي، ص: 27، الطبعة الأولى، 2001، مركز الغدير للدراسات الإسلامية.

(²)- Glyn Richards. Towards a Theology of Religions. (London and New York: Routledge. 1989).

عام 165م) الذي تحدث عن البذور الروحية التي تنتظر في كل إنسان كلمة الله لتعطي ثماراً، وصولاً إلى موقف القديس أغسطينوس (هيبون؛ 354-430) الذي كتب بجدلية بالغة الدهاء فرأى رجساً حتى في فضائل الوثنيين، ومروراً بالنظريات القائلة بأن ديانات غير المومنين لا تخلو من إيمان قويم وبأنهم لن يُدانوا في الآخرة. مؤخراً، بدأ بعض اللاهوتيين يعلمون أن في إيمان الشعوب وثقافتها وقيمها الأخلاقية، عناصر تنتظر اكتمالها وتوضيحها على ضوء تجسد الله في يسوع المسيح. هذه هي الرؤيا المسيطرة بين اللاهوتيين اليوم. وضمن المحاولات الحديثة الهادفة إلى تطوير لاهوت مناسب بشأن الأديان غير المسيحية، هناك محاولات أهمها:

1- نظرية شلاير ماخر و كارل يونغ:

يرى أصحاب هذه النظرية (أن الدين لب وقشور، أما اللب فهو الانسلاخ عن الذات والعروج إلى الله. وأما القشور فهو سائر ما في الدين من التعليمات والأحكام والطقوس، وكل الأديان على هذه الطريقة، ومن شأن القشور أن تحافظ على اللب، وعلى ذلك فيجب أن نحافظ على جوهر الدين وأما التعليمات والأحكام والطقوس والتصورات الأخرى في الأديان فلا يجب أن نأخذ بها بصورة قطعية مطلقة)⁽¹⁾ فالأديان كلها تشترك في هذا الجوهر، يقول شلاير ماخر (إن تعدد الأديان أمر ضروري من أجل إظهار شمولية وكمال الوحدة السياسية، لأن كل دين خاص بجسم جزءا من ذات وجوهر الدين الأزلي الأبدى)⁽²⁾

ويفسر هوكينغ هذا الجوهر الأزلي بأنه العناصر المشتركة بين الأديان دون أن يؤكد على خصائص هذه الأديان، ويونغ أيضاً كان له موقف إيجابي من الدين خلافاً لفرويد واعتبر أن جوهر الدين هو الصحة النفسية للإنسان، واعتبره من العناصر الطبيعية للحياة البشرية. فالإسلام - حسب هذه النظرية - والمسيحية واليهودية والبوذية والزرادشتية

(1)- الشيخ محمد مهدي آصفي، التعددية الدينية، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، ج 2 / ص: 15، العدد الخامس- 1425- 2005.

(2)- المرجع السابق.

والصائبة والهندوس كلها سواء في هذه الحقيقة التي هي جوهر الأديان ولبها، وليس لدين من هذه الأديان أن يدعي أنه يحتكر الحقيقة كلها لنفسه دون سائر الأديان. ولما كانت الأديان السماوية تتفق كلها في التوحيد والعودة إلى الله وتختلف في الأحكام والتعليمات الأخرى، فإن هذه الأخيرة لا تعبر عن الحقيقة وإنما لكل دين وكل فئة دينية حض من الحقيقة، وفي كل دين من الأديان الإلهية. وفي كل مذهب من مذاهب هذه الأديان، يجد الإنسان طريقا إلى الله، قد تختلف عن الطريق الآخر، ولكنها تلتقي جميعا في النهاية، في آخر نقطة عند الله (وهكذا وضعت أسس الشك في الدين تحت عنوان الانفتاح والتعددية في الأديان)⁽¹⁾.

*نقد نظرية شلاير ماخر / كارل يونغ:

يرد على هذه النظرية نقدان أساسيان و ثلاث إشكاليات في الآن نفسه؟!.

أما النقدان فهما:

النقد الأول: أن التعددية الدينية في الرسائل الإلهية الأساسية كالإسلام والمسيحية واليهودية والصائبة لم تحصل اعتباطا وليس بعضها في عرض بعض، وإنما جاءت هذه الرسائل في امتداد البعض بصورة تكاملية، يكمل اللاحق منها السابق ويعد السابق منها باللاحق، وعليه فلا يجوز تصحيح السابق منها في دور لاحق من أدوار حياة الإنسان، فهذا يشبه - إلى حد ما - أن يقتصر الطالب على مرحلة سابقة متقدمة من الدراسة ولا يدخل المراحل المتأخرة منها.

صحيح أن الغاية من الدراسة في كل مرحلة طلب العلم والتخلص من الجهل، ولكن للتخلص من الجهل في كل مرحلة من المراحل حياة الإنسان تعريف. مما يتخلص به الإنسان من الجهل في مرحلة الطفولة، غيره في مرحلة المراهقة، وهو غيره في مرحلة الشباب.

(1) -محمد مهدي آصفي، التعددية الدينية، ص: 16.

إن اليهودية مرحلة من مراحل التكامل الفطري الديني في حياة الإنسان، وليس كمالات مطلقا للإنسان، وما يكون كمالات للإنسانية مرحلة متقدمة يعتبر ناقصا له في مرحلة متأخرة ، وليس للتعددية في رسالات الله تفسير غير هذا التفسير .

وما يتصوره أصحاب هذه النظرية قشورا للدين، إنما هو مجموعة مناهج علمية وتربوية وتنظيمية تصب في تحقيق هذه الغاية، وهي تحرير الإنسان عن سلطان (الأناس) و(الهوى) وتخرج به إلى الله تعالى .

النقد الثاني: أن هذه الأديان لم تسلم من التحريف في التاريخ عدى الإسلام في أصوله وأحكامه. يقول تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) سورة التوبة: 112 وأما

اليهودية والمسيحية، فقد تعرضت لتحريف واسع خلال القرون، فأضافوا إليها ونقصوا منها الكثير، وهذه الزيادة والنقص، تؤدي إلى الإخلال بجوهر الدين الذي يتحدث عند أصحاب هذه النظرية، ويسلب من هذه الأديان الخاصية الرئيسية للدين وهي التوحيد: يقول تعالى عن الذين يقولون إن الله ثالث ثلاثة (لقد كفر الذين قالوا: إن الله ثالث ثلاثة،

وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون، ليمسسن الذين كفروا منهم عذاب أليم) سورة المائدة: 73. ويقول تعالى (وقالوا اتكبر الرحمن ولدا. لقد جئتم شيئا إصا*

تكاد السماوات ينمطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هكذا) سورة مريم: 90-93.

فلا يصلح أن تكون اليهودية أو المسيحية أو الصائبة منهجا للعروج إلى الله تعالى بعد هذا التحريف الكبير الذي لحقها خلال العصور المتقدمة.

أما الإشكالات، فأولهما: ما هو الدليل على وجود جوهر موحد لدى كل الأديان؟ وبأي طريق يمكن اكتشاف هذا الجوهر؟

في الواقع فإن النظريات الغربية لا تكاد تجمع على رأي واحد في هذا الزعم وبالتالي فهي مجرد فرضيات، يستحيل إتباعها وإن كنا نحن كمسلمين نعتقد وبشكل نهائي أصالة التوحيد في التجربة الدينية لبني الإنسان وهذا لنا عليه أدلة كثيرة جدا من جملة الدراسات الأنثروبولوجية والأركيولوجية والتاريخية تصدقها مرجعياتنا النهائية المتمثلة في الوحي

القرآني والنبوي . لكن على المستوى المادي فهذا يضع هذه النظرية أمام تحد كبير يجب إتباعه وإلا فما هو الجوهر المشترك بين الاسلام ووثنية شعب الماساي مارا بأوغندا ووثنية عباد الثدي في اليابان !

وأما الإشكال الثاني: إذا كان وجود الصدف (الصدف في مقابل الجوهر) غير ضروري للأديان، فجوهر الدين لا يمكن أن يدوم أيضا بعبارة أخرى إنكار وجود الصدف، لأن كل إنسان متدين إذا أراد أن ينال جوهر دينه، فليس له مفر من نيئه عن طريق الصدف، لذا فإن هذا الاتجاه لا يحقق ما تريده التعددية أيضا لأن كل دين يعني بانحصار الصواب بما في أصدافه. وقد يظن أن معنى نفي ضرورة وجود الأصداف هو أن أي واحد من أصداف الأديان توصل الإنسان المتدين إلى الجوهر المشترك، مثلا بإقامة العشاء الرباني، وبالصلاة والسير والسلوك البوذي والأعمال الدينية يمكن الوصول إلى الجوهر المشترك بين الأديان، لذا فإن التأكيد على هذه الأصداف أمر غير صحيح، بل إنه لغو لا طائل من ورائه. لكن هذا القول ليس فقط لا يتناسب مع خاتمية الأديان التي هي من ضروريات الدين الإسلامي، بل أيضا لا يتناسب مع الشرائع الذي تقره معظم الأديان، لأن أن أحد معاني نسخ الشرائع هو نسخ الأصداف لا نسخ الجوهر المشترك، ونسخ الأصداف هذا نابع من مقتضيات الزمان، لذا فإن زعماء الكاثوليكية إن كانوا يرون أن النجاة في الأديان غير المسيحية أيضا ، لكنهم كانوا يرون أن اللطف الوافر والنجاة الكاملة لا تكون إلا باللجوء إلى التقاليد الكاثوليكية المسيحية.

أما الإشكال الثالث والأخير: فيتجلى في تفسير بعض معتنقي هذه النظرية للتعددية القائمة على وحدة جوهر الأديان، والذي يبنى، على أساس علم المعرفة، وعلى التمايز بين الواقعية الذاتية والواقعية الظاهرية. بمعنى أن الواقعية الذاتية واحدة إلا أن الواقعية التي تظهر في ذهن ذات كثرة وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار جوهر الدين واحدا ومشتركا وإن كانت طرق الوصول إليه متفاوتة، بسبب اختلاف التقاليد والثقافات ومجالات المعرفة المختلفة. واستنادا إلى هذا المبدأ العلم -معرفي فإن مذهب التعددية القائم على افتراض وحدة الأديان يأخذ منحى مثاليا ونسبيا، لأن المذهب الواقعي مبني على شرطين: التمايز

بين الذهن والواقع المحسوس، والتطابق العام للذهن مع الواقع المحسوس. وفي النتيجة فإن التمايز العام والكلي بين الواقعية الذاتية والواقعية الظاهرية لا يؤدي إلا إلى النسبية.

2- نظرية جون هيك

يحمل جون هيك في كتابه (فلسفة الدين)⁽¹⁾ تصورا آخرًا عن التعددية الدينية وإشكالاتها المعقدة، أن يقيم تصوره على أساس نفي الإطلاق في الحق والباطل في الأديان. يقول هيك (إن الصورة التي تقدمها الأديان (الله، الكون، الإنسان) ليست هي الصورة المطلقة للحق ... وكل دين من هذه الأديان ومذهب من هذه المذاهب مزيج من الحق ومما يحمله أصحاب هذه الرسائل عن الحق ... وليس مطلق الحق)⁽²⁾ ومعنى كلامه أن التصور الديني مزيج من (الموضوعاتية والذاتية) الذي يذهب إليه كانط⁽³⁾ في قيمة المعرفة حين يعتقد أن المعرفة الإنسانية خليط من الموضوعاتية والذاتية⁽⁴⁾، وهنا أرى من المفيد استبصار مذهب كانط في المعرفة ثم نكمل الحديث عن النظرية ونقدها.

***نظرية كانط في المعرفة:** يعتقد امانويل كانط -الفيلسوف الألماني - أننا لا ندرك من المادة إلا أعراضا وظواهر نتلقاها بالجسد والتجربة مباشرة. أما المادة نفسها فلا سبيل للحس والتجربة إلى إدراكها. ثم يقوم العقل بتنظيم هذه المدارك الحسية والتجريبية بموجب المقولات (القوالب) العقلية الموجودة في العقل بصورة قلبية وهذه المقولات موجودة في الذهن مسبقا ومهمتها تنظيم الظواهر والأعراض المدركة حسيًا. إذن مواد الإدراك

(1)-جون هيك، فلسفة الدين، ترجمة وتحقيق: طارق عسيلي، الطبعة الأولى، 2008، نشر معهد المعارف الحكمية.

(2)- جون هيك، فلسفة الدين، ص: 240.

(3)- ولد إمانويل كانط في 1724 م في كونغسبرغ عاصمة روسيا ذلك الوقت، هي اليوم كيلنغراد في روسيا. تربي على التقاليد البتسية (من الورع) حركة بروتستنتية تؤكد التقوى البسيطة والقبول لحالة المرء في الحياة وعدم الاكتراث للطقوس والعقيدة. في 1755 نشر نظرية التناوب/الدوامة الشهيرة التي تشرح أصل العالم من دوران/تناوب السديم. اليوم هذه النظرية تعرف بفرضية كانط-لبلاس لأنه في 1796 الفلكي الفرنسي بيير-سيمون د.لبلاس نشر نموذجًا مشابهًا مطورا أكثر. انظر التفاصيل في كتاب حسني ولد الفقيه، دور المخيلة في بناء المعرفة عند كانط، الجامعة الأردنية، 1993، الأردن-المقدمة.

(4)- يقول جون هيك (لقد استطاع كانط -إن لم يقصد ذلك- أن يطور الفلسفة لأنها اتسعت وتكاملت في ضوء هذه الفرضية، وهو يفرق بين العالم الموجود في نفسه وسميه العالم المفقود وبين العالم الذي يتجلى لوعي وشعور الإنسان ويسميه العالم الظاهر)، فلسفة الدين، ص: 245.

(الأعراض والظواهر الطبيعية التي تدخل حقل التجربة) مدركة بالحس وأما صورتها فهي حاصلة نتيجة فعالية العقل الإنساني من خلال (القوالب والمقولات الموجودة في العقل). فالظواهر الطبيعية التي يدرها العقل مزيج من الواقع الموضوعي الذي يتلقاها الحس وتدخل حقل التجربة، والنشاط العقلي الذي يقوم به العقل من خلال المقولات الموجودة في الذهن بصورة قبلية كالزمان والمكان والعلية. فنحن لا ندرك من التفاحة - مثلاً - غير الطعم والرائحة والحجم والوزن ... وهذه جميعاً أعراض وظواهر للتفاحة، وليس هي التفاحة. وأما التفاحة فهي صياغة لذهن الإنسان. وفعالية ذهنية يقوم بها الذهن من خلال المقولات العقلية. القبلية الموجودة في الذهن كالزمان والمكان. فالمعرفة التصورية إذن مزيج من الواقع الموضوعي والفعالية الذهنية (الموضوعية الذاتية)، إن الواقع الموضوعي الذي نتلقاه هو الأعراض فقط، أما التفاحة فهي مزيج من هذا الواقع الموضوعي ومن الفعالية الذهنية التي تشكل الشطر الذاتي من هذه المعرفة⁽¹⁾. وكذلك في مجال المعرفة التصديقية نحن لا ندرك شيئاً غير الحرارة والتمدد في المعدن ... وتقدم الحرارة على التمدد وهذا كله الواقع الموضوعي الذي يدركه الذهن بالحس والتجربة. أما علاقة الظاهرة الثانية بالظاهرة الأولى فهي فعالية ذهنية ذاتية، طبقاً للمقولات القبلية الموجودة في الذهن، وهي مقولة العلية والسببية، التي تربط هذه المدركات الذهنية الموضوعية بعضها ببعض وهو الشطر الذاتي من هذه المعرفة التصديقية. فكل معرفة إذن في التصورات والتصديقات مزيج من الواقع الموضوعي والذاتية (وهذا ما يسميه كانط بالوحدة الترانسندنتالية) ترانسندنتالية لأنها قبلية سابقة على الحكم المنطقي نفسه ومؤسسة لمعرفتنا بالموضوع ومحمولاته⁽²⁾.

*نقد نظرية المعرفة عند كانط:

على نحو الإجمال والاختصار نقول: إن مآل نظرية كانط في المعرفة هو نفي الواقع الموضوعي للمعرفة، فإن الدور الذي يعطيه كانط للعقل في المعرفة فعل عقلي وليس

(1)-انظر، علي سامي نشار، المنطق السوري منذ أرسطو وحتى عصرنا الحاضر، ص: 241-258، دار المعارف بمصر، 1971.

(2)-انظر، حسن منصور، نظرية المعرفة عند كانط باعتبارها فلسفة المنطق، ص: 81، مجلة عالم الفكر، العدد: 75.

انعكاسا للواقع الموضوعي، وهو ما ذكرناه قريبا، من أن المعرفة عند كانط كانت في حقل المادة مزيج من (الموضوعية)، وهي الظواهر الطبيعية التي يتلقاها الحس وتخضع للتجربة، و(الذاتية) التي هي دور العقل في ربط الظواهر الطبيعية بعضها ببعض برابط الزمان أو المكان أو العلية والسببية . وليس إدراك العقل للعلاقة العلية- على رأي كانط- بين تبخير المادة والحرارة انعكاسا للعلاقة الموضوعية بين هاتين الظاهرتين في الطبيعة. وإنما هو فعل عقلي من خلال مقولات عقلية معينة في الذهن بصورة قبلية.(فقبل أن تتفق المعرفة مع موضوعها يجب أن تتفق مع ذاتها. إذ يجب أن يتسق التفكير مع ذاته ولا يناقض نفسه. ولذلك كانت قوانين الهوية وعدم التناقض هي من اتفاق المعرفة مع موضوعها)⁽¹⁾، وعلى ذلك فإن نظرية كانط في المعرفة تؤول إلى نوع من المثالية المعدلة. وبالتالي تفسير الدين طبقا لنظريته يؤدي بالمثال إلى إنكار واقعية الرسالات الإلهية جميعا. وهذا ما وقع فيه هيك بالفعل فقد جعل الحقيقة الغائية والإلهية لامتناهية وبالتالي فهي أوسع من إدراك الفكر والتعبير البشري ويتمسك بالقصة المعروفة للرجال العمي والفيل، حيث يضع كل واحد منهم وصفا له، كل يحسبه وكذلك الشأن -حسب هيك- بالنسبة لأهل الأديان المختلفة يشبهون أولئك الرجال، ويستنتج انه لا يحق لأي من الأديان احتكار الحقيقة لأن كل دين نال جزءا من الحقيقة بصورتها الظاهرية .

*نقد نظرية جون هيك:

بناء على ما سلف فإن مآل نظرية جون هيك هو رفض العلاقة مع الله تعالى من خلال الوحي، في كل ما ينطق به الأنبياء عليهم السلام. ويمكننا برهنة ذلك لاهوتيا بإجماع الإلهيين على اختلاف أديانهم أن هذه الأديان بكل ما فيها من التعليمات في الأصول والفروع متخذة من الوحي الإلهي مباشرة (أقصد هنا الأديان السماوية) وإنكار ارتباط الدين بالوحي يساوي إنكار علاقة الدين بالله تعالى مباشرة عند كافة الإلهيين وليس بينهم نزاع في ذلك. والذي يقوله جون هيك من أن الدين مزيج من الواقع الموضوعي للحق الذي جاد به الأنبياء من عند الله والمعرفة الذاتية البشرية لهؤلاء الأنبياء وان الشطر

(1) -أشرف حسن منصور، نظرية المعرفة عند كانط باعتبارها فلسفة في المنطق، الحوار المتمدن، العدد: 17-18، بتاريخ:

الأول كله حق وهو ما تتطابق فيه الأديان وإن الشطر الثاني وما يختلف فيه الأديان. نقول إن هذا التصور مخالف لكل الأديان الإلهية وهو يعني رفض علاقة رسالات السماء بأصحابها المبلغين لها (الأنبياء عليهم السلام) وهذا في حد ذاته تعطيل لتلك الأديان كلها حتى لا نصفها بالحق الذي من عند الله لأن بشرية التعليم النبوي والمعرفة المنبثقة عنه تعني امتزاج معرفتين يصعب الفصل بينهما، مع غياب حدود واضحة بين كلتا معرفتي، وبالتالي يؤدي ذلك إلى طرح الأديان السماوية كلها نظرا للتدخل البشري فيها، وعدم استتيانه أو أخذها كلها للسبب نفسه وهذا أو ذلك ينسفان نظرية هيكل في جانبها اللاهوتي. أما على المستوى الإبستمولوجي فإن نظرية هيكل يرد عليها ثلاث إشكاليات كالاتي:

الإشكال الأول: وهو مسألة نسبية النظرية، لأن قبول الاختلاف بين " الحقيقة كما هي والحقيقة" كما تبدو" وإنكار مطابقة الذهن للواقع الخارجي، وبتعبير آخر عدم تطابق "الفنوم" مع "النوم" هو أبرز ما في النسبية العلمية⁽¹⁾.

أما الإشكال الثاني: فهو في افتراضه أن جميع المتدينين كالرجال العمي يصادفون حقيقة ما تسمى "فيلا" فلعل كل فئة منهم وجدت حقيقة خاصة قائمة بذاتها.

والإشكال الثالث: فإذا كانت جميع اتجاهات التعددية تؤمن بتعدد الحقيقة فإن مثل هذا الاتجاه سيتجه نحو نسبية الحقيقة، ذلك أن بعض هذه الحقائق متناقضة وسيقع هذا الاتجاه في اجتماع النقيضين. وإذا كانت الحقيقة واحدة لكن طرق الوصول إليها متعددة وهذه الطرق تحمل نوعا من الافتراضات المعرفية المتعارضة معها فإن قبولها جميعا يجر الإنسان نحو نسبية المعرفة.

أما إذا كان المفكر يعتقد بأن الحقيقة واحدة، وأن أي طريق ولو لم ينته إلى الحقيقة الكاملة ، لكنه سيحصل على مقداراً منها، أي أنها ميسرة للجميع ويمكنهم الحصول على

(¹) - من الإشكالات التي ترد على النسبية في نظرية التعددي الديني: غياب الخيط الناظم بين الأطراف المكون للنسق المتعدد، قال الدكتور راجي إسماعيل الفاروقي (النسبية تستدعي التعددية بالضرورة. ويترتب على ذلك اختلاف وتفرق بالحثم، دون توفر ناظم عام دائم لمختلف الجماعات المتخاصمة المتصارعة. وحين لا تستوي الخصومات بالتماثل العرضي بيم وجهات نظر أطرافها، وأقبل جماعاً بالإمتثال الطوعي لإرادة جماعة أخرى، يصير الصراع حتمياً بكل ماتحملة الكلمة من معنى). كتاب التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، ص: 177، ترجمة: السيد عمر، طبع سنة 2010.

شكل من أشكال الحقيقة، وما دامت هذه الطرق لا تستدعي التناقض واجتماع النقيضين فلن تبتلى هذه الفكرة بالنسبية.

3- نظرية بول تيليش (1886م-1956م):

تسمى هذه النظرية بالتجربة الوحيانية الدينية، وطرح تفسير هذا الاتجاه الفيلسوف الألماني وعالم الكلام البروتستانت بول تيليش، تستند هذه الرؤية إلى التجارب الوحيانية العامة التي تختص بشخص واحد أو دين محدد فهو (يعتقد أن هناك ثلاثة عناصر أساسية في التجارب الدينية للبشر وهي عنصر السرية والخفاء والغيب والعنصر العرفاني وعنصر النبوة بحيث إذا تناسقت واتحدت العناصر الثلاثة المذكورة أظهرت ما يسمى بأديان الوحي العينية، وهو ما تطلبه الأديان، ولم يظهر في كل دين تاريخي سوى جزء منه إذا فالحجية مطلقة غير منحصرة في فرد أو دين معين)⁽¹⁾. ويتجلى هذا المذهب في قصر التجربة الدينية تعني ارتباط الإنسان بالله، وبمعنى أعم تعني مواجهة الإنسان لأمر قدسي، هذا النوع من التجربة يشبه تماما التجارب الحسية ولها ثلاثة أركان هي: المجرب، ومتعلق التجربة وتحليل المجرب للتجربة. وقبل تقسيم هذا الاتجاه نستعرض هذا التفاوت بين التجربة الدينية والتجربة الحسية.

أولاً: إن التجربة الدينية بعيد المنال، وفي أكثر الأحيان تظهر على يد النواذر من البشر وبتعبير أفضل لا يدركها إلا القليلون، وأما التجربة الحسية فهي ميسورة لعامة الناس.

ثانياً: تفسير التجارب يختلف من حالة لأخرى، ولا توجد وسائل مشتركة ومتفق عليها بين جميع الأديان، ليتبين بها صحة هذه التفسيرات من عدمها. وسر هذا الأمر هو أن محلي التجارب الدينية يعيشون داخل إطار ثقافات وتقاليد خاصة بمنطقتهم، وتؤثر العوامل الاجتماعية وعوامل المحيط تأثيراً خاصاً في تحليلهم، وهذا ما يجعل تحليلاتهم مختلفة.

(1) - سعيد طبطباني، مباني فلسفة بول تيليش الدينية، ص: 62، مجلة الحوزة والجامعة، العدد: الأول، يونيو 1990.

ثالثا: إن التجارب الحسية هي نوع من العلوم المكتسبة، فإن العلوم التجريبية أو التطبيقية لا تنتج للمجربين سوى الظن. أما التجارب الدينية فهي معلومات شهودية ويرتبط العالم بها بشكل مباشر وتعطي المجرب يقينا حقيقيا، بينما التحليل وتبيين هذين النوعين من التجربة هو صنف من العلوم المكتسبة ومن هنا ليس هناك أي تفاوت بينهما .

رابعا: كثيرا من التجارب الدينية تواجه مشكلة العجز عن الوصف أي أنها لا تؤثر بإطار التغيير العادي، وهذا هو سبب وسر وجود الشطح في التصوف أما التجارب الحسية فهي لا تعاني من هذه المعضلة.

خامسا: إن السكينة والسعادة والصفاء وكثير من الأوصاف الروحية الإيجابية هي ثمرات التجارب الدينية التي ينالها صاحب التجربة، ولا ينال صاحب التجارب الحسية أيا من هذه الخصائص.

سادسا: إن بعض التجارب الدينية تفر من الأمور العقلية أي أن العقل لا يطبق إدراكها وتحليلها إذا دخل العقل تلك الساحة فيكون كما يطلق عليه المتصوفة "أبوا الفضول". (أما التجارب الحسية فهي "إعادة استنتاج عقلي وإما معقولات، مع الأخذ بنظر الاعتبار وجود الاشتراك والاختلاف بين التجربة الدينية والتجربة الحسية")⁽¹⁾. فهل يمكن إجراء تجربة واحدة ومشاركة بين الأديان وهل يمكن جوهر القبول بنوع من التعددية الدينية أو وحدة جوهر الأديان؟ يبدو أن هذا الطريق لا يؤدي إلى النتيجة المتوخاة، فكما أن التحليلات المختلفة للتجربة الدينية تتأثر بالثقافة والتقاليد، والأوضاع الاجتماعية والأوضاع الروحية للأفراد، فإن حقيقة التجربة الدينية التي تبدو للمجرب ستتأثر بالعوامل المذكورة آنفا. وفي النتيجة فإن التجارب الدينية مختلفة كما أن تفسير هذه التجارب مختلف أيضا. وفي الواقع فإن كل دين من الأديان على واقعية مستقلة عن الأديان الأخرى، إذا فدعاء أن جميع الأديان قد بلغت أجزاء مختلفة من حقيقة واحدة، هو ادعاء لا دليل عليه.

4- نظرية كارل بارث (1886-1968) وديترخت بونهوفر (1906-1945):

(1) -انظر، نورمان غيلر، فلسفة الدين، ج 1 / ص: 39 ترجمة: أيت الله، بدون معلومات.

تقوم على التركيز على الفرق بين الإيمان والدّين: تطورت هذه النظرية أساسا على يد اللاهوتيين البروتستانت كارل بارث (1886-1968) وديترخت بونهوفر (1906-1945). ثم تنبأها المفكرون الكاثوليكيون، مثل جان دانيلو (1905-1974)، بعد تعديلها. وفقا لهذه النظرية، (يفهم الدّين على أنه سعي الإنسان بالفطرة نحو الله. أما الأديان فليست إلا التعبير الجماعي عن الإيمان، وتُترجم إلى طقوس وشعائر وممارسات إيمانية الخ...) ⁽¹⁾ ووفقا لنظرية بارث الأولى، ليس الدّين إلا منتجا بشريا ومن الخطأ إعطاؤه الأولوية على الإيمان في الكلمة الموحى بها. أما دانيلو، فله تقييم أكثر إيجابية: يرى أن لكل جماعة بشرية وحضارة، دينها الخاص، حتى إنه يجوز الكلام عن الدّين الجرمانى، المتوسطي (البحر المتوسط)، الأفريقي والهندي. يمكن كذلك إيجاد خصائص مشتركة بين المسيحية وجميع هذه الديانات. من ناحية أخرى، الإيمان هو استجابة الإنسان لله وكلمته، إذ هو من يبادر في ملاقة خليفته ومساءلتها. وإذا كان الدّين هو حركة الروح البشرية نحو الله، فالإيمان إذا هو استجابة الإنسان لكلمة الله الواصلة إليه عن طريق الوحي. بالنسبة لدانيلو، لا بد للإيمان بيسوع المسيح أن "يتجسد" في كل ديانة. وبما أن الإيمان متصل في سياقات وبيئات مختلفة بالأديان والثقافات المنبثقة عنها، فهو يحول طقوسها وشريعتها وتقاليدها مضميا عليها معنى جديدا. ينتهي دانيلو إلى القول إن قبول الإنسان للإيمان المسيحي لا يعني "الانتقال من دين إلى آخر"، بل تغير الديانة الأساسية وتحولها على ضوء الإيمان المسيحي.

5- نظرية كارل راهنر (1904-1984)

تتبنى هذه النظرية على التمييز بين الوحي العام والوحي الخاص: وتطورت هذه المقاربة الجديدة أساسا على يد كارل راهنر (1904-1984). أعتمد بعدها مؤلفون عديدون جوانبها الأساسية. خلاصة هذه النظرية أن الله لم يقطع يوما تواصله بالإنسان منذ ظهور هذا الأخير على هذه الأرض. والدليل على هذا الوحي "العام" ما ورد في الكتاب

(¹) - نورمان غيلر، فلسفة الدّين، ج 1 / ص: 39 ترجمة: أيت اللهى، بدون معلومات.

المقدس، من قصص آدم ونوح، وسفر الحكمة ورسالة بولس إلى أهل رومية (19:1). تعتبر بالتالي الأديان الكبرى غير المسيحية، دلالة على نزول هذا الوحي العام. لكن أوحيت كذلك كلمة الله بوحي خاص في تاريخ شعب الله المختار بدءاً بإبراهيم، والبطاركة والآباء والأنبياء، وصولاً "في تلك الأيام الأخيرة" إلى ظهورها عبر يسوع المسيح، كلمة الله الذي صار جسداً والذي به اكتمل الوحي. وبهذا الوحي الخاص يتواصل الله بذاته (مما يحدث أيضاً في الوحي العام) ويمكن أن نتأمل به عبر التاريخ، إذ له وجه بشري: لقد قال يسوع المسيح: (مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْآبَ) (يوحنا 14:9). وعلى ضوء هذا الوحي، يبرز حضور الله في جميع الأديان. لكن حتى وحي الله من خلال المسيح، لن تتكشف معانيه الكاملة إلا عند مجيء يسوع الثاني في آخر الزمان. ويتطلع التبشير المسيحي وحوار الكنيسة مع الأديان نحو هذا الهدف. وفي غضون ذلك، يساهم تاريخ الأديان (من مسيحية وغيرها) في "كشف معنى الوحي". وإن نظرنا إلى الأمر على هذا النحو، فالاعتراف بالمسيح على أنه وحي الله في إنسان، لا يعني البتة أنه يجدر الحط من الأديان الأخرى، أو نكران وجود عبادة فعلية لله فيها، أو أن لها صلة بالله. بل يجدر النظر إلى الوقت الحالي على أنه دعوة للاعتراف بالأديان الأخرى على أنها مساهمات مختلفة لكشف وحي الله كل من جهته. يغتني المسيحيون بالتالي بفضل الحوار مع الأديان الأخرى. يستحيل على المسيحية أن تكون مخلصاً للإنجيل إن لم تفهمه على أنه رسالة حب ومصالحة. رفض يسوع بحزم أن يكون "المسيح السياسي" الذي كان شعبه ينتظره. اختار الموت على الانخراط في ثورة سياسية. قرر المسامحة عوضاً عن السعي وراء القوة والانتقام. لاحقاً، نتيجة للتأييد الذي حصلت عليه من الإمبراطور قسطنطين الكبير (حكم بين 306م-337م)، دخلت الكنيسة في علاقة وثيقة مع الدولة، حتى أنها في بعض الأحيان دعت إلى الحروب وبررتها وباركتها. لكن خلال العقود المنصرمة، حاول البابوات والكنيسة اغتنام كل فرصة سانحة لتعزيز السلام والعدالة. طبعاً تعترف الكنيسة بحق الأفراد والأمم في الدفاع عن النفس، إضافة إلى حقها - بل واجبها في بعض الأحيان - في معارضة أنظمة الحكم الغاشمة. لكن على المسيحيين، أينما وجدوا، تفضيل

النشاطات اللاعنفية (ذات النتائج العالية الفعالية)، والمساهمة في تخطي الأيديولوجيات القومية، الدينية التعصبية والخاصة بالحكومات الدينية، مع العنف الكامن في طياتها. الإيمان هبة الله للإنسان، وله حرية قبولها أو رفضها. لكن التاريخ حافل بحالات "اهتداء" إلى المسيحية بالقوة والإكراه (مثل، شارلمان مع الشعوب السكسونية الوثنيين)، أو حالات "الاهتداء" لأسباب اجتماعية وبشرية محضة أو بتأثير قوي منها. لقرون عديدة، كانت وجهة النظر المهيمنة في الكنيسة أن أفضل نظام هو إعلان المسيحية دين الدولة مما لا يترك "مكاناً للخطأ". صحيح أن الكنيسة طالبت منذ البداية بالحرية لكي يتمكن كل إنسان من تقبل الإيمان المسيحي من دون عائق، لكنها أبدت تحفظات كثيرة عندما تعلق الأمر بحرية المسيحي بتفسير إيمانه خارج سلطة الكنيسة، أو التخلي عن الديانة المسيحية، أو اعتناق دين آخر (انظر على سبيل المثال، محاكم التفتيش الكنسية).

منذ المجمع الفاتيكاني الثاني، وإعلان حرية الدين الصادر عنه، أضحت نظرة الكنيسة لهذه المسألة واضحة وضوح النهار، أقله على المستوى الرسمي: الحرية الدينية من حقوق الإنسان الأساسية والمطلقة. أما طريقة التبشير، فلا بد أن تتسم باحترام قيمة الآخر وآرائه. على التبشير أن يأتي على شكل شهادة (قدوة) وعلاقة حوارية. وبناء على جوهر الإيمان المسيحي، يمكن عرض الإيمان على أنه دعوة للآخرين (الرسالة الثانية إلى أهل كورنثس 20:5): لا بد من عرض الدين على الغير ولا فرضه. يبقى كل إنسان حراً ومسؤولاً عن خياراته الشخصية أمام الله وبحسب ما يمليه ضميره عليه.

6- نظرية محمد مجتهد الشبستري

ترتكز نظرية الشيخ محمد مجتهد الشبستري على الإيمان بدل التركيز على الشريعة، يقول في توضيحه لهذا الاتجاه (الشريعة مجموعة مقولات عقائدية وآداب وطقوس ومناسك وقوانين. وعندما تبرز المؤسسات والمراكز الدينية في مجتمع ما تصبح الأنظمة العقائدية والعملية على شكل قوانين جافة وشعائر وآداب وتنتج مجتمعا مغلقا، عديم المرونة، ومن لا يعيش على أساس هذا النظام العقائدي ينفى. أما المراد من الإيمان الديني فهو التجربة الحسية التي لا تقوم على رفض الآخرين، إنما في التعددية الدينية

نتحدث عن إمكانية وجود حقيقة في عدة أديان ونتحدث عن وجود بديهي للحقيقة في هيكل جميع الأديان، إذن فالتعددية الدينية معناها أن من الممكن أن تتجلى الحقيقة النهائية قبول جميع الحقائق الموجودة في جميع الأديان. وفي النتيجة لا بد من وجود نقد مستمر يصاحب التعددية الدينية لأن الحقيقة خافية ومن واجب الإنسان المتدين أن يعيش مع النقد دوماً. وبعبارة أكثر صراحة إن الشريعة التي أصبحت آداباً وشعائر ونظماً عقائدية واجتماعية فهي شريعة مرفوضة، أما الشريعة التي تعيش بحيوية التجليات التاريخية والاجتماعية والجسمانية واللغوية لتلك التجربة الدينية الحية فهي الشريعة المقبولة. لأن هذا النوع من الشريعة يبقى حياً ويتلاءم مع التجربة الإيمانية. المسألة الأخرى هي أن مفهوم القانون والنظام الاجتماعي لم يكونا يعنيان في صدر الإسلام علم الاجتماع وفلسفة الحقوق فإذا استعمل تغيير حكم الله أو حاله وحرامه، فلم يكن ذلك يعني نظام الأسرة أو النظام الاجتماعي، بل كان يعني تحديداً العلاقة بين الله والإنسان، أي أنه إذا أراد الإنسان في أي مجال أن يقوم بعمل يرضاه الله كعلاقته بزوجته وابنه، فعليه أن يعمل على ذلك الشكل المحدد. وفي الحقيقة فإن أداء مثل هذه الأعمال تؤدي إلى تقوية الإيمان والعكس صحيح، ولا بد من وجود أنظمة حقوقية لتنظيم العلاقات الدنيوية للأفراد مع بعضهم ومع الحكومة، لكن إتباع هذا النظام الحقوقي ليس ديناً ولا تديناً. أن ما يرتبط بالدين والتدين هو توضيح هذا العمل وهو ما يقوي التجربة الدينية أو يضعفها، وأن الاختلاف بين البروتستانت والكاثوليك قائم على أن هذا الأمر أيضاً، حيث تتولى الفئة الأولى التجربة الدينية أهمية أكبر، أما الفئة الثانية تركز على قانونية الدين. والخلاصة هي أنه يجب أن تخرج الشريعة من حالة الركود لتصبح نظاماً حقوقياً واجتماعياً وآداباً وسنناً وبذلك تتجلى عملياً التجربة الدينية الاجتماعية، عندئذ تكون الشريعة عبارة عن معايير لتصرف الإنسان التي تتغذى من التجربة الدينية، وتشمل جميع جوانب حياة الإنسان، وعندها لا تقف الشريعة في مواجهة الإيمان، بل تكون مكملة له⁽¹⁾.

(1) -محمد مجتهد شبستري، الهرمنيوطيقا الفلسفية وتعدد القراءات، مقال عن مجلة قضايا إسلامية معاصرة: الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد ص: 70، طبع دار الهادي للطباعة والنشر.

إن الحل الذي طرحه الدكتور شبستري وإن كان في ظاهره ساحرا وجميلا لكن لا يخلو من إشكاليات أيضا نذكر منها ما يلي:

أولاً: إن هذه النظرية لا تحل مشكلة تناقض الآراء والعقائد، فلو سلمنا أن الشريعة يجب أن لا تقدم على أنها أداة وسنن منظمة عقائدية واجتماعية وأنه يجب أن تكون حيوية ومتناسبة مع التجربة الإيمانية والدينية: وهذه الحيوية يحصل عليها الدين من ناحية ملاءمته للمجتمع والثقافة السائدة بالطبع، فإن ذلك الدين سيكون متناسبا مع المجتمع والثقافة ومتأثرا بها وسوف يكون متناسبا مع التجربة الدينية التي ولدت في ذلك المجتمع، وبما أن المجتمعات والثقافات مختلفة فلا مفر من حدوث اختلاف في أديانها وتجاربها الدينية وعندها سنعود مجددا إلى النزاع أي إلى الحديث عن السعادة والوصول إلى الحقيقة، وعبر أي تجربة دينية ودين يمكن نيلها؟

ثانياً: قال في فرضية إننا في التعددية نتحدث عن إمكانية وجود حقيقة في الأديان المتعددة لا نتحدث عن وجود بديهي للحقيقة في الأديان، ويبدو أن هذا الكلام لا يحل مشكلة التناقض بين الأديان لأن المراد من "الإمكانية" هو الاحتمال المعرفي أو الإمكان المنطقي والإمكان لا ينفي عدم ثم أن هناك مقولات إخبارية محررة في النصوص الدينية للأديان تبدو متناقضة وإمكانية وجود الحقيقة في جميع هذه القضايا يستدعي اجتماع النقيضين، فالمسيحيون مثلا يعتبرون أن المسيح المعهود هو مخلص البشرية، بينما ينكر ذلك اليهود والمسلمين. فهل يمكن تصور إمكان وجود حقيقة في هذه الأديان رغم تناقض هذين الإدعاءين؟ وكأنه يرى وجود التنافي بين العلاقة بالله وعلاقة البشر ببعضهم وبين وجود نظام عقائدي وحقوقى ينمي التجربة الدينية. والصحيح عدم وجود هذا التعارض فلا مانع من كون الحلال والحرام في مجال الأسرة محققا لأمر هي، نظام الأسرة وإنشاء علاقة مقبولة مع الله، وكذلك تقوية التجربة الدينية.

الفصل الثاني

حقيقة التعددية الدينية في السياق المعرفي والحضاري الإسلامي

مدخل

لقد دعا الإسلام - وكما مر معنا سلفاً - إلى الحوار بالتي هي أحسن ومجادلة الآخرين بالحجة والبرهان، فقال تعالى (**أُدْعِ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**) سورة النحل: 118، والملاحظ أن القرآن الكريم وهو المصدر الرئيسي لاستمداد الوعي المعرفي والحضاري لدى المسلمين، لم يرتض لأتباعه المنهج الحسن في الحوار بل المنهج الأحسن والأقوام. قال الإمام القشيري رحمه الله (ينبغي أن يكون منك للخصم تبين، وفي خطابك تليين، وفي قبول الحق إنصاف، واعتقاد النصر - لما رآه صحيحاً - بالحجة وترك الميل إلى الشيء بالهوى⁽¹⁾). ويقول العلامة ابن عجيبة رحمه الله (التي هي أحسن: أي اللطف والرفق، وهي مقابلة الخشونة باللين والغضب بالكظم، والمساعدة بالصم، بأن تدعوه إلى الله برفق ولين، وتبين له الحجج والآيات من غير مغالبة ولا قهر⁽²⁾). بل أمر القرآن الكريم المسلمين، أن يكون منهجهم في حوارهم وحديثهم كله مع الآخر، يقول الله تعالى (**وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ، إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا**) سورة الإسراء: 54، يقول ابن عجيبة (من أوصاف أولياء الله أنهم هينون لينون كلفة الحرير، لا ينطقون إلا بالكلام الأحسن ولا يفعلون إلا ما هو أحسن، ويفرحون ولا يحزنون وينبسطون ولا ينقبضون، من رأوه جامداً أرخوه بالتي هي أحسن، وهم متفاوتون في هذا الأمر بفضل بعضهم على بعض في الأخلاق والولاية فكل من زاد في الأخلاق الحسنة

(1) - عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، لطائف الإشارات، ج 3 / ص: 100، الطبعة الثانية، 2007، دار الكتب العلمية.

(2) - أبو العباس أحمد بن عجيبة الحسني، البحر المديد في تفسير القرآن العظيم، ج 5 / ص: 317، تحقيق: عمر أحمد الراوي، الطبعة الأولى، 2005، دار الكتب العلمية.

زاد تفضيله عند الله، وفي الحديث النبوي الشريف (إن الرجل يدرك بحسن الخلق درجة الصائم بالنهار القائم الليل)⁽¹⁾. والسبب في ذلك أن دين الله جاء للناس كافة والناس يختلفون في أذواقهم وأرائهم تبعاً لاختلاف بيئاتهم ونشأتهم. فالتعددية بصفة عامة هو الاختلاف، وهنا نجد القرآن الكريم يقرر أن الاختلاف بين الناس سنة من سنن الله الجبلية والكونية، فطرت عليها افئدت الناس، مصداقاً لقوله تعالى (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) سورة هود: 114، قال الشاطبي رحمه الله (فأخبر سبحانه أنهم لا يزالون مختلفين أبداً مع أنه قد خلقهم للاختلاف، وهو جماعة من المفسرين، قال مالك: خلقهم ليكونوا فريقاً في الجنة وفريقاً في السعير)⁽²⁾ فالضمير في خلقهم (عائد على الناس، فلا يمكن أن يقع إلا ما سبق في العلم (وليس المراد - هنا - الاختلاف في الصورة والألوان والأشكال، إنما الاختلاف في الآراء الرسل والأديان والمعتقدات المتعلقة بما يسعد الإنسان به أو يشقى في الدنيا والآخرة، ويوضح ذلك قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم) سورة البقرة: 214، هذا هو المراد من الآيات التي كرر فيها الاختلاف الحاصل بين الخلق)⁽³⁾. ولما كانت الرؤية في الإسلام متعددة التوجيهات في سياق سنة الاختلاف، فإن لنظرية التعدد الديني مرجعيات أساسية تؤطرها وتضمن لها الاتساق المعرفي والفلسفي مع المقاصد العامة للشريعة، وبالتالي خلق معرفة كونية متماسكة، لتحقيق الأمثل لمنهج الاستخلاف في الأرض، وهذه المرجعيات ستكون محور الحجة من هذا العقل.

(1) -بتصرف يسير، البحر المديد، ج4/ ص: 101. والحديث أخرجه الحاكم في المستدرک، ج1/ ص: 5، تحت رقم: 206، المكتب الإسلامي. وهو حديث صحيح.

(2) - أبي إسحاق إبراهيم الغرناطي الشاطبي، الاعتصام، ج 2/ ص: 162، تعليق: عبد الرزاق المهدي، الطبعة الثانية، 2005، دار الكتاب العربي.

(3) - أبي إسحاق إبراهيم الغرناطي الشاطبي، الاعتصام، ج 2/ ص: 165، تعليق: عبد الرزاق المهدي، الطبعة الثانية، 2005، دار الكتاب العربي.

المبحث الأول: التعددية في الرؤية القرآنية

التعددية، تنوع مؤسس على (تميز... وخصوصية) ولذلك فهي لا يمكن أن توجد وتأتي، بل ولا حتى تصور إلا في مقابلة - وبالمقارنة - مع الوحدة.. والجامع.. ولذلك لا يمكن إطلاقها على "التشردم" والقضية التي لا جامع لأحاديها ولا على التمزق الذي انعدمت العلاقة بين وحداته.. وأيضاً لا يمكن إطلاق التعددية على الوحدانية التي لا أجزاء لها أو المقهورة أجزاؤها على التخلي عن "المميزات والخصوصيات" على الأقل عندما يكون الحكم على عالم "الفعل" لا على عالم "الإمكان" و"القوة". فبدون الوحدة الجامعة لا يتصور تنوع وخصوصية وتميز ومن تعددية.. والعكس صحيح، يقول الدكتور محمد عمارة (والتعددية ككل الظواهر والمذاهب الفكري، لها وسط - عدل متوازن " ولها طرفا "غلو أحدهما إفراط" والآخر تفريط و"وسطها- العدل- المتوازن" هو الذي يراعي العلاقة بين التميز والتنوع والتعدد وبين "الجامع والرابط والوحدة بينما يميل التشردم "غلو القطيعة والتنافر" الذي لا جامع له كما تمثل "الوحدة" المنكرة للخصوصية "غلو القهر" المانع من تميز الفرقاء واختصاصها)⁽¹⁾. وإذا كانت الرؤية القرآنية قد حصرت "الوحدة" التي لا تتركب فيها ولا تعدد لها على الذات الإلهية وحدها دون كل المخلوقات والمحدثات واعتبرت كل تعدد فيها شركاً بالله فإنها جعلت من التعددية في كل الظواهر المخلوقة سنة من سنن الله تعالى في الخلق والمخلوقات جميعاً، وأنه من الآيات التي لا تبديل لها ولا تحويل. إنها القانون الإلهي والسنة الإلهية - الأزلية الأبدية في ميادين الكون المادي والاجتماع الإنساني وشؤون العمران وميادينه، وبها تتميز وتختص الوحدانية في ذات "الحق" كما تتميز وتختص "التعددية" بكل ظواهر "الخلق". وعندما يتحدث القرآن الكريم عن الله الواحد فإنه يتحدى الإدراك الإنساني رغم ما يبدو ببساطته وبداهة فكرة الوحدانية فما أن يفكر الإنسان حتى يعجز عن تصور كيان غير مركب من

(1) محمد عمارة التعددية: رؤية إسلامية والتحديات الغربية، ص: 4، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، أكتوبر 1997.

أجزاء وهو يتصور انه إذا انتفت الأجزاء انتفى الكيان ولا يوجد شيء وليس إلا العدم ومن ثم فلما أن يكون مركبا من أجزاء وإما أن يكون خاصة وأن القرآن يعزز ويعمق فكرة التوحيد وينزهها عن كل شوائب التجسيد والتوثين وأضفى عليها في نفس الوقت الحياة والقوة والإدراك والحكمة والسمع والبصر، (وكذلك عندما يقول الله تعالى عن نفسه أنه الواحد الأحد ، فمعنى هذا أن ليس في الكون أو المجتمع أحدية ولكن تعددية يمكن أن تصل إلى مئات وألوف الصور)⁽¹⁾. وعندما يتحدث عن التعددية فإنه يطرحها في سياق الرؤية الربانية الجامعة للمبدأ الوسط بين طرف غلو وهذا في الواقع خصيصة من خصائص الإسلام وأمتة والمنهاج الإسلامي يشهد على هذه الأمة باعتبارها أمة وسطا مصداقا لقوله تعالى **(وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا)** سورة البقرة: 144، فهو وسط العدل والتوازن الذي لا يقوم إلا لجمع عناصر الحق والصواب من طرفي غلو الإفراط والتفريط وتميزها موقفا ثالثا وسطا ومستقلا، وإذا كان هذا هو معنى الوسطية الإسلامية، فإن التعددية العادلة والوسطية، لابد أن تكون تميزا لفرقاء يجمعهم جامع مشترك. جامع يجمع (بين عناصر الحق والعدل من أقطاب الثنائيات..وهي الوسطية التي جعلت التعددية تنوعا في إطار الوحدة.. وظلت الوحدة ترعى وتحتضن التمايز والاختلاف)⁽²⁾. وبهذا المنظار والمنهاج يكون طريق النظر الإسلامي إلى قضية التعددية فيراها قانون التنوع الإسلامي في إطار الوحدة الإسلامية ما عدا الذات الإلهية وما سوى ذلك فقام على الازدواجية والتعدد والتركيب والارتفاق، فهي سنة الله في خلقه لا تبديل لها ولا تحويل قال تعالى **(سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا)** سورة الفتح: 24. ففي القوميات والأجناس تعددية تحدث عنها القرآن الكريم باعتبارها آية في الاجتماع الإنساني فيقول جل من قائل **(ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم**

(1)- جمال البناء التعددية في المجمع الإسلامي ص: 7، دار الفكر الإسلامي.

(2)- محمد عمارة، العطاء الحضاري للإسلام، 85، الطبعة الأولى، 2004، مكتبة الشروق الدولية.

والوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين) سورة الروم: 23، فهي أذن تعددية في إطار "جامع: الإنسان" وفي "الشعوب والقبائل" هناك تعددية تثمر التمايز الذي يدعو القرآن إلى توظيفه في إقامة علاقات "التعارف" بين الفرقاء المتميزين (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير) سورة الحجرات: 14، فتعددية التمايز إلى شعوب وقبائل قائمة في إطار، "جوامع التعارف" بين بني الإنسان، الشئ الذي يجعلها في ضراع دائم مع كل نزوع نحو التمرکز على الذات والإستعلاء على الآخرين، لأنه سلوك ذو طبعة عنفية يحول عادة نحو إقاء الآخر والحد من منظومة التعارف القرآنية التي هي ركن أساسي في منظومة الإسلام الدعوية. يقول الأستاذ محمد عمارة (فالمركزية الدينية.. التي تريد العالم دينا واحدا، ينكرها الإسلام عندما يرى في تعددية الشرائع الدينية سنة من سنن الله في الإجتماع الديني، لا تبديل لها ولا تحويل) (والإسلام بنكر المركزية الحضارية.. التي تريد العالم حضارة واحدة، وتسلك سبل الصراع-صراع الحضارات-لقسر العالم على نمط حضاري واحد.. لأن الإسلام يريد العالم "منتدى حضارات" متعددة.. ومتميزة⁽¹⁾). وفي الشرائع والمناهج "ومن تم في الحضارات، هناك تعددية يراها القرآن الكريم الأصل الدائم والقاعدة الأبدية التي هي الحافز للتنافس في الخيرات، والاستباق في الطيبات والسبب في التدافع الذي يقوم ويرشد مسارات أمر الخطوات على درب التقدم والارتقاء، فهي المصدر والباعث على حيوية الإبداع الذي لا سبيل إليه إذا غاب التمايز وطُمست الخصوصية بين الأمم والحضارات، بل لانتفت الإنسانية بالأصل، يقول الدكتور محمود حمدي زقزوق (ولو كان خلقهم على نمط واحد لكانوا قد خرجوا عن أن يكونوا بشرا. ولكن الله أراد لهم أن يكونوا بشرا مختلفين في أشكالهم وألوانهم ولغاتهم وأجناسهم)⁽²⁾، قال تعالى (ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) سورة المائدة: 49، حتى ليتحدث المفسرون عن هذا الاختلاف كتعددية، تلك التعددية في الشرائع باعتبارها

(¹) - محمد عمارة، العطاء الحضاري للإسلام، ص: 81.

(²) - محمود حمدي زقزوق، الإسلام وقضايا الحوار، ص: 83.

علة الخلق فيقولون: إن المعنى و"للاختلاف خلقهم" مصداقا لقوله تعالى (الكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون (سورة المائدة: 49، فـ (التعددية هي الحافز على امتحانات وابتلاءات المنافسة والاستباق في ميادين الإبداع بين الفرقاء المتميزين في الشرائع والمناهج والحضارات)⁽¹⁾. بل وحتى القرآن الكريم نفسه فإنه من أكبر مصادر التعددية في بنائته وأساليبه وصياغاته المتميزة للكلمة، التي تجعل لها معاني متعددة (جوامع الكلم). فما من كلمة قرآنية أو آية إلا ويمكن تقديم عدد من التفاسير لها، إلا أن القرآن الكريم أنزل لكل الناس في كل العصور، فكان سر الإعجاز البياني فيه، سعة الوعاء الدلالي لمفرداته، لتأويلات تتفق مع مفاهيم العصور المختلفة على اختلاف ظروفها من التطور المعرفي والوعي الإنساني. فهو لا يكتفي بهذه الإشارات العامة إلى التعددية، ولكنه يقرنها بعدد من القواعد التي ترسي التعددية ثم يصل إلى الغاية عندما يقرر التعددية الدينية وتعايش الأديان جنبا إلى جنب، وفق المنهج الوسطي القرآني الذي أشرنا إليه . ومن القواعد التي ترسي التعددية في القرآن الكريم مايلي:

أولا: النص على أن الله تعالى خلق كل شيء من زوجين، وبهذا نفى الوحداية من المجتمع وأثبت التعددية ابتداء من زوجين أو "أزواج بصيغة الجمع، قال تعالى (سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض) سورة يس: 37 وقال عز من قائل (والله خلقكم من تراب، ثم من نطفة ثم جعلكم أزواجا) سورة قفاطر: 12 وقال تعالى (أولم يروا إلى الأرض كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم) سورة الشعراء: 8 . وقال (ومن كل شيء خلقنا زوجين اثنين) سورة الذاريات: 50 ، فهناك تعددية حتمية أدناها "الزوجية"(وإذا كان الأمر كذلك فإن إساءتي لفرد آخر تعد في نفس الوقت نفسه إساءة لي أيضا، باعتبار

(1)- محمد عمارة، التعددية، رؤية إسلامية، ص: 7.

أننا جميعا ننحدر من أصل واحد. من هنا كان تعبير القرآن في هذا الصدد تعبيراً واضحاً حين ينهانا عن السخرية من الآخرين أو العيب في حقهم فيقول (ولا تلعزوا أنفسكم) سورة الحجرات: 11، ويعني لاتعيبوا على الآخرين، فهم جزء منا ونحن جزء منهم⁽¹⁾.

ثانياً: تقرير مبدأ الدرجات بما يتضمن ذلك من تفاوت وبالتالي تعددية، قد استخدم القرآن الكريم كلمة "درجة" ليميز بها بين فئات من المومنين فقال تعالى (لا يستوي القاعدون من المومنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة، وكلا وعد الله الحسنى، وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً) سورة النساء: 95، قال تعالى (ولكل درجات ما عملوا، وما ربك بغافل عما تعملون) سورة الأنعام: 133 وقال جل في علاه (وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم) سورة الأنعام: 166.

ثالثاً: تقرير مبدأ استباق الخيرات، وجاء تصوير القرآن لهذا المبدأ متضمناً حرية انطلاق الأفراد من منطقاتهم الخاصة، قال تعالى (وكل وجهة هو موليتها فاستبقوا الخيرات) سورة البقرة: 149 وقال تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم، فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون) سورة المائدة: 49، وقال تعالى (ثم أوردنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا، فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقصد، ومنهم سابق بالخيرات ياكن الله ذلك هو الفضل الكبير) سورة فاطر: 33، قال (سابقوا إلى مغفرة من ربكم) سورة الحديد: 22.

(1) -محمود حمدي زقزوق، الإسلام وقضايا الآخر، ص: 84.

رابعاً: **شمول العطاء الإلهي**: تحدث القرآن الكريم عن الذين يؤثرون الحياة الدنيا على الآخرة أو الذين يستسلمون للمغريات، وتقبل هذا كأمر واقع بحكم الضعف البشري، الذي يستولي على بعض الناس . وأوضح أن عطاء الله ليس محظوراً عليهم، وإن حسابهم لا يكون في هذه الدنيا وإنما في الآخرة قال تعالى (**من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منه وما له في الآخرة من نصيب**) سورة الشورى: 21.

خامساً: **تقرير مبدأ حرية الاعتقاد**، ولعل تقرير القرآن الكريم لهذا المبدأ أعظم دليل على تقرير التعددية كمبدأ وهو صلب الأديان جميعاً. وقد جاء تقرير القرآن الكريم له صريحاً لا يقبل لبساً ولا ريباً، وفي العديد من الآيات، يضيق إحصاؤها في هذا البحث، من مثل قوله تعالى (**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**) سورة البقرة: 257 وقال عز من قائل (**فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل**) سورة قیونس: 109 وقال تعالى ذكره (**وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**) سورة الكهف: 30. وهنا يجب أن نقف على مسألة أساسية وإشكالية في الآن نفسه في موضوع التعددية الدينية وفق الرؤية القرآنية، والذي ترتبط بمظاهر التعددية الدينية الوسطية بين طرف غلو (الإفراط والتفريط)، فبينما يصل القرآن الكريم إلى غاية في التعددية الذاتية والموضوعية، نجده يقوم – وهو الذي يختلف عن المسيحية واليهودية وبقية الأديان الأخرى – بقبول وجود هذه الأديان والتعايش معها، لكن هل بقي ذلك، قبول القرآن الكريم لهذه الأديان وخلصيتها يوم الدينونة الكبرى؟ يقول الدكتور محمد عمارة (وفي إطار تعددية "الشرائع" نجد "جامع الدين الواحد" جاء الحديث في القرآن الكريم عن نجاة أصحاب الشرائع المتعددة إذا هم جمعتهم جميعاً أصول الإيمان بالالوهية الواحدة، واليوم الآخر والعمل الصالح..)⁽¹⁾. اعتماداً على قوله تعالى (**إن**

(1)- محمد عمارة، التعددية الدينية، ص: 7.

الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) سورة المائدة: 70 وقوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) سورة البقرة: 63.

ويؤكد على أطروحته قائلا (وفي هذا الإطار أيضا إطار "وحدة الدين" وتعددية الشرائع جاء القرآن بتقرير هذه الحقيقة ... (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذين أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) سورة الشورى: 14، على حين تعدد شرائع الأنبياء ومناهج أمم الرسالات في إطار جامع الدين الواحد وعلى النحو صورة الحديث النبوي الشريف "الأنبياء أخوة لعلة دينهم واحد وأمهاتهم شتى"⁽¹⁾. في الواقع قبول تعددية الرؤى الدينية، والإشكالات اللاهوتية والكلامية المرتبطة بها قديمة بقدم بالتوجه التأويلي لدى جملة من المفسرين. فهي مشكلة تتعلق أساسا، بإلغاء الأديان السابقة على الإسلام، الذي يعتبر خاتم الرسالات الإلهية الموجهة للبشرية. فقد ذهب بعض المفسرين إلى أن الآية الثانية والستون (62) من سورة البقرة في قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) سورة البقرة: 63 قد نسخت بالآية السادسة والثمانون (86) من سورة آل عمران في قوله تعالى (ومن يتبع غير الإسلام ديننا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين) سورة آل عمران: 86 فلا تجب صفة الخلاصية إلا لذين الإسلام الذي ارتضاه الله للناس، وما سواه فيهدى إلى النار، بينما يرى مفسرون آخرون كالطبرسي الشيعي (ت1153هـ) نفي أن يكون الله في وارد الإخلال بوعده لغير المسلمين بالرحمة، وهو ما تشير إليه الآية 62 من سورة البقرة السالفة الذكر وذلك سيرا على

(1) - محمد عمارة، التعددية الدينية، ص: 8.

مذهب الأمامية في إنكار النسخ في نصوص القرآن الكريم، ويؤكد هؤلاء أن مسار الإلغاء لا يمكن أن ينطبق إلا على الأحكام العملية (الأوامر والنواهي). وينطبق ذلك في الحقيقة مع كل وصفية جديدة .

والذي نراه في الآية أنها محكمة وليست منسوخة، وقد حكاها الإمام أبو الفرج ابن الجوزي عن مجاهد والضحاك وآخرون⁽¹⁾، لأن النسخ من الأمور التوقيفية التي لا يقال فيه بالرأي، فلا بد من دليل صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن الصحابة رضي الله عنهم وهذا محال في مثالنا هذا حسب ما وقفنا عليه من أقوال المفسرين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نرى أن الآيتين (آية البقرة وآية آل عمران) ليس بينهما أي تعارض، لأن الذين أثبت عليهم من اليهود والنصارى والصابئة وغيرهم شرط فيهم الإيمان، وهذه ميزة الديانة قبل تحريفها وتحويلها لأساطير وثنية محلية خاصة. مما يفقدها إيمانيتها وبالتالي يفقدها خلاصيتها يوم الدينونة. وهذا ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية إذ قال رحمه الله وقد سئل عن يسوي بين الإسلام وباقي الأديان من يهودية ونصرانية اعتمادا على هذه الآية (أولا؛ لا حجة لكم في هذه الآية على مطلوبكم فإنه يسوي بينكم وبين اليهود والصابئين وأنتم مع المسلمين متفقون على أن اليهود كفار من بعث المسيح إليهم فكذبوه، وكذا الصابئون من حيث بعث إليهم رسول فكذبوه فهم كفار، فإن كان في الآية مدح لدينكم الذي أنتم عليه بعد مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ففيها مدح دين اليهود أيضا وهذا باطل عندكم وعند المسلمين وإن لم يكن فيها مدح اليهود بعد النسخ والتبديل فليس فيها مدح لدين النصارى بعد النسخ والتبديل وكذلك يقال لليهودي إن احتج بها على صحة دينه وأيضا فإن النصارى يكفرون اليهود فإن كان دينهم حقا لزم كفر اليهود وإن كان باطلا لزم بطلان دينهم، فلا بد من بطلان أحد الدينين فيمتنع أن تكون الآية مدحتهما وقد سوت بينهما، فعلم أنها لم تمدح واحدا منهما بعد النسخ والتبديل وإنما معنى الآية أن المؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم والذين هادوا الذين اتبعوا موسى عليه السلام وهم الذين كانوا على شرعة قبل النسخ والتبديل والنصارى الذين اتبعوا المسيح عليه

(1) - أبي الفرج ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج1/ ص: 465، الطبعة الثالثة، 1404هـ، المكتب الإسلامي ودار ابن حزم، بيروت.

السلام وهم الذين كانوا على شريعته قبل النسخ والتبديل والصائبون وهم الصائبون الحنفاء كالذين كانوا من العرب وغيرهم على دين إبراهيم وإسماعيل وإسحاق قبل التبديل والنسخ فإن العرب من ولد إسماعيل وغيره الذين كانوا جيران البيت العتيق الذي بناه إبراهيم وإسماعيل كانوا حنفاء على ملة إبراهيم إلى أن غير دينه بعض ولاية خزاعة وهو عمرو بن لحي وهو أول من غير دين إبراهيم بالشرك وتحريم ما لم يحرمه الله ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: (رأيت عمرو بن لحي يجر قصبه أي أمعاه في النار وهو أول من بحر البحيرة وسيب السوائب وغير دين إبراهيم)⁽¹⁾ وكذلك بنو إسحاق الذين كانوا قبل مبعث موسى متمسكين بدين إبراهيم كانوا من السعداء المحمودين فهؤلاء الذين كانوا على دين موسى والمسيح وإبراهيم ونحوهم الذين مدحهم الله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون من آمن منهم بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون)؛ فأهل الكتاب بعد النسخ والتبديل ليسوا ممن آمن بالله ولا باليوم الآخر وعمل صالحا كما قال تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون)⁽²⁾. إذن فلاحاجة لنا بادعاء النسخ، إذ بهذا التوجيه لمعاني الآية يزول الإلتباس وتنتضح الرؤية. وفي قلب الاستعلاء الحضاري للإسلام حيث كانت كل ديانة متمركزة حول ذاتها وكان للسيف الجراءة لإعلان كونية مؤسسة دينية بعينها على حساب أخرى، أعلن المتصوفة الفلاسفة من أصحاب وحدة الوجود، عن قضية النسخ بشكل أكثر إختلاف وأعمق إشكالا، فقد كتب الشيخ محيي الدين ابن عربي في شأن النسخ ما يلي (والشرائع كلها أنوار وشرع محمد صلى الله عليه وسلم بين هذه الأنوار كنور الشمس بين أنوار الكواكب، فإذا في نور الشمس خفيت أنوار الكواكب وانحدرت أنوارها في نور الشمس فكان خفاؤها نظير ما نسخ من الشرائع

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه، ج2/ ص:102، كتاب المناقب، باب قصة خزاعة، تحت رقم:3333.

(2) - تقي الدين ابن تيمية، دقائق التفسير، ج1/ ص:70، جمع وتقديم وتحقيق: محمد السيد الجليند، الطبعة الثانية، 1984، مؤسسة علوم القرآن، دمشق.

بشرعه صلى الله عليه وسلم مع وجود أعيانها كما يتحقق وجود أنوار الكواكب. ولهذا ألزمنا في شرعنا العام أن نؤمن بجميع الرسل وجميع شرائعهم أنها حق فلم ترجع بالنسخ باطلاً⁽¹⁾، (وفي الحقيقة فإن شرائع الوحي مختلفة، لأن كل منها تأسست ضمن علاقة مخصوصة بالله تعالى، وطبقاً لفضيلة ذلك التعدد الديني الذي أراده الله لا يمكن لمصطلح النسخ أن يعني إذاً إبطال الأديان الأخرى السابقة عن الإسلام ولا إنكار نجاعتها في الخلاص)⁽²⁾. ويحلل العلامة الشيعي رضا شاه كاظمي ذلك قائلاً (من الممكن جداً تطبيق الإسلام، وفي نفس الوقت الإيمان الصادق بأنه الدين الأكثر احتمالاً؟؟!! لأنه آخر وحي نزل من جهة، وبأن الأديان الأخرى احتفظت بوظيفتها في الهداية ونجاعتها الروحية لأتباعها من جهة أخرى إلى أي حد يمكن لهذه الوظيفة وهذه النجاعة أن تدوم؟، ذلك هو السؤال الذي يعود على مستوى التعظيم والإحساس، عوض الرفض الماقبلي القائم على الأفكار المسبقة)⁽³⁾. وفي سياق ذاته يؤكد عبد المجيد الشرفي أن القرآن الكريم (لم يقبل قط أن رسالة محمد تنتسخ الرسائل السابقة وهو يعتبر أنها فحسب تؤكدتها وتهيمن عليها، في حين أن الهيمنة لا تعني النسخ)⁽⁴⁾، وبالتالي فقد استنتج من بعض الآيات أن الإسلام بطابعه الخاتم للوحي لا بد له من حماية مختلف صيغ الإيمان؟؟!! والواقع أن القرآن الكريم بهذه التأويلات قد أخضع لقراءات خارجة عن السياق العام لآياته، نازعة عنه كل فطنة وكل عمق، وبالتالي فهي تعرض لأطروحة تعددية بمظهر تفريطي حاد، حيث تذوب الفروقات وتغيب الخصوصيات. وهذا حياد عن نهج الوسطية المتعددة، التي أرسى دعائمها القرآن الكريم، وجعلها مرجعية لفهم نصوصه واستبصار رؤيته، وهنا يكمن الخلل المنهجي في التعامل مع النص القرآني. وهذا نمط من الفوضى التفسيرية حيث يتم

(1) - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3 / ص: 13.

(2) - إيريك جوفروا، التعددية في الإسلام أو الوحي بالآخرة، ص: 41.

(3) - R.Shah Kazemi; the otherm the light of the one – the University of the pur'en and mterfaith dialogue; Cambridge 2006; p: 241.

(4) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص: 50، الطبعة الأولى، 2001، دار الطليعة، بيروت، لبنان.

مناقضة الأصول بدل الفروع. ولا تفيد نظرية القراءات المتعددة في مثل هذه الحالات، لأن مجالها الطبيعي هو في سياق الوحدة الجامعة، أي وجود الخيط الناظم الجامع في المركب المتعدد، على أساس أن تكون القراءة مقبولة بشروطها: يقول الشيخ محمد مجتهد شبستري (فالصواب أن القراءة التي لا تتطوي على براهين وشواهد كافية تستبعد وتعتبر باطلة، ولكن هناك أكثر من قراءة واحدة يمكن أن تتجلى بالأدلة المتينة التي تجعلها مقبولة، وعليه يمكن أن تكون أكثر من قراءة صحيحة ومقبولة، ولكل واحد من القراءات المقبولة أتباعها وأنصارها... إن التعددية المعرفية داخل الديانة الواحدة هي بحق "نعمة" و"سبيل نجاه" للأديان المختلفة في الحقبة المعاصرة)⁽¹⁾. وأيضا فإن قبول التعددية الدينية حتى على مستوى الدين الواحد ومع وجود الناظم الكلي الموحد للقراءات المتعددة، فإن هذا لا يؤدي بنا إلى إلغاء حقيقة الدين بأكمله، لأن أصحاب هذه النظرية لا يرون أي فهم ديني فهما نهائيا مسلما به، وبذلك تحتل حتى أرسخ الأسس الدينية قراءات متعددة. وحسب رؤيتهم لا يجوز لأحد اعتبار قراءته وفهمه صحيحا وقراءات الآخرين خاطئة (ومثل هذه النزعة الدينية - كما يقول الشيخ صادق لاريجاني - تلغي أية محاولة لإسناد شيء إلى الدين . ومعها لا نستطيع القول: إن هذه الفكرة دينية وتلك غير دينية ولا تصريح بما يشتمل عليه الدين من عقائد وأحكام، وحينما يكون الأمر كذلك فما الفائدة أساسا من اعتناق الأديان أو بعث الأنبياء وتنزيل الكتب؟)⁽²⁾، فكيف بنا إذن تحقيق خاصية كل الأديان السماوية مع قبولنا بفكرة عدم خلاصيتها، وفق نظرية القراءات المتعددة أو التعددية الدينية (المتعددة)، فهذا الجمع بين المتناقضين لا يكون له أساس إلا في الذهن وإلا ففي الواقع ليس ثمة إلا الدين الحق والدين الباطل⁽³⁾. أما على المستوى العقائدي،

(1) - محمد مجتهد شبستري، الهرمنيوطيقا الفلسفية وتعدد القراءات، ص: 75-76، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر.

(2) - صادق لاريجاني: نظرية القبض والبسط: مراجعة نقدية، ص: 268، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر.

(3) - هذا التمييز ليس موضوع الإسلام فقط بل هو تمييز وجودي في كل الديانات السماوية، يقول الدكتور يان أسمان عن هذا التمييز في اليهودية الموسوية " فهو ليس فقط تمييز "دين الإله الواحد وتعدد الآلهة بالدرجة الأولى وإنما كتمييز بين الحق والباطل في الدين، بين الإله الحقيقي والآلهة الزائفين، بين المذهب الحقيقي والمذهب الباطل، بين العلم والريبة،

فالقرآن الكريم يؤكد صراحة على قبول الديانات السماوية باعتبارها موحدة المصدر، لكن وفق رؤية مشروطة ببقائها على طبيعتها العافية والنقية، وهي بذلك تحقق الخلاص لاتباعها السائرين على نورها مصداقا لقوله تعالى (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأخبار بما استحفظوا عليه من كتاب الله وكانوا عليه شهداء* فلا تخشوا الناس واخشون* ولا تشترون بآياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) سورة المائدة: 44، ولما لم تصر الكتب المقدسة سليمة صافية من كدر التحريف والتبديل لم تصر بعد ذلك مقدسة بل صارت مدنسة بخرافات الأفكار البشرية المظلمة مصداقا لقوله تعالى (فبكل الذين ظلموا قولا غير الذين قيل لهم) سورة البقرة: 60 وقال (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت بأيديهم وويل لهم مما يكسبون) سورة البقرة: 74 ، وقال تعالى (ومن الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا) سورة النساء: 47، وقال علام الغيوب (فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية، يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به) سورة المائدة: 14-15 ، وقال تعالى (ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه، وهو في الآخرة من الخاسرين) سورة آل عمران: 86 فقد نص القرآن الكريم على نسخه لها وإبطاله لعبث البشر بها، كما قال تعالى (ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين)، فعدم قبول غير دين الإسلام من باقي الديانات الأخرى لدليل قاطع على الإبطال الكلي لتعاليمها حتى ما بقي منها صحيحا، تقول اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية (فما كان منها صحيحا فهو منسوخ بالإسلام، وما سوى ذلك فهو محرف أو مبدل، وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه غضب حين رأى مع عمر بن

وأخيرا بين العقيدة وعدم وجودها" التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، ص:9، ترجمة: حسام حيدري، الطبعة الأولى، 2006، منشورات الجمل-كولونيا (ألمانيا)-بغداد.

الخطاب رضي الله عنه صحيفة فيها شيء من التوراة، وقال عليه الصلاة والسلام (أفي شك أنت يا ابن الخطاب؟ ألم آت بها بيضاء نقية؟ لو كان أخي موسى حيا ماوسعه إلا إتباعي) رواه أحمد والدارمي وغيرهما⁽¹⁾⁽²⁾. أما ما ذكره الدكتور عبد المجيد الشرفي من أن الهيمنة لا تقتضي النسخ، فمردود لأن الآية تقول عن القرآن الكريم (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمننا عليه) سورة المائدة: 49، ومعنى مهيمننا في اللغة: يقال: (هيمن عليه هيمنة: كان رقيبا عليه حافظا له. والوصف مهيمن وجاء المهيمن في الكتاب وصفا لله سبحانه وللقرآن الكريم. فالله مهيمن: رقيب على عباده حافظا لهم. والقرآن مهيمن على ماسواه من الكتب السماوية أي رقيب عليها.. فما فيها مما يوافقه فهو حق وما خالفه علم أنه مبدل مغير)⁽³⁾، ومعناها شرعا عند علماء التفسير والأصول على حد تعبير العلامة الأصولي صديق حسن خان الهندي، قال رحمه الله (وقرأ مجاهد وابن محيصن مهيمناً بفتح الميم أي هيمن عليه الله سبحانه، والمعنى على قراءة الجمهور أن القرآن صار شاهداً بصحة الكتب المنزلة ومقرراً لا فيها مما لم ينسخ، وناسخاً لما خالفه منها، ورقيباً عليها وحافظاً لا فيها من أصول الشرائع، وغالباً لها لكونه المرجع في الحكم منها والمنسوخ، ومؤتمناً عليها لكونه مشتملاً على ما هو معمول به منها وما هو متروك)⁽⁴⁾، لنتساءل عن حكم المبدل والمغير والمتروك في هذه الأديان قرآنياً؟ أليس هو الرد والإبطال والنسخ، فهل يمكننا أن نتقبل أسطورة التثليث، وألوهية المسيح، أو بنوة عزيز-عزرا- وغلول يد الله كما نقل القرآن الكريم عن اليهود قرآنياً؟ الجواب هو النفي، لأن القرآن الكريم كان واضحاً في إبطال القضايا الخلافية مع الديانات الأخرى، إذ قال تعالى (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة) سورة المائدة: 74، وقال

(1)- حسنه المحدث محمد ناصر الدّين الألباني في كتاب، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ج6/ص: 34، تحت رقم: 1589، إشراف: محمد زهير الشاويش، الطبعة الأولى، 1979، المكتب الإسلامي.

(2)- فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية، ج19/ص: 236، رقم: 19402، بتاريخ 1418/01/25هـ، تحقيق: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، دار المؤيد.

(3)- حسن عز الدّين أحمد الجمل، معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن الكريم، ج5/ص: 168، (مادة: هـ م ن)، الطبعة الأولى، 2003-2008، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.

(4)- أبو الطيب صديق حسن خان القونجي الهندي، فتح البيان في مقاصد القرآن، ج3/ص: 444، تقديم ومراجعة: عبد الله ابراهيم الأنصاري، الطبعة الأولى، 1992، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت.

عز من قائل (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم) الآية، بل حتى ما لم يحرف من هذه الأديان، فقبوله عند بعض علماء الأصول في قاعدة (شرع من قبلنا شرع لنا إذا وافق شرعنا) مقيد بموافقة شرعنا، فما الحاجة إذن في ذكر مصدر تشريعي بشري مع الشرع الإسلامي الرباني؟! لأن ما أقره شرعنا مما وجد سابقا عليه صار بهذا الإقرار شرعا ربانيا إشلاميا قرآنيا وإن مارسه غير المومنين من أصحاب الديانات الأخرى، فلا يبقى لهم فيه نصيب، قال شيخ الإسلام ابن تيمية (إن الناسخ مهيمن على المنسوخ، قاض عليه، مقدم عليه، فينبغي أن يكون مثله أو خيرا منه كما أخبر بذلك القرآن؛ ولهذا لما كان القرآن مهيمنا على ما بين يديه من الكتاب بتصديق ما فيه من حق، وإقرار ما أقره، ونسخ ما نسخه، كان أفضل منه، فلو كانت السنة ناسخة للكتاب، لزم أن تكون مثله أو أفضل منه)⁽¹⁾. فقرأت دعاة (البلوراليزم)، هي أولى بالنسبية من هذه الظواهر القطعية، وإلا فما هذه الأطروحة التعددية إلا نمط من السوفسطائية الذهنية، حيث يتم افتراض تصالح الحق والباطل في ساحة الوئام الذهني في المدينة اليوتوبية الكبيرة، التي تلوذ بها كل الأديان مع بعضها، وهنا يغيب الواقع الديني لهذه الأديان واقتراح نظريات خارجة عن نهج الوسطية التي أمر الله تعالى بها.

إن التعددية الدينية كما نراها في قطعات القرآن الكريم هي نتيجة طبيعية لتفاعل الوحي مع الواقع الديني المتعددة، وهو وإن إنساق إلى الانفتاح عليها قبولاً وتصديقا، فإنه سار بالمقابل شأنا حمله على تصحيحات وتقويمات لم تشهدا هذه الأديان على مر تاريخها إلى يومنا هذا، فهو يروم إرجاعها إلى أصلها الواحد (الكلمة السواء) قبل أن تلوثه لوثة التدخل البشري برويته القاصرة وأحلامه المزعجة⁽²⁾ قال تعالى (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من

(1)- تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج17/ ص: 189، تفسير سورة الإخلاص.

(2)- من مثل خرافات رؤيا يوحنا في إنجيله وغيرها. ومن البحوث العلمية المتميزة كتاب:

Thomas W. Doane. BIBLE MYTHS AND THEIR PARALLELS IN OTHER RELIGIONS. Fourth EDITION; NEW YORK THE COMMONWEALTH COMPANY; ss LAFAYETTE FLACK; 1982.

كون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) سورة آل عمران: 66 ونحن عندما نطرح هذه الإشكاليات الحساسة بالنسبة للإسلام كما بالنسبة للأديان الأخرى، فلا بد من التمييز جيدا بين نسيج العمق العقائدي والتقلبات التاريخية، وبقطع النظر عن مصادفات التاريخ فإن (القاعدة القرآنية تمكنت من فرض تسامح بقي حتى أيامنا هذه محترمة في قليل جدا من الأنظمة الاجتماعية - السياسية المعاصرة)⁽¹⁾ والله تعالى أعلم.

المبحث الثاني: مرجعيات التعدد الديني في القرآن الكريم

لقد برهن القرآن الكريم - كما سلفت الإشارة- إلى انفتاحيته الواسعة تجاه الأديان الأخرى في سياق رؤية تعددية واضحة المعالم، أفرزت مجتمعات إسلامية، تعد اليوم من أكثر المجتمعات تعددية وأكثرها تعايشا مع الأقليات الدينية التي تعيش في أكنافها وسط أغلبية إسلامية مؤطرة بالوحي القرآني الذي بني نظريته على جملة من المبادئ الأساسية سبق بها كل النظريات والفلسفات البشرية ودون الإحتيال على مرجعيته التي تؤطره رؤيته للمخالفين، وفي هذا المبحث سنتطرق لبعض أهم هذه المرجعيات القرآنية في سياقاتها المتعددة والإشكالية.

المطلب الأول: مرجعية التوحيد (وحدانية الخالق)

لم يصل دين من الأديان بتوحيد الله إلى الحد الذي وصل إليه الإسلام، فقد أهدرت اليهودية المعنى المطلق للتوحيد عندما جعلت إلهها الواحد إلها عنصريا خاصا باليهود دون سواهم من بني البشر. ومن تم فلا معنى للحديث عن التوحيد لدى اليهود. أما المسيحية فقد ألفت بظلال كثيفة على إلهها الواحد بفكرة الأقانيم الثلاثة، فإذا أريد التوحيد بأبهى معانيه وبأقصر الطرق وأسهلها استجابة وأكثرها عمقا ودلالة فليس إلا الإسلام. يقول مارسيا إلياد (من جهة المورفولوجيا الدينية فإن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم كما صيغت في القرآن تمثل الأكثر نقاء للتوحيد المطلق، فالله هو الإله الواحد وإنه تام الحرية المطلقة، كلي العلم، وكلي القدرة ... وبعبارة أحدى إنه الله لا يحكم الإيقاعات

(1)- Marcel-A. Boisard, L'humanisme de l'Islam, paris, Albin Michel ; 1979. P: 199.

الكونية فقط وإنما أيضا أعمار البشر⁽¹⁾، والتوحيد بالمعنى الإسلامي يتجاوز فكرة وحدانية الإله، إلى معنى أعمق وأشمل، فهو نمط معرفي ونسقية متعالية، تفسر العالم وتجيب على أسئلة الإنسان ذات البعد النهائي، بل تهديه إلى سبيل الله المستقيم كي لا يضيع وسط سبل الضلال فيهلك، يقول الدكتور جمال البنا (وعندما يتحدث القرآن الكريم عن الله الواحد الأحد فإنه يتحدى الإدراك الإنساني رغم ما يبدو من بساطته وبداهية فكرة الوحدانية، فما أن يفكر الإنسان حتى يعجز عن تصورها لأنه يعجز عن تصور كيان عبر مركب من أجزاء وهو يتصور أنه أنتقت الأجزاء انتفى الكيان، ولا يوجد شيء، وليس إلا العدم ومن ثم فإما أن يكون مركبا من أجزاء وإما أن لا يكون ..)⁽²⁾. وقد عجز الفلاسفة منذ القدم أن يصلوا إلى الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ، وظن بعضهم أنه يمكن الوصول إليه وأنه سر الكون (الله -الباطن)، ولكن هيهات، فقد أثبت العلم الحديث أن ليس في الموجودات وللقوى والعناصر جوهر فرد لا وعنصر أو يتجزأ فكل شيء يتجزأ إلى ما لا نهاية، وكل شيء يرتبط وينفصل عن بقية الأجزاء، ويدورون بانتظام أو بالتعبير المعجز (كل فيه فلك يسبحون)سورة يس. وكذلك عندما يقول الله تعالى عن نفسه أنه الواحد الأحد، كما قال تعالى (قل هو الله أحد، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد)سورة الإخلاص، وقال تعالى ذكره (لا إله إلا هو الحي القيوم)سورة البقرة:256 وقالتعالى إسمه (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا)سورة النساء:37 وقال عز من قائل (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيمون الصلاة) سورة التوبة:31، فمعنى ذلك أن ليس في الكون والمجتمع أحدية، ولكن تعددية يمكن أن تصل إلى مئات ألوف الصور، لأنه تعالى لا تشترك معه أحد في خلقه ولا في وحدانيته وإلا كان شركا إذ (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) سورة الشورى:12. فهو الواحد لا شريك له وغيره مما سواه متعدد له ألوف الشركاء جامعهم عباد لله حنفاء، يقول الدكتور

(1)-مارسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج3 / ص:88.

(2)-جمال البنا، التعددية في المجتمع الإسلامي، ص: 6.

إريك جوفروا (تتبع النظرية الإسلامية للتعدد من مبدأ منطقي، بما أن الله في الإسلام هو الواحد الأحد. فإن كل ماعداه تعالى: أي خلقه، بحسب على التعدد. ولكن الرحمة الإلهية التي "وسعت كل شيء" تعني أنه لا وجود لأي قطيعة بين هذين المستويين)⁽¹⁾. ومعنى كلام الدكتور جوفروا، أن التعددية على مستوى الخلق والخلقية يصبح أمراً لازماً بحكم الوحدانية الإلهية غير ذات الشبيه، لأنها تعد الضرورة المنطقية أمام الوحدانية الإلهية، حتى لا تتطرق إثارة من شرك لمعنى التوحيد الإلهي - وفي الوقت نفسه فإن الله تعالى هو الذي أراد هذه التعددية ووضع لها آلياتها حتى يتطرق الخل.

لأشك بوجود جدلية دائمة الحضور والتفاعل بالرغم من أنها تكون أحياناً مضمرة بين الوحدة الإلهية وتعدد الخلق ويمكن للكون أن يمتد في التعدد لأنه يبقى مشدوداً إلى محور التوحيد، فالمرء مهما قلت فطنته يعلم "أحدية الواحد من أحدية الكثرة" كما يقول ابن عربي، وإذا كان الجوهر الإلهي في وحدانيته متعذر سبره فإن الله مع ذلك يقيم نفسه تعالى كثرة في التجلي الكوني، من خلال إدراكه عبر أسمائه وصفاته ومن خلال تفكرنا في عجائب خلقه وعظمة إبداعه، وهو بذلك يضع نفسه تعالى في متناول الإدراك البشري، ويخلق تضامناً سرمدياً بين المستويات الإلهية والبشرية وبالنتيجة فإن الاعتراف بالوحدة الإلهية المطلوبة من المسلم الملتزم لا بد أن يكون أثرها المباشر في وعيه تضامناً واعتماداً متبادلاً بين كل ممالك المخلوقات ولنتذكر قوله صلى الله عليه وسلم (تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في الله)⁽²⁾، والآلاء: هو خلق الله. فالتفكر في الخلق يوصل إلى معرفة حقيقة الخالق في وحدانيته وكمال صنعه وقد قال الأمير عبد القادر رحمه الله (الدق الإلهي الذي يطال البرغشة هو نفسه الذي يغمر الكون بكماله)⁽³⁾، وبهذا نجد

(1)- إريك جوفروا، التعددية في الإسلام أو الوعي بالآخية، ص: 36.

(2)- انظر، محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير، رقم: 2975، تعليق: زهير الشاويش، الطبعة الثالثة، 1990، المكتب الإسلامي، للطباعة والنشر، وقال: حسن.

(3)- الأمير عبد القادر الجزائري، كتاب المواقف، رقم: 368، الطبعة الأولى، سنة 1329 هـ / 1911م والطبعة الثانية سنة 1386 هـ / 1966م، طبعة دار البقعة العربية.

التوحيد الخالص بالنسبة لله تعالى والتعددية المنضبطة بالنسبة للمجتمع هو أساس هذا التناغم المبدع في هذا التوحيد وهو الذي يخلق جدلية التنوع في الوحدة.

المطلب الثاني: مرجعية وحدة الدين: الصراط المستقيم

لقد علمتنا التجربة الروحية للإنسانية أن تجانس الحضارة وتكاملها لا يتم إلا بتأسيسها على (الغيب أو طالما الدين هو أساسها التحتي ونعني به - كما يقول فريديون شوون- الدين الخالد: بمعنى الحد الذي تكون فيه تعبيراتها أو صورها شفافة للحقيقة اللاصورية ومتجهة نحو الأصل فتتوفر عندئذ وسيلة لتذكر الفردوس المفقود ..)⁽¹⁾. وإنني أتفق تماما مع ما قاله فريديون، لكن السؤال الذي نطرحه، عن أي دين خالد يحدث؟ وما هو اسمه؟ وما هي ثوابته؟

لقد أنهى القرآن الكريم الجدل القائم حول هذا الموضوع في إعلانه أن الإسلام هو الدين الخالد الذي يفتح الصراط المستقيم إلى الفردوس الموعود، فقد قال تعالى (إن الدين عند الله الإسلام) سورة آل عمران: 20 وقال جل من قائل (ومن يبتغ غير الإسلام كدنا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين) سورة آل عمران: 66 وقال (اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) سورة الفاتحة: 4-5 وقال (وإن هذا صراط مستقيما فاتبعوه) سورة الأنعام: 154 وهو بيان واضح صريح لا يقبل التأويل والتكلف، والإسلام هو ما جاء به رسول الله محمد بن عبد الله القرشي الهاشمي صلى الله عليه وسلم من عند الله تعالى، وهذا هو معناه الخاص، أما معناه العام فالمقصود به وحدانية الله تعالى التي تجمع كل الأنبياء منذ آدم عليه الصلاة والسلام إلى محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم وقد رجح الألوسي (ت 1853م) في

(1) - هوستن سميث، لماذا الدين ضرورة حتمية: مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد، ص: 204، ترجمة: سعد رستم، دار الجسور الثقافية، الأوائل للنشر والتوزيع.

تفسيره⁽¹⁾ هذا الوجه، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (كل شريعة بعث الله بها نبيا فإنه يتناول إسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء ورأس الإسلام مطلقا شهادة ألا إله إلا الله وبها بعث جميع الرسل)⁽²⁾ فالكتب السماوية المتوارثة عن الأنبياء عليهم السلام ناطقة بأن الله لا يقبل من أحد دينا سوى الحنفية وهي الإسلام العام، عبادة الله وحده لا شريك له والأديان بكتبه ورسله واليوم الآخر... كما قال تعالى (**إِنَّ الْكَافِرِينَ وَالْكَافِرَاتِ هَٰؤُلَاءِ** **وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**) سورة البقرة: 63. ومن أساسيات الإسلام العام (اعتناق توحيد الملة والتدين في التوحيد والنبوات والمعاد والإيمان الجامع بالله، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره وما تقتضيه النبوة والرسالة من واجب الدعوة والبلاغ والتبشير والإنذار وإقامة الحجة وإيضاح المحجة وإخراج الناس من الظلمات إلى النور، بإصلاح النفوس وتركيتها وعمارتها بالتوحيد والطاعة وتطهيرها من الانحراف بين الناس بما أنزل الله)⁽³⁾. أما الإسلام الخاص فهو الدين الذي جاء به محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم توحيدا وعقيدة وشريعة وهو بذلك يشمل الإسلام العام وزيادة وهو بذلك يضمن الفلاح الأخروي والدنيوي تشريعا وعقيدة على عكس الإسلام العام الذي يوسع دائرة الخلاص لتشمل غير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى ، وهذه النظرية قد تكون مقبولة ما لو حافظ أهل هذه الأديان على صفاتها ونقاء توحيدها لكنها عرضت للتحريف والتزييف والتبديل كما قال تعالى (**فَبَدِّلِ الْكَافِرِينَ لَظْلُمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الْكَافِرِينَ ظُلُمًا رَجَازًا مِنْ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَمْسُقُونَ**) سورة البقرة: 60 وقال (**أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَنْفِرُونَ مِنْ بَعْدِ**

(1)- محمود الحسني الشهاب الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني، ج2/ ص: 107، تحقيق:

علي عبد الباري عطية، ، الطبعة الأولى، 2001، دار الكتب العلمية.

(2)- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج7/ ص: 226، تحقيق، عبد القادر عطاء، الطبعة الأولى، 2000، دار الكتب العلمية،

بيروت، لبنان.

(3)- بكر بن عبد الله أبو زيد، الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان، ص: 47.

ما عقوله) سورة البقرة: 76 ولهذا نجد القرآن الكريم يحدثنا عن الصراط المستقيم في سياق المناقضة للأديان بعد تحريفها وتبديلها كما قال تعالى **(إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ)** سورة الفاتحة. فالصراط المستقيم لا وجود له عند الضالين ولا عند المغضوب عليه وهؤلاء هم النصارى واليهود كما فسرهما بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم الناطق بالوحي النهائي المعصوم فقد روى الترمذي عن عدي بن حاتم قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول الله **(غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ)** قال: اليهود، **(وَلَا الضَّالِّينَ)** قال: النصارى هم الضالون.⁽¹⁾ فدل هذا على أن الصراط المستقيم غير متضمن في أي شيء من تلك الأديان سوى دين الإسلام، ونقصد بالإسلام هنا الإسلام الخاص الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله تعالى عقيدة وشريعة ولا خلاص إلا بسلوكها، مصداق لقوله تعالى **(وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ)** سورة آل عمران: 86 . والآية بيان واضح وصريح لا يقبل التأويل والتكلف والإسلام هو ما جاء به رسول الله محمد بن عبد الله عند الله تعالى. أما عن الصراط المستقيم فهو تعبير القرآن العظيم عن الطريق الموصلة إلى الله والفوز في الآخرة مصداقا لما جاء في أم الكتاب **(إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)**، وكما قال تعالى **(وَأَنْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ)** سورة الأنعام: 154 وقد ورد في حديث شريف صحيح عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فخط خطا وخط خطين عن يمينه وخط خطين عن يساره ثم وضع يده في الخط الوسط فقال هذه سبيل الله ثم تلا هذه الآية **(وَأَنْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ)** سورة

(1)-انظر، جامع الترمذي، كتاب تفسير القرآن (باب ومن سورة فاتحة الكتاب، ج5/ ص: 201) قال محمد ناصر الدين الألباني رحمة الله عليه: صحيح، قال الترمذي: وقد روي حديث عدي هذا من طرق وله ألفاظ يطول ذكرها. دار إحياء التراث العربي- بيروت: بتحقيق، أحمد شاكر وآخرون، بدون تاريخ .

الأنعام:154)⁽¹⁾ ويمكننا أن نلاحظ من التفسير النبوي ضرورة تعدد الصراطات لكن المستقيم فيها هو صراط واحد لا يقبل التعدد ولا تجزئ لذلك، يقول الشيخ محمد مهدي آصفي (ولا يمكن أن يتعدد الصراط المستقيم، ولم تعرف اللغة العربية جمعا للصراط بخلاف السبيل والطريق، والإسلام هو الصراط إلى الله وليس من صراط مستقيم آخر في حياة الإنسان غير هذا الصراط، وكل سبيل وطريق ومذهب لا ينطبق انطباقا كاملا على هذا الصراط فهو باطل)⁽²⁾، لقد أثار بعض الباحثين المعاصرين قضية تعدد الصراطات المستقيمة كما نجده عند عبد الكريم شروس في كتابه (الصراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية)⁽³⁾ والذي تبني فيه رأي الفيلسوف المتأله جون هيك وامتداداتها الصوفية العرفانية والتيارات الدينية المهرطقة، حيث أعاد صياغة كل تلك الأفكار في شكل حكايات وتمثيلات، وهذا الكتاب لو تجاوزنا محتواه فإن عنوانه يتعارض صريحا مع نص القرآن الكريم الذي حصر النجاة والسعادة في طريق واحد، حيث كان أجدر بالمؤلف أن لا يسمي كتابه بهذا الاسم كي لا يقع في التعارض الصريح مع القرآن الكريم وهو الذي يقدم قراءة جديدة بمرجعية إسلامية كما زعم يقول الدكتور عبد الكريم شروس (الكثرة في عالم الأديان - غير القابلة للإجتباب حسب الظاهر - حادثة طبيعية تعكس في طياتها حقانية كثير من الأديان، وأن كثير من المتدينين محقين في اعتناقهم لدينهم، وأن ذلك مقتضى الجهاز الإدراكي للبشر، وتعدد أبعاد الواقع ومقتضى كون الله هاديا. ويريد الخير والسعادة للبشر، وليس بسبب سوء فهمهم، أو مؤامرة قوى الانحراف والباطل، أو اتباع الهوى والشهوات أو سوء اختيار الإنسان أو غلبة قوة الشيطان)⁽⁴⁾. انطلاقا من كلام الدكتور شروس فإن الاختلاف في الأديان شئ قدره حتمي، بمعنى أن لا اختيار للإنسان فيه، وأني به ينحو منحى الجبرية القدرية الذين ينفون مسؤولية الإنسان في تحمل تبعات

(1) -صحيح سنن ابن ماجة، باب إتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ج 1 / ص:6، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، دار الفكر بيروت، بدون تاريخ. قال الشيخ الألباني: صحيح.

(2) -محمد مهدي آصفي، التعددية الدينية، ص: 29.

(3) - عبد الكريم شروس، الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة: أحمد القباني.

(4) - عبد الكريم شروس، الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ص: 36.

أفعاله، وهذا غير صحيح بقطعيات القرآن الكريم ذاته، كما قال تعالى (**من يعمل سوءاً يجز به**) وقال تعالى (**فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره**) ولو كان الأمر جبراً لما جوزي الإنسان به وحمل تبعاته خيراً أم شراً. ولما كانت تمت جنة أو نار. ويعتمد الدكتور شروس في اثبات نظريته، على إنكار دور قوى الشر التي تغيب الإنسان عن فطرته، وتدفعه إلى فعل الشر ابتلاء من الله للإنسان، ليهتدي من اهتدى عن بينة ويضل من ضل عن بينة، ول يبقى في اتصال دائم معه سبحانه وتعالى اتصالاً لا ينقطع حتى يأتيه اليقين، دفعه ذلك أيضاً إلى إنكار النفس الأمانة بالسوء كما قال تعالى على لسان يوسف عليه السلام (**إن النفس لأمانة بالسوء إلا ما رحم ربي**) سورة يوسف، كما أنكر تأثير الشيطان وإغوائه للناس، خلافاً لما نقل الله عن الشيطان، اعترافه على نفسه في سورة النساء قائلاً (**إن تدعون من دون الله إلا إناثاً وإن تدعون إلا شيطاناً مريداً لعنه الله وقال لا تتكذن من عبادك نصيباً مفروضاً ولا ضللتهم ولا مينيهم ولا أمرتهم فليتكن آذان الأنعام ولا أمرتهم فليغيرن خلق الله، ومن يتخذ الشيطان ولياً من دون الله فقد خسر خسرانا مبيناً يعدهم ويمنيهم وما يعدة الشيطان إلا غروراً أولئك مأواهم جهنم ولا يخرجون عنها محيياً) الآية: 117-121، يقول الشيخ عبد الحميد بن باديس رحمه الله (المستعاذ منه تارة يوسوس للإنسان بما يفسد عليه صلته بربه، وتارة بما يفسد عليه تدبيره وما شرع له لمنفعته وصلاحه، وتارة بما يفسد عليه عبوديته له وهي أشرف علائقه به وأقوى صلاته. وجماع ذلك أن يبعده عن الله بالوسوسة بواحدة من هذه أو بأكملها، وبما يتفرع عنها مما تضمنته الآيات المبينة لأفعال أصل هذه القوة الموسوسة. مثل قوله تعالى: { **الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْمَخْشَاءِ** } [البقرة: 268]. أو لذلك الشأن الجاري مجرى الحوار بين إبليس وبين خالقه، كقوله تعالى: { **قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ** } [ص: 82]. وكقوله تعالى: { **قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الْكَذِبِ كَرَّمْتُ عَلَيْ لَيْزٍ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْخِيَامَةِ لأَخْتَبِكَن ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلاً** } [الإسراء: 62]. وكقوله: { **وَأَضَلَّتْهُمْ وَآمَنَتْهُمْ وَأَمَرَتْهُمْ****

فَلْيَبْتَكَزْ أَكْذَانَ الْأَنْعَامِ وَلْيَأْمُرْهُمْ فَلْيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ} [النساء: 119]. فهو جاهد في أن يبعد الناس عن الله؛ بإفساد العقيدة الصحيحة فيه أو بالصرف عن شرع الله، أو بالحمل على عبادة غيره، فلذلك كله جاء الترتيب على هذا النمط المذكور بتلك العلائق القوية التي يريد الشيطان أن يقطعها. و(الرب) رب الناس وغيرهم، بل رب العالمين. وإنما خص الناس بالذكر:

1 - لأنهم هم هدفه ومرمى وسوسته، ولأنهم هم المأمورون بالاستعاذة منه، ولأن عالم التكليف أشرف، فإليهم يوجه الخطاب، وإليهم يساق التحذير. وهذه الوسوسة نتيجة للعداوة بين أصليهما؛ فأمر الله بالاستعاذة منها هو تصليح إلهي لبني آدم، لتثبيت سنة التعمير التي هي حكمة الله من وجودهم.

2 - ونكتة أخرى في تخصيص الناس بالذكر دون بقية أفراد المربوبين، وهي أنهم هم الذين ينطبق عليهم ناموس الهداية والضلال. وقد ضلوا بالفعل في ربوبية الله وفي ألوهيته: ضلوا في الربوبية باتخاذ المشرعين، ليشرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله، ويصدونهم بذلك عما شرع الله. وضلوا في الألوهية بعبادة غير الله بما لا يعبد به أحد غيره كالدعاء⁽¹⁾.

إن نظرية تعدد الحقيقة الدينية لم تكن يوما وليدة اليقظة العقلية الغربية كما ظن كثير من الباحثين - وكما سيأتي معنا بيانه لاحقا - ولكن تراثا الكلامي والأصولي الإسلامي حافل باجتهدات من هذا الصنف، لكن إسقاطه على موضوعنا وإخراجه من سياقاته النظرية والموضوعية، يضعنا أمام أزمت منهجية ولاهوتية مستعصية. وسأستعرض نموذجا لهذا السبق الكلامي الإسلامي في هذه القضية، فقد ذهب الجاحظ⁽²⁾ وأبو إسحاق

(1) - عبد الحميد محمد بن باديس الصنهاجي، في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص: 382، تحقيق: أحمد شمس الدين، الطبعة الأولى، 1416هـ/1995م، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

(2) - أبو عثمان عمرو بن بحر أديب من كبار أئمة الأدب في العصر العباسي، ولد في البصرة، سنة 159هـ، في خلافة المهدي ثالث الخلفاء العباسيين ومات في خلافة المهدي بالله سنة 255 هجرية، أخذ علم اللغة العربية وآدابها عن الأصمعي وأبي عبيدة وأبي زيد الأنصاري، ودرس النحو على الأخفش، وتبحر في علم الكلام على يد إبراهيم بن سيار بن هاني النظام البصري. وقد كان من فرقة المعتزلة وذكر كتاب السير عن نهايته الحزينة في عام 868 م الموافق لسنة 255هـ وقد

العنبري⁽¹⁾ إلى القول بانعدام الحقيقة الدينية في سياق الإصابة في الاجتهاد سواء أكان في الأصول أو الفروع يقول حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي (وقد ذهب الجاحظ والعنبري إلى إلحاق الأصول بالفروع، وقال العنبري كل مجتهد مصيب أيضاً وليس فيها حق متعين ... وقال الجاحظ أنها حق واحد متعين لكن المخطئ فيها، معذور غير آثم كما في الفروع. ذهب الجاحظ إلى أن مخالف ملة الإسلام من اليهود والنصارى والدةهرية إن كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم وأن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم وأن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضاً معذور وإنما المعذب هو المعاند فقط لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحق ولزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى إذ اشتد عليهم طريق المعرفة..⁽²⁾، وحسب نقل الغزالي رحمه الله فإن العنبري أقر بتعددية الحقيقة فالكمل عنده مصيباً ما لزم الاجتهاد وبذل الوسع، أما الجاحظ فقد طور نظرية العنبري حيث اعتبر الحقيقة واحدة لا تقبل التعدد لكن التزامها غير متعين وهنا نرجع إلى نظرية العنبري لأن العمل بخلاف الحقيقة المتعينة عند الجاحظ لا يوجد التأثير ولو كانت خطيئة! وهذا في الواقع من عجائب الفكر والمنطق وهي في الأخير تعود على نظرية العنبري، لذلك يرد عليهما الإمام الغزالي رحمه الله قائلاً (... وهذا الذي ذكره ليس بمحال عقلاً لو ورد الشرع به، وهو جائز ولو ورد التعبد كذلك لوقع، ولكن الواقع خلاف هذا، فهو باطل بأدلة سمعية ضرورية، فإننا كما نعرف أن النبي أمر بالصلاة والزكاة ضرورة، فيعلم أيضاً أنه أمر اليهود والنصارى

=نصف على التسعين سنة، وله مقالة في أصول الدين وإليه تنسب الجاحظية وقد هُتل أفعده وشيخوخة صالحة، عندما سقطت الكتب التي أحبها عليه في البصرة.

انظر ترجمته عند الذهبي شمس الدين بن عثمان، سير أعلام النبلاء، ج11/ ص: 528-531، ترجمة رقم: 149، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر.

(1) - (العنبري أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل محدث طوس، وأزهدهم بعد محمد بن أسلم، وأخصهم بصحبته، وأكثرهم رحلة. سمع: يحيى بن يحيى التميمي، وابن راهويه، وعلي بن حجر، وابن حميد، والحسين بن خريث، وعبيد الله القواريري، وهناد بن السري، وأبا مصعب، ومحمد بن رُمح، وهشام بن عمار، وقتيبة بن سعيد، وإبراهيم بن يوسف الفقيه، ومحمد بن أسلم، وطبقتهم حدث عنه: أبو النضر الفقيه، وأبو الحسن بن زهير، ومحمد بن صالح بن هاني، وآخرون. ذكره الحاكم، ولم يذكر تاريخاً لموته، وكذلك مؤرخ حلب الصاحب كمال الدين العقيلي. قلت: -الذهبي- موته تخميناً بعد الثمانين ومائتين، وكان من أبناء الثمانين) بتصرف من سير أعلام النبلاء للذهبي، ج13/ ص: 378، تحت رقم: 178.

(2) - أبو حامد الغزالي، المستصفى، ص: 345، تقديم وتحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشي، الطبعة الأولى، 2011، دار النفائس.

بالإيمان به وإتباعه وذمهم على إصرارهم على عقائدهم ولذلك قال جميعهم، وكان يكشف عن مؤثر من بلغ منهم ولم يقتله، ويعلم قطعا أن المعاند العارف مما يقر وإنما الأكثر المقلدة الذين اعتنقوا دين آبائهم تقليدا ولم يعرفوا معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم وصدقه والآيات الدالة في القرآن على هذا لا تحصى قوله تعالى (ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) ، وقوله تعالى (وذلك ظنكم الذين ظننتم بربكم أركامكم) سورة فصلت: 24 وقوله تعالى (إنهم إلا يظنون) وقوله تعالى (ويحسبون أنهم على شيء) وقوله تعالى (ففي قلوبهم مرض) أي شك وعلى الجملة ذم الله تعالى والرسول عليه السلام المكذبين من الكفار مما لا ينحصر في الكتاب والسنة وأما قوله كيف يكلفهم ما لا يطيقون، قلنا نعلم ضرورة أنه كلفهم أما أنهم يطيقون أو لا يطيقون فلننظر فيه، بل نبه الله تعالى على أنه أقدرهم عليه بما رزقهم من العقل ونصب من الأدلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق على الله لأحد حجة بعد الرسل...⁽¹⁾. وتعدد الحقيقة الدينية في الكلام الإسلامي التاريخي عند أكثر الطوائف الإسلامية لا يقبل قطعا في الأصول الكلية للأديان أو كما يعبر عنها أبو حامد الغزالي بالعقليات وهي مسائل الكلام والعقائد كالإيمان بالله ووحدانيته وأسمائه وصفاته (الالهيات عند ابن سينا والفارابي) والنبوات (...ووجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من تجليات الشرع فيها أدلة قطعية)⁽²⁾، لذلك فقد تتكر فلاسفة الإسلام لنظرية الجاحظ وابن الحسن العنبري، ولا يعني هذا عدم وجود مرجعية إسلامية للتعددية الدينية، ولكن الدين يعتريه عبر تاريخه تفسير وتأويل قد ينتهي به إلى التحريف والتبديل ، وعلى هذا فمن الممكن تقسيم الدين إلى ثلاثة أقسام حسب ما شرح ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية⁽³⁾ إذ قال (فلفظ الشرع في هذا الزمان يطلق على ثلاثة معان: شرع منزل وشرع متأول وشرع مبدل، فالمنزل الكتاب والسنة، فهذا الذي يجب

(1)-أبو حامد الغزالي، المستصفى، ص: 345.

(2)-المرجع السابق، ص: 343.

(3)-انظر، مجموع الفتاوى، ج 28 / ص: 201-200 و ج 35 / ص: 300-306

إتباعه على كل واحد، ومن اعتقد أنه لا يجب إتباعه على بعض الناس فهو كافر. والمتأول موارد الاجتهاد والتي تنازع فيها العلماء، فإتباع أحد المجتهدين جائز لمن اعتقد أن حجته هي القوة أو لمن ساغ له تقليده ولا يجب على عموم المسلمين إتباع أحد بعينه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم. فكثير من المتفهمة إذا رأى بعض الناس من المشايخ الصالحين يرى أنه يكون الصواب مع ذلك وغيره قد خالف الشرع وإنما خالف ما يظنه هو الشرع وقد يكون ظنه خطأ فيثاب على اجتهاده وخطؤه مغفور له وقد يكون الآخر مجتهدا مخطئا، وأما "الشرع المبدل" مثل الأحاديث الموضوعة والتأويلات الفاسدة والأقيسة الباطلة والتقليد المحرم فهذا يحرم أيضا...⁽¹⁾ فالتعددية في الشرع المتأول في الأمور الاجتهادية أمر سائع ويدخل في ذلك طوائف المسلمين وفرقهم ومذاهبهم وطرقهم وجماعاتهم، ويسوغ للناس الاجتهاد كما يسوغ إتباع رأي أحد المجتهدين لمن رأى أن حجته قوية أو لمن ساغ له تقليده، وقد أثير من قبل على أن الحق في الأمر المتنازع فيها واحد والمصيب من المجتهدين واحد ومن اتبع ما ظن أنه الحق فقد أدى ما عليه، أما الشرع المبدل فيشمل كل دين غير الإسلام، وقد وصف بها ابن تيمية أعراف وتقاليد النصارى المجموعة في ما يسمى بالياسا، كما يشمل أيضا التحريفات التي ظنها الناس إسلاما مما يناقض قطعية الوحي القرآني من بهائية وإسماعيلية وقاديانية وغيرها من الطوائف المبتدعة المنتسبة إلى الإسلام وظواهرها صريحة المخالفة للقواعد الشرعية المجمع عليها، وإذا كانت الحقيقة الدينية لا تتعدد لأن تعددها وتناقضها استحالة عقلية، فإن الدين الحق هو الإسلام وما عداه فدين مبدل خرج عن حقانيته وإما دين متأول فهو تأويل ضمن الدين الحق في إطار مراجعه وأحكامه وتعاليمه فأحقها أكثرها انسجاما مع مرجعيته. ولكن إذا نفى الإسلام تعدد الحقيقة الدينية بمعناها المتداول فإنه لا تساوي بين الحق والباطل، ولا بين العلم والجهل ولا بين الوحي والخرافة ولا بين الإيمان والكفر، ولكل ذلك غاية أولى ألا وهي خدمة الإنسان المؤمن وتحريره من عبادة العباد إلى عبادة رب

(1)-مجموع الفتاوى، ج 28 / ص: 200-201.

العباد في سياق الدين الحق الذي لا يقبل الله ديناً سواه مصداقاً لقوله تعالى (ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين) سورة آل عمران: 86.

الفصل الثالث

حقيقة التعددية الدينية في الفكر الغربي

المبحث الأول: مشكلة الحقيقة الدينية في الغرب

صراع الدين والعقل مشكلة من أعماق وأعقد المشكلات في التاريخ الفكري الأوروبي، إن لم تكن أعمقها قاطبة. فمنذ عصر النهضة إلى عصرنا الحاضر والصراع على أشده بين مؤيدي العلم وأنصار الدين، ورغم كل الظواهر البارزة في الحياة الغربية التي تؤكد أن المعركة قد انتهت وأن العلم انتصر بصفة نهائية على خصمه اللدود، فإن هناك ما يدل دلالة قوية على أن الدين، أو على الأصح بعض قضايا الاعتقادية والسلوكية، لم تكن في عصر من العصور أقوى حجة منها في هذا العصر، لا سيما بعد أن تنكرت الثقافة الغربية لأفكار القرن التاسع عشر التي تتسم بخاصيتي "الإطلاق والعقلانية" واعتنقت نظريات القرن العشرين التي تتميز بالنسبية واللامعقول. ولذلك فقد خيل للكثيرين أن المعركة لم ولن تنتهي، وأنها باقية ما بقيت المعرفة الإنسانية، وساعد على ترسيخ هذه الفكرة تقبل النفسية الأوروبية للازدواجية في كل شيء، وهو التقبل الذي تولد من خضوعها المستمر لسلطتين متباينتين، وإيمانها الطويل بفكرتين متناقضتين. وقليل منهم من فطن إلى السر الكامن وراء استمرارية المعركة دون نتيجة نهائية حاسمة، والواقع أن السبب الحقيقي في ذلك يمكن إدراكه بسهولة لو أن الإنسان الغربي -من أي الفريقين- تخلّى عن غروره وتبجحه، ونظر إلى المشكلة نظرة تقييمية مجردة، وذلك أن أي خصمين يملك كل منهما نصف الحقيقة لا يمكن أن ينتصر أحدهما على الآخر انتصاراً نهائياً.

المطلب الأول: الأزمة في نشوء المعرفة الغربية

تطبيق البدهية السابقة على الصراع بين العلم والدين الأوروبيين، نجد أن المواقع التي احتلها العلم من مناطق نفوذ الدين هي -في الحقيقة- المواقع التي انتصر فيها العقل واليقين على الخرافة والوهم، كما أن المواقع التي صمد فيها الدين أمام الهجوم العلمي الكاسح هي المواقع التي انتصرت فيها الحقيقة الموحاة على التخرصات والأهواء. وحينئذ نستطيع أن نقول مطمئنين: إن الحق في كل من الطرفين هو الذي انتصر -أو سينتصر- على الباطل في كليهما، وأنه لو كان الدين الأوروبي حقاً خالصاً والعلم الأوروبي يقيناً مجرداً لما حدثت معركة على الإطلاق. يقول الدكتور عبد الله بن نافع الدعجاني (ولا ريب أن من أعظم أسباب تبني الفكر الغربي الحديث معاداة الدين أو إقصاءه من ميدان المعرفة البشرية، هو التأثير السلبي بالدين الكنسي الذي أقام أصوله على الخصومة بين الدين والعقل، يشهد لذلك تاريخه الأسود في حربه الشعواء وظلمه الفادح للعلم والعلماء، فالمقالات التي تدعو إلى فصل الدين عن العقل كانت ردة فعل لانحدار الفكر الكنسي الذي صادر العقل، واحتكر مجالات المعرفة، وأقام اعتقاده على تفكيك الوحي عن العقل، حتى أصبحت كلمة "الدين" - بسبب هذا الشؤم الكنسي - في عصور الغرب الحديثة تعني : عداوة كل تفكير..⁽¹⁾ غير أن فلاسفة الغرب المعادين والمهمشين للدين، وقعوا في خطأ منهجي فادح، ذلك بتعميمهم الموقف الكنسي على كل الأديان، وهم لم يخبروا من الأديان إلا المسيحية بأصولها الإنسانية الوثنية المحرفة ، ولم يعرفوا الدين المسيحي إلا من رجال الكنيسة، وبما أن الدين بصبغته الإلهية النقية لم يدخل المعركة، فإن الأوفق أن نسمي ما حدث في الغرب صراعاً بين الكنيسة والعلم، وليس بين الدين والعلم.

(1)- عبد الله بن نافع الدعجاني، جدلية العقل والدين بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، ص: 107، الطبعة الأولى 1430هـ/2009، دار العبيكان للنشر والإبداع.

ومن المؤسف حقاً أن جنائية رجال الدين الأوروبيين -على الحقيقة- كانت أشنع وأنكى من جنائية أنصار العلم عليها، وإن كان كل منهما مسئولاً عن النتائج المؤسفة لذلك الصراع، ذلك أن الكنسية ارتكبت خطأين فادحين في آن واحد:

- أحدهما: تحريف حقائق الوحي الإلهي وخلطها بكلام البشر⁽¹⁾.

- والآخر: فرض الوصاية الطاغية على ما ليس داخلاً في دائرة اختصاصها.

والخطأ الأول مسئول عن تسرب الخرافات الوثنية والمعلومات البشرية إلى كثير من تعاليم المسيحية⁽²⁾، إذ جعلتها الكنيسة عقائد إلهية تدخل في صلب الدين وصميمه، وعدت الكفر بها كفراً بالوحي والدين. والخطأ الثاني نشأ عن ضيق صدر الكنيسة بما يخالف تعاليمها الممزوجة وإصرارها الأعمى على التثبيت بها، فكان الامتداد الطبيعي للطغيان الديني طغياناً فكرياً عاماً، وحاسبت الناس، لا على معتقدات قلوبهم فحسب، بل على نتائج قرائحهم وبنات أفكارهم، وتوهمت أن في قدرتها أن تملك ما لا تستطيع أية قوة طاغية أن تحتكره، وهو الحقيقة العلمية فيما يتعلق بالتجربة المحسوسة أو النظر العقلي السليم، وبذلك أقحمت نفسها في مآهات كانت غنية كل الغنى عن عبورها وأثارت على نفسها حرباً ضروساً لا هوادة فيها ولا تمييز.

وأول عمل مارسته الكنيسة في هذا المجال هو احتكارها للعلم وهيمنتها على الفكر البشري بأجمعه. يقول برنتن: (إن أكثر أصحاب الوظائف العلمية حتى في أوج العصور الوسطى كانوا ينتمون إلى نوع من أنواع المنظمات الدينية، وكانوا جزءاً من الكنيسة، حيث أن الكنيسة بدرجة لا نكاد نفهمها اليوم تتدخل في كل لون من ألوان النشاط البشري وتوجهها وبخاصة النشاط العقلي...)⁽³⁾، وإذن فقد كان الرجال الذين يتلقون

(1)- انظر، هيم ماكبي، بولس وتحريف المسيحية، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية.

(2)- انظر، اندريه نابتون، ادغار ويند، كارل غوستاف يونغ، الأصول الوثنية للمسيحية ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية.

(3)- أحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب محمود، ج1/ ص: 42، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967م.

تعليمهم في الكنيسة يكادون يحتكرون الحياة العقلية، فكانت الكنيسة منصة المحاضرة والصحافة والنشر والمكتبة والمدرسة والكلية⁽¹⁾ وكان أصحاب الميول الفلسفية في الدول الرومانية، سواءً من رجال الكنيسة أو من المسيحيين العاديين، متأثرين بترائهم من الفكر الإغريقي في ميادين العلم والفلسفة، لا سيما آراء أرسطو وبطليموس، وقد بذلوا جهودهم في التوفيق بين معتقداتهم الدينية وآرائهم الفلسفية، ونشأ عن ذلك فلسفة مركبة تسمى "الفلسفة المسيحية" وهي خليط من نظريات الإغريق وظواهر التوراة والأنجيل وأقوال القديسين القدامى، ولما كان العلم والفلسفة في ذلك العصر شيئاً واحداً، فقد أدمج الفلاسفة المسيحيون في صرح فلسفتهم كل ما وصل إليه العلم البشري في عصرهم من النظريات الكونية والجغرافية والتاريخية، ورأت الكنيسة في هذه الفلسفة التوفيقية خير معين على الدفاع عن تعاليمها ضد المارقين والناقدين⁽²⁾ فتبنتها رسمياً وأقرتها مجامعها المقدسة حتى أضحت جزءاً من العقيدة المسيحية ذاتها وامتدت يد التحريف فأدخلت بعض هذه المعلومات في صلب الكتب الدينية المقدسة. ولم يبدأ عصر النهضة الأوروبية في الظهور حتى كانت آراء أرسطو في الفلسفة والطب ونظرية العناصر الأربعة ونظرية بطليموس في أن الأرض مركز الكون، وما أضاف إلى ذلك القديس أوغسطين وكليمان السكندري وتوما الإكويني، أصولاً من أصول الدين المسيحي وعقائد مقدسة لا يصح أن يتطرق إليها الشك، وكانت الفلسفة المسيحية هذه تشتمل على معلومات تفصيلية عن الكون تقول: "إن الله خلق العالم ابتداءً من سنة (4004 ق.م) وتوج ذلك بخلق الإنسان في جنة عدن على مسيرة يومين من البصرة بالضبط، والعجيب أنها ظلت مصررة على هذا الرأي حتى مطلع القرن التاسع عشر، فقد طبع كتاب الأسقف آشر، الذي يحمل هذه النظرية سنة (1779م)⁽³⁾ . أما تاريخ الطوفان فتختلف فيه تقاويم التوراة، لكنه على أقصى آرائها وقع

(1) - الأنبا شنودة الثالث، تاريخ الكنيسة، ص: 230، المطبعة الإكليريكية المرقسية.

(2) - انظر، استمداد المسيحية من الفلسفة من كتاب المشكلة الأخلاقية والفلسفة، للدكتور عبد الحليم محمود، ص: 101 - 102، الطبعة الأولى، 2003، دار الرشد للطباعة والنشر والتوزيع.

(3) - انظر، استمداد المسيحية من الفلسفة من كتاب المشكلة الأخلاقية والفلسفة، ص: 150.

بعد خلق آدم بـ(2262) سنة⁽¹⁾. ومعنى ذلك أنه كان سنة (1742ق.م) ومن الطريف أن مجلساً كنسياً كان قد أعلن في بداية القرن العاشر للميلاد أن القرن الأخير من حياة العالم قد استهل؛ لأن الله قد جعل المدة بين إنزال ابنه ونهاية العالم ألف سنة فقط⁽²⁾. أما معلوماتها الطبية، فقد كانت أفضل وأنجح الوسائل العلاجية في نظرها إقامة الطقوس الشعوذة والدجل لطرد الشياطين التي تجلب المرض، ورسم إشارة لصليب، ووضع صور العذراء والقديسين تحت رأس المريض ليشفى مع بعض المستحضرات العشبية المحدودة وغير فعالة موروثة من الإغريق القدماء يقول البروفيسور رودني ستارك وهو يلخص آراء مؤرخين كثيرين للعلم (في النهاية فإن كل ما حققه لم يكن تجريبياً عملياً بل مناوئاً للتجريب العملي، وكانت فلسفات تأملية ومجموعات من الحقائق المناوئة للنظرية وحرفاً وثقافات معزولة - إنهم لم يحققوا اختراقاً إلى العلم الحقيقي)⁽³⁾، وعموماً فإن النظرة الكنسية للعالم يمكن إجمالها في ثلاثة معتقدات لاهوتية وأخلاقية أساسية وكل خروج عنها فهو خروج عن روح المسيحية ومعاداة للروح القدس التي جاء بها وتتجلى في:

1- وجود إله خلق هذا العالم⁽⁴⁾

2- وجود خطة كونية غائية لهذا الكون.

3- العالم يمثل نظاماً أخلاقياً⁽⁵⁾. وقد عرفت أوروبا الطريق إلى النهضة بفضل مراكز

الحضارة الإسلامية في الأندلس وصقلية وجنوب إيطاليا، التي كانت تنبع نور العلم والمعرفة على القارة المستغرقة في دياجير الخرافة والجهل، فاستيقظ العقل الأوروبي

(1)- انظر، رحمة الله الهندي، إظهار الحق، ص: 218، الطبعة الأولى، 2003، دار الكتب العلمية.

(2)- انظر، ول ديورانت: قصة الحضارة، ص: 379، ترجمة: سهيل محمد ديب، الطبعة الأولى، 2002، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

(3)- Rodney Stark (2003) For the glory pf god: How Monotheism led to reformatiopl,science,witch-hunts,and the end of slavery, Princeton, university press, Princeton, p.29.

(4)- الإله في اللاهوت المسيحي، هو الإله المتجسد في يسوع المسيح ابن الإنسان، فهو غله بمعنى خاص. وتفسر النقطةتين الأخيرتين بمقتضى المفهوم الأول عن الإله المسيحي. وبينها وبين الرؤية الإسلامية بونا شاسعاً. بحيث تعتبر هذه التصورات في النسق الإسلامي العقائدي شركاً وكفراً وإنتاجاً من صنع البشر.

(5)- ولتر ستيس، الدين والعقل، ص: 104.

من سبائه، وأخذ يقتبس عن المسلمين طرائق البحث ومناهج التفكير التي تجعله يكدر ويعمل في مجال اختصاصه دون وصاية ضاغطة. وثارت ثائرة رجال الكنيسة على الذين يتلقون علوم الكفار (المسلمين)، ويعرضون عن التعاليم المقدسة، فأعلنت حالة الطوارئ ضدهم، وشكلت محاكم التفتيش في كل مكان لتصيدهم وتذيقهم صنوف النكال، كما أصدرت منشورات بابوية جديدة تؤكد العقائد السابقة وتعلن وتحرم مخالفيها، وبذلك قامت المعركة على قدم وساق وأخذت تزداد سعاراً بمرور الأيام. وكان من سوء حظ الكنيسة أن النظريات الكونية سبقت النظريات الإنسانية في الظهور، وهي نظريات أثبتت الأيام صحتها - إجمالاً - بخلاف الأخرى، وبذلك قدر للكنيسة أن تصطدم بالصحيح قبل الزائف، فلما خسرت معركتها معه سهلت هزيمتها أمام الآخر. هذا وسنستعرض بإيجاز هذا الصراع مراعين التسلسل التاريخي فيما يلي:

المطلب الثاني: الدين والعلم مطلع العصر الحديث والقرن السابع

عشر

إن النظرية التي هزت الكنيسة لأول مرة هي نظرية كوبونيك (1543م) الفلكية، فقبل هذه النظرية كانت الكنيسة المصدر الوحيد للمعرفة، وكانت فلسفتها تعتق نظرية بطليموس التي تجعل الأرض مركز الكون وتقول: إن الأجرام السماوية كافة تدور حولها⁽¹⁾. فلما ظهر كوبرنيك بنظريته القائلة بعكس ذلك كان جديراً بأن يقع في قبضة محكمة التفتيش، ولم ينج من ذلك لأنه كان قسيساً، بل لأن المنية أدركته بعد طبع كتابه بقليل؟ فلم تعط المحكمة فرصة لعقوبته، إلا أن الكنيسة حرمت كتابه "حركات الأجرام السماوية" ومنعت تداوله، وقالت: إن ما فيه هو وساوس شيطانية مغايرة لروح الإنجيل⁽²⁾. وظنت أن أمر هذه النظرية قد انتهى، ولكن رجلاً آخر هو "جردانو برونو" بعث النظرية

(1) - حول هذه النظرية: انظر، دوائر كتب غيرت وجه العالم. الفصل الخاص بكتاب كوبرنيك ووالتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص: 80.

(2) - انظر، تفاصيل نظريات كوبرنيك عند ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص: 70-78، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الأولى، 1998، مكتبة مدبولي، القاهرة.

بعد وفاة صاحبها فقبضت عليه محكمة التفتيش وزجت به في السجن ست سنوات، فلما أصر على رأيه أحرقتة سنة 1600م وذرت رماده في الهواء وجعلته عبرة لمن اعتبر. وبعد موته ببضع سنوات كان "جاليلو" قد توصل إلى صنع المرقب "التلسكوب" فأيد تجريبياً ما نادى به أسلافه نظرياً، فكان ذلك مبرراً للقبض عليه ومحاكمته و"قضى عليه سبعة من الكرادلة بالسجن مدة من الزمان وأمر بتلاوة مزامير الندم السبعة مرة كل أسبوع طوال ثلاث سنوات"⁽¹⁾، ولما خشي على حياته أن تنتهي بالطريقة التي انتهت بها برونو أعلن ارتداده عن رأيه وهو راعع على قدميه أمام رئيس المحكمة قائلاً: "أنا جاليلو وقد بلغت السبعين من عمري سجين راعع أمام فخامتكم، والكتاب المقدس ألامي ألمسه بيدي، أرفض وألعن وأحتقر القول الإلحادي الخاطئ بدوران الأرض، وتعهد مع هذا بتبليغ المحكمة عن كل ملحد يوسوس له الشيطان بتأييد هذا الزعم المضلل"⁽²⁾. هؤلاء هم زعماء النظرية، وهذا هو موقف الكنيسة منهم، وليس غريباً أن تضطهدهم وتحارب أفكارهم، فإن أفكارها لا تعيش إلا في الظلام، وهي لن تستعبد الناس بالحق، بل بالخرافة ولكن الغريب هو أدلتها الدينية التي ساققتها لتكذيب النظرية وما كان ليضير الدين في شيء أن تصدق أو تكذب.

قالت الكنيسة: إن الأرض يجب أن تكون مركز الكون الثابت لأن الأَقنوم الثاني - المسيح - تجسد فيها، وعليها تمت عملية الخلاص والفداء، وفوقها يتناول العشاء الرباني، كما أن التوراة تقول: (الأرض قائمة إلى الأبد والشمس تشرق والشمس تغرب وتسرع إلى موضعها حيث تشرق)⁽³⁾ أما كروية الأرض وسكنى جانبها الآخر فنفثتها الكنيسة بحجة أن (من خطئ الرأي أن يعتقد الإنسان بوجود أناس تعلو مواطئ أقدامهم على رءوسهم،

(1)- محمود عرفة، معالم تاريخ الإنسانية، ج1/ ص: 580، الطبعة الأولى، 1998، دار الفكر العربي.

(2)- توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص: 205، مطبعة الاعتماد ومكتبة الآداب بالجاميز، مصر. وانظر، كذلك، جون هرمان رندل، تكوين العقل الحديث، ج3/ ص: 348، الطبعة الأولى، 1990، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع.

(3)- توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص: 203، وفي العهد القديم "والأرض قائمة مدى الدهر"، انظر: الإصحاح الأول، العدد: 5-6 من سفر الجامعة.

وبوجود نباتات وأشجار تنمو ضاربة إلى أسفل، وقالت: إنه لو صح هذا الزعم لوجب أن يمضي المسيح إلى سكان الوجه الآخر من الأرض ويموت مصلوباً هناك من أجل خلاصهم⁽¹⁾. ومع ذلك، فلم يكد القرن السابع عشر يستهل حتى كان لنظرية كوبرنيك وما أضاف إليها برونو وجاليلو آثار واسعة، ظلت راسخة في الفلسفة الأوروبية عامة، فقد أفقدت الكثيرين ثقتهم في الكنيسة، وأدت إلى التشكيك في سلامة معلوماتها، وهو أثر له أهميته القصوى، كما أنها أعطت الأولوية للتجربة والبحث العقلي في الوصول إلى الحقائق، وإضافة إلى ذلك قدمت إحياءات فلسفية جديدة، فقد هزت فكرة الثبات المطلق التي كانت مسيطرة على العقلية الأوروبية وحطت كذلك من قيمة الإنسان ومكانته في الوجود أو هكذا تخيل الناس آنذاك. وفي القرن السابع عشر تبلور النزاع واتخذ شكلاً جديداً؛ فقد أصبح النزاع بين مرقب جاليلو وحجج الكنيسة الواهية، نزاعاً بين النص الذي تعتمد عليه أدلتها وبين العقل والنظر الذي استند إليه أصحاب النظريات الجديدة. وثار العلماء ودعاة التجديد مطالبين بتقديس العقل واستقلاله بالمعرفة بعيداً عن الوحي، و لم يكن لهذه المكتشفات بالقطع، أي علاقة بمشكلة وجود الله و مع ذلك فإن الثورة العلمية قوضت الإيمان بالله فعلاً و تاريخياً و بعمق، فالواقع أن نشأة العلم أعقبتها مباشرة نزعة شكية دينية كبرى. ففي أعقاب القرن السابع عشر ظهر أعظم عصر للشك في العصر الحديث وهو القرن الثامن عشر⁽²⁾. لم يجرؤ دعاة المذهب العقلي أول الأمر على إنكار الوحي بالكلية، بل كان البحث العلمي من أجل خدمة الدين وإثبات وجود الله لذلك فقد كان العلماء المؤسسون للعلم الغربي (يعتقدون أن أسرار العالم يمكن الكشف عنها، لأنها غرسها الله الخالق القوي الذي يثقون به وهو الذي كان قد كتب قواعد الطبيعة بطريقة يمكن الاعتماد عليها، وكانت الثقة بأن الكون كان عقلانيا وثابت الاطراد، ثقة أساسية للعلم الحديث... وإن الثقة بأنه كان هناك جواب منطقي وثابت حفز العلماء على أن يجدوه وفي القرون الوسطى كان هذا الاعتقاد في طبيعة الله والكون اعتقاداً فريداً يخص المسيحية،

(1)- توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص: 203.

(2)- ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص: 104.

ومن القرن الثالث عشر وحتى القرن السابع عشر كان كل عالم غربي مهم مسيحياً ورعاً **بالفعل**⁽¹⁾. ويمثل على ذلك ولتر ستيس قائلاً (كان نيوتن مسيحياً خاشعاً للغاية، يأخذ اللاهوت مأخذ الجد أكثر من العلم. ولا بد أنه سيصاب بالهلع لو أنه تصور أن ما قام به طوال حياته سوف يقوض أركان الإيمان الديني، فقد كان رأيه الخاص هو أن ما قام به سيكون له نتيجة مضادة تماماً، بل إنه حتى افترض أن نظامه عن الميكانيكا السماوية سوف يزودنا ببرهان على وجود الله)⁽²⁾ ثم جعلوا بعد ذلك لكل من الطرفين -الدين الكنسي والعلم- دائرة خاصة يعمل فيها مستقلاً عن الآخر، وكان مذهب "ديكارت" أبرز المذاهب الفلسفية في هذا العصر، وقد دعا إلى تطبيق المنهج العقلي في الفكر والحياة واستثنى من ذلك -لسبب ما - الدين والعقائد الكنسية والنصوص المقدسة، وكان يرى (أن ميدان العلم الطبيعية، وموضوعه استغلال القوى الطبيعية، وأدواته الرياضة والتجربة، ويختص الدين بمصائر النفس في العالم الآخر، ويعتمد على الاعتقاد والتسليم، فلا مضايقة بين العلم والدين ولا سلطان لأحدهما على الآخر)⁽³⁾. وهذه الازدواجية الديكارتية وجدت لها نظيراً في منهج بيكون التجريبي، الذي قال عنه أندرسن: (إن أعظم مآثر بيكون الفصل بين العلم البشري والوحي الإلهي)، فعند بيكون يمكن أن تكون أي قضية خاطئة تماماً في نظر العقل، ولكنها صحيحة تماماً لأنها نظر الدين⁽⁴⁾. والواقع أن المذهب الازدواجي ليس إلا مرحلة طبيعية في سلم التدرج من الإيمان المطلق بالوحي إلى الإنكار المطلق له. ومع ذلك فقد وجد فلاسفة آخرون معاصرون لهؤلاء لم ترق لهم هذه الفلسفة، بل أغرتهم تفاهة آراء الكنيسة وحقدتهم عليها أن يهاجموا التعاليم الدينية هجوماً مباشراً. وكان "سبينوزا" -بحكم يهوديته- أعنف هؤلاء، فقد طبق المنهج العقلي على الكتاب

(1)- ريتشارد كوك و كيث سميث، انتحار الغرب، ص: 128، ترجمة: محمد محمود التوبة، الطبعة الأولى: 2008/1430، هيئة أبو ظبي للثقافة التراث ودار العبيكان للإبداع.

(2)- المرجع السابق، ص: 123.

(3)- إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص: 19، الطبعة الأولى، 1973، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(4)- انظر، سلسلة تراث الإنسانية، ج2/ ص: 12، المجلد الثالث والسادس، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والأنباء والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة.

المقدس نفسه، ووضع الأسس التي قامت عليها "مدرسة النقد التاريخي" التي ترى أنه يجب أن تدرس الكتب الدينية على النمط نفسه الذي تدرس به الأسانيد التاريخية -أي: على أساس أنها تراث بشري وليست وحياً إلهياً- وبالفعل حقق "سبينوزا" نتائج إيجابية: فمثلاً: استنتج أن أسفار التوراة لم يكتبها موسى، مستنداً بما جاء في سفر التثنية من ذكر موت موسى وراثته، وقول كاتب السفر: (لم يأت نبي مثله من بعده)، وأيضاً استطاع أن يثبت أن التوراة قد عينت أماكن بأسماء لم "توضع لها إلا بعد موسى بقرون عديدة" ⁽¹⁾ كما استطاع "باسكال" أن يوجه نقده إلى عقيدة الخطيئة قائلًا: (لا شيء يزحم العقل الإنساني بالألم كعقيدة الخطيئة الأصلية، وإنه ل يبدو أبعد ما يكون عن العقل أن يعاقب إنسان من أجل خطيئة اقترفها أحد أسلافه منذ أربعة آلاف سنة) ⁽²⁾.

أما جون لوك ⁽³⁾ فقد خطا خطوة أبعد من ديكارت بأن طالب بإخضاع الوحي للعقل عند التعارض قائلًا: "من استبعد العقل ليفسح للوحي مجالاً فقد أطفأ نور كليهما، وكان مثله كمثل من يقنع إنساناً بأن يفقأ عينيه ويستعيض عنهما بنور خافت يتلقاه بواسطة المرقب من نجم سحيق" ⁽⁴⁾. كما دعا إلى تطبيق مبدأ جديد على الحياة الأوروبية آنذاك، وهو مبدأ التسامح الديني، وإعطاء الحق لكل إنسان في أن يعتنق ما يشاء ويكفر بما يشاء من الأديان والمذاهب. على أن نقد هؤلاء الرواد لم يصل إلى إنكار الوحي والرسالات

(1) - انظر، سلسلة تراث الإنسانية، ج2/ ص: 200.

(2) - انظر، عبد الحليم محمود، المشكلة الأخلاقية والفلسفة، ص: 122، الطبعة الأولى، 2003، دار الرشاد للنشر والتوزيع. ورسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا، ترجمة: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، الطبعة الأولى، 2005، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت.

(3) - ولد جون لوك في انكلترا عام 1632، في منطقة بالقرب من بريستول. كان أبوه محامياً خاض غمار الحرب الأهلية دفاعاً عن البرلمان / فنشأ الابن على حب الحرية، وظل متعلقاً بها إلى آخر حياته دخل أول مرة في مدرسة ((وستمنستر)) ومكث بها ستة سنين تلقى اللغات ولما بلغ العشرين دخل أكسفورد وقضى بها ست سنين يتابع الدراسات المؤدية إلى الكهنوت. لكنه لم يهتم بالفلسفة إلا حين قرأ ديكارت وجساندي. ودرس الطب ونشر رسالة في التشريح سنة 1688، وانتخب عضواً في الجمعية الملكية. هذا الشطر من حياته ساهم في جميع الحركات الفكرية التي كان يضطرب بها عصره وصنف بها كتباً هي ((رسالة إلى الاكليريوس و((خواطر في الجمهورية الرومانية. و((في التسامح)) و((الحكومة المدنية)) و((خواطر في التربية)). وكانت شهرته قد ازدادت حتى عرفت أوربا كلها أنه ينصر الحرية كان لوك فيلسوفاً وطبيباً ينتمي إلى عائلة طهرية (بيوريتانية) ذات منشأ متواضع. انظر، صبحي درويش، الفيلسوف والمفكر السياسي جون لوك، رابطة أدباء الشام.

(4) - عبد الحليم محمود، المشكلة الأخلاقية والفلسفة، ص: 133، الطبعة الأولى، 2003، دار الرشاد للنشر والتوزيع.

السماوية بصراحة، كما أنه ظل خافتاً أمام بطش محاكم التفتيش أو على الأقل أمام ضغط المجتمع الذي كان يدين بالـمسيحية ويراهها جزءاً من كيانه وتراثاً عزيزاً عليه.

وقد تعرضت كتب ديكارت وسبينوزا ولوك وأضرابها للحرق والمصادرة، كما تعرضوا شخصياً للإيذاء والمضايقة من قبل الكنيسة، إلا أن تفجر البركان العلمي في كل مكان والخلافات الداخلية بين الطوائف المسيحية شغلته عن إعطائهم ما يستحقون من الاهتمام. كما أن النظريات الجديدة عن الكون في هذا القرن قد غمرت الأفكار الفلسفية، واستأثرت بالاهتمام البالغ من قبل الأوساط الدينية والعلمية على السواء، وأعظم هذه النظريات "نظرية الجاذبية" لإسحاق نيوتن. ولد إسحاق نيوتن في السنة التي توفي فيها جاليليو (1642م)⁽¹⁾ ويعد عمله تتويجاً لما بدأه جاليليو، فقد مهد اكتشاف جاليليو لقانون البندول سنة (1604م)⁽²⁾، الطريق أمام النظرية القائلة: "إنه من الممكن تفسير ظواهر الطبيعة بربط بعضها ببعض دون حاجة إلى تدخل قوى خارجية عنها وبذلك كان هذا الاكتشاف الضئيل بمثابة النواة للمذهب "الطبيعي" والنظرية الميكانيكية اللذين كان لهما صدى واسع فيما بعد. وقد حاربت الكنيسة هذه النظرية وشنعت على معتققيها قائلة: إن الأشياء لا تعمل بذاتها ولكن عناية الله هي التي تسييرها، ولم تكن الكنيسة من سعة الأفق على جانب يسمح لها بتفهم عدم المناقاة بين نسبة الأفعال إلى الله تعالى باعتباره الفاعل الحقيقي، وبين نسبتها إلى الأسباب باعتبارها وسائط مباشرة، بل كان حنقها على كل جديد صارفاً لها عن ذلك، كما أن أصحاب النظرية اندفعوا وراء رد الفعل الأهوج، فأنكروا عمل العناية الإلهية وربط الأسباب بالمسببات، معتقدين أن كل ما عرفت علته المباشرة فلا داعي لافتراض تدخل الله فيه حسب تعبيرهم. فلما جاء نيوتن بنظرية الجاذبية مؤيدة بقانون رياضي مطرد انبهرت عقول الفئات المثقفة واتخذها أعداء الدين سلاحاً قوياً حتى لقد سميت "الثورة النيوتونية" وأحس هؤلاء بنشوة انتصار عظيمة، فقد أمكن تفسير الكون كله بهذا القانون الخارق، كما تأكدت صحة نظريات كوبرنيك وبرونو وجاليليو، وفي

(1)- انظر، تفاصيل الفكر النيوتوني في كتاب، الدكتور والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ص: 84.

(2)- انظر، التفاصيل في المرجع السابق، ص: 80.

الوقت نفسه اهتز موقف الكنيسة وتداعت حججها الواهية أكثر من ذي قبل، ولجأت إلى التعسف والعنف، وهاجم رجالها إسحاق نيوتن الذي كان مؤمناً بوجود الله، بحجة أنها تقضي إلى إنكار وجود الله، بنفي العناية الإلهية من الكون، وقد ثبت أنهم كانوا على حق في توقعهم هذا، لكنهم كانوا مخطئين في موقفهم من النظرية، فقد ساعد هذا الموقف الخاطيء على الوصول إلى تلك النتيجة الباطلة. ولا شك أن نظرية نيوتن من أعظم النظريات العلمية أثراً في الحياة الأوروبية، فهي التي وضعت الفكر المادي الغربي، وإليها يعزى الفضل الأكبر في نجاح كل من المذهب العقلي والمذهب الطبيعي، كما أن مذهب الإيمان بالله مع إنكار الوحي والإلحاد ذاته مدانان لهذه النظرية من قريب أو بعيد، على أن هذه الآثار لم تظهر إلا فيما بعد. أما في القرن السابع عشر فإن النتائج الإيجابية التي أمكن للعلماء أن يكونوا منها النظرية العلمية المعادية لتعاليم الكنيسة، والتي اشتقت من نظريتي كوبرنيك ونيوتن - هي كما لخصها "برتراند راسل" (ثلاث نتائج:

1- أن تقرير الحقائق يجب أن يبنى على الملاحظة لا على الرواية غير المؤيدة (أي:

النصوص).

2- أن العالم غير الحيواني نظام متفاعل في نفسه مستبق لنفسه، وتطبق كل التغيرات

فيه مع قوانين الطبيعة.

3- أن الأرض ليست مركز الكون وأن الإنسان ربما لا يكون الهدف من وجودها، إذا

كان لوجودها أي هدف، وفوق ذلك أن فكرة الهدف فكرة لا فائدة منها من الناحية

العلمية⁽¹⁾. وإذا كان القرن السابع عشر هو قرن الانتفاضة العارمة على الكنيسة

ومبادئها، فإنه كذلك القرن الذهبي لمحاكم التفتيش، فقد قاسى العلماء أنواع الاضطهاد،

واستخدمت ضدهم أساليب القمع الوحشية وظهرت الفهارس أو "القوائم البابوية" التي

تحتوي على أسماء الكتب المحرمة، وكان وجود شيء من هذه الكتب في حوزة إنسان

ذريعة لسوقه إلى محكمة التفتيش وتعريضه لأليم عقابها. وقاومت الكنيسة كل محاولة

(1) - برتراند رسل، الدين والعلم، ص: 19، ترجمة: رمسيس عوض، دار الهلال، بدون تاريخ و لا طبعة.

للتجديد، وإن كانت نافعة خيرة، فقد كفرت رئيس بلدية في ألمانيا، لأنه اخترع غاز الاستصباح بحجة أن الله خلق الليل ليلاً والنهار نهاراً، وهو بمخترعه يريد تغيير مشيئة الخالق فيجعل الليل نهاراً⁽¹⁾. واضطرب حبل الكنيسة بظهور الروح الجديدة اضطراباً واضحاً، وألقت بكل ثقلها في معركة كانت في غنى عن دخولها أمام الناس - لا سيما المثقفين - . فقد اهتملوا الفرصة، وخيل إليهم أن الأقدار قد ألقت إليهم مفتاحاً سحرياً يخلصهم من سجن الكنيسة وأغلالها، ذلك هو مفتاح "العلم والتجربة" . كان إيمان هؤلاء بالـ المسيحية متغلغلاً إلى درجة يصعب معها فراقه ولكن كفرهم برجال الدين - أولئك الطغاة المتعطرسين - كان كفراً صريحاً لا هوادة فيه. ونستطيع أن نقول: إن ما قام به علماء وفلاسفة القرن السابع عشر من هجوم على الدين، ليس في حقيقته سوى اندفاع أعمى، ورد فعل غير موجه هدفه الانفكاك من ربة الكنيسة والتحرر من عبوديتها، فلم يكن همهم "إلى أين نتجه؟" بقدر ما كان "كيف نهرب؟". ولكن التأثيرات والإحياءات الفلسفية لنظرية نيوتن أسهمت في إيجاد فكر لا ديني منظم ينتهج طرائق محددة، وإن كان قد ظل مشوباً بالتعصب والسلبية، مندفعاً في مهاجمة الكنيسة ومعتقداتها. ولعل من الصواب أن نقول: إن نظرية نيوتن لم تمهد فكراً للثورة الفرنسية فحسب، بل إنها قطعت نصف الطريق إلى داروين أيضاً. والكلام عن آثار النيوتونية ينقلنا إلى القرن الثامن عشر الذي كان دخوله إيذاناً بأفول نجم الكنيسة وولادة آلهة جديدة لا كنائس لها.

ج- الدين والعلم مطلع القرن الثامن عشر

يتميز القرن الثامن عشر بظهور روح الشك العام في كل شيء تقريباً، ومع ذلك فقد ظهرت فلسفات إيجابية متنوعة يدور محورها حول كلمتين، هما في الواقع صنمان استحدثتهما الهاربون من نيران الكنيسة، ليحلا محل إلهها المخيف، وهما: "العقل والطبيعة". أما العقل فلم يعد مقيداً بأغلال الثنائية الديكارتية، بل بدأ يبحث عن ذاته ويسلك طريقه لكي يتصرف كما لو كان "إلهاً" بالفعل، وتعالى أصوات الباحثين والفلاسفة، منادية

(1)- برتراند راسل، أثر العلم في المجتمع، ص: 6، ترجمة وحقيق: سمير عبده، التكوين للطباعة والنشر، 2005.

بأن العقل هو الحكم الوحيد والعقل هو كل شيء، وما عداه فوهم وخرافة،، والمعجزات لا تتفق ومألوف العقل فهي خرافات بالية، والفداء والصلب والرهبانية... الخ، كلها أباطيل مضللة وعقائد مرذولة لأنها لا تتسق مع العقل، والصنم الثاني كان "الطبيعة". يقول جورج سول(صار لازماً على الذين نبذوا الإيمان بالله كلية أن يبحثوا عن بديل لذلك ووجدوه في الطبيعة)⁽¹⁾. وكتب الفكر الغربي تسمي ذلك العصر عصر "تأليه الطبيعة" أو عبادة الطبيعة، وليست هذه العبارات مجازاً، بل هي مستعملة على الحقيقة تماماً، فكل صفات الله التي عرفها الناس عن المسيحية نقلها فلاسفة الطبيعة إلى إلههم الجديد، مع فارق كبير بين الإلهين في نظرهم، فاله الكنيسة بطّاش حقود يعذب السلالة البشرية ويقتل ابنه لأن الإنسان الأول أكل فاكهة من حديقته. وهو إله متعنت يضع القيود الاعتبارية على حرية الإنسان ويقيده بالالتزامات، ويفرض عليه الرهبانية والخضوع المذل لممثليه على الأرض. أما الطبيعة فإلهها "جذاب" رحب الصدر ليس له كنيس ولا التزامات، ولا يستدعي طقوساً ولا صلوات، وكل ما يطالب به الإنسان أن يكون إنساناً طبيعياً يلبي مطالبه الطبيعية في وضوح وصراحة، والإله الجديد ليس له رجال دين يستعبدون الناس لأنفسهم، ولا كتاب مقدس متناقض ولا أسرار عليا مقدسة، بل له دعاة من أمثال "روسو"⁽²⁾

وفولتير⁽³⁾ وديدرو⁽¹⁾ " وله كتب علمية هي "دائرة المعارف" أو "العقد الاجتماعي" أو

(1)- محاضرات الموسم الثقافي بالكويت، ج1/ ص: 275.

(2)- جون جاك روسو (28 يونيو 1712-2 يوليو 1788) فيلسوف و كاتب و محلل سياسي سويسري أثرت أفكاره السياسية في الثورة الفرنسية و في تطوير الاشتراكية و نمو القومية. و تعبر مقولته الشهيرة "يولد الإنسان حراً ولكننا محاطون بالقيود في كل مكان" والتي كتبها في أهم مؤلفاته "المتنقذ الاجتماعي" تعتبر أفضل تعبير عن أفكاره الثورية وربما المتطرفة. هو كاتب وفيلسوف ، يعد من أهم كتاب عصر العقل، وهي فترة من التاريخ الأوروبي، امتدت من أواخر القرن السابع عشر إلى أواخر القرن الثامن عشر الميلاديين. ساعدت فلسفة روسو في تشكيل الأحداث السياسية، التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية. حيث أثرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة. كان لـ "اعترافات جان جاك روسو"، التي كتبت بين 1765-1770 ونشرت بين 1781-1788 تأثير تاريخي مهم لأنها قدمت طرقاً جديدة لفهم النفس وعلاقتها بالآخرين الذين تعيش في وسطهم. شجاعة الكاتب وتصميمه على إعادة تقييم ما يعتبر القيم والتأفة، الصواب والخطأ، في حياته يؤثر حتى على من يقرأ الكتاب بعد أكثر من مئتي عام بعد صدوره.

(3)- ولد في باريس 1694 باسم فرانسوا ماري اروييه لأب يعمل كاتب عدل تعلم فرانسوا عند الجوزيت (سلك الرهبان الكاثوليكي) واتجه للأدب رغم معارضة أهله سنة 1716 نفي من باريس لكتاباتاته التي اتهمت بالتخريب والتنديد والتشهير بالنظام القائم. ثم سجن في سجن الباستيل وغير اسمه الى فولتير عند خروجه من السجن. ثم نفي الى بريطانيا سنة 1726 حيث تأثر بمناخها وثقافتها وحياتها السياسية. ومن بعدها انتقل الى بروسيا ليقوم بهامدة قصيرة وانتقل بعدها للعيش بجونيف في سويسرا.... ولكنه كان يزور باريس من حين لآخر حيث كان يلقي استقبالا كاستقبال الفاتحين. توفي فيها في 30 أبريل سنة 1778 من رواياته: كنديد-الزير.... لقب أيضا بالأب الروحي للثورة الفرنسية.

"روح القوانين". والقانون الطبيعي "الجاذبية" يجعل الكون مترابطاً متناسقاً لا اضطراب فيه ولا خلل، وبالمقابل جعلت الطبيعة للإنسان قانوناً طبيعياً يكفل له السعادة التامة، ولكن النظم الإنسانية والأديان طمست هذا القانون فشقي الإنسان وتعذب. تلك هي المبادئ الأولى للمذهب الطبيعي الذي تبلور ليصبح ديناً إنسانياً عند "كونت" في القرن التاسع عشر، وعنه انبثقت الماديات المتعددة التي تفسر الكون تفسيراً آلياً حسب القوانين التي سميت "قوانين الطبيعة". أما هنا في القرن الثامن عشر فإن عبادة العقل والطبيعة هي ميزة العصر الذي يسمى "عصر التنوير"، ويصف برنتن شيئاً من مظاهر الصراع بين الدين والعلم في هذا العصر بقوله: (كان العقل للرجل العادي في عصر التنوير هو كلمة السر الكبرى لعالمه الجديد، العقل هو الذي يسوق الناس إلى فهم الطبيعة) وهذه هي كلمة السر الثانية الكبرى (وبفهمه للطبيعة يصوغ سلوكه طبقاً لها، وبذلك يتجنب المحاولات العابثة التي قام بها في ظل أفكار المسيحية التقليدية الخاطئة، وما يخالفها في الأخلاق والسياسة مما يناقض الطبيعة)⁽²⁾ والعقل يبين أن الرهبانية تعني إسرافاً عظيماً في قدرة الإنسان الإنتاجية، وأوضح من ذلك أن العقل يبين أنه من غير الطبيعي للكائنات البشرية صحيحة البدن أن تمتنع بتاتا عن الاتصال الجنسي، وأن التبرير الديني لمثل هذا السلوك غير الطبيعي كان هراء كَهراء فكرة الشياطين التي تستولي على المجنون، (إن المسيحية التقليدية لم تعد قادرة على أن تمد المستنيرين بنظرية كونية، فقد بدأ الناس يعرفون ما يكفي من الجيولوجيا لكي يبين أن تاريخ الخليفة الذي حدده الأسقف آشر بعام (4004 ق.م)، وتاريخ قصة الطوفان بعيدا الاحتمال، ولكن لم تكن هناك حاجة إلى أن ينتظر الناس نمو المعرفة الجيولوجية، خذ مبدأ التثليث في المسيحية مثلاً: إن الرياضة

(¹) - ولد دنيس ديدرو في بلدة لانغر سنة 1713م، وتوفي في باريس 1784م، درس اللاهوت والرياضيات والفيزياء وتدرّب على المحاماة ولم يمتنعها. يعد ديدرو من أهم فلاسفة التنوير، وتأثر فكره بكتابات هوبز واسبينوزا وجون لوك، واهتم بالتطورات العلمية التي عرفها عصره وبنى على أساسها نظريته المادية للحياة. ولعل أهم أعماله التي اشتهر بها عمله مع ثلّة من العلماء على "الموسوعة العلمية" وعدّها وسيلة للتثوير في الحاضر. كما تنوع عن إنتاجاته العلمية بين مسرحيات كـ"مسرحية" "الابن البار" و"رب العائلة" ويبقى نصه "مفارقة حول الممثل" النص الأهم في النظرية المسرحية. كما ألف في الفلسفة كتابه "أفكار فلسفية" و"مذكرات في موضوعات مختلفة الرياضيات" وغيرها. أما رواياته فقد صورت الحياة الإجتماعية في عصره وعكست على الخصوص مكانة المرأة التي كان لها في فلسفته مكانة خاصة.

RENE POMEAU , Diderot(P U f, France, 1970).

(²) - جورج سول، المذاهب الإقتصادية الكبرى، ص: 51، الطبعة الأولى، 1998، مكتبة النهضة المصرية.

كانت ضد هذا المبدأ فإن أي نظام رياضي محترم لا يسمح بأن يكون الثلاثة ثلاثة وواحداً في آن واحد، أما عن المعجزات فلماذا توقفت؟ إذا أمكن إحياء الميت في القرن الأول فلماذا لا يحيا في القرن الثامن عشر؟⁽¹⁾ وربما كان أعدى أعداء الكنيسة آنذاك هو فولتير الفيلسوف والروائي الشهير. فمن نقده للدين ورجاله تأليفه لقاموسه الفلسفي: فـ(أول ما انتقد فولتير، العقيدة المسيحية في التثليث وتجسيم الإله والصور المقدسة، وأنحى باللائمة على بولس الذي طمس المسيحية وحرفها، ولذلك كان الإيمان بالمسيحية في نظره هو (الاعتقاد بأشياء مستحيلة أو بأشياء تستعصي على الفهم، فالحية تتكلم، والحمار يتحدث، وحوائط أريحا تتساقط بعد سماعها صوت الأبواق، أن الإيمان على هذا النحو هو على ما يقول إرازم هو الجنون"، "أما الخطيئة الأولى فيرفضها فولتير ويعتبرها إهانة لله واتهاماً له بالبربرية والتناقض، وذلك للتجروء على القول بأنه خلق الأجيال البشرية وعذبها لأن أباهم الأول قد أكل فاكهة من حديقته)⁽²⁾. وينتقد فولتير الطقوس السبعة⁽³⁾ نقداً مريراً، ويسخر من الكتاب المقدس سخرية لاذعة، تتجلى في قوله تعليقاً على معلومات التوراة الجغرافية: (من الواضح أن الله لم يكن قوياً في الجغرافيا)⁽⁴⁾، وقوله: إن صيام المسيحية دواء للفقراء لا يتعاطاه الأغنياء "ويرى" أن الطقوس والشعائر والعبادات والاحتفالات الدينية جرائم محلية يعاقب عليها كل من يزاولها لأنها ضارة بالمجتمع خاصة إذا تمت في صورة أضاح وقرابين" أما آرائه السياسية فقد عبر عنها بقوله: (إن التوحيد بين الدين

(1) - جورج سول، المذاهب الإقتصادية الكبرى، ص: 476.

(2) - سلسلة تراث الإنسانية، ج8/ ص: 78، 80.

(3) - وهي أعمال دينية كهنوتية استأقنتها الكنيسة المسيحية بعد القرن الثالث من الوثنية الهلنستية السائد في مناطق النفوذ الروماني وتتمثل فيما يلي:

1- سر المعمودية (يوحنا 3: 5؛ أفسس 5: 25؛ 1كورينثوس 6: 11)

2- سر الميرون (أعمال الرسل 8: 17، يوحنا 2: 20)

3- سر القربان أو تناول جسد الرب ودمه (يوحنا 6: 53-56)

4- سر التوبة والاعتراف (يوحنا 20: 23)

5- سر مسحة المرضى (مرقس 6: 13)

6- سر الزيجة أي الزواج (أفسس 5: 32)

7- سر الكهنوت (الرسالة الأولى إلى تيموثاوس 4: 14) انظر كتاب ابراهيم سدراك، كتاب أسرار الكنيسة السبعة، المطبعة الإكليريكية المرقسية، طنطا، مصر.

(4) - توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص: 190.

والدولة لهو أبشع نظام، لذلك يجب إلغاؤه وإقامة نظام آخر يخضع فيه رجال الدين لنظم الدولة، ويخضع فيها الراهب للقاضي) وقوله: (إنه لا يمكن طاعة البشر باسم طاعة الله، لابد من طاعة البشر باسم قوانين الدولة' ولقد جزعت الكنيسة من هذه الانتقادات والآراء جزعا شديداً، ولعنت فولتير وأشياعه وكفرتهم، وحرمت قراءة كتبهم وتعرض فولتير للمضايقة والاضطهاد من قبل رجال اللاهوت، حتى إنه قال مخاطباً إنسان ذلك العصر: (أنت طائر في قفص محاكم التفتيش، لقد قصت محاكم التفتيش جناحيك)⁽¹⁾. وفي إنجلترا طور "جيبون" النقد التاريخي للمسيحية في كتابه (سقوط الإمبراطورية الرومانية واضمحلالها)، أما هيوم فقد ابتدع مذهب الشك المطلق، الذي كان ثورة نفسية على الإيمان المطلق طوال القرون الماضية، وجدير بالذكر أن شيوع المذهب العقلي الطبيعي في عصر التنوير قد نتج عنه بالاعتماد على نظرية نيوتن مذهبان جديان على العالم المسيحي ينمان عن التخبط والضياح:

الأول: مذهب المؤلهة الربوبيين أو المومنين بإله مع إنكار الوحي، وهذا المذهب يمثل فكرة انتقالية لأن الوثبة من إله مسيحي إلى عدم وجود إله كانت مستحيلة كما يقول برنتن. (هذا المذهب هو أقرب انعكاس ممكن واضح لعالم نيوتن، الذي يخضع للنظام ويدور وفقاً للقانون، والإله في هذا المذهب هو الشخص المسئول عن التدبير والبناء وتحريك هذا العالم الآلي)، وكان من زعماء هذا المذهب "فولتير وبوب" (ومعهم عدد آخر ممن كانوا يرون ضرورة الإيمان بالله - ولو أمام الجمهور - أما الوحي فأنكروه لأن إثباته يعني صحة تعاليم عدوهم الكنيسة، وليس معنى ذلك أن إيمانهم بالله يمكن أن يسمى إيماناً على الحقيقة، فإن كل عمل هذا الإله في نظرهم هو أنه خلق الكون ثم تركه يدور وفق القوانين المودعة فيه والتي أوضحها نيوتن، فهو يشبه صانع الساعة الذي يديرها ثم يدعها تتحرك من تلقاء نفسها. أما الإنسان فقد منحه العقل وتركه وشأنه، فهو وإن كان جزءاً من آلة الكون العظمى، إلا أنه عليه أن يستغل مواهبه ويستخدم عقله بما يتمشى مع قانون الطبيعة). ومن الواضح - في نظر أصحاب هذا المذهب - أنه ليست هناك فائدة من

(1) - مقتطفات من سلسلة قراءات إنسانية: ج8/ ص: 80-87.

الصلاة للإله الذي يشبه صانع الساعة، والذي لا يستطيع -حتى إن أراد- أن يتدخل فيما صنعت يده. (ومن الواضح كذلك أن هذا الإله لم يظهر لموسى في صحراء سيناء، ولم يرسل ابنه الأوحى إلى الأرض ليخلص الناس المذنبين، بل لا يمكن أن يكون له ابن)⁽¹⁾.

الثاني: المذهب الإلحادي المادي: إن تهافت مذهب المؤلهة وتفاهته، هي التي أوجت إلى بعض معاصريهم إنكار هذا الإله البعيد البارد، الذي لا أثر له ولا ضرورة لاختراعه، كما تقول حكمة فولتير (إذا كان الله غير موجود فلا بد من اختراعه! فالتبيعة تغني عنه، والاعتراف بوجوده هو نوع من الإقرار بصحة دعاوى الكنيسة، فالأولى أن نستبعد وجوده نهائياً إرغاماً لأنف الكنيسة على الأقل. وتطرف منهم طائفة (رأوا أن الله شر إيجابي، وبخاصة إذا كان إله الكنيسة الكاثوليكية الرومانية). يقول كرسون (ذهب بعضهم في الإنكار إلى أبعد حد، حتى أنهم يدعوننا حتى إلى حذف اسم الله نفسه وفي هذا يقول دولباخ (إن عقيدة الله الماثورة نسيج من المتناقضات، إن فكرة الله هو الضلالة المشتركة للنوع الإنساني)⁽²⁾. تلك هي الخطوط العامة في القرن الثامن عشر للصراع بين الكنيسة والدين، على أنه ينبغي أن ننبه إلى أن هذا الصراع كان مقتصرًا على الفلاسفة والطبقات المثقفة، ولم يتجاوز ذلك إلى القاعدة الشعبية ويصبح قضية جماهيرية، إلا بعد الثورة الفرنسية التي قامت في أواخر هذا القرن سنة (1789م) وبقيامها رُسم معلم واضح من معالم التاريخ الأوروبي، وافتتح عصر جديد من الصراع بين الدين واللادين أهم سماته سيادة الشك والحيرة والنسبية وهو بذلك يريد توجيه الحياة خارج الدين، فلم يستطع بلورة نظرية شاملة لتسيير الكون والفوز بأسرار الطبيعة والغايات الكبرى وراء خلق الإنسان والطبيعة، ليخلص الإنسان الغربي أخيراً إلى (استحالة مشروعه المعرفي فانتقل من الاستتارة والتحديث إلى مرارة الحداثة ومنها إلى عبثية ما بعد الحداثة و فقدان المعنى (الاستتارة المظلمة على حد قول أحد مؤرخي الفلسفة) أي أن تطور الفكر الفلسفي الغربي

(1)- الأنبا شنودة، تاريخ الكنيسة المسيحية، ص: 477-478.

(2)- عبد الحليم محمود، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص: 138، الطبعة الأولى، 2003، دار الرشد للنشر والتوزيع.

هو تعبير عن تزايد الإحساس بفشل المشروع الحداثي وعن نهاية وهم التحكم الكامل والسقوط في إعلان عبثية الكون ونهاية الإنسان...⁽¹⁾.

المطلب الثالث: عودة النزعة الدينية في الغرب

1- الإنسان وظاهرة التدين

واكبت الظاهرة الدينية تاريخ البشرية منذ وجودها على سطح الأرض والإنسان كائن مفكر بطبعه، يصعب عليه تجاوز الظواهر المرتبطة بنمط حياته دون أن يعطيها ذلك البعد من الفلسفي المتسائل المبني على أسس من المنطق الفطري الذاتي. وهذا ما اختلف الفلاسفة في تسميته فمنهم من سماه ديناً (عبد الجابر الرفاعي) ومنهم أسماه خبالاً (برتراند راسل) ومنهم من أسماه تأملات (هنري برجسون) وأياً كانت التسمية المدرسية فإن هذا النمط من العقل التفكير التساؤلي كان لابد وأن يخلق منظومات تخدم تصوره للحياة وتجيب في الآن نفسه عن الأسئلة التي لا يستطيع أن يجد لها حلاً واقعياً جاهزاً. وإن تباينت تعبيرات التدين (التفكير، التأمل) لدى الإنسان على مر تاريخه فإنه من الثابت أن "الإنسانية لم تستغن يوماً عن الدين"⁽²⁾ ويضيف هنري برجسون (ولقد نرى في السابق أو في الحاضر مجتمعات إنسانية لاحظ لها من علم أو فن أو فلسفة، ولكننا لا نعرف مجتمعات لا دين له)⁽³⁾. النزوع الإنساني نحو التدين، نزوع فطري يدفعه الإحساس بضرورة إيجاد حل للأسئلة الصلبة التي تخامر الفكر الإنساني وتطرح عليه في كل آن معضلات لم يجد لها بما أوتي من أدوات طبيعية ووسائل لحلها، فبالرغم كما يشرح راسل (من أن المعتقدان التي يوحي بها الخيال إذا صحت تكون صحتها مسألة حظ، فإنها مع ذلك أساسية لبقاء الجنس البشري. فالأشياء التي يمكن معرفتها علمياً لا تتأتى بسهولة وليس هناك من

(1) - عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، ج 1 ص: 60-61. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 1996 .

(2) - هنري برجسون، منبع الأخلاق والدين، ص: 120، ترجمة: سامي الدروبي، الطبعة الثانية، 1984، دار العلم للملايين.

(3) - المرجع السابق، ص: 113.

يستطيع أن يعيش طويلا دون مساعدة ألوان من "التصديق" لا يمكن تبريرها علميا... فهذه المعتقدات مفيدة أيضا في مدنا بالفروض التي قد يتضح فيما بعد أن لها ما يبررها علميا⁽¹⁾. هذا الخيال - حسب راسل- (الدين) هو الذي يخلق منظومة التفسير للعالم والتبرير لتناقضاته فـ "لاعقلانية العالم هي التي لا يتحملها أنصار أخلاق الاعتقاد، واقع أن الظالم أو الشرير يمكن أن يكافأ بينما العادل أو الأمين يمكن بالعكس أن يعاني..."⁽²⁾. فيأتي الوازع الاعتقادي لخلق انساق تبريرية لهذه اللاعقلانية فيكون الفعل الخيالي والتأملي والدين سببا من أسباب عقلنة العالم، وهذا ما حدا بعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر إلى رفض النظريات التي تربط بين الدين باللاعقلانية فـ (الأعمال التي تنتج عن مواقع دينية أو سحرية هي أعمال عقلانية على الأقل نسبيا)⁽³⁾. لأن منافع الخلاص المختلفة التي تقدمها وتعد بها الأديان لا يجب على الباحث الأمبيرقي مطلقا اعتبار أنها تتعلق ولو مبدئيا بالعالم الآخر فقط ... بل إن فوائد الخلاص المقترحة من قبل الأديان سواء كانت أديانا بدائية أو أديانا جمعية، سواء كانت أديان الرسل والأنبياء أو أديان أخرى، كلها تتعلق بداية، وبشكل مكثف جدا بهذا العالم، الصحة وطول العمر، الثروة، تلك هي وعود الأديان الصينية، الفيدية الهندية، الزرادشتية، اليهودية القديمة والإسلامية تماما مثل الديانات الفينيقية المصرية، البابلية تلك كانت أيضا الوعود التي بشرت بها الهندوسية والكونفوشيوسية رهبانها العلمانيين.

إن البراعة والموهبة الدينية وحدها (تصب نحو فائدة الخلاص في عالم آخر بالمقارنة مع الفوائد الأرضية التي يتقل بها هذا العالم)⁽⁴⁾، وإننا عندما نتحدث عن التدين الفطري للإنسان وأسباب نشوئه فإنه ينبغي التنبيه على أن هذا التدين الغريزي شيء آخر غير

(1) - برتراند راسل، المجتمع البشري في الأخلاق السياسية، ص: 167، ترجمة: عبد الكريم حمد، مراجعة: حسن محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

(2) - ماكس فيبر، سوسيولوجيا الدين، ص: 492 ترجمة: درويش الحلوجي، الطبعة الأولى، 2005، المجلس الأعلى للثقافة العدد: 805.

(3) - المرجع السابق، ص: 345-346.

(4) - ماكس فيبر، سوسيولوجيا الدين، ص: 492.

الإيمان أو الوجود النظري لفكرة وجود الله، لأنها مرحلة لاحقة من الوجود الغريزي للتدين والمدارس الغربية المختلف التي تناولت فكرة وجود الله وغيرها من المعتقدات من منطلق السؤال عن وجود مسبق في الفطرة الإنسانية يمثل هذا الجنس من الدوغمائية وغيرها من المباحث لم تختلف عن أصالة التدين في الإنسان وبالتالي فينبغي التفريق بين أصالة التدين في الفطرة الإنسانية وتجليات هذا التدين على مستوى المعتقدات ذلك لأن (الدّين ليس هو الذي يخلق التدين، إنما التدين هو الذي يخلق الدّين) كما قال الفيلسوف الاجتماعي جورج زيمل. يؤكد الدكتور مصطفى حلمي على الإجماع الحاصل بين العلماء بمختلف تخصصاتهم على أصالة التدين في السلوك الإنساني بقوله (اتفق العلماء إذن على أن ظاهرة التدين أصيلة في النفس البشرية)⁽¹⁾ حتى من لدن فلاسفة المدرسة الإلحادية الذين ينكرون أي مبدأ فطري في خلق العقائد وتكوين التصورات الدينية، يقول ديفيد هيوم (يدل الإطار الكلي للطبيعة على مبدع عاقل ولا يستطيع باحث عقلائي بعد تأمل جاد، أن يتوقف اعتقاده لحظة بشأن المبادئ الأولى للتوحيد والدّين الحقيقيين)⁽²⁾، بل ويؤكد عالم الاجتماع الديني الفرنسي لوك بنوا خلو المشهد الحياتي للإنسان القديم من القيم الدنيوية فكل الحياة الإنسانية كانت و لم تزل تخضع للمكون الديني ولا مجال فيها للدنيوي فـ(عند فجر العصور القديمة لم يكن هناك فرق بين حركة دنيوية و حركة مقدسة. لأن مضمار الدنيوي لم يكن موجودا. ففي مدينة تقليدية كل فعل كان كهنوتا. لم يكن هناك شيء مستبعد عن المقدس وبالتالي لم يكن هناك ما هو غير نقي لأن هذا التعبير عن المدّس ليس إلا سوء تعريف ذي طبيعة إيجابية دائما للطقوس الموثوقة كسوء تعريف طقس سلبي وهو بالتالي عدم فهم ازدواجيتهما الأساسية)⁽³⁾.

(1)- مصطفى حلمي، الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة، ص:56، الطبعة الثالثة، 2005، دار الكتب العلمية.
(2)-Hume; D.The natural history of religion in: Hume on religion; London selected and introduced by R.Wollheim, p: 3.
(3)- لوك بنوا، إشارات، رموز وأساطير، ص، 102، تعريب: فايز كم نقش، الطبعة الأولى، 2001، دار عويدات للنشر والطباعة، لبنان.

2- عودة التدين إلى الغرب: رؤية عامة

بدأ الحضور المتنامي للظاهرة الدينية في المجتمعات المعاصرة يتجه لكي يصبح اتجاهًا كونيًا، بما في ذلك الدوائر الحضارية للديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام. وفي هذا الإطار، يمكننا فهم مقولة الأديب الفرنسي أندريه مالرو: (سيكون القرن الواحد والعشرين دينيًا أو لن يكون).⁽¹⁾ فبعد ما يربو عن قرنين من الزمان، تجد الدولة العلمانية نفسها وهي تحكم مجتمعا يتدين بتصاعد كما كشفت عن ذلك الاستطلاعات والدراسات المتعددة، وهذه مفارقة مقلقة جدا للدولة العلمانية القلقة، أثارها كثير من المفكرين، خاصة في المناقشات الدائرة اليوم حول منع العلامات الدينية من الظهور في المدارس والمؤسسات العمومية⁽²⁾، فكيف يقبل ويعقل أن يكون المجتمع غير علماني، بل متدينا، في حين أن دولته علمانية بنص الدستور؟! أما أعضاء الحكومة فيقفون في منزلة بين المنزلتين: بين المجتمع المتدين والدولة غير المتدينة، ومن المسلم به في الحداثة المعاصرة أن فرنسا هي رائدة فصل الدين عن السياسة منذ ثورتها الشهيرة عام 1789م، حيث صاحبت الأصوات مرددة بحماس وقوة (اشنقوا آخر الملوك بأمعاء آخر قسيس)، وفي تلك الأجواء الحامية ظهرت الدولة العلمانية وتطورت ونمت حتى فصلت في الجو المشحون بين الدين والدولة جاعلة ما لله الله وما لقيصر لقيصر، وتوج ذلك في قانون عام 1905⁽³⁾. لقد كان طغيان الكنيسة الكاثوليكية في المجالين الديني والدنيوي معا هو المحرك الأساسي لاحتدام الصراع بينها وبين أصحاب السلطة من الأمراء والملوك

(1)- هاشم صالح، مدخل على التنوير الأوروبي، ص: 246، الطبعة الأولى، 1994، دار الطليعة.

(2)- أصدرت الجمعية الوطنية الفرنسية (البرلمان الفرنسي) قانون 15 مارس 2004، المتعلق بمنع الحجاب إلى جانب الرموز الدينية بالمؤسسات العمومية والتعليمية. وقد سارت على نهج فرنسا بعض الدول الأوروبية كبلجيكا وسويسرا، حيث منعت هذه الأخيرة بناء المآذن الإسلامية في ربوع أراضيها، بعد إستفتاء عام. وتعرف كندا الآن جدلا واسعا حول ميثاق القيم الذي اقترحتته حكومة الكيبك والذي يسير في خطى فرنسا في منع الحجاب وكل العلامات الدينية في كل الربوع العمومية لأراضي دولة كندا، مما أثار إستياء المسلمين، وأشعرهم أكثر من باقي الإثنيات الدينية الأخرى إستهداف هذا القانون لهم.

(3)- حسن السرات، تجديد العلمانية الفرنسية بين الديني والسياسي، ص: 150، دار الأنجلو المصرية، القاهرة.

وأصحاب النفوذ والتطلع الفكري من العلماء والأدباء والفلاسفة.⁽¹⁾ ولذلك أخذ هذا الصراع صورة صراع بين طبقة وطبقة، أو سلطة وسلطة. وعلى أساس من الفصل بين الكنيسة والحكومة، حدّد الغربيون معنى الدين، فأرادوا به التوجيه الروحي للأفراد، كما حددوا معنى الدولة والحكومة، فقصدوا بها تنظيم العلاقات بين الأفراد⁽²⁾. وظل هذا الفصل قائماً دون المساس بالدين، إلى أن أصبحت مع القرن التاسع عشر ثورة على الدين كله بوجه عام، ودعوة صريحة تنادي بعدم حاجة الإنسان إلى وجود إله، وبالتالي فلا ضرورة ولا أهمية للدين في النشاط الإنسان⁽³⁾ بل نكاد نجزم أنه على الرغم من كل هذا الغلو الإلحادي، لم يستطع أن ينزع الدين من حياة الناس. فالدين أمر فطري فطر الله الناس عليه، بل حتى السياسة لم تستغن عن الدين، ولن تستغنى عنه، والفصل التام بينهما يكاد يكون مستحيلاً. وفي هذا الصدد يقول الزعيم الكبير المهاتما غاندي: (لكي يرى الإنسان روح الحق الكبرى التي تخلل كل شيء وجها لوجه، يجب أن يكون في قدرته أن يحب أدناً صور الخليفة كما يحب نفسه، والرجل الذي يتطلع إلى ذلك لا قبل له بأن ينزل عن أي ميدان من ميادين الحياة، وهذا هو السبب الذي من أجله دفعني حبي للصدق والحق إلى ميدان السياسة، وأستطيع أن أقول دون تردد، وفي الوقت نفسه بكل ذل وخضوع: إن الذين يقولون إن الدين لا علاقة له بالسياسة لا يعرفون معنى الدين⁽⁴⁾ فهذا الزعيم الكبير ذائع الصيت، يرى أن طهارة النفس ضرورية لكل عمل إنساني، وبصفة خاصة لرجل السياسة الذي يدير شؤون البلاد والعباد. والنفس البشرية لا تتطهر إلا إذا عرفت الله تعالى حق المعرفة وآمنت به، ومن هنا يمكن أن ندرك قوله: (إن الذين يقولون إن الدين لا علاقة له بالسياسة لا يعرفون معنى الدين). والدليل على ذلك: أنه حتى في الموطن

(1) - عبد الشافي محمد عبد اللطيف، العلمانية في الفكر الإسلامي، ص: 5، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 2006.

(2) - محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص: 197، مكتبة وهبة القاهرة، 2005.

(3) - العلمانية في الفكر الإسلامي، ص: 50، نقلاً عن كتاب الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص: 333.

(4) - أنثا كريشنا، حياة المهاتما غاندي، ص: 25، ترجمة: علي الزين، الطبعة الأولى، 1991، دار الوفا للطباعة والنشر والتوزيع.

الأصلي للعلمانية في مرحلتها الأولى والثانية، انجلترا وألمانيا وفرنسا، لم يستطع أحد أن ينحي الدين عن الحياة : فالتاج البريطاني لم يزل حاميا للبروتستانتية - والملكة هي رئيسة الكنيسة فيها وفرنسا لم تزل حامية للكتكثة في صورة علمية والدولة في انجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا - رغم إعلان أنها علمانية - تساعد المدارس الدينية من ضرائبها الخاصة التي تجبها من المواطنين، مع علمها باستقلال هذه المدارس في برامجها التعليمية. ولا يستطيع أحد أن يقول: إن نفوذ الكنيسة الكاثوليكية قد تلاشى في أوروبا، بل كانت كلمة البابا ولا تزال تسمع بعناية واحترام، لا في الشؤون الدينية فحسب، بل حتى في الشؤون السياسية. بل إن البابا السابق يعد من أنشط الباباوات في التدخل في القضايا السياسية، ولا ينكر أحد دوره الخطير في تقويض العالم الشيوعي بأكمله، وذلك بتضامنه مع حركة التضامن البولندية - موطنه الأصلي - التي هب العمال فيها العمال هبتهم الكبرى ضد النظرية الشيوعية وضد النظام الشيوعي بكامله، أليس هذا دليلا على تأثير الدين في حياة الإنسان؟⁽¹⁾ لذلك قال ريتشارد كوك وكريس سميث (فلدى فحص الموضوع -يقصد الموضوع الديني والتدين- فحصا أقرب فإن الله ليس ميتا، فالدين من كل الأنواع مازال يزدهر ولا مات التقابل الرئيس بين وجود النظام الأخلاقي أو غيابه⁽²⁾) وبالنظر إلى ما يحدث من تطورات في عالم اليوم، نجد جنوح العالم إلى الدين بشكل لافت للنظر، على النحو التالي:⁽³⁾

أولا: امتدادات لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية.

ثانيا: بروز ظاهرة الديمقراطيات المسيحية التي تمكنت من احتلال مواقع متقدمة في هرم السلطة في الكثير من الدول الأوروبية المتقدمة.

ثالثا: الاتساع الملحوظ للقاعدة الاجتماعية للكاتوليكية، لاسيما في صفوف الشباب.

(1)- حسن أديب، العلمانية في الفكر الإسلامي، ص: 60 - 66، الطبعة الأولى، 2010، مكتبة الأنجلو.

(2)- ريتشارد كوك وكريس سميث، انتحار الغرب، ص: 80، ترجمة: محمد محمود التوبة، الطبعة الأولى 2009/1430، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث ودار العبيكان للإبداع.

(3)- محمد مالكي، هل انحسر الانتماء الوطني والقومي لصالح الانتماء الديني؟ تأملات في ترتيب أولويات الانتماء، شؤون عربية، العدد: 128، شتاء 2006، جامعة الدول العربية. ص: 51، القاهرة.

3- عودة التدين إلى الغرب: رؤية معرفية

الإنسان كائن متدين، وإن تباينت تعبيراته عن تدينه، واختلفت تجليات ومظاهر الدين في حياته. ومع طائفة من الفلاسفة والمفكرين تنبؤوا بانحسار تأثير الدين كعامل محرك للحياة، وربما زواله نهائيا بعد دخول الإنسان عصر المدينة الحديثة باكتشافاتها العلمية المبهرة، وسبر الإنسان لقوانين الطبيعة وتفسيره لما كان يحسبه أسراراً وألغازاً تستعصي على العقل. إلا أننا نشاهد عودة للمقدس، وانتقاماً لله لنفسه، وانبعاثاً للعامل الديني في المجتمعات الصناعية التي دخلت عصر العلم والمدينة الحديثة من فترة طويلة، كذلك لم يتراجع تأثير الدين في مجتمعاتنا بل انطلق عاصفاً ليجتاز كافة مجالات الحياة التي لبث شيء منها مدة طويلة بمنأى عنه، يقول مارسيا إلياد (إن غياب الديانات لا يقتضي أبداً زوال التدين، فالدنيوية قيمة دينية تشكل بكل بساطة مظهر دينيا مشرقا، وفي آخر المطاف، فإن قانون التغيير الشامل للقيم البشرية والخاصية "الدنيوية" لسلوك كان فيما سلف "مقدسا" لا يفترض حلا للاستمرارية، فالدنيوي ليس سوى مظهر جديد للبنية التكوينية ذاتها للإنسان الذي كان فيما سلف قد أظهر نفسه بعبارات "مقدسة"⁽¹⁾، حتى أولئك الذين يعلنون رفضهم وإقلاعهم عن كل فكرة أو شعور ديني لا يستطيعون الإفلات التام من ترسبات الدين الخاطئة في لا وعيهم والموروثة من سلالاتهم العريقة والأجيال المنحدرين منها. يكتب مارسيا إلياد أيضا (الإنسان غير الديني ينحدر من سلالة الإنسان الديني، وهو صنيعته أيضا، أراد ذلك أم لم يرد، وقد تكون انطلاقا من أوضاع اتخذها من أسلافه... إن الإنسان الدنيوي، أراد ذلك أم يرد، لم يزل يحتفظ بآثار من سلوك الإنسان الديني، لكنها خالية من المعاني الدينية. مهما فعل فهو وارث، لا يستطيع أن يلغي ماضيه نهائيا مادام هو نفسه نتاجا لهذا الماضي... الغالبية العظمى من الذين لا دين لهم ليسوا متحررين تماما من المسلك الديني، من اللاهوت والميثولوجيا، فهم أحيانا مثقلون بكل "خبطة" سحرية دينية، لكنها منحنطة إلى درجة الكاريكاتور، ولهذا كان من الصعب

(1) - مارسيا إلياد، المقدس والدنيوي: رمزية الطقس والأسطورة، ص: 14، ترجمة: عبد الهادي عباس، الطبعة الأولى، 1988، دار دمشق للطباعة والنشر.

التعرف عليها⁽¹⁾. إن الحياة المعاصرة باتت توصف بأنها حياة العدم والإلحاد ومنفى المقدسات حتى (إننا اليوم في عصر ازدهار العلم ازدهاره الواسع، أن أجمل التأملات، تتهار أمام تجربة واحدة: فما من شيء يقاوم الوقائع..)⁽²⁾ واقع يجعل (من الشعوب الديمقراطية لا تؤمن بسهولة بالرسائل الإلهية، وبأنها تسخر في سرور من الأنبياء الجدد وتريد أن تجد في حدود الإنسانية وليس خارجها، الحكم الرئيسي لمعتقداتها)⁽³⁾، واقع فيه (يظهر الغرب الحديث بعض عدم الارتياح تجاه بعض أشكال مظاهر المقدس: فمن الصعب عليه القبول بأنه بالنسبة لبعض الكائنات البشرية يمكن للمقدس أن يظهر نفسه في حجارة أو أشجار)⁽⁴⁾. وتعليل ذلك كما يقول إيريك فروم أنه (كلما ازداد الإنسان فهما للطبيعة و السيطرة عليها، كان أقل احتياجا لاستخدام الدين كتفسير علمي، و كوسيلة سحرية للسيطرة على الطبيعة، فإذا استطاعت البشرية أن تنتج من الطعام ما يكفي الناس جميعا لم يعد في حاجة إلى الصلاة من أجل الخبز اليومي. فذلك شيء يستطيع الإنسان أن يوفره بجهوده الخاصة. وكلما قطع التقدم العلمي والتقني أشواطاً إلى الأمام كانت الحاجة أقل إلى تكليف الدين بمهمة ليست دينية إلا في حدود تاريخية لا في حدود التجربة الدينية)⁽⁵⁾. لنتساءل، هل ما قيل عن إنسان الحداثة وما بعد الحداثة ومواقفه المعلنة أو التي

أعلنت باسمه تمثل جوهر التطور للفعل القدسي وتجلياته؟

إن حياة مكونة من آية مشاعر دينية أو مستغنية بشكل تام عن المتطلبات المعنوية للإنسان ولا تصبو للمتعالى، ولا تتوق للامتتاهي ولا تسعى لقول ما لا يمكن قوله، أو التعبير عما لا يمكن التعبير عنه أو تصور ما لا يمكن تصويره، إن مثل هذه الحياة لا تتسع لها أرض، ذلك أنه حتى في أحرص المجتمعات على العلمنة أو أشدها إصراراً على

(1)-المقدس والديوي، ص: 189.

(2)- هنري برجسون، منبع الأخلاق الدين، ص: 121. ترجمة: سامي الدروجي وعبد الله الدايم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971.

(3)- أليكسي دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ج2 / ص: 17، ترجمة: أمين موسى قنديل، مراجعة: محسن مهدي، الطبعة الثالثة، 1991، عالم الكتب.

(4)- مارسيا الياد، المقدس والمدنس، ص: 14، ترجمة: عبد الهادي عباس، الطبعة الأولى، 1988، دار دمشق للطباعة.

(5)- إيريك فروم، الدين والتحليل النفسي ص: 95، ترجمة: فؤاد كامل، دار غريب للطباعة، 1977.

نبد الرموز الدينية يمكن لرجل أعمال مثلاً أو سياسي أن يقبل بإخلاص قواعد الحياة العائلية التي يشرعها الدين، بينما يسيّر أعماله في الوقت نفسه في الدائرة العمومية من دون الرجوع لأية قيم دينية مهما كانت، بل إن انتشار العلمنة وشيوعها في الحياة اليومية لم يمنع من حضور رموز دينية مرتبطة بمؤسسات الدولة والأسرة، فمثلاً حتى يقبل جميع الناس أن لا يتخطى الدين أبواب الكنيسة يمكن أن يقبلوا وبالطريقة نفسها أن لا تخاض حرب ولا يقدم على زواج دون اللجوء إلى الرموز الدينية⁽¹⁾. فلا يوجد مجتمع يستطيع أن يتقدم ويزدهر دون معتقدات مشابهة لهذه المعتقدات... إذا اجبر الإنسان على أن يحمل نفسه إثبات كل الحقائق التي يستعملها كل يوم فإنه لن يستطيع أن يحقق ذلك على الإطلاق⁽²⁾. يقوم الإيمان الديني برفع الغطاء عن كثير من حقائق الحياة، خالقة بذلك الأرضية المناسبة والبنية المواتية للإبداع الإنساني والانطلاق نحو الأمام، فحاجة الإنسان إلى التدنّين تتبثق من أعماقه، وحتى إذا اجتاحت بعض المجتمعات جائحة تناهض الدين وما يتصل به، فإنها سرعان ما تضمحل وتعاود الظواهر الدينية حضورها الأبدي من جديد، وربما بفاعلية وضراوة، فـ(بديهي أن التقدم الاجتماعي هو ارتقاء البشرية إلى أشكال أعلى في بناء حياتها الاجتماعية، فالتقدم الاجتماعي لا يقتصر إطلاقاً على ميدان الإنتاج المادي، بل كذلك على ميدان الثقافة الروحية، أي أن التقدم الاجتماعي هو ارتقاء البشرية على طريق حضارتها، حيث ينكشف بصورة أرفع الجوهر الإبداعي للإنسان كفاعل للنشاط المادي والروحي...)⁽³⁾. ففي القرن التاسع عشر تحدث فيورباخ وماركس ونييتشه وغيرهم عن غياب الإله أو -"موت الله" حسب تعبير نييتشه- غير أن الله انتقم لنفسه، فعاد الإيمان به يتسع بمرور الأيام وتحقق ما قاله أندريه مالرو (إن القرن الحادي

(1) - بيتر.ل. برجر، القرص المقدس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين، ص: 227-234.

(2) - دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ج 2 / ص: 15.

(3) - فيصل عباس، الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، ص: 65، الطبعة الأولى، 1996، دار الفكر العربي.

والعشرين سوف يكون روحيا أو دينيا، أو انه لن يكون⁽¹⁾، صحيح أنه قد مات نمط التصور القروسطي للإله وتشكلت صورة بديلة عنه، أما عن الله فإنه حي لا يموت وهو ظاهر ما غاب قط، وإن كانت أنحاء تصورات الإنسان عنه تموت وتغيب لتحل بدلا منها تصورات أخرى.

لقد أدرك كثير من الباحثين الغربيين العلمانيين أن الدين والتدين من طبيعة الإنسان يستحيل انتزاعه منها فهو ميزة له باعتباره كائنا حيوانيا راقيا - على حد تعبير راسل- فـ (ليس صحيحا أن علينا التنازل عن اهتمامنا بالروح إذا كنا لا نقبل عقائد الدين؟! ذلك أن المحلل النفساني في وضع يسمح له بدراسة الإنسان عبر الدين (التدين)، وعبر نسق الرموز اللادينية)⁽²⁾، فالرغبة في التميز ونشود الخلود سمة أصيلة في الطبيعة الإنسانية، فلا يمكن بالتالي أن يصل إلى اليوم الذي يستغني فيه الإنسان عن أهم ميزة تميزه وتعلي شأنه وهي الدين. ذلك وأن كل مجتمع بشري يمثل في نهاية التحليل جمعية أناس يتحالفون معا تجاه الموت، وتكون قوة الدين رهينة بمصادقية الرايات التي يضعها بين يدي البشر عندما يواجهون الموت أو على الأصح بينما يتسابقون نحوه⁽³⁾. الدين هو المشروع البشري الذي يخلق كونا مقدسا، وأن يضع الإنسان نفسه في موضعها الصحيح بالنسبة إلى العالم المقدس، معناه حمايتها من تهديدات الفوضى الكابوسية (بمجرد أن لا يوجد هناك سلطة دينية، ولا سلطة سياسية أيضا، بعد ذلك سيصاب البشر بالفرع من هذا الاستغلال الذي لا حد له، بالنسبة لي، فإنني أشك في أن الإنسان يمكنه أن يتحمل في نفس الوقت استقلالا دينيا كاملا... كما أصل إلى حد التفكير في أنه إذا لم يكن يؤمن بشيء فيجب أن يوظف ذلك، وإن يكون حرا بالفعل في أن يعتقد ويؤمن بما شاء)⁽⁴⁾. ويذهب برجر إلى (أن الدين أدى دورا فريدا في مشروع بناء عالم بشري. الدين هو الذي يسمح بفرض

(1) هاشم صالح، مدخل على التنوير الأوروبي، ص: 246، الطبعة الأولى، 1996، دار الفكر العربي، بيروت.

(2) - إيريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ص: 14.

(3) - بيتر . ل . برجر ، القرص المقدس، ص: 99.

(4) - أليكسي دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ج 2/ ص: 31-3.

دلالاته الخاصة على الواقع بأكثر نجاعة وعلى الوجه الأكمل، والدّين يقتضي أن يسقط النظام البشري على مجموع الكون. وبعبارة أخرى، فالدين هو آخر محاولة في تصور الكون كله ذات دلالة بشرية⁽¹⁾. إن ما يجتاح الحياة البشرية من جراحات ورضوض، وما يستبد بها من قلق وكل ما ينتجه هذا القلق من كوابيس وتوترات واضطرابات، ليس بوسع الإنسان الخلاص منها بالوفرة المادية والرفاه وارتفاع المستوى المعيشي، لأن كل ذلك ينتج طمأنينة أنطولوجية، وأملا مفعما بالغبطة والسكينة وأحلاما متسامية، وانسجاما مع الكون والعالم الذي يعيش فيه البشر. بيد أن الدين، وبما يخلصه على العالم من نظام رمزي، يصيّر شفافا جميلا، يتساكن معه الإنسان إذ أن النظام الرمزي يمنح القيمة لمختلف المعاني التي تتطوي عليها التجليات المقدسة. وعندئذ يتبدى العالم مشبعا بالمعنى وتعزز رمزية العالم من قيمته، عبر تراكم دلالات إضافية من دون أن تنال من قيمته الخاصة وهكذا تكشف كل فعاليات الإنسان ونشاطاته عن معنى، ولا تعود كثيفة ومرهقة، فيما تبدو الأعمال الفيزيولوجية المجردة عن النظام الرمزي للعالم، عارية من المضمون الروحي، وتغدو كثيفة ومرهقة، وربما ليست ذات جدوى⁽²⁾. وإذا كان (أصل الدين هو الشعور بالتبعية) -حسب شلايرماخر- (فإن الدين يحررنا من الاغتراب الكوني باعتباره نافذة نحو المتعالي ووصالا دائما معه، وبالتالي ارتباطا بوشيجة عضوية أنطولوجية بالعالم)⁽³⁾.

المبحث الثاني: نقد أسس التعددية الدينية الغربية

تبتني نظرية التعددية الدينية في المنظومة الفكرية الغربية عموما على أسس متعددة ترتبط ارتباطا وثيقا بحقانية النظرية نفسها وبالتالي فإن أي خلل في هذه الأسس يشكل خلافا في النظرية التي هي بمثابة النتيجة المنطقية المترتبة على تلك الأسس، ونحن نحاول

(1)- بيتر ل. برجر، القرص المقدس، ص: 55-56.

(2)- مارسيا إلياد، المقدس والمدنس، ص: 158-162-196.

(3)- عبد الجابر الرفاعي، قضايا إسلامية معاصرة، مقال بعنوان: إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين ص: 8.

بعون الله تعالى سرد بعض أهم هذه المباني ومبرراتها المعرفية و نقدها نقدا موضوعيا وفق المرجعية القرآنية المقارنة المعصومة لننظر هل تصلح كمبرر موضوعي للقول بالتعددية أم لا؟ معرفة مدى صلاحيتها للإعمال الإيجابي والموضوعي في ساحة التدافع الديني الكوني؟ ونقدنا لهذه الأسس لا يعني بالضرورة نفي التعددية الدينية بالمرّة بقدر ما يعني عدم تمامية هذا الطريق الذي تشكله هذه المباني بمجموعها وعدم قدرتها على استيعاب موضوعاتها التي تتسم هي أيضا بالتنوع و الاختلاف واليك بعض هذه الأسس ومبرراتها تباعا:

المطلب الأول: مبررات التعددية الدينية

ليس هدف هذه المسألة هو إثبات ما هو الحقّ أو الباطل أو بيان ضلال ونجاة الإنسان، وإثما هدف المسألة هو إيجاد طريق لتصحيح تعدّد الأديان أو الشرائع، لأنّ مصدر الدين واحد، وشهوده أمر مطلق ويتعالى على التعبير عنه بالتجربة الدينية، لكن فهم هذا الشهود متعدد ومختلف، وسببه أنّه كلما كانت التجربة الدينية قادرة على التعبير عن نفسها بصيغة معبرة فهي لابدّ أن تتأثر بالظروف التاريخية واللغوية والاجتماعية والجسمانية، لهذا تختلف النصوص الدينية، فبعضها يدعو إلى التوحيد وبعضها يدعو إلى التثليث. وهذه الفكرة قد اعتمدت على مبدأ كانط المعروف القائل (إن الشيء في نفسه يغيّر ما هو موجود لدينا)⁽¹⁾ والأشياء التي تردّ الذهن عن طريق الحس تتأثر بالقوالب الذهنية السابقة، وسيكون هناك اختلاف بين الواقع وما ندركه منه. يقول جون هيك في إحدى مقالاته: (إن التعددية، من زاوية علم الظواهر، هي الواقع الذي يعبر عنه تاريخ الأديان بتعدّد المذاهب وكثرة ما يترشّح عن كلّ واحد منها، وهذا المصطلح ناظر، من زاوية فلسفية، إلى قسم خاص من العلاقة بين المذاهب وما تدّعيه ونقائضها. وهذا المصطلح يعكس النظرية التي

(1)-انظر، فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ص: 147، الطبعة الأولى 2001، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة.

تقول إنّ للأديان العالمية تفسيرات مختلفة حول الحقائق الإلهية الخافية⁽¹⁾، ويقول (الأديان المختلفة عبارة عن تيارات مختلفة للتجربة الدينية، وكلّ واحد منها قد بدأ في إحدى مراحل التاريخ البشري، وتفتّح وعيه العقلي داخل فضائه الثقافي)⁽²⁾، لكن هيك لم يستطع في نقده إلا أن يفسّر اختلاف الأديان في قضايا العقيدة فقط، دون التعاليم العملية والأخلاقية، لأنّ الاختلاف في الأحكام لا يمكن أن يكون معلولاً للعوامل الأربعة التي تؤثر في التعبير عن شهود الأمر المطلق.

*التعاليم الدينية وأقوال الأنبياء

حاولت التعددية الدينية أن تناقش قضية الرسل ورسالاتهم في مجال العقيدة والعمل واعتبرت (شهود الحقيقة المطلقة) مصدر الدين، واعتبرت رسالات الأنبياء انعكاساً للفهم المختلف من الحقيقة الغائية، الإلهية الخافية. كلّ ذلك من دون الرجوع إلى الرسل ومحاورتهم والاستماع إلى أحاديثهم وأقوالهم.

التعددية ليست مسألة فلسفية خالصة يمكن دراستها ونقدها في غرف مغلقة دون الرجوع إلى أقوال الرسل وحقاظها، وإنّما ينبغي الاستماع إلى أقوالهم بدقة، ومن ثمّ نجلس للقضاء. إنّ ما يقوله التعدديون في تحليلاتهم لا يعدو كونه قضايا حدسية، لا تدعمها أي وثائق تاريخية، واليوم قد استبدلوا البرهان والدليل بالحدس والظن وفسّروا حركة الأنبياء وكتبهم وتعاليمهم بالتجربة الدينية! (شهود الموجود المطلق)، واعتبروا تعاليمهم انعكاساً لما يفهمونه من الحقيقة، وليس لها علاقة بذات الموجود المطلق، بينما يقول الأنبياء: إنّ ما نقوله ليس له علاقة بنا، ومهمتنا فقط نقل الأوامر والخطابات، وشعارنا قوله جل في علاه (إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيْنَا) وقوله تعالى (اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) سورة الأنعام: 50، وعندما طلب إلى الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم أن يبذل أوامر الله أجاب: (مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي * إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيْنَا) سورة

(1) - وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك: المرتكزات المعرفية واللاهوتية، ص: 201، الطبعة الأولى، 2007، الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي.

(2) - المرجع السابق، ص: 202.

المائدة: 117، إلى هنا انتهينا من بيان المقدسات ونبدأ بمعالجة موضوع التعددية والقراءات المتعددة لها:

المطلب الثاني: القراءة الأولى للتعددية الدينية

ذكرنا سابقاً أن نظرية التعددية الدينية البلوراليزم تحمل تفسيرات وقراءات متعددة، وما لم نتناولها واحدة واحدة لا يمكننا أن نحكم لها أو ضدها.

إن أول تفسير لها هو التعددية السلوكية، وتعني أن جميع أتباع الأديان (حسب تعبير المنظرين) أو الشرائع (في ضوء تعبيرنا)، قادرون على العيش بعضهم إلى البعض الآخر على أساس ما لديهم من مشتركات، وأن يتحمل أحدهم الآخر، أو باصطلاح السياسيين إيجاد حياة مسالمة، وقد يندفعون أكثر فيعتبرون العلمانيين نوعاً من أصحاب الديانات المتوهمة، ولهم أن يعيشوا مع الآخرين عيشة مسالمة. ونحن لا ننكر وجود المشتركات بين الشرائع، وبتعبير الآخرين بين الأديان، وكما قال وليم ألنسون: (هناك تقارب واضح بين الأديان، إلا أنه يكون أكثر وضوحاً بين الأديان التوحيدية الكبرى، أي اليهودية والمسيحية والإسلام، كما هناك اختلافات بينها، ولا سيما في نظرتها إلى فعل الله في التاريخ. لكن الاختلاف لا يقتضي التضاد بشكل كامل أو أن أحدها ينفي الآخر. بل هناك اشتراكاً أيضاً بين أديان الشرق الأقصى التي تختلف فيما بينها، وبينها وبين الأديان التوحيدية، فالتأكيد أكثر من القدر اللازم على الفوارق بين الأديان سيفضي إلى تجاهل المشتركات التي يمكن للأديان الاتفاق عليها. وجميع هؤلاء يرفضون الفكر الطبيعي الذي يقول: (لا توجد حقيقة ممتدة في أبعاد الزمان والمكان) ⁽¹⁾، إن التعددية بهذه القراءة يقبلها العقل والدين والشريعة، وقد دعا القرآن الكريم أهل الكتاب إلى حياة مسالمة تحت خيمة التوحيد، لأنه أصل مشترك بين جميع الشرائع السماوية، يقول تعالى (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ نَعَالُوا إِلَهُ كَلِمَةً سَوَاءً يَبِينُ وَيَبِينُكُمْ إِلَّا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا

(1) - أندريه مالرو، فلسفة الفكر الطبيعي، ص: 22، الطبعة الأولى 2001، الهيئة القومية للترجمة-القاهرة .

بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَا مُسْلِمُونَ) سورة آل عمران: 66. وقد اعترف الفقه الإسلامي، الذي يركز إلى القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، بأهل الكتاب ودعا إلى احترام حقوقهم، بما لا مزيد عليه، ففي كتب الفقه فصل خاص عن أحكام أهل الذمة و غيرهم من العاهدين والمجوس وشروطهم، يعكس مدى تعاطف الإسلام مع هذه الشرائح الاجتماعية.

إن الحياة المسالمة لا تختص بأهل الكتاب بل جوّز القرآن ذلك للمشركين أيضاً، شريطة عدم اشتراكهم في حرب ضدّ المسلمين، وعدم خروجهم من بيوتهم، وحينها يجب معاملتهم بالحسنى والعدل والقسط، لأنّ الله يحبّ المقسطين، وهذا السلوك لا ينطوي على شيء من النفاق، وإثما هو من صميم الدين الإسلامي، بل كان هذا أحد الأسباب المشجعة على اعتناق الإسلام. وليس أجمل من كلام سيدنا علي رضي الله عنه وهو يخاطب واليه على مصر، إذ يقول (واشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم، واللفظ بهم، ولا تكون عليهم سبعا ضارياً تغتنم أكلهم فاتهم صنفان: أ. إمّا أخ لك في الدين. ب. أو نظير

لك في الخلق)⁽¹⁾، لكن بعض دعاة (البلور اليزم) يرفضون هذه القراءة، ويعتبرونها خارجة عن الموضوع، ويقولون: ليست المسألة أن نجد حلاً يساعد على وجود الأديان المختلفة جنباً إلى جنب. وإذا أردنا أن نصل إلى حلّ عملي من أجل حياة مشتركة مسالمة، فعلينا أن نركز إلى مبدأ التسامح (Tolérance) وهو مغاير (للبلور اليزم)، ففي التسامح يحترم الإنسان والحرية وحقوق الآخرين، ورغم أن الجميع يعنقد أن الحقيقة معه، ولكن لا يمكن للواقعيين فرض تفسير آخر للتعددية ولا سيما بالنسبة إلى المومنين بمبادئهم الدينية إيماناً كاملاً، سواء سُمّي المفهوم بالتساهل أو التعددية. والمهم أن التساهل أو الحياة المسالمة، أو الاعتراف بحقوق أهل الكتاب وغيرهم، لا يعني الجزم بفوزهم ونجاتهم بالجنة، لأنّ مسألة التساهل والتغاضي ومواجهة الخلافات قضية مرتبطة بالحياة الدنيا من أجل الحفاظ على

(1) - أحمد سيف الدين، سيرة الإمام علي رضي الله عنه، ص: 76، الطبعة الثانية، 1999، طبع المكتب الإسلامي.

كرامة الإنسانية، أما كيف يكون مستقبل الإنسانية فليس له علاقة بهذه المسألة. وهنا نضيف شيئاً إلى هذا التفسير: على الرغم من حرص زعماء الشرائع السماوية وعلماء الدين على توفير حياة مسالمة إلا أنهم تناولوا الأصول المختلف عليها، ارتكازاً إلى المبادئ المسلمة والمنطق الصحيح، وفصلوا بعيداً عن التعصب بين ما هو صحيح وما هو غير صحيح. وجاء في القرآن الكريم بعد أن دعانا إلى التعددية: (**فَبَشِّرْ عِبَادَ، الَّذِينَ يَسْتَعِينُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ**) سورة الزمر: 40، وهذا هو فقط منطق حوار الحضارات والأديان والشرائع.

المطلب الثالث: القراءة الثانية للتعددية الدينية

التفسير الثاني للتعددية «البيئوراليزم»، هي التعددية المخلصة، وفيها أثرت مسألة الخلاص والسعادة التي توفرها جميع الشرائع في جميع العصور، فيقولون يكفي في سعادة الإنسان أن يؤمن بالله، وأن يلتزم في حياته بإحدى تعاليم الشرائع — أو كما يعبرون الأديان — وهذا مذهب الشيخ مرتضى مطهري رحمه الله، يقول (إنّ جميع الأديان السماوية واحدة في جميع الأوقاف من حيث اعتبارها، ومفاد ذلك هناك عدد من الأديان الحقّة في كلّ زمان، ويستطيع الإنسان في أيّ زمان أن يدين بأيّ دين يريد...يكفي للإنسان أن يعبد الله، وأن ينتسب لأحد الأديان السماوية النازلة منه تعالى، وأن يعمل بأوامرها، أمّا شكل هذه الأوامر فلا أهمية لها)⁽¹⁾ ويتبنّى هذه الفكرة كل من جورج جرداق⁽²⁾ صاحب كتاب الإمام علي، وجبران خليل جبران الكاتب اللبناني المعروف، وآخرون. وهذا الادّعاء الكبير، لا أنّه عار فقط من الدليل، بل هناك شواهد كثيرة على ضعفه، نشير لبعضها من مثل:

(1) -مرتضى المطهري، الدوافع نحو المادية، ص: 23، ترجمة: علي التسخيري.

(2) - جورج سجعان جرداق هو شاعر عربي ولد في جديدة مرجعيون جنوب لبنان وتخرج من الكلية البطريركية، وضع سلسلة كتب عن الإمام علي. وهو من أحدها الهامات التي تفتخر بها "مجلة صروح" السورية، إذ يعتبر أحد أعضاء الهيئة الاستشارية للمجلة، وله باب اسمه "حكايات". من حكاياته الساخرة ضمن مجلة "صروح" حكاية "إذا رآك الغول هرب من بيروت إلى استنبول" وحكاية "كافية ووافية" وحكاية "جرdaq والرحباني وبسكتنا". انظر، معجم بابطين للشعراء المعاصرين، ص: 395.

أولاً: هل يعترف أصحاب الشرائع بوجود حدود معينة لشرائعهم، أم يقولون أنها شرائع عالمية وتوَقَّر السعادة للإنسان في جميع العصور؟ إنَّ جوابهم سيضع حداً للنزاع، لكن الغريب أن التعدديين يقررون أشياء لشرائع الأنبياء وينسبون لهم أخرى دون الرجوع إليهم!

ثانياً: هناك خمسة أولي العزم من الرسل، يذكرها تاريخ الشرائع، يقع على رأس كلِّ واحد منها رسول صاحب شريعة، يرافقه حتى ظهور الرسول الثاني عدد كبير من الأنبياء، تنحصر مهمتهم بالتبليغ، وليس لهم أحكام جديدة. واولوا العزم من الرسل خمسة وهم: نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد صلى الله عليهم وسلّم تسليمًا كثيرًا. وكلّ واحد منهم صاحب شريعة. وبدأ نزول الكتب والشرائع منذ نوح، وختمت بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وقد تعرض القرآن الكريم لهذه القضية بشكل واضح، يقول تعالى (شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ) سورة الشورى: 14. فالآية ذكرت محاور تاريخ النبوات الخمس، ولم تذكر أسماء الأنبياء الآخرين، لأنهم ليسوا أصحاب شرائع ولا محاور أساسية، وتنحصر وظيفتهم بالتبليغ والتذكير والتصديق والتصحيح... إنَّ اختلاف الاستعدادات والقابليات هو السبب وراء تعدّد الشرائع، ولم يبعث الله الكامل المطلق في يوم ما شريعة ناقصة، بل كلّ دين هو في غاية الكمال بالنسبة إلى أتباعه، حتى ينتهي الفيض المعنوي بالحلقة الأخيرة، لكي تتمكن الشريعة المرسلّة أن تدير المجتمع الإنساني إلى يوم البعث، وأن تجيب على جميع الحاجات المادية والمعنوية، ومن هنا اختتم باب في ضوء هذا التفسير، ومن خلال المسار التاريخي للنبوات، نستطيع أن نشير إلى أخطاء هذه النظرية. -أي نظرية التعددية بالتفسير الثاني-.

1. إن القول بخلود واستمرار كلّ شريعة يفضي إلى إلغاء فائدة تشريع الشرائع المتعدّدة وإرسال الرسل المحوريين، وسوف لا نجني من ذلك شيئاً سوى التشويش وبث الفِرقة.

2. إذا قلنا يكفي في تحقيق السعادة إتباع أية شريعة، فلماذا تحدد مسؤولية كلّ نبي بمجيء النبي الآخر بل والتبشير به.

3. إذا كانت كل الشرائع خالدة فلا موجب لنسخ الأحكام، ولو بشكل إجمالي، ولما قال المسيح (**وَلَا حِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي هُيَئِلَ لَكُمْ**) سورة آل عمران: 51 .

4. إذا كانت شريعة عيسى صالحة ومعترفاً بها رسمياً حين نزول الشريعة اللاحقة فلا وجه لدعوة اليهود والنصارى لاتباع دين محمد – صَلَّى الله عليه وآله وسلم، مع أنّ القرآن يصرّح بكفر أهل الكتاب ما لم يؤمنوا بالدين الجديد (**فَإِنْ آمَنُوا بِعِزِّي مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا**) سورة البقرة: 138 .

5. عندما نراجع نصوص الكتاب المقدّس والقرآن الكريم وأقوال ورسائل النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلم نجد أنّ هذه النظرية من الهشاشة إلى درجة لا يصدقها إلا من يطلق الأحكام جزافاً ثمّ يبحث عن الدليل ويتشبّث من أجل نجاته بكلّ غث فيؤمن بهذه النظرية.

6. تتوقف حياة الإنسان في الآخرة على عقيدة صحيحة وعمل صالح، وتحققهما موجب للثواب. وهنا نسأل: كيف يمكن للتضاد في العقيدة أو العمل بحكمين متضادين أن يضمن الحياة المعنوية للإنسان؟ وكيف يُسعد الإنسان في الدارين بتبني التوحيد على جميع الأصعدة مع الإيمان بالتثليث وبتثليث الرب، أو تجنّب الخمر والربا وأكل الربا؟

7. لو أعرضنا عن هذا، فإنّ واقعية السعادة التي ستوفرها هذه الأديان ستكون مشروطة بعدم تحريفها، فهل هذا الشرط صادق في الأديان السابقة؟ مع أنّ الإنجيل سجل تاريخ حياة المسيح وليس الإنجيل الحالي كتابه أو خطاباته، وقد كتبه بعض تلامذته، فكلّ واحد من الأناجيل الأربعة ضبط حياة المسيح بشكل خاص، وذكر صلبه ودفنه وعروجه إلى السماء. فهل يمكن للإنجيل الذي خطّته يد البشر أن يسعد جميع الإنسانية على وجه

الأرض؟⁽¹⁾ والتوراة أيضاً حامت حول مستقبل الإنجيل. فالتوراة الحالية قُرئت وكتبت على يد أحد حقاظ التوراة في زمان نبوخت نصر بعد اختفاء النسخة الأصلية، وهذه النسخة تعرضت بعد مرور سبعين سنة للتحريف، واشتملت على أحكام ونصوص تخالف العقل، وقد انتقدها القرآن باعتبارها عاجزة عن توفير السعادة والهداية⁽²⁾.

8. ولو أعرضنا عن كل ما تقدم نقول: (إنّ الأديان التاريخية الكبيرة هي بمنزلة مجموعة معرفية تتشكل من منظومة عقدية واحدة) إلا أننا متى شخصنا الأكمل من بينها فعلينا بحكم العقل اتباعها، وهذه الحقيقة صرّح بها بعض أنصار (البيولوجيزم)، يقول ويليم الستون (أنا لا اعتقد أن جميع الأديان التي امتدت على طول التاريخ ستستمر حتى اليوم، وهي متساوية بذلك من منظار معرفي)⁽³⁾، ويقول: (ومن الممكن أن نرجّح ملاحظات الآخرين على قسم من هذه المنظومة على البعض الآخر).⁽⁴⁾

إنّ البعض ينبهر بالواقعية، ويحاول أن يجد دليلاً مؤيداً لما يدّعيه، فيطرح قضايا، بمعزل عن أدلة الآخرين، ليؤثر في الناس البسطاء، ومن هذا المنطلق يتشبث دعاة السعادة الشمولية ببعض الآيات ليتأثر بها الآخرون، منها:

1. يتساوى المومنون واليهود والنصارى أمام الله تعالى: و ذلك في اعتبار القرآن الكريم (المؤمن واليهودي والنصراني والصابئي) متساوين أمام الله تعالى، وجعل نجاة الجميع متوقفة على الإيمان بالله والعمل الصالح (إِنَّ الْكُفْرَ أَكْبَرُ مِنْ أَلْحَادٍ بِحُدُودِهِمْ)⁽⁵⁾ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

(1) - الأصول الوثنية للمسيحية: اندريه نابتون، ادغار ويند، كارل غوستاف يونغ، ترجمة: سميرة عزمي الزّين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية. وكتاب، تطور الأناجيل: المسيح ابن الله أم ملك من نسل داود؟ دراسة نقدية و ترجمة جديدة لأقدم الأناجيل تكشف مفاهيم مثيرة، اينوك باول، ترجمة: أحمد إيبش، دار قتيبة-بدون تاريخ. وكتاب، المسيحية دين الله الذي أنزل على المسيح أم هي ديانة بولس؟ لنبييل نيقولا جورج بوخاروف، الطبعة الثانية، 2007.

(2) - انظر كتاب، التوراة، تاريخها وغاياتها: لاهوتي مسيحي أمريكي، ترجمة: سهيل الديب، دار النفائس. وكتابي: تاريخ الديانة اليهودية: محمد خليفة حسن أحمد، الطبعة الأولى، 1998م، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع-القاهرة. و صابر طعيمة، التاريخ اليهودي العام، الطبعة الثانية، 1419هـ/1999، دار الجيل-بيروت.

(3) - وليام الستون، الأديان وتحدي الحداثة، ص: 44، مجلة أديان، العدد الثاني، 2011، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان.

(4) - المرجع السابق، ص: 45.

خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) سورة البقرة: 63 إذا يكفي شيئان في تحقق السعادة: الإيمان بالله والعمل الصالح، وكلا الأمرين ثابت في جميع الشرائع، لكن ينبغي الانتباه، أن الآية المذكورة تهدف إلى شيء لا علاقة له بالتعددية، وعندما نراجع الآيات الواردة في النصارى واليهود نضع أيدينا على هدف هذه الآية:

أولاً: ادعى اليهود والنصارى أنهم أبناء وأحباء الله: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ) سورة البقرة: 19 .

ثانياً: ادعوا أن النار لا تمسّ المجرمين منهم إلا أياً قلائل: (وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَعْدُودَةً) سورة البقرة: 81 .

ثالثاً: حصروا الهداية بالنصارى واليهود، وقالوا يكفي فيها الانتساب إلى إحدى الفرقتين، كما نسبوا إبراهيم عليه السلام إلى إحداهما : (وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَكُوا) سورة البقرة: 136 وهنا يؤكد الباري عزّ وجلّ أمام هذه الدعاوي الأنانية، أن السعادة ليست منحصرة بهما، وليس اليهود ولا النصارى أبناء الله وأحباؤه، والهداية لا تحوم حول اليهودية والنصرانية، وإثما تتوقف على الإيمان بالله والعمل الصالح، لا على شروطهم وتمنياته (إِنَّ أَمَانِيَهُمْ قُلْ هَانِئًا بِرَهَانِكُمْ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلَمْ مِنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرٌ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) سورة البقرة: 112،

فهدف الآية ليس الاعتراف ببعض هذه الأديان، بل هدفها تأكيد شرطي السعادة في جميع الشرائع، بالإيمان والعمل الصالح، وليس الانتساب إلى اليهودية والنصرانية أو أي فصيل آخر، لأن الإيمان لا يجدي نفعاً ما لم يكن مصحوباً بالعمل الصالح. لقد اعتقد اليهود أنهم الشعب المختار وأحباء الله، ولهم أن يستعبدوا الآخرين. بينما توهم النصارى، في ضوء عقيدتهم، بأن المسيح فدى نفسه على الصليب تكفيراً على الخطيئة الأصلية (أكل آدم وحواء من الشجرة). كما ابتدعوا قضية العشاء الرباني وصكوك الغفران التي يمنحها القساوسة باعتبارهم وسطاء بين العباد والله. والنتيجة أن كلا الفريقين قد جانب التعاليم الإلهية من

الناحية العملية، لذا حدّر القرآن من هذا النمط من الفكر الذي يعيق التغيير في الروح الإنسانية، وأكد أنّ ما تقدّم ليس ملاكاً في النجاة وإنّما النجاة مشروطة بالإيمان والعمل الصالح. فليس للآية الكريمة أدنى ارتباط بالاعتراف بهذه الشرائع على مدى الأزمان، بل تريد الآية أن تؤكد أصلاً واحداً معتبراً في جميع الشرائع، وهو أن الأسماء والألقاب والأنساب ليست دواعي للنجاة، بل على الجميع أن يتسلّحوا بالإيمان والعمل الصالح، والآية ليست بصدد بيان خصائص الشريعة التي يجب أن نتبعها في حياتنا ولا خصوصيات العمل الصالح، وما هو مصدره من بين الشرائع.

2. التوراة والإنجيل هدىً ونور:

إنّ أحد أوهام هذا الفريق قوله إنّ القرآن قد اعتبر التوراة والإنجيل هدىً ونوراً، يقول تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدىً وَنُورٌ) سورة المائدة: 45 و قال عز من قائل: (أَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدىً وَنُورٌ) سورة المائدة: 47 فكلا الآيتين تشير إلى أنّ كلا الكتابين لم يتجرّدا، في عصر الرسول، من النور والهداية، ومازالا إلى يومنا هذا. وهذا نمط استدلال في مقابل استدلال اليهود والنصارى الذين رفعوا في حياتهم شعار: (نؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعض) وقالوا(نؤمن بموسى و نكفر بعبسى و محمد، وهذا الفريق (دعاة التعددية) لم يعتنوا بالآيات الواردة في هذا الموضوع وتعلّقوا بإشعار ضعيف فيها، سيزول سريعاً لو راجعنا سياق الآيات وأسباب النزول.

هناك مجموعة من الآيات في القرآن الكريم تبدأ من الآية 42 من سورة المائدة وتنتهي في الآية 51، وكلّها تنتقد سلوك اليهود الذين غيّروا الأحكام الإلهية وأخفوها. فمثلاً بدّلوا حكم الزاني المحصن(رجلا كان أم امرأة)، التي حكمت التوراة برجمه، وبدّلوه بتسويد الوجه. وكانت الدية عندهم على شكلين: فإذا قتل شخص من (بني النضير) أخذوا دية كاملة، وإذا قتل شخص من بني قريظة أخذوا نصف دية، لأنّ القبيلة الأولى قوية والثانية

ضعيفة، بينما دية الإنسان في التوراة واحدة للجميع⁽¹⁾. وفي زمن الرسول صلى الله عليه وسلم كما يروي سيدنا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أَنَّ الْيَهُودَ جَاءُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرُوا لَهُ أَنَّ رَجُلًا مِنْهُمْ وَأَمْرًا زَنِيًّا، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا تَجِدُونَ فِي التَّوْرَةِ فِي شَأْنِ الرَّجْمِ». فَقَالُوا: نَقْضُحُهُمْ وَيَجْلِدُونَ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ: كَذَبْتُمْ إِنَّ فِيهَا الرَّجْمَ فَأَتَوْا بِالتَّوْرَةِ فَنَشَرُوهَا، فَوَضَعَ أَحَدُهُمْ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ، فَقَرَأَ مَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ: ارْقَعْ يَدَكَ، فَرَقَعَ يَدَهُ فَإِذَا فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ، فَقَالُوا: صَدَقَ يَا مُحَمَّدٌ، فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ، فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرُجِمَا، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ يَجُنُّ عَلَى الْمَرْأَةِ يَقِيهَ الْحِجَارَةَ⁽²⁾. وبهذا الشكل يكون القرآن والتوراة والإنجيل سبباً للهداية، يقول تعالى (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا نُورٌ وَنُورٌ يَخُكُّمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا) سورة المائدة: 45، فهذه الآية ونظائرها ناظرة إلى الآيات التي لم تحرف في هذين الكتابين، وقد اعترفت بها شريعة الإسلام، وليس كل ما هو موجود في ذلك اليوم أو هذا اليوم. والملاحظ أن القرآن يفرق بين هذين الكتابين باعتبارهما محرفين، وبين القرآن الكريم، فيقول في خصوص التوراة والإنجيل: «فِيهَا هُدًى وَنُورٌ» أو «فِيهِ هُدًى وَنُورٌ» وليس جميعه هدى ونوراً. بينما يعبر عن نفسه (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا) سورة النساء: 146 وهنا نخلص إلى أَنَّ التوراة والإنجيل ينطويان على حقائق نورانية رغم تحريفهما، وقد انتقل قسم منهما إلى الشريعة الإسلامية، وتسمّى بالمشتركات وهي تشكل جزءاً يسيراً من أحكام الكتابين، لكن هذا لا يعني الاعتراف بالشرائع السابقة أو إنها غير محرفة. وهناك سؤال آخر يقول: إذا كانت الهداية منحصرة بالشريعة الأخيرة فيلزم أن يعاقب ويعذب أغلب الناس يوم القيامة، وسيحرمون من رحمة

(1) - قال الإمام الحسين البغوي في تفسيره لقوله تعالى منسورة المائدة: 40، (فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (وقيل: سبب نزول هذه الآية القصاص، وذلك أن بني النضير كان لهم فضل على بني قريظة، فقال بنو قريظة: يا محمد إخواننا بنو النضير وأبونا واحد وديننا واحد ونبينا واحد، إذا قتلوا منا قتيلاً واحداً لم يقيدونا وأعطونا دية سبعين وسقاً من تمر، وإذا قتلنا منهم قتلوا القاتل وأخذوا منا الضعف مائة وأربعين وسقاً من تمر، وإن كان القاتل امرأة قتلوا بها الرجل منا وبالرجل منهم الرجلين منا، وبالعبد الحر منا، وجراحتنا على التضعيف من جراحتهم، فاقض بيننا وبينهم، فأنزل الله تعالى هذه الآية). معالم التنزيل للإمام أبي محمد الحسين البغوي (توفي سنة 516هـ)، ج3/ص57، تحقيق: محمد عبد الله العمر وعثمان جمعة وسليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع.

(2) - أخرجه البخاري في صحيحه، ج4/ص206، تحت رقم: 3635، كتاب المناقب، (باب قول الله تعالى: يعرفونهم أبناءهم. وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون) سورة البقرة: 147.

الله، بينما رحمته أوسع من أن يلقي جميع الناس في العذاب. والجواب: إذا كانت الرسالة الخاتمة تعترف للشرائع السابقة بالهداية، وتلبس الأديان السابقة لباس الحق، فكيف يقول: تؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض؟ لكن القرآن يصرّح بوضوح (وَمَا أَكْفَرُ النَّاسَ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ) سورة يوسف: 105 وبين جزاء الكافر والمؤمن المعاند، فلم يبق إلا أن نجرد الشريعة من الحق، أو نسلم لهؤلاء. وقد أجاب القرآن العظيم عن هذا السؤال بوضوح، لأنّ العذاب للكافر المقصر، الذي يعرف الحقيقة لكنه يستسلم للهوى ولا ياتمر بأوامر الله. أمّا الإنسان القاصر، الذي لا يحتمل وجود حق آخر، أو ليس لديه ما يساعده للوصول إليه، فلا شكّ أنّه مستثنى من عذاب الله وسيمتحن في العرصات كما صح ذلك في الصحاح وعليه جمهور علماء أهل السنة والجماعة⁽¹⁾. وقد أشار القرآن الكريم والسنة النبوية إلى «المستضعفين»، ودرس العلماء المسلمون هذا الموضوع بالتفصيل، فهؤلاء الذين يشكل الكافرون أغليبيتهم مستثنون، وطالما استثناهم القرآن خلال تأكيده على دخول الكافرين النار، فيقول (إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا) سورة النساء: 98، وفي آية أخرى أنهم مرجون لرحمة الله (وَأَخْرَجُوا

(1) - قال شيخ الإسلام ابن تيمية في " مجموع الفتاوى، ج14/ ص: 447: (... ولكن لا يعذب الله أحدا حتى يبعث إليه رسولا، وكما أنه لا يعذبه، فلا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة مؤمنة، ولا يدخلها مشرك، ولا مستكبر عن عبادة ربه، فمن لم تبلغه الدعوة في الدنيا امتحن في الآخرة، ولا يدخل النار إلا من اتبع الشيطان، فمن لا تنب له لا يدخل النار، ولا يعذب الله بالنار أحدا إلا بعد أن يبعث إليه رسولا، فمن لم تبلغه دعوة رسول إليه كالصغير والمجنون، والميت في الفترة المحضة، فهذا يمتحن في الآخرة كما جاءت بهذا الآثار). قلت: من هذه الآثار من أخرجه الإمام أحمد في المسند عن عن الأسود بن سريع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أربعة يمتحنون يوم القيامة: رجل أصم لا يسمع، ورجل هرم، ورجل أحمق، ورجل مات في الفترة، أما الأصم، فيقول: رب لقد جاء الإسلام وأنا ما أسمع شيئا، وأما الأحمق، فيقول: رب لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفونني بالبر، وأما الهرم، فيقول: رب لقد جاء الإسلام وأنا ما أعقل، وأما الذي في الفترة، فيقول: رب ما أتاني رسول، فيأخذ موثيقهم ليطيعنه، فيرسل إليهم رسولا أن ادخلوا النار، فوالذي نفسي بيده، لو دخلوها لكانت عليهم بردا وسلاما)، وصححه ابن القيم في كتابه طريق الهجرتين وباب السعادتين، ص: 702-706، تحقيق: محمد أوجل الإصلاحي وزائد بن أحمد النشيري، الطبعة الأولى، 1429هـ، طبع مجمع الفقه الإسلامي، جدة، ونقل تصحيحه عن الإمام عبد الحق الإشبيلي، كما صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير، تحت رقم: 883.

قال ابن كثير في تفسير سورة الإسراء الآية: 15 (من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها)، ج5/ ص: 59، وقال ابن كثير رحمه الله تعالى ... ما نصه: ومنهم من ذهب إلى أنهم يمتحنون يوم القيامة في العرصات؛ فمن أطاع دخل الجنة. وانكشف علم الله فيه بسابق الشقاوة. وهذا القول يجمع بين الأدلة كلها. وقد صرحت به الأحاديث المتقدمة المتعاضدة الشاهد بعضها لبعض. وهذا القول هو الذي حكاه الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري عن أهل السنة والجماعة، وهو الذي نصره الحافظ أبو بكر البيهقي في كتاب الاعتقاد، وكذلك غيره من محققي العلماء والحفاظ والنقاد).

مُزَجَّونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)سورة التوبة: 108،
فالمستضعفون إذاً على أقسام:

1. لا يوجد في الأرض التي بصر بها العالم ما يؤهله للتعرف على الدين الصحيح.
2. لا يمكن أن يقوم بوظيفته لعدم وجود فقيه عالم في بلاده يهديه.
3. يعتقد بسبب أجوائه التربوية أن شريعته محكمة إلى درجة لا يتسرب إليها الشك، كما في بعض مناطق شرق آسيا، حيث لا يحتملون إن الشريعة الحقّة خارجة عن دائرتهم.
4. وكذلك من المستضعفين من لا تسعفه قواه العقلية على التفكير.

المطلب الرابع: القراءة الثالثة للتعددية

القراءة الثالثة للتعددية في المجال المعرفي، والتي سيكون الدين، في ضوئها، واحداً واقعاً، ويعود السبب في تعدده إلى الفهم المختلف للأنبياء. وهذا التفسير هو آخر قراءة للتعددية «البيبلوراليزم»، والظاهر أنّه المقصود من قبل مؤسسي هذه النظرية، التي ارتكزت إلى مبدأ الفيلسوف الألماني كانط (1724 – 1804م)، الذي يقول: (إنّ الشيء في نفسه غير الشيء عندنا)، لذا لا يمكن أن نصل إلى الحقائق التي لم تقع بأيدينا وإنّما نعي ما ندركه وفق قوالب ذهنية سابقة، لهذا لا يمكن للإنسان أن يصيب الحقيقة. وهذا الحكم يسري إلى الأنبياء، لأنّهم سيتأثرون خلال بيانهم لما يتلقونه من شهود الوجود المطلق، سيتأثر بعوامل أربعة، وبالتالي سيكون فهم أحدهما يغيّر فهم الآخر. من هنا تتعدد الأديان، ولا يمكن إلباس أحدهم لباس الحقّ أو الباطل، لأنّ كلّ واحد يطرح ما يفهمه وفق تجربته الدينية. يقول جون هيك هنا: (لقد استطاع كانط (وإن لم يقصد ذلك) أن يطور الفلسفة، لأنّها اتّسعت وتكاملت في ضوء هذه الفرضية، وهو يفرّق بين العالم الموجود في نفسه (ويسمّيه العالم المعقول) وبين العالم الذي يتجلّى لوعي وشعور الإنسان

(ويسمّيه العالم الظاهر)⁽¹⁾، وقبل أن نبدأ بنقد هذه النظرية سنتناول أولاً الأساس الذي ترتكز إليه هذه القراءة ثم نعود لأصل القراءة.

إنّ نظرية كانط التي تعدّ إحدى مفاخر هذا الفيلسوف الألماني لا تعدو كونها جزءاً من التشكيك، على الرغم من أن كانط شخص واقعي إلا أنّه وضع مبدأ لا ينتج إلا الشكّ، لأنّه يقول (الشيء في الخارج غير الشيء في إدراكنا)، فإذا كان هذا المبدأ صحيحاً فكيف ندعي أن الحقائق في العالم الخارجي موجودة، ثمّ نقول إنّ معرفتنا بها نسبية؟ وإذا كنّا نعي جميع إدراكاتنا بواسطة قوالب ذهنية، مسبقة فكيف نقول: ما هو عندنا — ولو بشكل نسبي — هو نفسه الذي في الخارج؟ وقد بينا في مبحث سابق من هذا البحث عيب هذه النظرية إبستمولوجيا ولاهوتياً. لقد أحيا «كانط» بنظريته شك «بيرهون»، فعلى الرغم من أنّه لم ينفِ الوجود الخارجي إلا أنّه يقول من الممكن أن تكون الأشياء في الخارج شيئاً وما ندركه شيئاً آخر. وبيرهون كان متردداً في طرحه، بينما طرح كانط نظريته بشكل نهائي وجزمي. لا شكّ أن فلسفة كانط عجزت عن إثبات الشيء في نفسه، فانسحبت إلى المثالية، وقد أشكل عليه من جاء بعده من المثاليين، كنييتشه وهيجل وقالوا: إنّ فلسفة كانط فلسفة مثالية وليست واقعية. وكانط كان يعتقد بالشيء في نفسه، ويحكم بوجوده، لكنّه يقول: إنّّه غير قابل للمعرفة، وهذه قضية متناقضة لأنّ الحكم بوجود الشيء في نفسه نوع من معرفة الشيء في نفسه... وهكذا ظل أساس العلم عقائدياً مقرراً من إرادات الفلاسفة. والحقيقة أن العقيدة الكانطية أخطر بكثير من كزنها قراراً إرادياً لفيلسوف كان متأثراً بظروف زمانه ومكانه. إنها العقيدة التي جعلت الهلم نوعاً من الإنتاج. فالعالم -بكسر الـام- صانع العالم -بفتح الـلام-... نحن لانعرف العالم كما هو بل كما نريد. أجل نحن لا نعرف العالم في ذاته بل نعرف عالمنا)⁽²⁾.

* كانط وكوبرنيك:

(1) - وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك: المراكز المعرفية واللاهوتية، ص: 183.

(2) - حيدر حاج إسماعيل، مقدمة ترجمة بنية الثورات العلمية، لتوماس كون، ص: 12، مراجعة: محمد دبس، الطبعة الأولى، أيلول 2007، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

يشبهه كانط منهجه بمنهج كوبرنيك، ويقول: (إنّ كلانا استطاع بقلب الفرضيات السابقة أن ينجح في إزالة مشاكل كثيرة). لكن ينبغي أن يعلم أنّ كوبرنيك استطاع بنظريته الجديدة أن يقصي ما سببه علماء الفلك السابقين من إشكالات، بينما واجه كانط بنظريته سيلاً من الإشكالات، التي كان يزرع منها لكّته وجهها بشكل منطقي. من المؤسف أن الفلسفة الغربية اليوم، التي تشكل البحوث المعرفية أغلب موضوعاتها – وقد انتقلت إلى الشرق كهدية فكرية – لا تفضي إلا إلى الشكّ والتزوير، ولو أُتيح للغربيين أن يطلعوا على بحوث الفلاسفة المسلمين في موضوع الوجود الذهني، لحصلت ثورة كوبرنيكية أخرى في فلسفتهم⁽¹⁾، وأمّا حول نقد نظرية كانط فنقول: هناك نوع من المعارف الإنسانية، لم تؤخذ من الخارج، ولو فرض أنها أخذت من الخارج، فلم تتأثر بأيّ قالب فكري سابق، مثل:

1. امتناع اجتماع النقيضين.

2. امتناع اجتماع الضدين.

3. بطلان الدور والتسلسل.

4. احتياج كلّ ممكن إلى علّة.

5. فهذا النوع من المعارف في الحكمة النظرية لم يُصعّ وفق قوالب ذهنية، لذا هي قضايا مطلقة وصادقة في كلّ زمان. وهنا نسأل كانط: قيل هناك اختلاف بين (نومن) و(فنومن)⁽²⁾، ولا يمكن للأشياء الخارجية أن ترد إحساسنا دون أن تتغير، فهل القانون يشمل هذه النظرية أم لا؟ لأنّه يؤكد في نظريته الواقع الخارجي، الذي لا شكّ أنّه يرد

(1) - جعفر السبحاني، المعرفة في الفلسفة الإسلامية، ص: 105-111، الطبعة الأولى 2009، دار الهادي.

(2) - النومن مقابل للظاهرة - فنومن- ويطلق على الشئ في ذاته وهو الحقيقة المطلقة التي تدرك بالحس العقلي لا بالتجربة بعكس الظاهرة الخاضعة للتجربة والإدراك الحسي، ويعد الفيلسوف الألماني امانويل كانط أول واضع لهذا الاصطلاح يقول: إن هذه الحقيقة المطلقة التي تجاوز نطاق التجربة، لا تدرك بالعقل النظري، لأن قوانين هذا العقل لا تحيط بالمطلق، ولا تدرك إلا الظواهر. فالنومن إذن هو ما لا يمكن معرفته وله معنيان: أحدهما سلبي، وهو دلالة على ما لا يمكن معرفته، والآخر إيجابي هو دلالة على إحدى مسلمات العقل العملي (كالحرية و خلود النفس ووجود الله).

الحسّ عن طريق الجهاز الفكري، فيكون حينئذ محكوماً لقانون (نومن) و(فنومن)، وفي هذه الصورة سوف لا يكون هذا الفكر واقعياً، فإذا كان نسبياً، فلا يمكن أن نقول إن باقي إدراكات الإنسان نسبية، إذ لو كان هذا الفكر مطلقاً لاستطعنا أن نحكم بنسبية الكل، لكنّه ليس فكراً مطلقاً بل نسبيّ فحينئذ لا يتضرر إطلاق النظريات الأخرى. أمّا بالنسبة إلى القراءة الثالثة لهذه النظرية، فخلاصتها أن هناك حقيقة اسمها الإشراق والاتصال بالوجود المطلق، وشهود وإدراك الله بدون واسطة، ويعبرون عن هذه العملية بالتجربة الدّينية، غير أن التعددية الدّينية لها علاقة بفهم الأنبياء، وهناك أربعة عوامل لوجود الاختلاف في الفهم بينهم. وبعبارة أخرى، نقول: إن اتصال الأنبياء بهذا الموجود المجهول أو الشعور بالارتكاز مطلقاً إلى موجود متعال حقيقة واحدة ولا تستبطن الكثرة، لكن يحصل الاختلاف عندما يراد التعبير عن هذه الحقيقة وصبها في قالب لغوي. يقول جون هيك: (1)-التعددية الدّينية، من زاوية معرفية، هي هذه الحقيقة، وهي إن تاريخ الأديان هو استعراض لتعدد المذاهب وكثرة ما بها من تشعبات، وهذا الإصلاح ناظر، من زاوية فلسفية، إلى نظرية خاصة في العلاقة بين المذاهب وما تدّعيه ونقائضها. وهو يعادل النظرية التي تدّعي أن مقوم الأديان العالمية الكبيرة هو الفهم المختلف للحقيقة الغائية، الإلهية المجهولة⁽¹⁾.

2. الأديان المختلفة تيارات متباينة للتجربة الدّينية، وقد بدأ كلّ واحد منها في مرحلة معينة من التاريخ البشري، والوعي العقلي لها يتفتح داخل فضائها الثقافي. وهذا يعني إننا واقعاً لانستطيع أن نتحدث عن صحّة أو خطأ أحد الأديان، فكيف نتحدث عن صحّة وخطأ إحدى الحضارات، لأنّ الأديان، ككتابات دينية ثقافية متميزة في تاريخ البشرية، تعكس تنوع البشرية وطبائع الأفكار، وهذا الاختلاف الذي يتجلّى بين الذهنية الشرقية والغربية في الصور العقلية واللغوية والاجتماعية والسياسية والفنية المختلفة، يحتمل أن يكون نابعاً من الاختلاف بين الدين الشرقي والغربي⁽²⁾. هناك تفاوت بين المذاهب الدّينية الكبرى، ولا

(1)- بيتر كوك، تعدد الأديان عند جون هيك، ص: 55، مجلة أديان، العدد صفر، لسنة 2009.

(2)- المرجع السابق.

سيما بين التيارات العرفانية، حول فهم الحقيقة المحضة أو الغاية المطلقة أو هيكل الربوبية، تلك الحقيقة التي جربها أفراد البشر، والاحتمال القوي أنّ الحقيقة الغائية لا متناهية ومن هنا فهي أسمى من إدراك وتفكير ولغة البشر، ولو فرضنا أنّ الحقيقة المطلقة واحدة، إلا أنّ إدراكنا وتصوّرنا لهذه الحقيقة متعدّد ومختلف، فهذا يقوّي الفرضية التي نقول إنّ التيارات المختلفة للتجربة الدّينية تؤكد أنّ الاختلاف في إدراكنا للحقيقة المتعالية اللامحدودة هو انعكاس لما يدركه الإنسان منها في ضوء التاريخ الثقافي المختلف، الذي يتأثر به ويؤثر فيه⁽¹⁾

المطلب الخامس: نقد وتحليل للقراءة الثالثة

إذا لم يتمكّن أحد من الوصول إلى الحقيقة، وكلّ شخص ينظر إليها بمنظار خاص، فيجب أن نقول: (إنّ جميع الشرائع أو الأديان ستكون) طرقاً غير مستقيمة ومعارف غير ثابتة وتفسير قلق من شهود الحقيقة المطلقة، ولم يعثر الإنسان على الحقيقة منذ ولادته، وهو يتخبط دائماً في بحر الجهل، وسيبقى في ضلاله إلى يوم يبعثون. وإذا كانت جميع الشرائع أو الأديان في صف واحد، وجميع الرسائل مختلفة بسبب العوامل، فينبغي أن نقول: لا فرق حينئذ بين اليهودية والمسيحية والإسلام والأديان الأخرى مثل البوذية والهندوسية، بل حتى المذاهب الإلحادية مثل المادية والواقعية الحديثة، لأنّ الجميع يشتركون في رسم صورة خطأ للوجود، وعليه سيكون الإنسان مخيراً في اختيار تتليث المسيحية وتوحيد الإسلام وإلهية براهما وبوذا. وهذا التفسير يعكس وجود أزمة فكرية لدى صاحب هذه النظرية. لو فرضنا صحّة هذه النظرية، فإنّ التعددية ستختص في التعاليم العقيدية كالتوحيد والتتليث، والجبر والاختيار، والتنزيه والتجسيم، ولا تشمل الأحكام العملية والأخلاقية، لأنّ من الممكن أن يستوحي الإشراق والارتباط بالوجود المطلق، إحياءات مختلفة من العلاقة بهذا الوجود المطلق. أي من الممكن أن يكون إدراك

(1)-بيتر كوك، تعدد الأديان عند جون هيك، ص: 55، مجلة أديان، العدد صفر، لسنة 2009.

كلّ واحد من هؤلاء المرسلين (كما يعبر هيك) لذات وصفات وأفعال الحقيقة المتعالية اللامحدودة يختلف بشكل كامل، لكنهم لم يختلفوا في فهم الأحكام العملية المتعلقة بشؤون المجتمع وإصلاح أخلاق الإنسان. وبتعبير آخر إنّ النصوص العقائدية تشتمل على جملة خبرية، وتقول: الله واحد، أو الله ثلاثة، وهكذا القضايا الأخرى في العقيدة، إلا أنّ النصوص في التعاليم العملية والأخلاقية إنشائية، وبلا فاصلة يقول الأنبياء: افعل أو لا تفعل. مثلاً: صلّ، صم، اعط الزكاة، لا تظلم، لا تراء، لا تغتب. فكيف يمكن لهذه النصوص المختلفة أن ترتبط بالتجربة الدينية، ويكون ارتباط الأنبياء بالوجود المطلق؟ وهل يمكن للغة أو الثقافة أن تؤثر في هذه التعاليم؟ وإذ كنا لا نفهم شيئاً من هذه النصوص (حتى يصبح إنّ الشيء في نفسه غير الشيء عندنا) فكيف يطالب المجتمع بأشياء؟ لو افترضنا أنّ القضايا العقائدية انعكاس لما يفهمه الأنبياء من التجربة الدينية، فكيف يكون للإشراق والعلاقة بالوجود المطلق نتائج متناقضة، أحد الأنبياء يدعو إلى التوحيد والآخر إلى التثليث؟ إنّ أحد دعاة التعددية وهو الدكتور عبد الكريم شروش ينسب التضاد إلى الله فيقول (وأوّل شخص؟! غرس بذور التعددية في العالم هو الله تعالى الذي أرسل رسلاً وأنبياء وتجلى لكل واحد منهم بمظهر يختلف عن الآخر. وبذلك تم تفعيل ظاهرة التعددية)⁽¹⁾، ولأزم هذا الكلام أن الله أوحى إلى أحدهم التوحيد وأوحى إلى الآخر الشرك، بينما نجد جميع الأنبياء قد عبّأوا أنفسهم لدعوة التوحيد، فهل يمكن أن ننسب هذا الكلام إلى فاعل هادف؟ كلا، لأن الدكتور شروش لم يستطع الإنعتاق من الخلفيات العقائدية للمذهب الشيعي الإثنا عشري الذي ينتسب إليه وعاش فيه، إبان التأصيل النظري والمنهجي لأطروحاته التعددية. فالنظرية الشيعية، تحاول البحث عن مناطق جديدة من الفكر الديني، لتبرير وجودها باعتبارها الطائفة المرفوضة من الجماعة السنية الأكثر عدداً وأقوى فاعلية في حقل التدافع الديني الكوني. وكأننا بها تقول: (الحق ليس معكم وحدكم معاشر السنة بل الحق معنا أيضاً، نحن المنتسبين على مذهب أهل البيت

(1) - عبد الكريم شروش، الصراطات المستقيمة، ص: 18، ترجمة: أحمد القبانجي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد: 10، دار الهادي.

الجعفرين، نظراً لتعدد الحقيقة الدينية، بسبب نسبيتها وغياب القطع في تعيينها واقعياً؟!)) ونفس الأمر يقصد على التيارات التعددية الغربية. غير أن إحدى مشكلات التعددية الدينية الغربية، هي وجود التناقض في دعوات الأنبياء (لأنهم يعتقدون أن المسيح دعا إلى التثليث)، وطالما أخفقوا في حل هذه الأزمة، يقول ويليام الستون في حوار أجرته معه مجلة أديان القطرية رداً على سؤال أثاره مراسل المجلة عن وجود التناقض بين الدعوة إلى التوحيد في الإسلام، ودعوة التثليث في المسيحية، يقول: (إذا كان هناك نصان متناقضان فيما بينهما فلا يمكن أن يكون كلاهما صادقاً بشكل كامل، وهذا الحد الأدنى الذي نفهمه من مفهوم الصدق، أمّا المثال الذي ذكرته فأنه مهم، إذ طالعت أخيراً كتاباً يتكون من خمسة أجزاء لأحد الباحثين البريطانيين، وهو كتاب ذو أجزاء كبيرة، فالجزء الثاني من الكتاب جاء تحت عنوان (المسيح المقدس والفتح الإلهي)، حيث استدلل المؤلف بقوة، وهو باحث انجليزي، إن المسيح قد عرف نفسه لمعاصريه باعتباره رسول الله ومن سلسلة أنبياء بني إسرائيل. وقد عرض رسالة بديعة ومختلفة بالقياس إلى أسلافه، ولما قدم نفسه رسولاً من قبل الله تعامل معه مخاطبوه في ذلك الزمان على هذا الأساس، وهذا الكلام كان قبل الصلب وما تعلق به من قضايا، و بناء على هذا ليس خطأ أن نعبر بـ(المسيح النبي). وأنا لا أقول إن هذه النظرية مقبولة من قبل جميع المسيحيين، لكن لو قلنا ذلك من زاوية تاريخية فلا يعد بدعة، وليس خطأ أن نقول عنه رسول الله. فالنظرية التاريخية، طبقاً لعقائد المسيحيين في الوقت الحاضر، لا تحكي تمام الحقيقة حول المسيح. وإذا ادعى أحد أن الرسالة قد انتهت فأنه سيعارض بذلك تعاليم المسيحية)⁽¹⁾ والهدف من نقل هذا الكلام هو التأكيد على إن دعاة التعددية قلقون أيضاً من قضية التضاد والتناقض. وأمّا قولهم (إن الرؤية التاريخية لا تعكس تمام الحقيقة حول المسيح...) فهي محاولة فاشلة لإثبات أن المسيح، من جهة فهو الإنسان-ابن الإنسان حسب تعبير الكتاب المقدس- ومن

(1)- مجلة أديان، العدد صفر، ص: 42.

زاوية أخرى، هو نفسه الله، بينما المسيح لا يعدو كونه حقيقة تاريخية، ولا يمكن للشيء الموجود في ظرف الزمان والمكان أن ينسلخ عن حقيقته وينتقل إلى مقام الألوهية.

تقول التعددية (البلورية): (الحقيقة الدينية واحدة في مقام الشهود والشعور بالارتكاز المطلق إلى الموجود المتعال، لكنّها تتأثر بالثقافة السائدة أثناء التعبير عنها) بينما نحن نلاحظ خلاف ذلك بالنسبة لاثنتين من الأنبياء:

أ. رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم: إذ بعث الرسول صلى الله عليه وسلم في قوم كان دينهم وثنية وشركاً، لكنّه دعاهم إلى التوحيد على خلاف الثقافة السائدة في المجتمع.

ب. المسيح عليه السلام: الذي عاش وسط بني إسرائيل الموحدين، لكنّه (حسب عقيدة البيلوراليزم) دعاهم إلى تثليث الله، فكلا النبيين، أحدهم بنظر الجميع والآخر بنظر هؤلاء، دعا قومه إلى خلاف الثقافة السائدة. إذا اعتبرنا فهم كلا النبيين في مقام الإشراق واحداً،

لكن العوامل الأربعة: (الثقافة، اللغة، التاريخ، الوضع الجسمي) هي التي تسبب الاختلاف حينما تؤثر خلال التعبير عن الموجود، إذا اعتبرنا ذلك فيجب أن تكون مذاهب الأنبياء السابقين في خصوص العقائد مختلفة، بينما نجد جميع الأنبياء، ماعدا المسيح (كما يدّعي بعض أتباعه) قد حاربوا عبادة الأصنام، وكان هدفهم التوحيد، ولم يكن للعوامل الأربعة أي مدخلة في دعواهم. لازم هذا الكلام أن لا يوجد أي أصل قطعي وجزمي في أي دين،

وهذا ناتج عن العوامل الأربعة، بينما ينطوي الدين الإسلامي على سلسلة من القضايا الجرمية التي لا يمكن أن تكون قلقة أو متأثرة بالعوامل الأربعة، وهي: وجود الله، صفاته

الجمالية والجلالية، إرسال الأنبياء، الدعوة إلى التوحيد، الدعوة إلى حياة أخرى بعد الموت، محاربة الظلم، الدعوة إلى مكارم الأخلاق والنهي عن المنكرات، الواجبات الفردية والاجتماعية، النواهي الفردية والاجتماعية، خاتمية الشريعة الإسلامية، وعشرات التعاليم الأخرى. فهل صحيح أن نقول: إنّ هذه الأحكام والتعاليم هي انعكاسات لتنوّع الإنسان والطبائع والصور الفكرية المختلفة؟ أو نقول: وعي مختلف للحقيقة اللامحدودة والمتعالية،

فتدركها أذهان البشر بأشكال متفاوتة، وتتأثر بالتواريخ المختلفة والثقافات المختلفة ثم تردنا على هيئة نصوص؟

إنّ جون هيك اعتبر الأديان واحدة لبعده عن تعاليم الإسلام وقطعياته ومتواتراته، فكلامه يمكن أن يصدق على الكنيسة أو أحد الأديان الشائعة في الشرق، مثل البراهمانية والبوذية والهندوسية، لكنّه لا يمكن أن يصدق على الإسلام الذي هو مجموعة تعاليم مقسّمة إلى قطيعات وظنيات، والتاريخ لا يؤثر على القطيعات أبداً. من الغريب أن هذا الباحث المسيحي، الذي ابتعد عن المسيحية أيضاً، قد جلس في غرفة مغلقة وأخذ يتحدث عن الأديان السماوية دون أن يعرض نظريته على كلامهم، أو يقرأها لهم ليتأكد من موافقتهم على آرائه.

إنّ الأنبياء ينسبون تعاليمهم في جميع المجالات إلى الوحي، وليس للعوامل، بما فيها إرادة النبي، أي تأثير. فعندما ذهب رسول الإسلام إلى دكان أحد الحدادين الروم وجلس هناك قليلاً، اتهمه مشركو قريش بأخذ الوحي منه، فنزل الوحي ودفع الشبهة وقال (وَلَقَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُمْ يَفْقَهُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ) سورة النحل: 104 كيف يمكن مع هذه الأدلة الجازمة أن نحكم على كتب الأنبياء ونقول إنّها مخلوقة للعوامل السائدة في حياتهم؟

المطلب السادس: المباني الفلسفية للتعددية الدينية الغربية

هناك عدة قضايا تشكل أساس هذه النظرية، التي جرى الحديث عنها في موضوع فلسفة الدين، والتي يشكل الكلام المسيحي أساس لكثير منها، يقول الدكتور حيدر حب الله (إن هذه النظرية، جاءت لتعبر عن موقف بديل للوضع الفكري والثقافي الديني الذي كان سائداً في تلك الفترة في المجتمع المسيحي، وهذا يعني أن هذه النظرية محكومة بسياقها

التاريخي والمحيطي والبيئي الذي نشأت فيه أو كانت رد فعل له أو علاجاً منظوراً...⁽¹⁾ وهي:

1. ⁽¹⁾ أن الجهاز المعرفي لا يستطيع إيصال الحقيقة إلى أي شخص كما هي بحيث تكون مطابقة للواقع، وحتى الأنبياء لا يستطيعون الوصول إلى الحقيقة المطلقة، لأنهم مشمولون بهذا القانون⁽²⁾، فإذا سلمنا بذلك سننتهيّ الأرضية اللازمة (البلوراليزم)، وسوف لا يبقى فرق بين الكليم والمسيح ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم في أي عصر من العصور، لأن ما يمنع تحقق (البلوراليزم) هو الاعتقاد بأن المعرفة مطلقة.

2. اللغة الدينية لغة رمزية، والنصوص الدينية لا تنظر إلى الواقع ولا تعكس الخارج، ولا يمكننا أبداً أن نتعامل معها وكأثبات إخبارات، لذا ليس هناك فرق بين الأديان، والاعتراف بهذا الأمر سيهيئ المقدمات اللازمة لقبول البلوراليزم بشكل تلقائي. إن قضية اللغة الدينية من القضايا الحساسة جداً، وإذا لم تفسر بشكل صحيح سوف لا تكون المعرفة الدينية جزمية، وستفقد المقولات الدينية معانيها، وتغمرها الحالة الشعرية.

3- الوحي تجربة دينية، وتستخلص حقيقتها من شهود وإدراك الله عز وجل وتجليّه لأنبيائه عليهم السلام بطرق شتى. وليس ضرورياً أن يصاحب ذلك تلقي رسالة أو أوامر. وتعاليم الأنبياء، أعم من التعاليم الخبرية كالعقائد، أو الإنشائية كالأحكام، هي انعكاس لما يفهمونه منها، وحتى لو فرضنا أن محتوى الرسائل منزل من الله لكن ألفاظها ليست منه، فيكون ما يتلقاه الأنبياء ماهي إلا قوالب لفظية طبقاً لأذهنياتهم. وحينئذ سيكون من السهل أن يتأثروا في مقام التعبير بطروفيهم الخاصة، وسوف لا يكون هناك ما يضمن صحة فهمهم، لأنهم بشر، ويتأثرون كغيرهم بالظروف السائدة. (إنّ اقتصار الوحي على شهود وإدراك الله من غير واسطة إنكار للوحي الذي هو أساس الشرائع السماوية، وكلما اقتصر الوحي في الشهود يكون حقيقة قائمة في شخص الرسول، فلا يمكنه أن يكون أسوة

⁽¹⁾ - حيدر حب الله، التعددية الدينية، ص: 142.

⁽²⁾ - جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص: 233، ترجمة: كامل يوسف حسن، عالم المعرفة، العدد: 199، سنة: 1995.

وقدوة، وإنّما نصل إلى الفوز والسعادة من خلال النصوص التي تتجلى للأنبياء على هيئة تعاليم دينية وكلّما اشتملت هذه التعاليم على أبعاد بشرية، بما فيها نتاج الرسول، فستأخذ صيغة بشرية وستنخفض قيمتها، ولا يبقى ما يوجب الالتزام بها⁽¹⁾، وهذا النمط من التفسير للوحي مخالف تماماً للكتاب الله الكريم، يقول تعالى (وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ) سورة فاطر: 32 وهذه الآية تؤكد بوضوح أن القرآن الكريم -المحتوى واللفظ- وحي إلهي وليس نتاجاً لذهنية الرسول صلى الله عليه وسلم. ويقول تعالى في سورة الإسراء بعد بيان مجموعة من المعارف والأحكام ابتداء من الآية 21 إلى آخر الآيات (كَذَلِكَ مِمَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ) سورة الإسراء: 40. وعندما ذهب موسى عليه السلام إلى طور سيناء ليتلقى رسالة ربه أقام هناك أربعين يوماً تمكن بعدها من الحصول على الرسائل التي كتبت على الألواح، يقول (وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً) سورة الأعراف: 146 وهذه الآية تنسب بوضوح تلك الرسائل إلى الله وليس إلى ذهنية موسى عليه السلام. ويقول في آية أخرى: إنّ جميع رسالات الأنبياء صحيحة، وإذا نسب الرسول شيئاً إلى الله كذباً فسيعاقب على ذلك مصداقاً لقوله تعالى (وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ) سورة الحاقة: 45، عندما ندقق في الكتب السماوية والقرآن الكريم سيتضح لنا أنّ للوحي معنى واسعاً، وهو ما يتلقاه الأنبياء من رسائل مسموعة أو مكتوبة في ظروف خاصة، فتصرف أذهان الأنبياء إذا يتنافى مع عصمتهم، بل ربما يستأصل جذر العصمة عندهم. والعصمة في تلقي الوحي وحفظه وتبليغه من الأمور المتفق عليها بين المسلمين، وقد أكدّها القرآن الكريم (عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عِلْمَ غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا) سورة الجن: 27 والآية تؤكد على أنّ الله قد سخر ملائكته

(1)- هنري بولاد، الإنسان والكون والتطور بين العلم والدين، ص: 156، إعداد: ممدوح صدقي زخاري، دار المشرق، بيروت، 1999.

لصيانة الوحي من كلّ تغيير، ابتداء من مرحلة التلقي إلى مرحلة الإبلاغ، وذلك من أجل الحيلولة دون أي تصرف في الوحي⁽¹⁾.

(¹) أما ما يفريه بعض المستشرقين من عدم الوثوقية في الوحي، إستنادا لما عرف في التاريخ الإسلامي بقصة الغرائيق، وهي الأصنام التي يُروى أن النبي صلى الله عليه وسلم اتنى عليها، فهي باطلة بإجماع المسلمين، لأن رواتها كلهم مطعون فيهم، وما صح منها فهو مرسل لم يدرك رواته النبي صلى الله عليه وسلم، قال القاضي عياض في الشفا، «هذا الحديث لم يخرج أحد من أهل الصحة، ولا رواه ثقة بسند سليم متصل وإنما أُولع به المفسرون المؤرخون، المولعون بكل غريب، المتلقفون من الصحف كل صحيح وسقيم»، مع أن لها أصلا في صحيح البخاري لكن الزيادة المشككة الواردة في روايات الإخباريين أن الشيطان قال على لسان النبي صلى الله عليه وسلم إبان قراءته لسورة النجم، فلما وصل إلى قوله تعالى (أفرايتم اللات والعزى مناة الثالثة الأخرى) تلك الغرائيق العلاء وإن شفاعتها لترجي.. ليست موجودة فيه، قال الإمام البخاري في صحيحه (باب سجود المسلمين مع المشركين والمشرک نجس ليس له وضوء وكان ابن عمر ما يسجد على غير وضوء): أخبرنا عبد الواحد المليحي، أخبرنا أحمد بن عبد الله النعيمي، أخبرنا محمد بن يوسف، حدثنا محمد بن إسماعيل، حدثنا مسدد، حدثنا عبد الوارث، حدثنا أيوب عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي - صلى الله عليه وسلم-: (سجد بالنجم وسجد معه المسلمون والمشركون والجن والإنس قال فسجد رسول الله وسجد من خلفه إلا رجلاً رأيته أخذ كفا من تراب فسجد عليه، فرأيت بعد ذلك قتل كافراً، وهو أمية بن خلف). وقد بين جماعة من العلماء فساد هذه الرويات سنداً ومتنوعاً ومن هؤلاء القاضي عياض اليعصبي في كتابه العظيم "الشفا في بيان حقوق المصطفى" والشيخ محمد ناصر الدين الألباني في كتابه "نصب المجانيق لنسف قصة الغرائيق" والشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تفسيره "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن". ولعل السبب الحقيقي في سجود المشركين مع النبي صلى الله عليه وسلم ما ذكره الألوسي في تفسيره للقرآن الكريم في روح المعاني عند تفسيره للآية 52 من سورة الحج في قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا ألمى الشيطان في أميئته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم)، قال: (وليس لأحد أن يقول: إن سجود المشركين يدل على أنه كان في السورة ما ظاهره مدح الهتهم وإلا لما سجدوا لأننا نقول: يجوز أن يكونوا سجدوا لدهشة أصابهم وخوف اعتراهم عند سماع السورة لما فيها من قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَىٰ﴾ 50، ﴿وَتَمُودَ فَمَا أَبْقَىٰ﴾ 51، ﴿وَقَوْمَ نُوحٍ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْغَىٰ﴾ 52، ﴿وَالْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَىٰ﴾ 53، ﴿53:50-53﴾ إلى آخر الآيات فاستنصروا نزول مثل ذلك بهم، ولعلمهم لم يسمعوا قبل ذلك مثلها منه وهو قائم بين يدي ربه سبحانه في مقام خطير وجمع كثير وقد ظنوا من ترتيب الأمر بالسجود على ما تقدم أن سجودهم ولو لم يكن عن إيمان كاف في دفع ما توهموه، ولا تستبعد خوفهم من سماع مثل ذلك منه فقد نزلت سورة حم السجدة، بعد ذلك كما جاء مصرحاً به في حديث عن ابن عباس ذكره السيوطي في أول «الإتقان» فلما سمع عتبة بن ربيعة قوله تعالى فيها: ﴿وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْثَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ عَقِيمٍ﴾ 22:55، ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَتَمُودَ﴾ 41:13 أمسك على فم رسول الله وناشده الرحم واعتذر لقومه حين ظنوا به أنه صبا وقال: كيف وقد علمتم أن محمداً إذا قال شيئاً لم يكذب فحفت أن ينزل بكم العذاب. وقد أخرج ذلك البيهقي في «الدلائل» وابن عساكر في حديث طويل عن جابر بن عبد الله . ويمكن أن يقال على بعد: إن سجودهم كان لاستشعار مدح الهتهم ولا يلزم منه ثبوت ذلك الخبر لجواز أن يكون ذلك الاستشعار من قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ﴾ 19، وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ 20، ﴿53:19-20﴾ بناءً على أن المفعول محذوف وقدره حسبما يشتهون أو على أن المفعول ﴿الْكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ﴾ 53:21 وتوهموا أن مصب الإنكار فيه كون المذكورات إناثاً والحب للشيء يعمي ويصم، وليس هذا بأبعد من حملهم تلك الغرائيق العلاء وإن شفاعتهن لترتجى على المدح حتى سجدوا لذلك آخر السورة مع وقوعه بين ذمين المانع من حمله على المدح في البين كما لا يخفى على من سلمت عين قلبه عن العين.». وقال القرطبي في تفسيره الجامع لأحكام القرآن، ج 12/ ص 89، الآية 52 من سورة الحج أن «إنما الأمر أن الشيطان نطق بلفظ أسمعه الكفار عند قول النبي: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ﴾ 19، وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ 20»، وقرب صوته من صوت النبي حتى التبس الأمر على المشركين، وقالوا: محمد قرأها. وقد روى نحو هذا التأويل عن الإمام أبي المعالي. وقيل: الذي ألمى شيطان الإنس؛ كقوله عز وجل: {وَالْعَوَّا فِيهِ} [فصلت: 26]. وبعد هذا البيان المقتضب فإن المشككين في الوحي ليس لهم من الأدلة في تكذيبه إلا الظن، وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً، وقد تعرض القرآن الكريم لأعقد الإختبارات على مر التاريخ فلم يزل منتصراً شامخاً ينشر الخير ويهدي للبر والحمد لله على ذلك.

3. من مباني البيلوراليزم فصل الدين عن الشريعة، فالدين في نظر (البيلوراليزم) أمر إيحائي، بينما الشريعة (تعاليم الأنبياء) في مثلث العقيدة، الأخلاق، والأحكام العملية، فهي نتاج ذهنية الأنبياء، وحينما تطبق البيلوراليزم سيكون المحور هو الإيمان وليس الشريعة، وإذا كان الإيمان أساس العمل فسيصان من كلّ اختلاف، أمّا إذا كان الأساس هو الشريعة، فلا شكّ سنواجه تعاليم متضادة، ستكون نواة للتشدد والصراع والتنافس. الإيمان يعني ارتباط النظام العالمي، مهما كانت قيمته عالية بعالم آخر هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الإنسان لا يلتزم بتعاليم الأنبياء ما لم تؤثر به. والكمال المعنوي يتحقق عن طريق العقيدة والعمل، فمن يقول (محورية الإيمان نواة للوحدة والتوحد، ومحورية الشريعة سبب للتفرقة والانقسام)، كمن يعيّن المدعى مسبقاً في كلامه، ثمّ يسعى لإثباته، فتجريد الدين من الشريعة إنهاء للدين وإنهاء للحياة الدينية، وما لم يترافق الإيمان بالله والعمل الصالح فلا يؤثر الإيمان شيئاً في تحقيق سعادة الإنسان.

إلى هنا استعرضنا المباني الفلسفية "للبيلوراليزم"، لكن بعض دعاة هذه الفكرة من المسلمين يتشبّه ببعض الأفكار القرآنية لدعم التعددية الدينية (البيلوراليزم)، وهنا مكن الخطأ المنهجي، لأنه سيتسبب (نقل هذه النظرية إلى الوسط الإسلامي- في حدوث مفارقات وتشوهات، لأن الفضاء الثقافي الإسلامي لا يحمل مثل هذه التصورات الكنسية الحادة والمتطرفة حتى تأتي التعددية الدينية لتكون حلاً له وعلاجاً، وهذا معناه أن الواقع الإسلامي لا يرى نفسه مضطراً للقبول بفكرة التعددية لإصلاح مشكلات يعيشها، بل لديه الفكار والتصورات ما يجعله قادراً على حل تلك المشكلات التي تورطت بها المسيحية من دون الرجوع إلى نظرية التعددية الدينية التي طرحها جون هيك وهو في النهاية ليس إلا رجل دين مسيحي "قس")⁽¹⁾، ومع ذلك فلا بدّ أن نشير إلى بعضها:

أ- (يعتقد المسلمون أن الله تعالى هو الهادي، فإذا كانت هذه الدعوى صادقة فهو يهدي جميع أو أغلب البشرية، وإذا كان القسم الأعظم من البشرية ضالين فهذا يتنافى مع

(1) - حيدر حب الله، التعددية الدينية، ص: 142.

كونه هادياً، وربما يعني هذا غلبة الشيطان على الرحمن وخذلان أنبياء الله، فكون الله هادياً لا يصدق إلا أن تكون أكثرية بني آدم على الحق وصواب الفكر⁽¹⁾ لقد اختار المستدلّ التفسير الثاني البيلوراليزم (فوز أتباع جميع الشرائع)، وهو تفسير شبيهه بلاهوت الغنوصيين قديماً في الفكر المسيحي⁽²⁾، والذي امتد إلى علم التوحيد الإسلامي عبر الفكر الصوفي الفلسفي، فهؤلاء لم يهتدوا إلى الفرق بين الهداية التكوينية والهداية التشريعية، واعتبروا الاثنين واحدة رغم أن الله هادي الاثنين معاً.

فالهداية التكوينية الجبلية فطرة خلقها الله في الخلق المكلف و هي التي سماها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بالهداية العامة، قال رحمه الله (إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ هَدَى النَّاسَ هِدَايَةً عَامَّةً بِمَا جَعَلَ فِيهِمْ بِالْفِطْرَةِ مِنَ الْمَعْرِفَةِ وَأَسْبَابِ الْعِلْمِ وَبِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنَ الْكُتُبِ وَأُرْسِلَ إِلَيْهِمْ مِنَ الرُّسُلِ، قَالَ تَعَالَى (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) سورة العلق وقال تعالى (الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) سورة الرحمن:5 وقال تعالى (سَبِّحْ اسْمَ

(1) -نادر ناشد، مشكلة الله، ص:56، دار بيسان للطباعة والنشر، الأردن، 1998.

(2) - انظر، تادرس يعقوب الملطي، مدرسة الإسكندرية والتفسير الرمزي، ص: 200-210، القاهرة، 2005. طرح الغنوصيون المسيحيون هذا الإشكال اللاهوتي بحدّة خلال القرن الأول المسيحي، في إطار عملية الجمع بين المسيحية الأورثوذكسية والفكر الوثني الهلنستي ليخلصوا في نهاية الأمر إلى نوع ما يشبه الثنوية الفارسية، حيث فرقوا بين إله الشر-الشيطان الرجيم- وهو إله الإنتقام والحرب والذي يتجلى في إله العهد القديم وبين إله الرحمة والسلام والسماحة وهو الذي يجسده إله العهد الجديد المتجسد في يسوع المسيح المخلص، وكلاهما لا صواب فيه والحق مع إله وسط بين هذا وذاك، فأنتهى بهم الأمر إلى الإيمان

= بتعدد الآلهة والزيغ عن التوحيد الذي راموا تحقيقه وما رسالة بطليموس رائد الغنوصية الغربية إلى السيدة الرومانية فلورة إلا تعبيراً صادقاً وصريحاً حول هذا الموضوع يقول بطليموس عن الشريعة الموسوية " ...لأنه، إذا لم تكن التوراة من عند الإله الحق، ولم تكن من عند الشيطان [كما يعتقد بعضهم] - وهو رأي فاسد - فإن النتيجة الحتمية هي أن التوراة من عند شخص ثالث يكون غير الاثنين [= الإله الحق والشيطان إنه [= الشخص الثالث] هو خالق هذا العالم وكل ما فيه. هو إله مختلف على الاثنين المذكورين أعلاه [= الإله الحق والشيطان]! إنه إله يكون بين الاثنين، ويقوم في الوسط، لذلك أطلق عليه اسم "الوسط"! فإذا كان الإله الحق إلهاً رحيماً عادلاً بطبعه - وهو إله رحيماً عادلاً بطبعه - لأن المخلص كان يسمى الإله الحقّ الرحيم "أباه"، وهو الإله الذي أراه بنفسه ...؛ وإذا كان الإله ذو الطبيعة المتناقضة إلهاً شريراً وظالماً، فإن الإله الموجود في الوسط، والذي ليس عادلاً ولا ظالماً، الإله الذي يمكن إطلاق اسم "العدل" عليه، الإله الذي يجازي الإحسان بقدره. إن هذا الإله [الذي في الوسط] أقل مرتبة من الإله الحق الكامل، وعدله أقل من عدل الإله الحق، لأنه حادث وليس بقديم! إن الإله الحق - الأب - قديم، وكل شيء يحتاج إليه، لأن كل شيء صدر عنه. وإنه [الإله الحق]، كذلك، أكبر من العدو [الشيطان]، وأقوى منه! إن للإله الحق ذات أخرى غير ذات الاثنين الآخرين [الإله الذي في الوسط والشيطان]، وطبيعة أخرى غير طبيعتهما! إن ذات العدو ذات شريرة ومظلمة، لأنه مادي تعتريه التجزئة والقسمة! أما ذات الإله القديم، أبي الكون، فهي بقاءً سرمدي، ونورٌ بسيط ومتحد، قائم بذاته. لقد صدر عن طبيعته قوتان إثنان. أما صورته هو، فتبقى خيراً من سائر الصور".

رَبِّكَ الْأَعْلَمُ*الْكَزِيمَ خَلَقَ فَسَوَّى* وَالْكَزِيمَ فَكَّرَ فَهَدَمَ (وَقَالَ تَعَالَى (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ). ففي كُلِّ أَحَدٍ مَا يَقْتَضِي مَعْرِفَتَهُ بِالْحَقِّ وَمَحَبَّتَهُ لَهُ، وَقَدْ هَدَاهُ رَبُّهُ إِلَى أَنْوَاعٍ مِنَ الْعِلْمِ يُمَكِّنُهُ أَنْ يَتَوَصَّلَ بِهَا إِلَى سَعَادَةِ الْآوَلَى وَالْآخِرَةِ، وَجَعَلَ فِي فِطْرَتِهِ مَحَبَّةً لِدَلِّكَ، لَكِنْ قَدْ يُعْرَضُ الْإِنْسَانُ - بِجَاهِلِيَّتِهِ وَغَفْلَتِهِ - عَنْ طَلَبِ عِلْمٍ مَا يَنْفَعُهُ، وَكَوْنُهُ لَا يَطْلُبُ ذَلِكَ وَلَا يُرِيدُهُ: أَمْرٌ عَدَمِيٌّ لَا يُضَافُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى. فَلَا يُضَافُ إِلَى اللَّهِ: لَا عَدَمٌ عِلْمِهِ بِالْحَقِّ وَلَا عَدَمٌ إِرَادَتِهِ لِلْخَيْرِ)⁽¹⁾ وهذه الهداية التي تشمل العالم تعني أن الله يهدي كلَّ موجودٍ يخلقه ويهبه الحياة، فتناول الطفل لحليب الأم يحتاج إلى هداية وهكذا، يقول(رَبُّنَا الْكَزِيمَ أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَمَ)سورة طه:51 هذه الهداية التكوينية خارجة عن إرادة المخلوقات، وسواء أراد المخلوق أم لا فهو يتمتع بهذه الهداية، ولا فرق فيها بين المسلم والكافر والمسلم والمسيحي. وفي مقابل هذه الهداية هناك الهداية التشريعية التي لا تتحقق إلا بإرسال الأنبياء والأئمة وأمثالهم، وهي الهداية الخاصة ويكون الإنسان في هذه الهداية مختاراً ومريداً، بل يفخر أنه قد اهتدى بهذه الهداية بمحض حريته، لكن كون الله تعالى هادياً لا يلزم منه أن يستثمر الإنسان هذه الهداية جزماً ويكون مهتدياً، وإثماً يكفي أن يعرض الله هدايته ويضعها بين يديه، سواء استفاد منها الإنسان أم لا. ونحن لم نر ولم نسمع باستثمار البشرية للهداية التشريعية بشكل كامل بل يقول تعالى(وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ)سورة يوسف:104 وهذه هي الهداية التي أمرنا كمسلمين بطلبها واستثمارها وهي الفصيل بين الحق والباطل والإيمان والكفر كما قال تعالى (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ)سورة الفاتحة:6، فهذه هي هداية الصراط المستقيم. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (إِثْمًا فُرِضَ عَلَيْهِ-أي العبد المسلم- مِنْ الدُّعَاءِ الرَّائِبِ الَّذِي يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ الصَّلَوَاتِ بَلْ الرُّكْعَاتِ فَرَضُهَا وَنَقْلُهَا هُوَ الدُّعَاءُ الَّذِي تَتَضَمَّنُهُ أُمُّ الْقُرْآنِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى

(1)- تقي الدِّين أبو العباس ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 14/ ص: 296-297، الطبعة الثانية، 2005/1426، دار الوفاء.

(أَهْرَبْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) لِأَنَّ كُلَّ عَبْدٍ فَهُوَ مُضْطَرٌّ دَائِمًا إِلَى مَقْصُودِ هَذَا الدُّعَاءِ وَهُوَ هِدَايَةُ الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ فَإِنَّهُ لَا نَجَاةَ مِنَ الْعَذَابِ إِلَّا بِهَذِهِ الْهِدَايَةِ وَلَا وُصُولَ إِلَى السَّعَادَةِ إِلَّا بِهِ فَمَنْ قَاتَهُ هَذَا الْهُدَى: فَهُوَ إِمَّا مِنَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ أَوْ مِنَ الضَّالِّينَ⁽¹⁾.

ب- (يعتقد المسلمون أن التوحيد فطري، لكن هذا الادعاء لم يثبت لا بالدليل العقلي ولا بالدليل التجريبي رغم أن المتدينين يعتقدون به، وعلى أساس اعتقادهم يجب أن نلتزم أن أكثرية أو جميع البشرية، في أي دين أو عقيدة، على الحق مادامت لهم فطرة⁽²⁾، وللجواب عن هذا الاستدلال نقول:

أولاً: عندما نقول الدين أمر فطري فالمقصود هو الجذور الأساسية للدين، وليس جميع تعاليم الأنبياء، وهداية الجميع في العمل إلى جميع التعاليم أو قسم منها. ولو فرضنا أن جميع من على الأرض يعتقدون بالله، ويمارسون ما هو محبب من الأعمال الفطرية ويتركون ما ترفضه الفطرة، فهذا الاتجاه لا يحقق سوى نصف السعادة، لكنّها لا تقتصر على الاعتقاد بالله أو على مجموعة من المبادئ الأخلاقية، لأنّ الإسلام بحر عظيم من الحقوق والفقه والعقائد لا بدّ أن نتعلمها من نبي الإسلام، ولا يمكننا الاكتفاء بالفطرة.

ثانياً: الفطرة اتجاه باطني يحث الإنسان على عمل الخير، لكنّها سرعان ما تتحطم في ظل ظروف خاصة. فكثير ما يرجّح الناس الظلم على العدل رغم أن الفطرة تحكم بقبح الظلم، وعليه فليس جميع أو أغلب أفراد المجتمع على المسار الصحيح.

ثالثاً: المقوم الأساسي للخاتمية أن البشرية قد وصلت إلى مرحلة التكامل التي يكون الدين فيها محفوظاً بشكل طبيعي. أي أن البشرية سوف لن تخالف دين الله ولا تريد هدمه حتى تحتاج إلى رقيب إلهي أعلى.

(1)- مجموع الفتاوى، ج22/ ص: 399.

(2)- أدولف إرمان، ديانة مصر القديمة، ص: 19، ترجمة: عبد المنعم أبو بكر ومحمد أنور شكري، الطبعة الأولى، 1995، مكتبة مدبولي.

المسلمون وغيرهم هم بأنفسهم دعاة حقّ، والجميع متساوون في هذا الشيء المعادل للفردية. لكن الفهم المتقدم للخاتمية ليس صحيحاً، لأنّ الخاتمية خلافاً لهم تعني أن البشرية مادامت حية فهي تحتاج إلى الشريعة وما ورد فيها، والشريعة الإلهية الأخيرة، الجامعة المانعة إنّما أرسلت نوراً. وأمّا كون البشرية على طريق الصلاح والفلاح فلا علاقة له بالخاتمية، والشيء الوحيد الذي له علاقة بها هو أن تصل البشرية إلى مرحلة، من حيث الاستعداد والإدراك، تستوجب نزول الشريعة الخاتمة، ولا تدلّ الخاتمية على أنّ جميع البشرية متأثرون بهذا الشعور والله تعالى أعلم وأحكم.

الفصل الرابع التعددية الدينية في المجتمع الإسلامي

المبحث الأول: المجتمع المدني المسلم والتعددية: رؤية إسلامية

المجتمع المدني كتجربة إنسانية، وليس كمصطلح، وجد عند كل الأمم التي عرفت أشكال التعاون والتكافل الاجتماعي، والتي نظم الناس فيها أنفسهم ككيان تعاوني مستقل عن الدولة، وإذا نظرنا في نطاق التجربة الإسلامية والعربية، وجدنا أن كثيراً من مفاهيم المجتمع المدني عرفها المجتمع، لكن المصطلح نفسه لم يكن موجوداً، وإنما كان هناك مصطلح آخر يدل على الكيان الذي يشكل الإطار التنظيمي المقابل للإطار التنظيمي للدولة أو الخلافة، وهو مصطلح الأمة، فإذا كان المصطلح الذي يدل في الغرب على هذا الكيان هو المجتمع المدني في مقابل نظام الدولة، فإن المصطلح الذي يدل على هذا الكيان في الرؤية الإسلامية هو "الأمة" في مقابل نظام الخلافة. ومن المعروف أن مصطلح الأمة له معان ودلالات متعددة في القرآن الكريم، ليست كلها المقصودة في سياقنا هذا، وإنما نقصد فقط معنى واحداً من بينها، هو ذلك المعنى الذي يمكن أن يستخدم فيه مصطلح الأمة لكي يشير إلى الكيان المقابل لنظام الحكم، أي كل التكوينات التي تقع بين الأسرة والخلافة أو (الدولة)، وهي التكوينات التي تقوم على الإرادة الحرة والتطوع والالتزام وتسعى لتحقيق التكافل والحماية لأعضاء المهنة أو الوظيفة أو الجماعة، والدفاع عن المصالح العامة للمجتمع وممارسة الرقابة المجتمعية المتبادلة من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعمل هذه التكوينات في استقلال عن سلطة ونفوذ نظام الخلافة في كثير من الأحيان. فيمكن أن يعادل المجتمع المدني المسلم مفهوم الأمة بهذا المعنى؛ لأن مضمون الاثنين واحد، ويمكن أن نستخدم كل مصطلح مكان الآخر، فلا مشاحة في الاصطلاح لأن المهم هو المضمون. والسبب في اختياري لهذا المصطلح حدائته وشيوعه في مجال البحوث الاجتماعية المعاصرة وأيضاً من أجل إعادة استخدام هذا المفهوم بصياغة جديدة وأسلمته بما يتوافق وروح الأمة المسلمة ومرجعيتها القرآنية المبنية على الوحي الإلهي. وإذا كان مفهوم المجتمع المدني في النظرية السياسية يشير إلى المجتمع الذي يتشكل بناء

على "العقد الاجتماعي"، فإن أول عقد اجتماعي صريح تم توقيعه في التاريخ تمثل فيما يسمى بـ "صحيفة المدينة". وإذا كان المجتمع المدني لا يتشكل بناء على الرابطة العرقية أو الدينية، وإنما على أساس الالتزام بشروط العقد الاجتماعي، فإن مفهوم الأمة في لحظة ازدهار الحضارة الإسلامية كان أساس الانتماء فيه الالتزام بشروط العقد الاجتماعي، ولعل أهمها عنصر "تحقيق الأمن"، وهذا يتضح لنا من خلال نص "صحيفة المدينة" تلك التي اعتبرت اليهود "أمة مع المومنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم"؛ أي أن لأهل الأديان الأخرى حق المواطنة الكاملة، وهذا ما أكدته الكاشاني على نحو حاسم بقوله: "الذي من أهل دار الإسلام" ⁽¹⁾. ويقول الإمام السرخسي إن (دار الإسلام اسم للموضع الذي تحت يد المسلمين، وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون) ⁽²⁾. فالانتماء لم يكن على أساس رابطة الدين أو العرق، حيث كانت حرية الاعتقاد أمراً مكفولاً، وكذلك كان الاستقلال الذاتي التشريعي والقضائي للأقليات أمراً لا نزاع عليه، مما يدل على قبول التعددية، وإدراك لكون التعددية سنة كونية لا سبيل للقضاء عليها، سواء على مستوى المجتمع الواحد أو على مستوى المجتمع العالمي. أما ترسيخ مبدأ الشفافية وحق الرقابة المتبادلة في نطاق ما هو عام دون جور على الحياة الشخصية والحريات الفردية ومبدأ الخصوصية -فهذا نجده بكل بوضوح في مبدأ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)؛ حيث إن الجماعة أو الأمة هي (التي تملك حق المراجعة والرقابة التي تمس وجودها واستقرارها ودورها في محيطها وفي العالم) ⁽³⁾. وبطبيعة الحال فقد عرفت الأمة مجموعة من المؤسسات الاجتماعية المستقلة عن الحكومة، مثل الأوقاف، وهي نظام قام بدور يعادل الجمعيات الخيرية الآن، كما عرفت الأمة تنظيم الروابط المهنية في شكل طوائف منظمة لأهل الحرف والتجار، وهو ما يعرف الآن باسم النقابات والغرف التجارية.

(1) - الكاشاني، بدائع الصنائع، ج5/ص181، مطبعة البابي الحلبي، مصر.

(2) - السرخسي، المبسوط، ج2/ص28، الطبعة الأولى، 1426هـ، مصر مطبعة السعادة.

(3) - عبد الرحمن السالمي، مسؤولية التكليف ومسؤولية الرقابة، ص:7، مجلة التسامح، العدد التاسع، شتاء 1426هـ.

المطلب الأول: أشكال من مؤسسات وتنظيمات المجتمع المدني في المجتمعات الإسلامية

عرف المجتمع المدني (الأمة) في الحضارة الإسلامية أشكالا متعددة مما نطلق عليه الآن اسم مؤسسات المجتمع المدني، مثل الأوقاف وطوائف الحرف والتجار، والأخويات والزوايا الصوفية والتكايا وغيرها. ويشكل نظام الأوقاف لبنة أساسية للتكافل الاجتماعي بعيداً عن دور الدولة، وكانت الأوقاف تؤدي دورا كبيرا في بنيان الأمة أو المجتمع المدني، حيث كانت تسهم في التوازن الاجتماعي والاقتصادي، فهي خدمة عامة تقدم للناس ابتغاء وجه الله تعالى، وكانت الأوقاف متنوعة فهي تشمل كافة الخدمات من إصلاح الطرق العامة وإنشاء الجسور، وعمارة المساجد، وتقديم الخدمات الطبية، وكفالة الأيتام واللقطاء والفقراء ومساعدة طلبة العلم، ومساندة المزارعين فيأخذون بذور أرضهم مجاناً، ومساعدة صغار التجار بعطايا أو بقروض حسنة بلا فوائد، وتزويج الفقراء من الشباب ذكوراً وإناثاً، وكفالة العميان والمقعدين، بل وتقديم الألبان للأمهات الفقيرات، وتقديم العون لابن السبيل (أي المسافر الغريب عن بلده). ولنأخذ إحدى عواصم الحضارة الإسلامية كنموذج للدور العظيم الذي كانت تقوم به الأوقاف في حياة الناس، يقول ابن بطوطة رحمه الله (والأوقاف بدمشق لا تحصر أنواعها ومصارفها لكثرتها، فمنها أوقاف على العاجزين عن الحج تعطي لمن يحج عن الرجل منهم كفايته، ومنها أوقاف على تجهيز البنات إلى أزواجهن وهن اللواتي لا قدرة لأهلهن على تجهيزهن، ومنها أوقاف لفكاك الأسرى، ومنها أوقاف لأبناء السبيل يعطون منها ما يأكلون ويلبسون ويتزودون لبلادهم، ومنها أوقاف على تعديل الطريق ورصفها لأن أزقة دمشق لكل واحد منها رصيفان في جنبه يمر عليهما المترجلون ويمر الركبان بين ذلك، ومنها أوقاف لسوى ذلك من أفعال الخير)⁽¹⁾. وقد يندهش البعض لنموذج طريف من نماذج الأوقاف خصه بعض أهل الخير لمساعدة الأطفال الذين يبعثهم ذويهم لشراء متطلبات المنزل، ويكون معهم آنية

(1) - ابن بطوطة، محمد اللواتي أبو عبد الله، رحلة ابن بطوطة المسماة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ج 1/ ص: 118، تحقيق: علي المنتصر الكتاني، الطبعة الرابعة 1405 هـ، بيروت، مؤسسة الرسالة.

فتتكسر، فكان يذهب هؤلاء الأطفال إلى ما يسمى وقف الأواني ليأخذوا نقوداً يشترون بها أواني بديلة حتى لا يعرضوا للعقاب من ذويهم! وقد حدثنا عن هذا النموذج الرحالة أبي عبد الله ابن بطوطة رحمه الله، فقال: (مررت يوماً ببعض أزقة دمشق فرأيت به مملوكاً صغيراً قد سقطت من يده (صحفة) من الفخار الصيني، وهم يسمونها الصحن، فتكسرت، واجتمع عليه الناس، فقال له بعضهم: اجمع شققها واحملها معك لصاحب (أوقاف الأواني)، فجمعها وذهب الرجل معه إليه فأراه إياها، فدفع له ما اشترى به مثل ذلك الصحن. وهذا من أحسن الأعمال؛ فإن سيد الغلام لا بد له أن يضربه على كسر الصحن أو ينهره، وهو أيضاً ينكسر قلبه ويتغير لأجل ذلك، فكان هذا الوقف جبراً للقلوب. جرى الله خيراً من تسامت همته في الخير إلى مثل هذا)⁽¹⁾. ومثله عندنا في المغرب، خصوصاً في الحواضر الكبرى في مراكش وفاس ومكناس، وغيرها حيث توسع الناس في الأوقاف حتى على الطيور وحيوانات الخدمة، فضلاً على المصابين بالأمراض المزمنة والعجزة والأرامل والأيتام وطلبي العلم في المدجارس العتيقة. بل وجد وقف في فاس على الإسلاميين، وهم المسلمين الجدد، لتثبيهم على الدين وتوطيد قدمهم في المجتمع المسلم⁽²⁾. أما الأخويات فهي في الأساس نظام صوفي وجد خارج نطاق المسجد فيما كان يسمى الزاوية أو الرباط أو التكية، وكان أعضاؤه يشكلون نظاماً اجتماعياً يطلق عليه النظام الأخوي، ومع أن الانضمام لهذا الشكل من التنظيم كان مفتوحاً لكن كان لابد من توافر بعض الشروط، منها التأكد من وجود إرادة حرة ورغبة حقيقية وقناعة ذاتية. وتطورت الأخويات، فأصبحت تضم لها أفراد حرفة معينة أو معظمهم، ومن ثم أصبحت تشكل قاعدة اتحاد عمال أو نقابة مصغرة. وهو ما يمكن أن نطلق عليه: **الشراكة على أساس الاهتمامات والمصالح المشتركة**. أما التنظيمات المهنية التي كانت تضم أهل كل حرفة في تنظيم واحد له مصالحه المشتركة وطرقه الذاتية في التكافل بين أعضائه، فهي مسألة معروفة تماماً، وهي إن لم تكن تشتمل على اللوائح والآليات الموجودة الآن لكنها بلا شك كانت تمثل

(1) - ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ج1/ص: 118.

(2) - انظر، مجلة دعوة الحق، العدد: 110، حيث خصصت عدداً كاملاً على الوقف وأنواعه وأحكامه في مذهب أصحابنا المالكية رحمهم الله.

قاعدة نقابة. ومن أشكال المجتمع المدني كذلك ما كان يعرف، ولا يزال نجده حتى الآن في عدد من الدول الإسلامية، نظام المضاييف، والمجالس العرفية، ومجالس العرب لفض المنازعات بعيداً عن الدولة أو القضاء، ونظام الجمعيات (بالمعنى العامي)، وهو يمثل شكلاً من أشكال التكافل الاجتماعي. حيث يكون هناك فرد بحاجة إلى مبلغ كبير دفعة واحدة، فيقوم مجموعة من الأفراد غالباً بتبلغ عشرة، بدفع مبلغ شهري، وفي كل شهر يأخذ المبلغ كله فرد من العشرة، ثم الشهر التالي فرد آخر، وهكذا، ويكون الأولوية في الأخذ للأكثر احتياجاً، ومن الملاحظ أن كثيراً من المشروعات الاقتصادية بدأ بهذه الطريقة في بلادنا خصوصاً في المناطق الصحراوية القبلية. وقد سجل بوتنام عالم الاجتماع الشهير أن هذا النظام موجود بشمال إيطاليا، وأن كثيراً من المشروعات الاقتصادية هناك قامت على أساسه. وهذا النظام يمثل تكويناً من تكوينات المجتمع المدني؛ لأنه يقوم على التكافل والمصالح المشتركة والإرادة الحرة، والثقة، والرباط الاجتماعي الحر دون وجود رابطة دم أو دين، ودون تدخل جهاز الدولة المركزي.

إن هذه كلها أشكال للمجتمع المدني في مجتمعاتنا، ينبغي الحفاظ عليها أو استعادتها، ثم تطويرها وتحديثها عن طريق التوعية بالآليات والممارسات المعاصرة وتوسيع نطاق دورها، ثم تكوين أشكال جديدة أو استعارتها لكي تعمل بجوار هذه التكوينات التقليدية.

المطلب الثاني: هل في الإسلام عقد اجتماعي؟

عرفنا أن المجتمع المدني لا بد أن يقوم على عقد اجتماعي، فهل عرف الإسلام مفهوم العقد الاجتماعي؟ من اللافت للنظر أنه رغم عدم ورود هذا المصطلح في الدين الإسلامي، إلا أن مضمونه قد تحقق عملياً في العقد الذي وقعه الرسول في المدينة مع أطراف المجتمع المدني: قبائله، طوائفه، أديانه، وملله، ونحن لا نقول هذا من قبيل الإسقاط، أو التأويل، أو حتى التلوين، أعني تلوين المفاهيم الإسلامية بمفاهيم غربية. فعقد أو صحيفة المدينة التي تشتمل على نص الاتفاق، تنطق بهذا مباشرة، وسوف أقدمها

للقارئ دون تأويل، وسوف يقتصر دوري على مجرد الشرح اللفظي إمعانا في الموضوعية واتقاء للاتهام بالتأويل.

ومن الملاحظ أن العقد الاجتماعي الذي تحدث عنه فلاسفة الغرب، مثل توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو، بوصفه عقدا موقعا ومتفقا عليه بين أفراد المجتمع والحكام، ما هو إلا عقد متخيل فلسفيا لم يتحقق على أرض الواقع على نحو صريح، أما صحيفة المدينة فهي عقد حدث بالفعل على أرض الواقع. فعقد الفلاسفة مجرد نظرية، أما عقد المدينة فهو واقع فعلي متحقق. ولننظر الآن في طبيعة العقد الاجتماعي في صحيفة المدينة. إذا نظرنا في هذه الصحيفة نجد "الأمة" (المجتمع المدني) في الإسلام قامت أول ما قامت في المدينة، على عقد اجتماعي، تم عقده بين جميع طوائف المدينة، والعقد الاجتماعي هو أحد أسس المجتمع المدني الإسلامي (الأمة). ومن المعروف أن في المدينة تنوع بشري غير متجانس على العكس من القرى التي هي تجمع بشري متجانس. ومن ثم فإن التعايش في المدينة يقتضي تنظيمًا اجتماعيًا يخضع لقواعد تحدد طبيعة العلاقات بين الأطراف غير المتجانسة على أساس من التعاقد أو القهر. وفي المدينة المنورة لم تتحدد العلاقات على أساس القهر كما هو سائد في المجتمعات القبلية أو الأبوية أو الطبقية، وإنما تحددت العلاقات على أساس عقد اجتماعي، ويمثل هذا العقد شكلا متقدما من أشكال المدنية وأنماط التعايش القائم على التعددية والتنوع في إطار من المساواة والعدالة وحق المواطنة الكاملة لأهل الطوائف غير الإسلامية الذين يعيشون في إطار المجتمع الإسلامي دون أي نوع من التمييز. فلقد نصت صحيفة المدينة على ذلك؛ إذ اعتبرت أن المسلمين وغيرهم من أهل المدينة يشكلون "أمة واحدة". وفي إطار هذه الأمة الواحدة، لكل طائفة حرية الاعتقاد، وحق الملكية، وحق الحماية وواجب الدفاع المشترك، والاشتراك في الجيش، وحق المراقبة، والمساءلة، وإبداء الرأي. ونص الصحيفة كمايلي: (بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي (رسول الله) بين المومنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن اتبعهم فلحق بهم وجاهد معهم. إنهم أمة واحدة من دون الناس. المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يقدون عانيها بالمعروف والقسط

بين المومنين. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تقدى عانيها بالمعروف والقسط بين المومنين. وبنو الحارس (من الخزرج) على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تقدى عانيها بالمعروف والقسط بين المومنين. وبنو سعادة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تقدى عانيها بالمعروف والقسط بين المومنين. وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تقدى عانيها بالمعروف والقسط بين المومنين. وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تقدى عانيها بالمعروف والقسط بين المومنين. وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تقدى عانيها بالمعروف والقسط بين المومنين. وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تقدى عانيها بالمعروف والقسط بين المومنين. وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تقدى عانيها بالمعروف والقسط بين المومنين. وأن المومنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل. وأن لا يخالف مؤمن مولى مؤمن دونه. وأن المومنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثماً أو عدواناً أو فساداً بين المومنين، وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن. وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وأن المومنين بعضهم موالي بعض دون الناس. وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم. وأن سلم المومنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم. وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضهم بعضاً. وأن المومنين يبئ بعضهم عن بعض بما نال دماؤهم في سبيل الله. وأن المومنين المتقين على أحسن هدى وأقومه. وأنه لا يجير مشرك مאלاً لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن. وأنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بيعة فإنه قود به إلا أن يرضى ولى المقتول (بالعقل)، وأن المومنين عليه كافة لا يحل لهم إلا قيام عليه. وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً أو يؤويه، وأنه من نصره أو أراه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل. وأنكم مهما اختلفتم فيه

من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد. وأن اليهود ينفقون مع المومنين ما داموا محاربين. وأن يهود بني عوف أمة مع المومنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليتهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف. وأن ليهود بن الحارث مثل ما ليهود بني عوف. وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف. وأن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف. وأن ليهود بني الأوس مثل ليهود بني عوف. وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وأن جفته بطن من ثعلبة كأنفسهم. وأن لبني الشطبية مثل ما ليهود بني عوف وأن البر دون الإثم. وأن موالى ثعلبة كأنفسهم. وأن بطانة يهود كأنفسهم. وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد. وأنه لا ينحجز على ثأر جرح، وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم وأن الله على أبر هذا. وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم. وأنه لا يآثم أمره بحليفه وأن النصر للمظلوم. وأن اليهود ينفقون مع المومنين ما داموا محاربين. وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة. وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم. وأن لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها. وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره. وأن لا تجار قريش ولا من نصرها. وأن بينهم النصر على من دهم يثرب. وإذا دعوا إلى صلح يصلحونه ويلبسونه فإنهم يصلحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المومنين إلا من حارب في الدين. على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم. وأن يهود الأوس مواليتهم وأنفسهم لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وأن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره. وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو آثم، وأن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله⁽¹⁾. (وهكذا تجسد التحام "الآخر

(1) - انظر النص الكامل لصحيفة المدينة في السيرة النبوية، لأبي الفتح بن عبد الملك ابن هشام، ج1/ ص: 446-448، دار

اليهودي" في الأمة والرعية المتحدة للدولة، في ظل المرجعية الإسلامية، ومن خلال سعتها التي نص عليها الدستور عندما قال (...وأنة ماكان من أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله..)⁽¹⁾. ويمكن القول، إن الصحيفة تتطوي على عقد اجتماعي يكفل التعددية الدينية ويتضمن المواطنة التامة للجميع دون أي تمييز على أي مستوى، ويحفظ لأطراف المجتمع خصوصياتهم الدينية والثقافية، ويسهل إدماجهم في المجتمع الإسلامي الناشئ، في نسقين ونظيمة موحدة، تضمن للمجتمع الإستمرارية، ببت روح السلام بين مكوناته، كيف لا وشعار المسلمين تحية السلام ودينهم الإسلام؟ وأيضا يبت روح التكافل والتعاون في حماية مصالح بعضهم البعض تجاه الأخطار الخارجية، يقول المستشرق الروماني جيورجيو، (حوى هذا الدستور اثنين وخمسين بندا، كلها من رأي رسول الله. خمسة وعشرون منها خاصة بأمر المسلمين، وسبعة وعشرون مرتبطة بالعلاقة بين المسلمين وأصحاب الأديان الأخرى، ولاسيما اليهود وعبداء الأوثان. وقد دُون هذا الدستور بشكل يسمح لأصحاب الأديان الأخرى بالعيش مع المسلمين بحرية، ولهم أن يقيموا شعائهم حسب رغبتهم، ومن غير أن يتضايق أحد الفرقاء. وضع هذا الدستور في السنة الأولى للهجرة، أي عام 623م. ولكن في حال مهاجمة المدينة من قبل عدو عليهم أن يتحدوا لمجابهته وطرده)⁽²⁾.

المطلب الثالث: التعددية والتعايش والانتماء

هكذا نرى أن القيم التي يقوم عليها المجتمع المدني في "صحيفة المدينة" هي التعددية، وحرية العقيدة، والمواطنة، والمساواة في الحقوق والواجبات، والإدارة السلمية للاختلافات، وهي لا تتعارض مع الانتماء إلى أمة واحدة أو مجتمع مدني واحد. ولم يضع الإسلام الدين معياراً للانتماء، بل جعل المعيار هو الالتزام بشروط العقد الاجتماعي،

الفكر.

(1) - محمد عمارة، الإسلام والأقليات، ص: 15، الطبعة الأولى، 2003، مكتبة الشروق الدولية.

(2) - كونستانس جورجيو، نظرة جديدة في سيرة رسول الله، ص: 255، تعريب: محمد التونسي، الطبعة الأولى، 1983، الدار العربية للموسوعات.

ولعل أهمها عنصر "تحقيق الأمن"، وهذا ما أكده علماء الإسلام على نحو حاسم، قال محمد بن حسن الشيباني (إن المسلمين حين أعطوهم ذمتهم، فقد التزموا دفع الظلم عنهم، وهم صاروا من أهل دار الإسلام"⁽¹⁾). فـ(ليس مناط الاختلاف الإسلام وعدمه، وإنما مناطه الأمن والفرع)⁽²⁾؛ لأن الإسلام (لم يميز بين المسلمين وغير المسلمين على اعتبار اختلاف الدين، كما لم يميز بين المواطنين والأجانب على أساس جنسيتهم أو تبعيتهم. فلذا من الخطأ، الناتج عن الجهل والتضليل، زعم بعض الباحثين أن صفة المواطن كانت للمسلمين وحدهم، وأن غير المسلمين كانوا جميعاً من الأجانب)⁽³⁾. إذن فالانتماء أو المواطنة ليست تصنيفاً على أساس الدين، وإنما على أساس المساواة والمشاركة؛ لأن الإسلام اعتبر أهل الأديان الأخرى المسالمين من أهل دار الإسلام؛ أي أن لهم حق المواطنة الكاملة. ومن مظاهر المواطنة المساواة بين الجميع -كما يقول أبو عبيد القاسم- في الدم والدية وتحريم غيبة غير المسلم مثل تحريم غيبة المسلم⁽⁴⁾. وقد أفتى الليث بن سعد فقيه مصر أنهم إذا وقعوا في الأسر وجب افتدائهم من بيت المال⁽⁵⁾، وقاعدة القواعد في الإعراف بالتعددية والتنوع والمساواة في الحقوق والواجبات، تلك القاعدة العظيمة التي استقرت في التشريع الإسلامي والتي تنص على أن: (لهم ما لنا وعليهم ما علينا)⁽⁶⁾. ومن جهة أخرى فإن آيات تكريم الإنسان بما هو إنسان في القرآن الكريم تنطبق على كل إنسان وتعطيه كل حقوق الإنسانية، ومن أهمها حق المواطنة، وأمر القرآن

(1)- محمد بن الحسن الشيباني، السير الكبير، ج1/ ص:140، مطبعة السعادة، 1933م، مصر.

(2)- عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص:77، المكتبة التوفيقية، 1946م، مصر.

(3)- صبحي محمدي، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، ص: 123، عالم الكتب، 1978، بيروت.

(4)- أبو عبيد القاسم، الأموال، ص:170-171، تحقيق: أبوأنس سيد بن رجب، تقديم: أبوإسحاق الحويني، دار الهادي النبوي -مصر، ودار الفضيلة-السعودية.

(5)- الحصفكي، الدر المختار، ج1 / ص:273، مطبعة البابي الحلبي، 1365م القاهرة.

(6)- رفعت هذه القاعدة إلى درجت الحديث النبوي الشريف، وهي ليست من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء، قال العلامة أبو محمد الزيلعي في نصب الراية تخريج أحاديث الهداية أوبغية الأملعي في تخريج الزيلعي، ج4/ ص:88: (لم أعرف الحديث الذي أشار إليه المصنف)، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية-مؤسسة الريان-المكتبة المكية. ووافقه الحافظ ابن حجر في الدراية في تخريج أحاديث الهداية، ص: 289، حققه: عبد الله هاشم اليمني، دار المعرفة بيروت، لبنان. وقال الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة، ج5/ ص:195: باطل.

الكريم المسلمين بالبر والعدل في التعامل مع غير المسلمين يعني أن من واجبهم إقامة العدل بكل أنواعه، ومنها: العدل الاجتماعي والعدل السياسي. وجاء التاريخ الاجتماعي مشتملاً على وقائع تثبت تلك المواطنة للأقليات؛ وقد احترمت الدولة هذا في التاريخ الإسلامي غالباً؛ حيث كان أهل الذمة يتولون كثيراً من المناصب المهمة والحساسة؛ فقد تولت أسرة مسيحية في العصر الأموي الإدارة المالية لمدة قرن كامل، ومن أشهر أعضاء هذه الأسرة يوحنا الدمشقي المؤرخ المشهور. كما عين الصحابي الجليل معاوية بن أبي سفيان كاتباً مسيحياً له وهو سرجون، وولّى جباية خراج حمص لطبيبه ابن آثال⁽¹⁾، وهي وظيفة حساسة. وقد ولى عبد الملك بن مروان اثناسيوس وهو عالم مسيحي تربية أخيه عبد العزيز، وعندما تولى عبد العزيز ولاية مصر أعطى له وظائف مهمة ومن بينها رئاسة دواوين الإسكندرية، كما شغل منصب "متولي الخراج" على مصر كلها⁽²⁾. وفي العصر العباسي نجد المعتصم ولى مسيحياً يدعى "إبراهيم" الخزانة العامة للخلافة، وحفظ خاتم الخليفة، كما ولى أخاه "سلمويه" منصب أمين الوثائق الملكية، وفي هذا العصر نفسه تولى مسيحي واسمه "إسرائيل" تنظيم الجيش العباسي، وفي خلافة المقتدر تولى مسيحي "ديوان الجيش"⁽³⁾. وقد ظل هذا التقليد ساري المفعول في ظل الدول الإسلامية، على مدى التاريخ الإسلامي، مع المرابطين والموحدين والسعديين والعثمانيين وغيرهم لكنهم وفي كثير من الأحيان، أبانوا على ممارسات تحول دون أهليتهم بالأمانة الموكولة إليهم، يقول محمد أسد - رحمه الله - (إننا يجب ألا نتعالمى عن الحقائق، فنحن لا نتوقع من شخص غير مسلم مهما كان نزيهاً مخلصاً وفيماً محباً لبلاده متفانياً في خدمة مواطنيه، أن يعمل من صميم فؤاده لتحقيق الأهداف (الأيديولوجية) للإسلام، وذلك بسبب عوامل نفسية محضة لا نستطيع أن نتجاهلها. إنني أذهب إلى حد القول: إنه ليس من الإنصاف أن

(1) - فليب حّي، تاريخ العرب، ج 2/ ص 259، ترجمة: محمد ميروك نافع، مطبعة العالم العربي، 1949، مصر.

(2) - أس. ترتون، أهل الذمة في الإسلام، ص: 21، ترجمة: حسن حبشي، الطبعة الأولى، 1994، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.

(3) - توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص: 18، ترجمة: حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين وإسماعيل النحراوي، مكتبة النهضة المصرية، 1954م، القاهرة.

نطلب منه ذلك، ليس هناك في الوجود نظام (أيدولوجي)، سواء قام على أساس الدين أو غير ذلك من الأسس الفكرية من أي نوع، يمكن أن يرضى بأن يضع مقاليد أموره في يد شخص لا يعتنق الفكرة التي يقوم عليها هذا النظام⁽¹⁾. وهذا الأمر من جملة ما حدى بجمهور الفقهاء إلى تحريم توليتهم المناصب العليا، ذات الولاية العامة، خصوصا تلك التي تجمع فيها سيادة الأمة، وقوتها، كالإمامة والوزارة، إنما يعطون من يكون عامّ الولاية خاص العمل؛ كمستوفي الخراج، وجابي الصدقات والضرائب، أو رؤساء الإدارات العمومية، تحت غمرة الوزير المسلم، لأنّ كلّ واحدٍ منهم تعم ولايته الرقعة الإسلامية كلها، ولكنها خاصة في عمل معين. قال الإمام ابن القيم في أحكام أهل الذمة (لما كانت التولية شقيقة الولاية، كانت توليتهم — يعني أهل الذمة — نوعا من توليتهم، وقد حكم تعالى بأن من تولاهم فإنه منهم، ولا يتم الإيمان إلا بالبراءة منهم، والولاية تنافي البراءة، فلا تجتمع البراءة والولاية أبدا، والولاية إعزاز فلا تجتمع هي وإذلال الكفر أبدا، والولاية صلة فلا تجتمع معاداة الكافر أبدا)⁽²⁾. أما ما رجحه الماوردي (الشافعي) بإجازته لأهل الذمة أن يكونوا وزراء تنفيذ. فالذي دعاه رحمه الله لذلك هو تصويره لهذا النوع من الوزارة على أنه ليس من ولاية الأمر، حيث يقول عن الذمي المعين في وزارة التنفيذ: (فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بوال عليها ولا متقلدا لها)⁽³⁾ وسبب ذلك ما تقرر عنده - كما عند بقية أهل العلم - أن الولاية لا يجوز عقدها لغير المسلم، لكن الماوردي مع ذلك محجوج بالنصوص الشرعية التي تنهى عن ذلك، ومحجوج بعمل الخلفاء الراشدين وأصحاب السيرة المستقيمة من الخلفاء الأمويين أو العباسيين⁽⁴⁾. وقد رد عليه الجويني (الشافعي أيضا) رحمه الله بكلام شديد فقال: (ذكر مصنف الكتاب المترجم بالأحكام السلطانية أن صاحب هذا المنصب يجوز أن يكون ذميا، وهذه عثرة ليس لها مقيل، وهي مشعرة بخلو صاحب الكتاب عن التحصيل، فإن الثقة لا بد من رعايتها، وليس الذمي

(1) - محمد أسد، منهاج الحكم في الإسلام، ص: 83-84، ترجمة: منصور محمد ماضي، الطبعة الخامسة، 1978، دار العلم للملايين، بيروت.

(2) - أحكام أهل الذمة، ص: 201.

(3) - الأحكام السلطانية ص: 28-29، درا الأرقم بن الرقم، للطباعة والنشر، الرياض.

(4) - انظر أحكام أهل الذمة لابن القيم، ج 1/ ص: 456-478.

موثوقا به في أفعاله وأقواله وتصاريه أحواله، وروايته مردودة، وكذلك شهادته على المسلمين، فكيف يقبل قوله فيما يسنده ويعزيه إلى إمام المسلمين) ثم ذكر بعضا من الأدلة إلى أن قال: (وقد نص الشافعي رحمة الله عليه أن المترجم الذي يُنهي إلى القاضي معاني لغات المدعين يجب أن يكون مسلما عدلا رصيا، ولست أعرف في ذلك خلافا بين علماء الأقطار، فكيف يسوغ أن يكون السفير بين الإمام والمسلمين من الكفار)⁽¹⁾. أما علماء المذهب عندنا من المالكية، فهم أيضا على المنع مثل باقي المذاهب المعتمدة، نقل ابن مفلح في الآداب الشرعية) قال ابن عبد البر: قال ابن القاسم: سئل مالك عن النصراني يستكتب؟ قال لا أرى ذلك، وذلك أن الكاتب يستشار، فيستشار النصراني في أمر المسلمين؟ ما يعجبني أن يستكتب. وذكر ابن عبد البر: أنه استأذن على المأمون بعض شيوخ الفقهاء فأذن له، فلما دخل عليه رأى بين يديه رجلا يهوديا كاتبًا كانت له عنده منزلة وقربة لقيامه بما يصرفه فيه ويتولاه من خدمته فلما رآه الفقيه قال، وقد كان المأمون أوما إليه بالجلوس، فقال، أتأذن لي يا أمير المؤمنين في إنشاد بيت حضر قبل أن أجلس قال: نعم، فأنشده: إن الذي شرفت من أجله يزعم هذا أنه كاذب وأشار إلى اليهودي. فخلج المأمون ووجم ثم أمر حاجبه بإخراج اليهودي مسحوبا على وجهه فأنفذ عهدا باطراحه وإبعاده وأن لا يستعان بأحد من أهل الذمة في شيء من أعماله. قال ابن عبد البر: كيف يؤتمن على سر، أو يوثق به في أمر من وقع في القرآن، وكذب النبي؟⁽²⁾. وأجاز المالكية إن كانت ضرورة أو مصلحة في ذلك، كما تلاكهم من الخبرة العلمية، والصناعية ما الأمة في أمس الحاجة إليها، وليس في المسلمين من يمتلكها فيجوز توليتهم ضرورة: قال ابن العربي المالكي في أحكام القرآن (...قوله تعالى (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء) هذا عموم في أن المؤمن لا يتخذ الكافر وليا في نصره على عدوه ولا في أمانة ولا بطانة . من دونكم:

(1) - غياث الأمم في التياث الظلم، ص: 114-116.

(2) - ابن مفلح الحنبلي المقدسي، الآداب الشرعية، ج2/ ص: 450، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، الطبعة الأولى، 1999، مؤسسة الرسالة.

يعني من غيركم وسواكم، كما قال تعالى(**لَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلًا**) وقد نهى عمر بن الخطاب أبا موسى الأشعري عن ذمي كان استكتبه باليمن وأمره بعزله، وقد قال جماعة من العلماء: يقاتل المشرك في معسكر المسلمين معهم لعدوهم، واختلف في ذلك علماؤنا المالكية. والصحيح منعه لقوله عليه السلام: (**إِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِمَشْرُكٍ**) وأقول: **إِنْ كَانَتْ فِي ذَلِكَ فَائِدَةٌ مُحَقَّقَةٌ فَلَا بَأْسَ بِهِ**(¹)، وفتوى ابن العربي المالكي هذه مبنية على إعمال المصلحة المرسلّة، وهي أقوى من الدليل المظنون كما هو مقرر في علم أصول الفقه. لأن دليلها قطعي وكلي، لكون الدّين قائم على مراعاة مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وأما المنع من تولية الكفار، ليس فيه دليل قطعي، اللهم عمومات ظنية لا يمكن تعميمها على كل ذمي، من قبيل الخيانة وعدم حفظ العهد والله تعالى يقول(**وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ دَأَبْتَهُ بِغَنَظَارٍ يَأْكُلُ مِنْ يَدَيْهِ**)، وقد تكون الخيانة في بعض المسلمين أكثر من غيرهم. أما في الزم الحاضر، زمن القرن الحادي والعشرون الميلادي، فيمكن تطوير الاجتهاد الفقهي ليتماشى مع متغيرات الدولة الحديث ذات العبد القطري والبيدولوجيا القانونية العلمانية، حيث السيادة للقانون والمؤسسات، بدلا عن سياسة العقيدة والدّين في نموذج الخلافة الإسلامية قديما، مما يفرض على العقل الفقهي مسابقة هذه التحولات مع مراعاة مقاصد الشارع، مما يفتح المجال واسعا أمام هذه الأقليات في تولي زمام القيادة، من باب الواسع، وحتى منصب الإمامة والصدارة العظمى (رئاسة الدولة في الأنظمة الجمهورية/ رئاسة الحكومة في الأنظمة الملكية) لأن المخافة من عدم العدل، وهو منتف إلى حد كبير في ظل الدولة الحديثة، حيث ضيقّت مساحة اجتهاد الحاكم لصالح منظومة من الترسانات القانونية، المؤطرة لجملة من المؤسسات ذات سلطات خاصة، وتشريعات مضبوطة تلزم القيادة بتتبعها وإعمالها وإن خالفت قناعتها الشخصية. (وهنا ينبه العلامة الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي إلى حقيقة هامة، وهي أن رئاسة الجمهورية في الوقت الحاضر ليست لها صبغة دينية كما كانت في عصور ازدهار الدولة الإسلامية، فليس هي الآن الخلافة التي يتحدث عنها الفقهاء، وإن بقي لها شيء من معانيها. فرئاسة الجمهورية رئاسة دنيوية

(¹) - ابن مفلح الحنبلي المقدسي، الآداب الشرعية، ج1/ ص: 351

وليست هي خلافة عن صاحب الشرع في حرسة الدين وسياسة الدنيا، كما أنه من الجدير أن نعلم أن مسألة بيان الشروط الواجب توفرها في أصحاب الحق في اختيار رئيس الدولة ليست في جوهرها-كما يظن البعض-مسألة دينية أو مسألة فقهية أو قانونية، إنما هي مشكلة اجتماعية سياسية في زمان ما ومكان ما، أي إنها ليست من المسائل التي يصح أن يوضع بصدها قواعد جامدة لا تتغير بتغير ظروف الزمان والمكان. والواقع أن ميدان العلوم السياسية إذا صح أن توضع فيه مبادئ عامة ذات مرونة في تطبيقها، إلا أنه لا مكان فيه للقواعد التي لا تتغير بتغير ظروف الزمان والمكان، أي أن هذه القواعد الجامدة مكانها الرياضيات، أو في ميدان المعتقدات والعبادات لافي ميدان السياسة⁽¹⁾. إن تولية المخالفين دينيا المناصب السياسية، يعد تطورا غير مسبوق في النظام الاجتماعي البشري، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار الظروف الحقوقية الكونية السائدة في العالم زمن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده، مما ينبئ على فكر حقوقي تقدمي منقطع النظير، لم تهتد إليه البشرية إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، (الميثاق العالمي لحقوق الإنسان)، بعد حروب مأساوية قضت على الأخضر واليابس. والحمد لله على نعمة الإسلام.

المطلب الرابع: حرية الاعتقاد

ينص القرآن الكريم بشكل قاطع على الحرية الكاملة في الاعتقاد الديني؛ حيث يقول تعالى (لا إكراه في الدين) سورة البقرة: 257 ولقد أقر القرآن الكريم بوضوح تعددية الأديان في قوله: (لكم دينكم ولي دين) سورة الكافرون: 6، بل اعتبر الاختلاف بين الناس أمرا طبيعيا وسنة من السنن الكونية، يقول تعالى (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) سورة هود: 118-119. ولم تكن

(1)- عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص: 203، نقلا عن كتاب الدكتور صابر طعيمة، الإسلام والآخر: دراسة عن وضعية غير المسلمين في مجتمعات المسلمين، ص: 450، الطبعة الأولى، 2007، مكتبة الرشد-ناشرون، الرياض.

هذه النصوص بمعزل عن الواقع؛ بل تجلت فيه على أنحاء شتى، سواء على مستوى حركة المجتمع أو على مستوى ممارسات الدولة؛ وقد أيدت تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم هذه النصوص بوصفه مبدأ عاما وقاعدة لا يمكن خرقها؛ بل جاءت بعض هذه النصوص مؤيدة لموقف حر اتخذته الرسول نفسه، حيث روى الإمام الطبري عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلا من بني سالم بن عوف يقال له "الحصين"، كان له ولدان مسيحيان وهو مسلم، فسأل الرسول صلى الله عليه وسلم أن يرغم ولديه على الإسلام، بعد أن أصرا على التمسك بالمسيحية، فنهاه الرسول عن ذلك، ونزلت آية (لا إكراه في الدين)⁽¹⁾، وفي رواية أخرى للطبري: (أنه كان من عادة نساء قبيلة الأوس اللاتي ينجبن أولادا قصار العمر في الجاهلية أن تنذر الواحدة منهن إذا جاءها ولد أن تهوده حتى يطول عمره. وكانت النساء يرسلن أولادهن إلى قبيلة بني النضير اليهودية، وعندما جاء الإسلام، وأمر الرسول بإجلاء بني النضير بعد ما قاموا به من مؤامرات ضد الإسلام ومحاولتهم قتل الرسول مرتين.. وقتئذ كان بعض أبناء الأوس الذين تهودوا بين القبيلة، فأراد آبائهم أن يجبروهم على الإسلام، فنزلت الآية مقررمة لمبدأ حرية الاعتقاد)⁽²⁾. كما أسس النبي صلى الله عليه وسلم قواعد هذه الحرية، من خلال ما أقره للمسلمين من أهل الكتاب والمشركون من حريات: ففي كتابه صلى الله عليه وسلم لأهل اليمن (وأنه من أسلم من يهودي أو نصراني فإنه من المومنين له مالهم وعليه ماعليهم، ومن كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا فتن عنها)⁽³⁾. وكان لهذا المبدأ انعكاس مثالي على بعض الفقهاء، لدرجة أن الإمام الشافعي اختلف مع الإمام أبي حنيفة حول مدى جواز مفاتحة الزوج المسلم لزوجته غير المسلمة في مسألة اعتناق الإسلام؛ فقد رأى أبوحنيفة جواز ذلك بشرط عدم الإكراه، بينما رأى الشافعي أنه لا يجوز أن يعرض الزوج الإسلام على

(1) - ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج2/ص:53، تحقيق: أحمد عبد الرازق البكري - محمد عادل محمد - محمد عبد اللطيف خلف، الطبعة الثالثة، 2009، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

(2) - ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج2/ص:54.

(3) - أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام في الأموال، ص:92-100، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989. وابن زنجويه في كتاب الأموال أيضا، ج1/ص:128، تحقيق: شاكِر ذيب فياض، الطبعة الأولى، 1986، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. بأسانيد مرسلّة، قال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير، ج4/ص:226-227، الطبعة الأولى، 1416هـ/1995م، مؤسسة قرطبة: (هذان مرسلان يقوي أحدهما الآخر).

زوجته (لأن فيه تعرضاً لهم، وقد ضمنا بعقد الذمة ألا نتعرض لهم)⁽¹⁾. وقال الإمام الأوزاعي (لأرى بأساً أن يأذن لها في الكنيسة ولا أرى أن يمنعها)⁽²⁾، أما في مذهبنا المالكي فقد نص الإمام القرافي المالكي، عند كلامه على معاملة أهل الذمة قائلًا (أما ما مر به من برهم من غير مودة باطنة: فالرفق بضعيفهم، وسد خلة فقيرهم، وإطعام جائعهم وإكساء عاريهم، ولين القول لهم على سبيل اللطف بهم والرحمة لا على سبيل الخوف والذلة، وإحتمال إذيتهم في الجوار مع القدرة على إزالته لطفًا منا بهم لآخوفا وتعظيمًا، والدعاء لهم بالهداية وأن يجعلوا من أهل السعادة، ونصيحتهم في جميع أمورهم في دينهم ودنياهم، وحفظ غيبتهم إذا تعرض أجد لأذيتهم وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم، وأن يعانون على دفع الظلم عنهم، وإيصالهم جميع حقوقهم)⁽³⁾، وهذا يؤكد نزوع الفقهاء الكبار على اختلاف مذاهبهم، نحو احترام حرية الاعتقاد، والإبرار بالأقليات.

* حق إقامة المعابد وحرية ممارسة الشعائر

من مظاهر حرية الاعتقاد حق إقامة المعابد وممارسة الشعائر؛ ولا شك في أن هذا مظهر من مظاهر المساواة في الحقوق والواجبات، ولا يوجد في القرآن والسنة النبوية أي نص يقيد حرية غير المسلمين في إقامة معابدهم الخاصة أو يحول دون حقهم في أداء طقوسهم وشعائرهم. والقاعدة العامة التي تحكم موقف الإسلام في هذه المسألة وغيرها هي: "لهم ما لنا وعليهم ما علينا". ثم إن القرآن الكريم يحث أتباعه على التعامل بالبر والعدل مع أهل الديانات الأخرى، مصداقًا لقوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين) سورة الممتحنة: 9 ولاريب أن من البر: العدل، والمساواة في الحقوق؛ ومن بينها حق إقامة المعابد وأداء الشعائر. وهذا الأساس النظري كانت له تجليات في

(1) - عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ص: 629، مكتبة المثني، 1985م، العراق.

(2) - أحكام أهل الملل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل، ص: 356.

(3) - أحمد بن أبي العلاء القرافي الصنهاجي، أنوار البروق في أنواء الفروق، ج3/ ص: 15، الفرق: 119، عالم الكتب.

الممارسة. ومن الوقائع التي تدل على هذا "صحيفة المدينة"، ومعاهدة القدس المعروفة بالعهد العمرية، بين المسلمين والمسيحيين التي وقع عليها سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه والبطريك سوفروينوس عام 15 هـ —، ونصها كما أورده الطبري (بسم الله الرحمن الرحيم.. هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان: أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم وسقيها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضام أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود. وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطى أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص. فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن، وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية. ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بيعهم وصلبهم، فإنهم على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم. ومن كان بها من أهل الأرض فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، لمن شاء منهم سار مع الروم، ومن شاء رجع إلى أهله. وإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم. وعلى ما في عهد هذا البحث عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية)⁽¹⁾. ونتيجة هذه المعاملة كتب نظيريك بيت المقدس في القرن التاسع الميلادي لأخيه بطريك القسطنطينية عن العرب قائلاً (إنهم يمتازون بالعدل، ولا يظلموننا البتة، وهم لا يستخدمون معنا أي عنف)⁽²⁾. وقد أعطى المسلمون هذه الحقوق نفسها لكل البلاد التي دخلت تحت سيطرتهم، تدينا لا سياسة، بمعنى أنها وصايا إلهية وتعاليم دينية مقدسة، تنطلق من مبدأ مسؤولية الإنسان المسلم تجاه محيطه (الله والعالم)، حيث منحت هذه الأقليات الدينية والإثنية حرية ممارسة شعائرها الدينية، كما منحت الإستقلال الذاتي في التشريع والقضاء، ليس فقط مراعاة للجانب

(1) - أبو جعفر بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ص: 690، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، 1960، - الجزء الثالث - دار المعارف بمصر، القاهرة.

(2) - زيغريد هونكه، شمس العرب تطلع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوروبا، ص: 364، نقله عن الألمانية: فاروق بيضون وكمال دسوقي، راجعه ووضع حواشيه: مارون عيسى الخوري، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، بيروت.

الإنساني ولكن أيضا من منطلق منظومة المسؤولية التي تفرض إحترام الحقوق والواجبات، في سبيل النجاح في القيام بأعباء هذه المسؤولية. يقول الدكتور طارق رمضان على هذا المعطى معتبرا أن (العمل الحقوقي (الفقهي)، المصاغ انطلاقا من القرآن الكريم ومن السنة أي أعمال النبي وصحابته، إنما يعد عملا أصيلا قياسا إلى مفهوم الحقوق الإنسانية في أوروبا. فالحقوق لم يجر النص عليها بهدف مقاومة اضطهادات ممكنة، بل إنها تصاغ في علاقتها بالأوامر التي تحدد مسؤوليات الإنسان. وفي العلاقة بالخالق وبالخلق، فإن ماله الصدارة هو فكرة مسؤولية الإنسان الجوهرية والتي يولد منها أفق الحقوق غير القابل للإنتهاك. ووعيي بمسؤوليتي يملئ ويصوغ ويوجه قاعدة الحقوق، حتى فيما يخص علاقة الفرد بنفسه: فوعيي بأنني مسئول حيال الخالق يحدد مسؤوليتي في حماية حقوق جسدي، مثلا. وهذا هو ما تترجمه الصيغة النبوية الشهيرة: "إن لبدنك عليك حقا"، والتي تحفز الوعي ضمنيا إلى إدراك المرء لمسؤوليته ككائن وكعارف بمتطلبات كينونته⁽¹⁾. الشئ الذي سهل إندماج هؤلاء الأقليات في المجتمعات الإسلامية، ودون أي مركب نقص، وارتفعت ثقها بالمجتمع الجديد الذي بات يحويهم، مما دفع أكثرها إلى اعتناق الإسلام طوعا لا كرها، يقول المستشرق الهولندي رينهرت دوزي: (إن تسامح ومعاملة المسلمين الطيبة لأهل الذمة أدى إلى إقبالهم على الإسلام، وأنهم رأوا فيه اليسر والبساطة، مما لم يألوه في ديانتهم السابقة)⁽²⁾. وإذا كان بعض الفقهاء قد تشدد في وضع بعض القيود على بناء المعابد والكنائس، فإن هذا لم يكن مؤثرا كثيرا في الواقع الفعلي لأنها قيود وقتية ذات ظروف خاصة، يقول السير توماس أرنولد (ربما اتفق أصحاب المذاهب لسبب أو لآخر على أن الذميين لا يسمح لهم أن يبنوا دورا للعبادة في المدن التي أسسها المسلمون، ولكن السلطة المدنية (بفتوى من فقيه مصر الليث بن سعد) أباحت للقبط أن يبنوا كنائس في القاهرة، العاصمة الجديدة. كما سمح للمسيحيين

(1)- طارق رمضان وآلان جريش، حوار حول الإسلام، تفعيل واستهلال: فرانسواز جرمان-روبان، ص: 334-335، ترجمة: بشير السباعي، دار العالم الثالث.

(2)- رينهرت دوزي، نظرات في تاريخ الإسلام، نقلا عن كتاب تاريخ أهل الذمة في العراق (12-247هـ) للدكتور توفيق سلطان اليوزبكي، ص: 70، الطبعة الأولى، 1983، دار العلوم، الرياض.

أن يؤسسوا في بعض المدن الأخرى كنائس وأديرة جديدة)⁽¹⁾. كما كان للتشريع الفقهي الإسلامي، تصوره الخاص لوضع الأقليات الدينية وسط نسيجه المسلم، فقد اباح المشرع تعالى ذكره، زواج المسلم بالكتابية، في قوله تعالى (اليوم أحل لكم الطيبات و حرام الدين أوتوا الكتاب حل لكم و حرامكم حل لهم، والمحصنات من المحصنات والمحصنات من الدين أوتوا الكتاب من قبلكم) سورة المائدة:5، فالإسلام لا يكتفي بأن يترك لأهل الكتاب حريتهم الدينية، ثم يعتزلهم فيصبحوا في المجتمع الإسلامي منبوذين، إنما يشملهم بالوصل في جو من المشاركة الإجتماعية والإحسانية والمجاملة والخلطة. اللهم إذا اختاروا العزلة والإنغلاق طوعية، لأسباب دينية أو عرفية أو إجتماعية كما كان الحال بالنسبة لليهود، حيث كانوا يعتزلون الخلطة بالمسلمين لأسباب دينية، نتيجة احتقارهم للأمم وتكبرهم باعتبارهم -كما زعموا- شعب الله المختار وعبدت الإله الواحد - يهوه- دون سواهم من الأنام، فيتركوا وما يختارون.

لقد كان للحمة المصاهرة التي شرعها الإسلام مع أهل الكتاب، صفة الضمان لولائهم للدولة الإسلامية، ولاشك أن يؤدي هذا إلى تحقيق السلام والأمن في المجتمع الإسلامي وترسيخ وحدته وسلامته. يقول المستشرق جوزيف شاخت (ومن أهم الوسائل الأخرى لدمج غير المسلمين من أهل الكتاب: وسيلة المصاهرة. والسماح للمسلمين بالزواج من الكتابيات، وتوسيع دائرة أولى الأرحام، لتشمل أفرادا من غير المسلمين، ولم يشترط الإسلام تحول الكتابية إلى الإسلام بزواجها من المسلم، بل ترك لها حق البقاء على عقيدتها، وبهذه الوسائل وغيرها ضمن أهل الكتاب وغير المسلمين عموما حقوقهم داخل الدولة الإسلامية، وضمنت الدولة الإسلامية ولاءهم التام كمواطنين، يتمتعون بنفس حقوق المسلم، ويؤدون نفس الواجبات تجاه الوطن والأمة الواحدة)⁽²⁾.

(1) -توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ص:84، تعريب: حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين وإسماعيل النحراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1971.

(2) -joseph Schacht ; The Legacy of Islam ; Oxford Univ. ; 1974 ; p.3- (نقلا عن كتاب الإسلام وحوار مع الحضارات المعاصرة، للدكتور محمد خليفة حسن، ص: 288، الطبعة الأولى، 2007، رابطة الجامعات الإسلامية، سلسلة مركز الدراسات الحضارية، مصر).

المطلب الخامس: الاستقلال الذاتي التشريعي والقضائي للأقليات

أعطت الأمة الإسلامية للأقليات حق إتباع وتنفيذ قوانينهم الخاصة المتعلقة بالأحكام الشخصية وإدارة أمورهم الدينية وفقا لتشريعاتهم الدينية حتى لو كانت متعارضة تعارضا تاما مع الشريعة الإسلامية. وكانت الرابطة التي تربط كل الطوائف ببعضها بعضاً، من حيث علاقة كل منها بالأخرى- هي الرابطة المدنية القائمة على أساس من العقد الاجتماعي بين المسلمين وغيرهم، وبمقتضى هذا العقد كان لكل طائفة وضعها القانوني المتفرد، وكانت الطوائف مجتمعات مدنية مصغرة لها استقلالها الذاتي داخل المجتمع المدني الكبير الخاضع للسلطة الإسلامية التي كانت لا تتدخل في شؤون الطوائف الخاصة. وفي العصر الأموي كان لكل كنيسة حق الحكم الذاتي، ووقع الأمويون عقودا تثبت سلطة البطارقة؛ الأمر الذي أسهم في إعطاء القوة لكل الطوائف الكنسية التي كانت تخضع للاضطهاد (مثل اليعاقبة، والنساطرة) من قبل الطائفة المسيحية المسيطرة التي كانت تعتبر عباداتها من البدع؛ إذ كانت السلطة البيزنطية تضطهد أتباعها وتصادر أموال كنائسها، وحتى نهاية العصر الأموي لم تكن السلطة الإسلامية تتدخل في تعيين البطارقة. وكانت هذه السياسة متبعة مع كل الطوائف الأخرى. وفي العصر العباسي كانت الخلافات الداخلية في الطوائف المسيحية تشتد أحيانا حول تعيين البطريرك، وكان يتم اللجوء للخلفاء للتحكيم. الأمر الذي فتح الباب في مرحلة تالية أمام الخلفاء لكي يكون لهم مرشحوهم المفضلون، ويلاحظ في العصر العباسي أن بطريرك النساطرة جمع بين السلطتين الروحية والمدنية في رئاسة الطوائف المسيحية (والنساطرة، اليعاقبة، الروم، الملكيين)، أما الكنيسة المصرية فكانت دوما تحت سيطرة بطريركها الخاص، وكذلك الكنيسة الأرمنية. وتمتعت الكنيسة المارونية دوما باستقلالها التام، حتى عندما ساد نظام براءة التولية في فترة من العصر العباسي، كما كان الموارنة غير خاضعين لنظام استشارة الخليفة عند تولية البطريرك⁽¹⁾. وإذا نظرنا في نظام براءة التولية لبطاركة مصر

(1)-انظر، جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، ص: 266-267، الطبعة الأولى، 1992م، دار النهار، بيروت.

والروم والنساطرة والأرمن، سنجد أنه بالغ الأهمية لمعرفة العقد السياسي الذي يبين العلاقة المدنية بين النظام السياسي والطائفة الدينية. ففي هذا النظام تعترف السلطة السياسية بالحكم الذاتي القانوني لكل طائفة، ويعطي البطريرك السلطة على طائفته، فهو في وضع الوالي المنتخب بشرط المصادقة على ذلك من الخليفة. وبعد المصادقة على وضعه كوالٍ على طائفته - تتمتع قراراته بقوة التنفيذ دون انتظار مصادقة الخليفة عليها. وليس من حق الخليفة خلعهم، وأصحاب ذلك هم فقط أبناء الطائفة. وبشكل عام أعطيت الطوائف حق الإدارة الكاملة لشؤونها المدنية والدينية. يدل على هذا الوثائق التي كان يصدرها الخلفاء العباسيون في هذا الصدد. وفيما يلي بعض أهم ما جاء في البراءة التي أعطاهم المكتفي الخليفة العباسي إلى عبد يشوع بطريرك النساطرة (1139م-1147م)؛ حيث سجل كاتم سر الخليفة الآتي: (كان عندي وفد من النصارى، وكانوا على علم واسع بأصول تلك الوظيفة، وقد أكدوا أنهم توصلوا، بعد طول مداولة وبحث وتمحيص لطلباتك، إلى ما مؤداه أن حاجتهم إلى جاثليق⁽¹⁾، يرعى شؤونهم ويقوم على أمر حاجتهم المشتركة، وأنهم وافقوا بقرار جماعي وإجماعي على رفعك إلى سدة دينهم كما ترعى شؤونهم وتلبي حاجاتهم وتحكم بالعدل بينهم، أقويائهم وضعفائهم على حد سواء. وقد طلبوا تثبيت ترفيعك بموجب براءة تكفل له أساساً متيناً وركائز لا تتزعزع. بناء عليه، أمر أمير المؤمنين بأن يكونوا لهم ما أرادوا. وها إمامة الإسلام العليا -فلتكلل أوامرها على الدوام بالفلاح- تمنحك براءتها لتكون جاثليق النصارى النساطرة المقيمين في الإسلام وفي جميع أمصار الإسلام: فأنت معتمد للتصرف لهم وكرئيس أيضاً للروم واليعاقبة والملكيين، الممثلين هنا وغير الممثلين على حد سواء، ممن قد يناصرونهم العداء في أي ولاية من الولايات. وأنت بين أبناء دينك الوحيد الذي يحمل سمات الجاثليق في كنائسكم وأماكن اجتماعكم لأداء فرائض عبادتكم، وليس لأسقف أو مطران أو شماس أن يقاسمك إياها، فهي الشاهد على تبعيتهم لمقام المنصب السامي الذي رفعت إليه. وإذا اعترض عليك رجل من رجال الدين المشار إليهم، أو شهر راية عصيان أوامرك أو أنكروا قراراتك أو عكروا عليك صفوك،

(1) - أي رئيس الأساقفة، والجمع: جثالة.

فسيلاحق ويعاقب على سلوكه إلى أن يتراجع ويتحطم عناده، وبذلك يرتدع الآخرون عن الاقتداء به في سلوكه، وتضمن أن تطبق شرائع كنيستك بحرفها⁽¹⁾. وقد سجل التاريخ كثيراً من الوقائع التي تثبت ممارسة هذا الحق -أي إتباع التشريعات الخاصة بالملة- على أرض الواقع، ومن ذلك ما ذكره ابن قدامة في كتابه المغني: (إن مجوسياً تزوج ابنته، فولدها بنتاً، ثم مات عنها؛ فكان لها الثلثان مما ترك)⁽²⁾، وذكر أبو عبيد القاسم ابن سلام في الأموال (إن الخليفة عمر بن عبد العزيز استغرب إعطاء الحق للمجوس في الزواج من بناتهم وأمهاتهم، فأرسل إلى الحسن البصري يسأله: ما بال أقوام من الأئمة قبلنا، أقرؤا المجوس على نكاح الأمهات والبنات؟ فكتب إليه الحسن قائلاً: أما بعد، فإنما أنت متبع ولست بمبتدع)⁽³⁾، يعني عليك الالتزام بما درج عليه الرسول صلى الله عليه وسلم ومن تلاه من إعطائهم حق إتباع قوانينهم الخاصة. وسجل التاريخ أن الأقليات كانت لها محاكمها المذهبية، بل كان لها سلطات تنفيذية تتعلق بتنفيذ الأحكام؛ فقد كان للبطريك في دمشق سجن متصل بالكنيسة يحبس فيه من يقع في مخالفات من المسيحيين، وذات مرة حبس الأخطل شاعر بني أمية، وقيده بسبب كثرة سكره، ولم يطلقه حتى شفع فيه الخليفة نفسه⁽⁴⁾. وقد جعل الخلفاء للأقليات هيئات خاصة ترعى شؤونها؛ فأنشأ خلفاء الأندلس هيئة لهذا الشأن تحت رئاسة ما كان يسمى "كاتب الذمم" الذي كان مكلفاً برعاية الأقليات غير المسلمة. كما خصص خلفاء بغداد ديواناً خاصاً بهم يرعى شؤونهم ومصالحهم وأموالهم، ولقب رئيس هذا الديوان بكاتب الذمم⁽⁵⁾. وإذا كانت بعض الفترات في أثناء التاريخ الإسلامي في بعض البلدان، قد شهدت بعض التضيق على هذه الحقوق -فإن هذا يرجع

(1)- جورج قرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، ص: 267، دار النهار، 1992م، بيروت.

(2)- عن الشيخ محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ص: 5، القاهرة، نهضة مصر، 1997.

(3)- أبو عبيد القاسم، الأموال، ص: 45، الطبعة الأولى، 1981، مؤسسة ناصر للثقافة.

(4)- محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص: 49، المكتبة التوفيقية، 1978م، القاهرة.

(5)- سيد أمير علي، روح الإسلام، ج2/ ص: 161، ترجمة: أمين محمود الشريف، مراجعة: محمد بدران، القاهرة، مكتبة الآداب بالتعاون مع المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1961م. والجهيز: كلمة فارسية معناها: الناقد المتخصص العارف بتمييز الأمور.

لعوامل سياسية واجتماعية واقتصادية؛ لا لأسباب دينية. لأن الظروف الاقتصادية الاجتماعية المتردية التي كان يعيشها جمهور الناس من المسلمين في مقابل تمتع بعض أبناء الأقليات بأوضاع اجتماعية اقتصادية مترفة، وممارساتهم المهنية بحكم وظائفهم الإدارية العليا التي كانت تتطوي على قدر من التعسف أحيانا في جمع الضرائب والاحتكار للمهن المالية لقرون طويلة- كان لها علاقة مباشرة غالبا بما حدث من توترات طائفية⁽¹⁾. يقول المستشرق الهولندي رينهت دوزي (توفي سنة 1883م) بعد ذكره سرعة دخول أهل البلاد التي فتحها المسلمون في الإسلام بصورة مدهشة (وقد كان محمد-صلى الله عليه وسلم- يأمر بالتسامح والإغضاء، أضف إلى ذلك أن الحكم الإسلامي كما يتوخى التيسير والخير العام والبر بالشعوب المحكومة لاسيما النصارى، ولاتنس أنهم كانوا مضطرين إلى دفع ضرائب فادحة للإمبراطور الروماني، فلما جاء الإسلام أعفاهم منها، ولم يفرض عليهم الإجزية معتذلة لاترهمق أحدا، ومتى عرفت ذلك زالت دهشك وعجبك من إثارةهم حكم المسلمين على حكم الرومان واندفاعهم إلى مساعدة العرب في فتوحاتهم لكل قلوبهم وقواهم، بدلا من مناوأتهم والتألب عليهم)⁽²⁾، وفي عصر الاستعمار سلك المستعمرون الأجانب سلوكا محابيا لأبناء الأقليات⁽³⁾. وهذه ظاهرة نلاحظها في سورية مثلا حيث (أظهرت أبحاث جب وبولياك أثر هيمنة الأقليات في المجال الاقتصادي في إثارة قلائل دينية خطيرة بين النصارى والمسلمين في دمشق سنة 1860م، وبين الموارد والدروز في جبل لبنان في 1840م و1860م⁽⁴⁾. ومن جهة أخرى فقد كان الطابع الشخصي القاسي لبعض الخلفاء مسؤولا في بعض الأحيان عن حدوث قلائل طائفية واضطهاد للأقليات، وهذا ما يتضح لنا من عصر المتوكل العباسي الذي لم يضطهد فقط غير المسلمين، وإنما اضطهد أيضاً الفرق الإسلامية المعارضة لأهل السنة والجماعة.

(1)- لمزيد من التفاصيل انظر: جاك تاجر، أقباط ومسلمون منذ الفتح الإسلامي إلى العام 1922، دار النهضة العربية، القاهرة، 1951م.

(2)- رينهت دوزي، نظرات في تاريخ الإسلام، ص: 399-400.

(3)- دائرة المعارف الإسلامية، مادة "النصارى"، عن: جورج قرم، تعدد الأديان، ص: 230.

(4)- المرجع السابق.

والأمر نفسه تقريباً نجده مع الحاكم بأمر الله الفاطمي لكنه كان منحازاً للفاطميين الشيعة. ففي هذين العهدين حدث أكبر حالي اضطهاد للأقليات. لكن -كما رأينا- كانت الحالة العامة هي الاعتراف بالتعددية والتنوع. إذن، باستثناء حالات معدودة، كان المجتمع المدني(الأمة) في الحضارة الإسلامية قائماً على التعددية وحماية الجماعات الضعيفة والأقليات، ومحاربة التمييز ضدها. وقد احترمت الدولة هذه التعددية غالباً. إن هذه المفاهيم المدنية ينبغي استعادتها وتقنينها وتوسيع نطاق دورها، إذا أردنا مجتمعاً إسلامياً مدنياً فعالاً ومتقدماً وقوياً.

المبحث الثاني: وضع الأقليات الدينية في المجتمع المسلم

منذ عقدين من الزمن - من القرن المنصرم - أو أزيد قليلاً بدأ الحديث يكثر عن أوضاع الأقليات، وأخذ يتبلور حتى صار لفظ الأقليات مصطلحاً له تعريفه الخاص به وكذلك الغايات التي يسعى واضعوا هذا المصطلح لتحقيقها وترويجها في العالم من وراء ذلك، وهو "من الموضوعات الهامة والقديمة المتجددة مع التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تحدث في الحقب التاريخية المختلفة"⁽¹⁾ وقد استغلت حكومات الدول القوية في العصر الحاضر(الدول الغربية) الراغبة في إعادة السيطرة على العالم مرة أخرى ورقة الأقليات وما تثيرها من مشاكل في بعض البلدان بحجة الحفاظ على حقوق الأقليات انطلاقاً من مفهوم حقوق الإنسان ذريعة للضغط على حكومات الدول المعنية والتدخل في شؤونها الداخلية لتحقيق المصالح الاستراتيجية الكبرى لتلك الدول الطامعة، (فالعلاقة بين المجموعات المهيمنة وغير المهيمنة ثقافياً ودينياً ولغوياً ضمن نظام سياسي ما انفكت مشكلة قائمة في السياسة على مر التاريخ)⁽²⁾ وهو موضوع تداخل تخصصات عديدة مثل الاجتماع والأنثروبولوجيا والسياسة والتاريخ ودراسات الحضارة وعلم الوراثة. لذلك فهو يثير الجدل والمناقشة والاختلاف بين قطاعات واسعة من

(1)- حيدر إبراهيم على وميلاد حنا، أزمة الأقليات في الوطن العربي، حوارات لقرن جديد، ص: 15 - 16، الطبعة الأولى، يوليو 2002، دار الفكر، دار الفكر المعاصر، دمشق، بيروت.

(2)- S. Shoukat Hussein, Minorities Islam and the nation state, Kuala Lumpur, Malaysia, Islamic book trust, 1997, p. 1 - 2.

الأكاديميين والمهتمين بالمشكلات الإنسانية. وتخطى هذا الاهتمام قاعات الدراسة، لأن مشكلة الأقليات والعنصرية برزت واقعا على سطح حياة كثير من المجتمعات بالذات حديثة الاستقلال كمجتمعاتنا الإسلامية و أيضا في إطار تفاعلها مع تجربة الآخر ذات الأبعاد المختلفة والمهيمنة، لأنها مرتبطة بالوحدة الوطنية وكيان الدولة الجديدة المتماسكة وبقضايا التنمية والتطور الاقتصادي⁽¹⁾. وهذا ما جعل (دراسة موضوع الأقليات في أي مجتمع دراسة منهجية تصطدم بعدة صعوبات؛ فهي غالبا ما تكون حساسة بالنسبة للدارس سواء أكان ينتمي إلى الأقلية في مجتمعه أم إلى الأكثرية وبخاصة في المجتمعات النامية أو حديثة الاستقلال)⁽²⁾. وفي المطلب التالي، سنحاول إن شاء الله تعالى، أن نقوم بمقاربة لمفهوم "الأقليات" وما يتعلق به من تصورات أو أحكام في الدولة، بوصفهم شريحة من شرائح المجتمع المسلم.

المطلب الأول: تعريف الأقليات

تنوعت البشرية وتعددت من بعد آدم عليه السلام إلى يومنا: في الأعراق والأجناس والألوان واللغات، وفي العقائد والتصورات، وكذلك في الأعمال والسلوك. وتبعا لذلك توزع الناس على هذه التصنيفات واختلف تعدادهم زمانيا ومكانيا، فعرق يكثر تعداده في مكان بينما يقل في مكان آخر في الفترة الزمنية نفسها، وعرق آخر قد يكثر في زمان بينما يقل في زمان آخر في البقعة الجغرافية نفسها، وقل مثل ذلك بالنسبة للعقائد والتصورات والأجناس واللغات، فأصبحنا نجد على الامتداد التاريخي والجغرافي كتلا بشرية قد تمحورت حول عدة قواسم مشتركة فيما بينها وتتميز بها في الوقت نفسه عن مجموعات أخرى، وقد جرى الاصطلاح المعاصر أن يطلق على إحدى تلك الكتل لفظ "الأقلية" انطلاقا من عدة محددات.

1-محددات مفهوم الأقلية:

(1) - محمد سعيد، أزمة الأقليات في الوطن العربي، حوارات لقرن جديد، ص: 15-16

(2) - سميرة بحر، المدخل لدراسة الأقليات، ص: 3، الطبعة الأولى، 1982، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر.

ترجع لفظة أقلية لغة إلى مادة قلل وبالرجوع لهذه المادة في المعاجم نجد أنها تنتظم ثلاثة معان: فمنها معنى القلة التي هي ضد الكثرة قال الله تعالى (واذكروا إذ كنتم **قليلًا فكثركم**) سورة الأعراف: 86، قال ابن منظور في لسان العرب: (لقلة خلاف الكثرة)⁽¹⁾، ومنها ذهاب البركة قال أبو عبيد في تفسير قول ابن مسعود رضي الله عنه (الربا وأن كثر فهو إلى قل" قال: هو وإن كثر فليست له بركة)⁽²⁾ وكذلك قال الزمخشري: (القل والقلة كالدل والدلة يعني أنه محقوق البركة)⁽³⁾ وقال في اللسان (وفي حديث ابن مسعود: الربا، وإن كثر، فهو إلى قل؛ معناه إلى قلة أي أنه وإن كان زيادة في المال عاجلاً فإنه يؤول إلى النقص، كقوله: يحق الله الربا ويربي الصدقات)⁽⁴⁾، ومنها الضعة والدونية: قال في اللسان (القل من الرجال: الخسيس الدنيء)⁽⁵⁾ ومن الأشياء اللطيفة أن الاتجاهات المعاصرة في بيان مفهوم الأقلية وتعريفها تكاد تعود إلى هذه المعاني اللغوية، فمفهوم الأقلية له فيها ثلاثة اتجاهات: اتجاه ينظر إلى العدد وبناء عليه ينظر إلى الأقلية على أنها الأقل عددا بالنسبة للجماعة الأخرى الأكثر عددا وانطلاقاً من ذلك تعرف الأقلية أنها (مجموعة من السكان لهم عادة جنسية الدولة غير أنهم يعيشون بذاتيتهم ويختلفون عن غالبية المواطنين في الجنس أو اللغة أو العقيدة أو الثقافة أو التاريخ أو العادات أو كل ذلك)⁽⁶⁾، وأيضاً الأقلية في هذا الاتجاه هي: (أي طائفة من البشر المنتمين إلى جنسية دولة بعينها متى تميز عن أغلبية المواطنين المكونين لعنصر السكان

(1) ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج 11/ ص: 563، الطبعة الثانية، 1990، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة.
(2) أبو عبيد القاسم ابن سلام، الغريب، ج 4/ ص: 92، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، الطبعة الأولى، 1384هـ/ 1964م، مطبعة دار المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن، الهند.
(3) الزمخشري، الفائق في اللغة، ج 3/ ص: 222، الطبعة الأولى، 2002، دار المعرفة، بيروت.
(4) لسان العرب، ج 11/ ص: 563.
(5) المصدر السابق، ج 11/ ص: 564.
(6) ادغار موران، الأقليات في مفهوم علم الاجتماع، ترجمة: علي طلعت، الطبعة الأولى 2002، مكتبة مدبولي وعربية للطبع والنشر.

في الدولة المعنية من حيث العنصر أو الدين أو اللغة⁽¹⁾، ومن الممكن أن تكون هذه الجماعة صاحبة النفوذ والتأثير في المجتمع و اتجاه ينظر إلى القوة والسيطرة والتأثير وبناء عليه ينظر إلى الأقلية على أنها الجماعة الأضعف التي لا سيطرة لها في المجتمع بالنسبة لبقية الجماعة الأقوى التي يتكون منها المجتمع وانطلاقاً من ذلك تعرف الأقلية أنها (مجموعة من الأشخاص في الدولة ليست لها السيطرة أو الهيمنة، تتمتع بجنسية الدولة إلا أنها تختلف من حيث الجنس أو الديانة أو اللغة عن باقي الشعب، وتصبو إلى حماية ثقافتها وتقاليدها ولغتها الخاصة)⁽²⁾ ومن الممكن أن تكون هذه الجماعة هي الأكثر عدداً في المجتمع، واتجاه ينظر إلى المكانة والرفعة والوجاهة وبناء عليه ينظر إلى الأقلية على أنها الجماعة المستضعفة مهضومة الحقوق التي ينظر إليها نظرة دونية وانطلاقاً من ذلك تعرف الأقلية أنها (مجموعة من مواطني الدولة تختلف عن بقية مواطنيها من حيث الجنس أو الدين أو اللغة أو الثقافة تقبع في ذيل السلم الاجتماعي)⁽³⁾. ومن الممكن أن تكون هذه الجماعة هي الأكثر من حيث العدد، وقد يظهر أن تكون النظرة إلى الأقلية من وجهة القوة والتأثير ومن وجهة المكانة متلازمة من حيث الواقع في أغلب الأحيان، والأحوال للنظر إليها من ناحية العدد، إذ غالباً ما تكون الأكثرية العددية هي الأقوى صاحبة المكانة والوجاهة- إلا في القليل النادر-، وعلى ذلك فإنه يمكننا تعريف "الأقلية" بأنها مجموعة من مواطني الدولة، تشكل أقلية عددية بالنسبة لتعداد بقية المواطنين تتميز عنهم إما عرقياً أو قومياً أو دينياً أو ثقافياً أو لغوياً أو كل ذلك، وهي في الغالب الأعم تعاني من ضعف أو نقص في القوة أو المكانة تؤثر على وضعها السياسي والاجتماعي في المجتمع" ومن البين أن هذا المعنى الاصطلاحي للأقليات لا وجود له إلا في ظل الوحدة السياسية التي يطلق عليها لفظ "دولة" والتي تفرض سلطانها على جميع القاطنين

(1)-الملف السياسي، مؤسسة البيان للصحافة والطباعة والنشر، عدد الجمعة 10، ذوالقعدة 1424هـ/ 2 يناير 2004- العدد: 659، ص: 68.

(2)-المرجع السابق.

(3)-الملف السياسي، مؤسسة البيان للصحافة والطباعة والنشر، عدد الجمعة 10، ذوالقعدة 1424هـ/ 2 يناير 2004- العدد: 659، ص: 68.

لإقليم هذه الدولة، وأما خارج إطار الدولة القومية فلا معنى للحديث عن الأقليات، فإن كل مجموعة عرقية أو لغوية أو دينية تكون وحدة مستقلة.

2- مطالب الأقليات:

الأقليات مع شعورها بالتمايز العرقي أو الديني أو الثقافي عن بقية المجتمع ترى أن لها مطالب تجاه الأكثرية، وهذه المطالب ترتبط ارتباطاً وثيقاً بوضع الأقلية في هذه البلدة أو تلك، وهي ليست بالضرورة مطالب واحدة بالنسبة لجميع الأقليات في الدول المختلفة، وإن كان يغلب عليها التقارب انطلاقاً من تقارب الأوضاع في الدول المختلفة، كما أن هذه المطالب هي مطالب الأقلية على وجه العموم وليست مطالب أقلية محددة (إذ إن بعضها يتعارض مع بعض بحسب وضع الأقلية في مجتمعها) فمن أهم تلك المطالب:

1. المحافظة على الهوية
2. المساواة في الحقوق السياسية
3. الاستقلال التام
4. الحكم الذاتي
5. إلغاء قوانين التفرقة والتمييز
6. الاندماج التام في الأكثرية⁽¹⁾ .

المطلب الثاني: مشاكل الأقليات

يترتب على وجود الأقليات بما تعنيه من التباين والتمايز عن الأغلبية-إذا لم يتم التعامل معها على أساس العدل- مشاكل كثيرة من أهمها: تفتيت وحدة المجتمع، ونشوء المصادمات بين الأقلية والأكثرية، ومحاولة الأقلية الانفصال أو الاستقلال، والتعاون مع أعداء الأغلبية(الأمة) فالأقليات عرضة للاختراق من قبل الأعداء. وقد حاولت بعض الأنظمة المستبدة التغلب على مشاكل الأقليات عن طريق محاولة إلغاء الأقليات والقضاء

(¹)- انظر، كمال السعيد حبيب، الأقليات و السياسة في الخبرة الإسلامية، ص:35، الطبعة الأولى، 2002، مكتبة مدبولي .

عليها وليس عن طريق التعاون والتفاهم معها والالتقاء على كلمة سواء، فقامت بأمور كثيرة منها: إنكار وجود الأقليات، والتهميش، والتمييز، وعدم الاعتراف بلغاتهم وثقافتهم، والتشتيت والتهجير، والتصفيات والقمع، والطرْد والنفي، والمحاكمات والسجون، والحرمان من الوظائف الحكومية المهمة، والإبعاد عن القوات المسلحة والشرطة، غير أن هناك أنظمة ترفع شعارات حقوق الإنسان والاعتراف بالآخر حاولت استيعاب الأقليات والاستفادة منها ودمجها في المجتمع أو إقامة العلاقات معها على أساس من التوازي والمقابلة لوضع الأقلية ومكانتها، وذلك عن طريق اللجوء إلى خيار العلمانية الذي يقوم بتحييد دور الدين بحيث لا يتدخل في شئون المجتمع، وكذلك اللجوء إلى خيار الديمقراطية الذي يقوم بتحييد دور اللغة والعرق والثقافة، وأصبحت المواطنة في هذه الدول هي العلاقة الأساسية التي تربط بين جميع مواطني الدولة المعينة، بصرف النظر عن الانتماءات الدينية والعرقية والثقافية وغيرها. لذلك قال بعض العلمانيين (يكون الأولى أن يحجم المواطنون جميعا حكما قوميا علمانيا، يستوي فيه أهل الأديان جميعا، ولا مجال فيه لطائفية ولا لعصبية دينية، كما هو مفهوم الدولة الحديثة. فالدين لله والوطن للجميع)⁽¹⁾. لكن هذا الحل رغم نجاحته في كثير من البلاد الغربية التي توصف بأنها متقدمة إلا أن عليه بعض مؤاخذات منها:

الأولى: إضاعة الدين وإزاحته عن التدخل أو التأثير في الحياة، وهذا يعني بالنسبة للمسلم أن يهجر الشريعة على مستوى الالتزام والتصرفات والاحتكام مما يكون له خطورته على تدين المسلم نفسه حيث قد يخرج ذلك خارج حظيرة الدين.

الثانية: أن الأحزاب السياسية المنبثقة عن الحل الديمقراطي قد تكون وسيلة لتأكيد الانقسامات العرقية واللغوية، حيث يصبح التصويت وسيلة لتأكيد الهوية والتمسك بها بديلا عن الاندماج في المواطنة، كما هو الحال بالنسبة لعرقية الفلامان المطالبة بالإنفصال عن التاج البلجيكي، والتي تمكنت من الحصول على الغلبة في البرلمان. كما قد تكون الديمقراطية هي الوسيلة القانونية المشروعة في إحفاف الأغلبية بحقوق الأقلية، إذ أن

(1) - يوسف القرضاوي، الأقليات الدينية والحل الإسلامي، ص: 9، الطبعة الأولى، 1996، مكتبة وهبة-مصر.

المبدأ الديمقراطي يبين أن الذي يحصل على الأغلبية هو الذي يمثل سيادة الشعب، وانطلاقاً من هذه السيادة فإن له أن يسن ما شاء من القوانين، ففي ظل أقلية لا يتجاوز تعدادها مثلاً 5% أو نحواً من ذلك تكون الديمقراطية وسيلة لفرض ديكتاتورية الأغلبية على الأقلية.

الثالثة: أن هذا الحل وإن كان موجوداً من الناحية النظامية أو القانونية فإنه حل ظاهري في كثير من وجوهه أو بعضها، ويمكننا أن ندرك ذلك بمتابعة حالة الأقليات المسلمة في البلاد الغربية، فرغم أن بعض هذه الأقليات تعد من مواطني تلك الدول وتتمتع ظاهرياً بالحقوق التي يتمتع بها المواطن، إلا أنه لا زالت هناك تفرقة ولو على مستوى العلاقات الاجتماعية، أو نفسيات الشعوب (الميز العنصري)، إذ لم تستطع تلك القوانين النظرية أن تغير كثيراً من نظرة المجتمع الغربي تجاه المسلم ولو كان مواطناً، فحتى الآن لم نجد مسلماً من مواطني هذه الدول يحتل مكاناً مرموقاً أو منصباً مهماً من مناصب الدولة العليا، مما يدل على وجود التمييز الديني في تلك البلاد المتقدمة خاصة في مقابل الإسلام.

الرابعة: إن مسارة الأقلية بالأكثرية ينافي مبدأ الحرية نفسه، يقول الدكتور يوسف القرضاوي (الإعراض عن الشرع الإسلامي والحل الإسلامي من أجل غير المسلمين - وهم أقلية - ينافي مبدأ الحرية للمسلمين في العمل بما يوجبه عليهم دينهم وهم الأكثرية. وإذا تعارض حق الأقلية وحق الأكثرية فأيهما نقدم؟ إن منطق الديمقراطية التي يؤمنون بها ويدعون إليها - أن يقدم حق الأكثرية على حق الأقلية. وهذا هو السائد في كل أقطار الدنيا.)⁽¹⁾. فهذا ملخص سريع لوضع الأقليات في المجتمع الدولي في عصرنا الحاضر، فكيف تعاملت شريعة الإسلام مع موضوع الأقليات؟ ولما كان الكتاب والسنة هما أصل الأصول اللذان يعتمد عليهما في تقرير الأحكام، فإن البحث يجري على هذه القاعدة مع الاستعانة والاسترشاد بفهم سلف هذه الأمة وخاصة زمن الخلافة الراشدة وصدر الإسلام، مع الاجتهاد في التمييز بين ما كان من أقوال أهل العلم معبراً عن التشريع العام الذي

(1) - يوسف القرضاوي، الأقليات الدينية والحل الإسلامي، ص: 11.

تطالب به الأمة في كل وقت ومكان، وما كان من قبيل السياسات الجزئية التي تمثل حلولاً وقتية مرتبطة بواقعها في إطار النصوص الشرعية، والتفريق بين الأمرين مهم جداً، إذ التشريع العام هو شرع الله ودينه لا يملك أحد تغييره أو تبديله، بينما السياسات الجزئية تمثل الاجتهاد الذي يحاول أن يطبق النص على الواقع محققاً لأمرين:

الأول: الالتزام بالنص وعدم الخروج عليه، **والثاني:** مراعاة خصوصية ذلك الواقع بما لا يتعارض مع النصوص، ومن البين أنه في هذه الحالة إذا اختلفت الواقع بفعل عوامل التغيير فإن التطبيق أيضاً يختلف، لكن الواقع الذي يعول عليه في تغيير التطبيق هو الواقع الناتج عن تطور الحياة في أشكالها ووسائلها وليس الاختلاف الناتج عن المعصية والمخالفة لشرع الله، وهذا أوان الشروع في المقصود، نسأل الله بعونه ومنه وكرمه التوفيق والسداد وأن يعيننا على التمام.

المطلب الثالث: قواعد وأصول عامة

يحسن بنا أن نقدم هنا بعض القواعد والأصول العامة التي يكفل التذكر لها ومراعاتها أن يظل البحث في إطاره السليم بحيث لا يخرج عن حدوده الصحيحة وحتى تكون معينة على فهم الأحكام الجزئية التي قد يختلط الأمر فيها على بعض الناظرين بحيث لا يرى رابطاً يربط بعضها ببعض فمن تلك القواعد ما يلي:

1- الإسلام دين الحق الذي يجب على الكافة الإيمان به والدخول فيه وإتباعه وهو الرسالة الوحيدة التي بقيت على صفائها ونقاها لم تشبها شائبة فلم يدخلها تحريف أو تزيف، ولذا فإن الأحكام التي اشتملت عليها أصول الإسلام (الكتاب والسنة) هي أحكام صحيحة شرعها الله تعالى وهو يحبها ويحب العمل بها ويثيب على ذلك، ويبغض مخالفتها أو تركها كما يبغض مخالفتها أو تاركها ويعاقب على ذلك.

2- كل كتب الرسالات السابقة على الإسلام دخلها التحريف والتبديل والتزيف فاختلف فيها الحق بالباطل ولم تعد أصول تلك الرسالات (التوراة والإنجيل) الموجودة الآن في

أيدي اليهود والنصارى تمثل كلمة الله أو وحيه الصافي الذي لم يدخله تغيير أو تبديل، لذا فلا يحل إتباع تلك الرسائل لمن بلغته دعوة الإسلام.

3- الإسلام ليس جنسية أو قومية ولكنه **عقيدة وعمل** كل من آمن وعمل به فهو مسلم من أي جنس أو قوم كان، فالإسلام ليس حكرا على قوم معينين، أو أنه مرتبط بجنسية معينة، أو مكان ما، أو لغة أو ثقافة، وبالتالي فإن كل إنسان يمكنه أن يكون مسلما بالدخول فيه وشهادة شهادة الحق من غير توقف ذلك على موافقة أحد أو اعترافه بذلك أو تسجيله في وثيقة رسمية، ومن غير أن يؤثر ذلك على جنسيته أو لغته أو إقليمه الذي ينتمي إليه .

4- هداية البشرية وإرشادها إلى منهاج الإسلام ودعوتها إليه وبذل المجهود في ذلك وتحمل المشاق وتجاوز العقبات واتخاذ الوسائل المحققة لذلك ، مهمة انيطت بأمة المسلمين ويجب عليهم الوفاء بذلك.

5- المسلمون أمة واحدة من دون الناس لا تفرقهم الألوان أو اللغات أو الأقاليم أو البلدان.

6- لا إكراه في الدين، فلا يجبر كافر أصلي على أن يغير دينه ويدخل في الإسلام، ولا يضيق عليه من أجل ذلك.

7- **العدل قيمة عظيمة** من القيم التي حرصت عليها الشريعة وأكدتها سواء مع الموافق أو المخالف، ومع القريب والبعيد ومع الصديق والعدو، وقد ربط الشرع بين العدل والتقوى فلا يمكن أن يحقق المسلم التقوى إذا كان بعيدا عن العدل قال الله تعالى **(ولا يجرمنكم شنآن قوم علم ألا تعادلوأعدلوأ هو أقرب للتقوى)** سورة المائدة:3 فمع وجود الشنآن وهو الكره والبغض فإن المسلم مأمور بالعدل.

8- لم يكتف الإسلام بإيجاب العدل وإنما حض على الإحسان الذي هو التنقل والزيادة على الواجب فقال تعالى **(إن الله يأمر بالعدل والإحسان)** سورة النحل: 91 .

9- الوفاء بالعهود والعقود التي تعقد حتى وإن كان ذلك مع الأعداء فقد قال الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) سورة النساء: 1 وقال (إن الله لا يحب الخائنين) سورة الأنفال: 59.

10- النهي عن الظلم والبغي قال تعالى في الحديث القدسي: (يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا)⁽¹⁾ فالظلم محرم ولو كان للأعداء. هذه بعض القواعد التي سوف نسطحها معنا في هذا البحث لكي تقود المسيرة وتعصمها بإذن الله من الوقوع في الزلل.

المطلب الرابع: أنواع الأقليات

لا يكاد يعثر الباحث في التراث الإسلامي على استخدام للفظ الأقلية في المعنى المستخدم فيه اليوم، لكن هذا لا يعني أنه لم تكن هناك أقليات في الدولة الإسلامية، أو أنه لم تتم دراسة الأقليات في الفقه الإسلامي، بل كانت هناك في الواقع أقليات ببعض المعاني الموجودة اليوم، كما تمت دراسة أوضاع تلك الأقليات والأحكام المتعلقة بها ولكن تحت أسماء أخرى هي أوفق وأدل على المقصود من لفظ الأقليات كما سيأتي، وقد تعامل الإسلام مع ظاهرة الأقلية انطلاقاً من شرعه المشبع بالعدل والإحسان فنتج من ذلك الخير والاستقرار للدولة وللأقلية في آن واحد. وعندما أرسل الله تعالى رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، دعا قومه أولاً في مكة ثم بدأ في توسيع مجال الدعوة، وقد عارضه المشركون في أول الأمر وتعرض هو وأتباعه لكثير من مضايقات المشركين وتعنتهم وإيذائهم الشديد لضعفاء المسلمين، لكن الرسول صلى الله عليه وسلم تحمل هو ومن معه وصبروا حتى فتح الله عليهم وانتشر الإسلام وعم نوره جنابات الأرض وقامت دولة الإسلام التي شملت العديد من الأقاليم العربية (جزيرة العرب) وغير العربية (والتي تعرب أكثرها فيما بعد)، ولما كان الإسلام -كما ذكرنا في القواعد

(1) - أخرجه مسلم، كتاب التفسير، باب تحريم الظلم، برقم: 2577.

والأصول- لا يكره أحدا على الدخول فيه امتثالاً للتوجيه القرآني (لا إكراه في الدين
قد تبين الرشك من الغيب) فقد ظلت مجموعات من الأقوام الكافرة في البلاد المفتوحة
محتقظة بدينها ولم تدخل في الإسلام، وانقسمت الأرض بذلك إلى جزأين: جزء سيطر
عليه المسلمون وأقاموا فيه دينهم وبنوا عليه دولتهم كما جاء في كتاب ربهم وسنة نبيه
محمد صلى الله عليه وسلم وهي ما عرف في الاصطلاح الشرعي بـ"دار الإسلام"،
و جزء يسيطر عليه الكافرون بنظمهم وشركهم وأضاليلهم وهي ما عرف في الاصطلاح
الشرعي بـ"دار الكفر"، فدار الإسلام هي الدار (الإقليم) التي يسيطر عليها المسلمون أو
تحكمها شريعة الإسلام ولو كان المسلمون فيها أقل عددا من غيرهم، ودار الكفر هي الدار
(الإقليم) التي يسيطر عليها الكافرون أو تحكمها شرائعهم الكافرة وإن كانت أعدادهم فيها
قليلة⁽¹⁾. ومرادنا بالأقلية هنا في هذا البحث "مجموعة الأشخاص في الدولة التي ليست لها
السيطرة أو التحكم أو التأثير نظرا لمخالفاتها للمسلمين في دينهم (الإسلام) أو
عقيدتهم(عقيدة أهل السنة والجماعة) أخذا من المعنى اللغوي المتقدم القل من الرجال:
خسيس الدين"، وإن كانت أعدادها أكثر من غيرها، وانطلاقا من ذلك فإنه يمكننا أن نميز
هنا نوعين من الأقليات: الأقليات الدينية (أقليات الملل)، والأقليات العقدية (أقليات النحل)،
والأقليات الدينية في بلاد المسلمين نوعان: أقلية ذات إقامة دائمة، وأقلية ذات إقامة مؤقتة،
فأما الأقلية ذات الإقامة الدائمة فهم أهل الذمة، وأما الأقلية ذات الإقامة المؤقتة فهم
المستأمنون، أما بقية الكفار في دار الحرب فلا يدخلون في الحديث عن الأقليات الدينية
لأن إقامتهم ليست في دار الإسلام، وكذلك كفار الدولة التي بينها وبين دار الإسلام معاهدة
أو صلح أو هدنة فلا يدخلون في الحديث عن الأقليات لأنها كيان متميز لا يتبع دار
الإسلام.

(1)- انظر الكاشاني، بدائع الصنائع، ج7/ ص:130-131، تحقيق: محمد الزيني ووجيه محمد ومحمد تامر، الطبعة
الأولى، 2005. انظر، كتاب الأم لإمام الشافعي، ج4/ ص:279، الطبعة الأولى، 1410هـ/1990م، دار المعرفة، بيروت.
وعابد السفيني، خصائص دار الإسلام ودار الكفر، ص: 53-55.

1-الأقليات الدينية (أهل الذمة والمستأمنون):

أهل الذمة هم الكفار الذين أبوا الدخول في دين الإسلام لكنهم رغبوا في البقاء في دار الإسلام والتمتع بحماية المسلمين لهم في دينهم ودمائهم وأموالهم وأعراضهم، سواء كانوا من أهل تلك البلاد المفتوحة أو قدموا من ديار الكفر راغبين في ذلك بناء على عقد يعقد بينهم وبين دولة المسلمين. يعرف بعقد الذمة⁽¹⁾ حيث يرتب هذا العقد حقوقا وواجبات على الطرفين ينبغي الوفاء بها من كليهما، ويدخل في هؤلاء الذين يجوز أن يعقد لهم عقد الذمة: أهل الكتاب اليهود والنصارى، ويلحق بهم في ذلك المجوس عبدة النار، قد ثبتت النصوص بذلك وانعقد عليه الإجماع، أما من عداهم من عبدة الأوثان فقد اختلف أهل العلم بشأنهم هل يجوز أن تعقد لهم الذمة أم ليس أمامهم إلا الإسلام أو الحرب؟ وقد رجح طائفة من أهل العلم دخول عبدة الأوثان فيمن يجوز أن تعقد لهم الذمة⁽²⁾، وهو الذي يعضده الدليل على ما تبين في حديث بريدة رضي الله عنه مرفوعا وفيه (وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم إلى أن يقول: فإن هم أبوا فسلهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم)⁽³⁾، فعمم بلفظ المشركين ولم يستثن من ذلك مشركا من المشركين، وأما المستأمنون: فهم الكفار من أهل دار الحرب أو دار الصلح الذين أبوا الدخول في الإسلام ورغبوا في دخول دار الإسلام لهدف مؤقت لا يجمعون إقامة بل يخرجون بعد المدة المعطاة لهم من قبل من آمنهم إلى بلادهم، وهؤلاء أنواع منهم: الرسل، التجار، المستجيرون وطالبو حاجة، ولا شك أن استعمال لفظ "أهل الذمة" و"المستأمن" أولى بكثير من استخدام لفظ "الأقلية" لأن الأخير لا يحمل أية دلالة ذات قيمة أخلاقية، بل يحمل ما يدل على البعد عن المجتمع والاعتزاف عنه، مما يكون مدعاة للتنافر، بينما الألفاظ المستخدمة في الشرع تحمل دلالات ذات قيم أخلاقية تساهم في احترام تلك العقود والوفاء بها، كما قال أهل العلم: (الذمة: الأمان في

(1)-انظر، الموسوعة الفقهية، ج7/ص:121-122، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-دولة الكويت.

(2)-انظر، ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج1/87-90.

(3)- أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير رقم:3261.

قوله "ويسعى بذمتهم أدناهم" وأدْمَةُ: أجاره⁽¹⁾ وفي اللسان: (الدِّمَّةُ والدِّمَامُ، وهما بمعنى العهد والأمان والضمان والحُرْمَةُ والحق، وسُمِّيَ أهل الدِّمَّةِ ذِمَّةً لدخولهم في عهد المسلمين وأمانهم)⁽²⁾ والمستأمن هو الذي أعطي له الأمان (الذي هو ضد الخوف) على نفسه وماله وعرضه ودينه، وهو قريب من معنى "الذمة" والفرق بينهما في الاصطلاح من وجهين: أن عقد الذمة لا يعقده إلا الإمام أو نائبه بينما عقد الأمان يجوز أن يقع عقده من أحاد المسلمين، وأن عقد الذمة مؤبد بينما عقد الأمان مؤقت. ولا يجوز أن يعد المرتدون من الأقليات التي يسمح بوجودها في الدولة الإسلامية، لأن المرتد-سواء ولد على الإسلام أو كان كافرا فأسلم- إذا لم يرجع ويتوب إلى الله مما وقع فيه فلا يجوز إقراره بجزية أو عهد أو أمان أو غير ذلك، وليس أمامه إلا التوبة أو القتل إذا تعاون مع الأعداء أو دعى المجتمع إلى رده، فهو في حكم الخائن لله ولرسوله وللمؤمنين. (فإنه في هذه اللحظة يخرج على النظام العام للدولة التي يعيش فيها، لأن آراءه الخاطئة التي تتناقض مععتقدات وأخلاقيات مواطنيه، فإنه في هذه اللحظة يخرج على النظام العام للدولة التي يعيش فيها، لأن آراءه الخاطئة يمكن أن تنتشر الشك بين مواطنيه مما قد يؤدي إلى إحداث بلبلة وإثارة فتنة. وكل من يسلك هذا المسلك في أي مكان في العالم يعاقب، بل قد توجه له تهمة الخيانة العظمى لا لأنه ارتد عن عقيدته وغنما لأنه يثير فتنة في المجتمع نتيجة نشر أفكاره)⁽³⁾، ويوضح الاستاذ عبد القادر عودة هذه الفكرة مؤكدا عليها، فقال (وأكثر الدول اليوم، تحمي نظامها الاجتماعي، بأشد العقوبات، تفرضها على من يخرج على هذا النظام، أو يحاول هدمه أو إضعافه، وأول العقوبات التي تفرضها القوانين الوضعية لحماية النظام الاجتماعي، وهي عقوبة الإعدام، أي القتل. فالقوانين الوضعية اليوم تعاقب على الإخلال بالنظام الاجتماعي، بنفس العقوبة التي وضعتها الشريعة

(1) أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، ج1/ ص:94، قاله أبو عبيد القاسم ابن سلام، الطبعة الأولى، 2008، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج12/ ص:221.

(3) -محمود حمدي زقزوق، الإسلام وقضايا الحوار، ص:161، ترجمة: مصطفى ماهر، طبعة 2002، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية.

الإسلامية لحماية النظام الاجتماعي الإسلامي⁽¹⁾. ويقول الدكتور عبد الحكيم حسن (إذا ما شرع الإسلام عقوبة للردة، فإنه يضع العقوبة على أساس الخروج على نظامه الاجتماعي، وهو جزء من الإسلام. أما الدول التي تفرق نظمها الأساسية بين الدين والحكم، فإنها تجعل العقيدة الدينية أساساً لنظامها الاجتماعي، ولذلك فهي لا تجرم تغيير الدين، وإنما تعتمد إلى تجريم الخروج على نظامها الاجتماعي أو محاولة زعزحته أو هدمه)⁽²⁾.

* عقد الذمة:

هو عقد بين الكفار الأصليين الذين يجوز إقرارهم في بلاد المسلمين وبين الدولة الإسلامية يلتزم بمقتضاه أهل الذمة بأداء الجزية (وهي مقدار مالي أو ما يقابله يؤدي لدولة الإسلام). فهم بتعبير آخر مواطنون في الدولة الإسلامية، ويحملون جنسية دار الإسلام. وهم ملزمون بإجراء أحكام الإسلام عليهم في غير عقائدهم وعباداتهم الخاصة بهم ولا يمتنعون من ذلك، ويكون لهم في مقابل ذلك الأمان والحماية. وقد بلغ من عناية المسلمين بالوفاء للأقليات الدينية في بلادهم بما عاقدوهم عليه من أن الرسول صلى الله عليه وسلم حرض المسلمين على معاملتهم المعاملة الحسنة فقال: (من قتل نفساً معاهدة لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً) وقد بوب عليه البخاري في صحيحه بقوله: باب إثم من قتل ذمياً بغير جرم⁽³⁾، قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (والمراد به من له عهد مع المسلمين سواء كان بعقد جزية أو هدنة من سلطان أو أمان من مسلم)⁽⁴⁾، وقال صلى الله عليه وسلم (ألا من قتل نفساً معاهدة له ذمة الله وذمة رسوله فقد أخفر بذمة الله فلا يرح رائحة الجنة وإن ريحها ليوجد من مسيرة سبعين خريفاً)⁽⁵⁾، وهذا عمر رضي الله تعالى عنه وهو على فراش الموت يقول: (أوصي الخليفة

⁽¹⁾ - عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج 1/ ص: 662، دار الكاتب العربي، بيروت.

⁽²⁾ - عبد الحكيم حسن، الحريات العامة في الفكر والنظام في الإسلام: دراسة مقارنة، ص: 428، دار العلم للملايين، بيروت.

⁽³⁾ - أخرجه البخاري، كتاب الديات رقم: 6403.

⁽⁴⁾ - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج 12/ ص: 259، كتاب الديات، باب إثم من قتل ذمياً بغير جرم، تعليق: عبد العزيز بن باز - محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الثالثة، 2009، دار الكتب العلمية.

⁽⁵⁾ - أخرجه الترمذي كتاب الديات، باب ما جاء فيمن يقتل نفساً معاهدة، تحت رقم 1323 وقال: هذا حديث حسن صحيح. وصححه الألباني في صحيح الترمذي، تحت رقم: 1403.

من بعدي بالمهاجرين الأولين خيرا أن يعرف لهم حقهم وأن يحفظ لهم حرمتهم وأوصيه بالأنصار خيرا (والذين تبوءوا الصار والإيمان) سورة الحشر: 9 أن يقبل من محسنهم ويعفى عن مسيئهم، وأوصيه بزمة الله وزمة رسوله صلى الله عليه وسلم أن يوفى لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم⁽¹⁾ فهو في هذا الموقف الشديد لم يفته أن يوصي الخليفة من بعده بأهل الزمة ويجعل الوصية بهم بجوار وصيته بالسابقين من المهاجرين والأنصار، وينص في وصيته على الوفاء بعهدهم وحمايتهم والذب عنهم والرفق بهم. وهو بذلك يحول حقوق هذه الأقلية في الأمة المسلمة إلى واقع عملي ف(ليست مجرد حبر على ورق، بل هي حقوق مقدسة قررتها شريعة الله، فلا يملك أحد من الناس أن يبطلها، وهي حقوق تحوطها وتحرسها ضمانات متعددة، ضمان العقيدة في ضمير كل فرد مسلم، يتعبد بامتثال أمر الله، واجتناب هيه، وضمانة الضمير الإسلامي العام، الذي يمثل في المجتمع كله، وخصوصا الفقهاء والأصلاء من حراسة الشريعة، والقضاة العدول الأقوياء، الذي رأينا منهم من حكم على الأمراء والخلفاء لحساب من ظلم من أهل الزمة)⁽²⁾.

2- الأقليات العقدية (الفرق الإسلامية الضالة):

كانت الأقليات الدينية في دولة الإسلام أحد نتائج شريعة الجهاد في سبيل الله، لذلك كان وجودهم مبكرا أدركه رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكن الأمر في الأقليات العقدية لم يكن كذلك إذ تأخر ظهورهم في المجتمع الإسلامي كتجمع أو اتجاه وإن وجد منهم آحاد وأفراد قبل ذلك، لأن ظهورهم في الحقيقة كان نتيجة لاجتماعهم وقيامهم على الانحراف في فهم الإسلام والعمل به، فلم يكن من المتصور أن يظهروا على هذا الوجه مبكرا في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، بل تأخر ظهورهم إلى أواخر الخلافة الراشدة، وإن كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد أشار إلى هذه الأقليات بقوله: (ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة وإن هذه الملة ستفترق على

(1)- أخرجه البخاري كتاب الجنائز، رقم: 1305.

(2)- يوسف القرضاوي، الأقليات الدينية والحل الإسلامي، ص: 32.

ثلاث وسبعين ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة⁽¹⁾، وقد ظهرت تلك الأقليات فيما عرف في الاصطلاح الشرعي بالفرق الضالة، أو أهل الافتراق، أو أهل البدع، فكان منهم الخوارج والقدرية والرافضة والمرجئة والجهمية والمعتزلة إلى مسميات كثيرة مسطورة في كتب الفرق الإسلامية⁽²⁾، مصداقا لقول رسول الله السابق. وقد كانت هناك أسباب كثيرة لظهور هذه الأقليات العقدية أهمها: إتباع الشهوات التي سببها تحكم الهوى، وإتباع الشبهات التي سببها غلبة الجهل، وتقليد غير المسلمين بسبب التأثير بثقافات الأقليات الدينية وترجمة كتبهم إلى اللسان العربي. وفي أوقاتنا الزمنية الحديثة والمعاصرة ظهرت مسميات جديدة وهي تشترك مع أهل الابتداع والتفرق في كثير من الأصول والمناهج كالعصرانيين والحدائين والعلمانيين والليبراليين واليساريين والاشتراكيين، غير أنهم داخل كل مسمى أطراف كثيرة إذ كلامهم ليس واحدا، بل في كل فريق تباينات واسعة، وفيهم غلاة لهم أفكار وأقوال لا تجتمع مع الإسلام في شخص واحد أبدا، حيث يوجد فيهم من يصرح برفض مناهج السلف وما أجمعت عليه الأمة، والدعوة إلى مناهج جديدة وفقه جديد يخالف المستقر المجمع عليه من دين المسلمين تحت دعوى التجديد⁽³⁾، وهناك بدع في العبادات تقع من طائفة من الناس غير أنها لا تخرجهم من زمرة جموع المسلمين وتدخلهم في عداد الأقليات العقدية لأنها بدع من قبيل المعاصي والسيئات لا من قبيل الافتراق في الاعتقادات.

(1) - أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، تحت رقم: 3981 وأخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن رقم: 3982 من حديث عوف بن مالك، ونحوه رقم: 3983 ومن حديث أنس بن مالك، وأخرجه أحمد رقم: 8046 من حديث أبي هريرة وأخرجه الدارمي من حديث معاوية، كتاب السير، تحت رقم: 2406. قال الألباني: صحيح، انظر، صحيح الجامع، تحت رقم: 2042.

(2) - انظر، الخطيب البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 231.

(3) - انظر، محمد بن شاكر الشريف، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، ص: 14، مجلة البيان، العدد: 41، المحرم 1412 هـ / يوليو 1991 م.

المبحث الثالث: المشكلة الاجتماعية للأقليات الدينية

من بين المشكلات الاجتماعية التي لا تعد ولا تحصى يجري الحديث عن مشكلة الأقليات في العالم العربي، أقليات دينية أو عرقية. وإذا كانت هذه هي الحالة الغالبة فإن ثمة سؤال مقابل قد تطرحه الأكثرية التي تعاني من مشكلات مع الأقليات. لكن المشاكل الاجتماعية نفسها توجد أيضاً، وبنفس الحدة تقريباً، في البلدان التي لا توجد فيها أقليات وأكثرية. فهل المسألة هي مسألة أقليات أو أكثرية أم أنها أعمق من ذلك، وليس طرحها بهذه الصيغة سوى اختصار للأزمة أو الأخذ بأحد تجلياتها وحسب؟ كان التعايش موجوداً كقاعدة عامة في البلدان التي تحتوي على أقليات حتى تاريخ قريب، ولكن عدم اكتمال عملية الانصهار الوطني بين مختلف شرائح المجتمع في البلدان العربية، أفسح المجال لتدخلات خارجية أو داخلية، ساهمت في إظهار هذه المشكلة بحدة. إن طرح السؤال حول مشكلة الأقليات أو الأكثرية في مجتمعاتنا يخفي وراءه الأسباب الحقيقية، وهذا ما نحاول تلمسه في هذا المبحث. وبمعرفة الأسباب يمكن إيجاد المدخل المناسب لاقتراح المعالجات الناجعة لحل هذه المشكلة. نظراً لعدم إنجازها عملية الانصهار الوطني تحت مبدأ المواطنة، عملت النظم الحاكمة على إثارة التناقضات في مجتمعاتها، سواء بصورة مباشرة أم غير مباشرة، فبدأت المشكلة وكأن مكونات المجتمع غير قابلة للتعايش فيما بينها، وبالتالي تبدو هذه النظم وكأنها ضرورة للحفاظ على الوضع القائم بحيث لا يصل إلى حد الانفجار، وهذا هو المطلوب منها أمام الحلقة الأكبر، أي الدول المهيمنة عالمياً. النتيجة الحاصلة الآن، والتي يجب أن لا تحجب عنا الأسباب الحقيقية مرة أخرى، هي أن الصراع قد انتقل أو نُقل في بعض البلدان إلى القاع الاجتماعي، حيث يدور الجميع بحلقات من ردود الأفعال. وقد بدأت تلك التناقضات بالتكشف أينما تيسر لها ذلك، وهذا طبيعي في واقع كواقع المجتمعات الإسلامية، خصوصاً وأنها تجربة بشرية، تخضع لما تخضع له طبيعة البشر من الضعف و لقوة والنسبية، فالكمال لله وحده يقول الدكتور محمد عمارة (وإذا كانت سنة من سنن الله في الاجتماع الإنساني، أن تكون هناك دائماً وأبداً فارق بين الواقع وبين المثال، أن يظل "المثال" دائماً وأبداً عصياً على كمال التحقق في

ال"الواقع" المعيش.. فإن ممارسات الدولة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية لم تكن دائما على مستوى هذا "المثال" الإسلامي في العلاقة مع الآخر الديني.. كما أن هذا "الآخر" لم يكن دائما وأبدا- على مستوى هذا المثال" الذي نصت عليه العهود والمواثيق... لكن ومع ذلك ظلت هناك ثوابت حكمت علاقة المسلمين بغير المسلمين في الدولة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية عبر الإسلام⁽¹⁾.

المطلب الأول: الأقليات بين الاندماج والتمييز

هناك عوامل سواء من جانب الأقلية أو من جانب الأكثرية تدعو وتساعد على اندماج الأقلية في الأكثرية، كما أن هناك عوامل تدعو أيضا وتساعد على الاختلاف والتمييز، فعوامل الاندماج من جانب الأقلية كثيرة من أهمها شعورها أن اختلافها وتمييزها عن الأكثرية ليس عاملا حاسما في حصولها على حقوقها أو مساواتها بالأكثرية، فهي من ثم لا تحرص على البقاء أو الحرص على التمييز، وخاصة في الأنظمة العادلة التي تتعامل مع طبقات وشرائح المجتمع بالعدل والقسط، وأما العوامل التي تساعد على الاندماج من جانب الأكثرية فعلمها بأن موقفها من الأقلية ليس من باب الفضل والإحسان، وإنما هو حق كفلته لهم التشريعات، إضافة إلى رحابة صدر الأكثرية وحرصها على التآلف، وهذا يفسر حالة المجتمع الإسلامي الأول في صدر الإسلام حيث لم تظهر مشاكل الأقليات رغم وجودها، بل ذابت كثير من الأقليات واندمجت في الأكثرية (العرب)، وتغلبت عوامل التوحد والاتفاق بل والاندماج على عوامل الانعزال والابتعاد، وذلك أن الإسلام يوحد بين المسلمين ويساوي بينهم، ولا يعتد بتلك الفروقات القائمة على أساس المميزات الجسمية أو اللغوية أو الفيزيائية أو العرقية، ويتعامل مع المسلمين جميعا على أنهم إخوة، وقد ترتب على ذلك أن تحولت كثير من البلاد التي لم تكن يوما ما بلادا عربية إلى العربية فجميع البلاد العربية الموجودة اليوم باستثناء جزيرة العرب لم تكن عربية قبل ذلك كمصر والسودان والشام والعراق وبلاد المغرب (المغرب العربي) وإنما تعربت بعد الفتح

(1)- محمد عمارة، الإسلام والأقليات: الماضي والحاضر والمستقبل، ص: 27، الطبعة الأولى، 2003، مكتبة الشروق الدولية.

الإسلامي لها، ومن الممكن أن ننظر إلى مثال مبكر جدا في ذلك وهي قضية المؤاخاة بين الأنصار أصحاب البلد الأصليين يثرب (المدينة المنورة) وبين المهاجرين الأقلية القادمة من بلادها مهاجرة إلى الله ورسوله قد تركت ديارها وأموالها فجاءت فقيرة ليس معها شيء، فكان الأنصاري يشاطر أخاه المهاجري ماله وعقاره حتى أن أحدهم ليطلق إحدى زوجتيه حتى يتزوجها أخوه المهاجري وهو أعظم ما يكون الاندماج والامتزاج، وقد حدث ذلك بمحض الإيمان والرغبة وليس بالقهر أو الرهبة، وهذا الامتزاج والاندماج لم يكن يعني زوال الخصوصيات والتمايزات المحموده، فقد ظل الأنصاري أنصاري كما ظل المهاجري مهاجريا ولم يسع الرسول صلى الله عليه وسلم ولا خلفاؤه من بعده في القضاء على هذه التسميات لأنها لم تكن قائمة على العصبية، وكذلك القبائل لم يشرع القضاء عليها أو إلغاؤها بل قال الله تعالى (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم) سورة الحجرات: 14

فحافظ عليها وأظهر الامتتان بوجودها، لكنه هذب مما يمكن أن يوجد معها مما يضر فنهى عن العصبية وعن التناصر القائم على آصرة الدم، ولذلك عندما حدثت مشادة بين رجل مهاجري كان يمزح مع رجل من الأنصار وقال الأنصاري: يا للأنصار يستنصر برهطه، وقال المهاجري: يا للمهاجرين يستنصر برهطه، قال لهم الرسول صلى الله عليه وسلم (ما بال دعوى أهل الجاهلية- ثم لما استفسرهم عن سبب ذلك التنادي- قال: دعوها فإنها خبيثة)⁽¹⁾ وفي رواية "فإنها منتنة" وهذا بعكس ما إذا لم تشعر الأقلية بالأمان على نفسها والحصول على حقوقها فإنها تخشى من الذوبان في الأكثرية إذا تخلت عن خصوصياتها، لذلك فهي تجتهد في المحافظة على تميزها، فإذا تمت عملية الاندماج بناء على الاقتناع وتوفر شروط ذلك كان هذا من أكبر الأسباب في تآلف المجتمع وتماسكه، أما إذا حدثت عملية الدمج من غير توفر شروطها، أو حدثت بالقهر والعنف أو شك أن يعود التمايز أشد مما كان بمجرد زوال المؤثر الضاغط، ومشاكل الأقليات اللغوية أو العرقية وغيرها في الدولة الإسلامية لم تبرز إلى الوجود بهذا الشكل إلا مع تفتت الدولة

(1) - أخرجه البخاري كتاب المناقب، رقم: 102، ومسلم، كتاب البر والصلة، تحت رقم: 34.

وتمزقها وضياع معاني الخلافة الحقيقية- وإن ظلت أزمانا باقية من الناحية الشكلية- وقد زاد ذلك بصورة قوية مع قيام الدول العلمانية على أنقاض دولة الخلافة، واستعمار تلك الدول من قبل الدول الغربية التي بدأت في النفخ في أتون هذه المشكلة وتضخيمها، إن الظلم أو التهميش الذي يمكن أن يقال إنه وقع على الأقليات فيما مضى من الزمان لم يكن إلا ظلما وتهميشا للمجتمع كله الأقلية والأكثرية لصالح الأنظمة الحاكمة المستبدة، فالظلم الواقع على هذه الفئة هو نفسه الواقع على تلك، وذلك نتيجة البعد أو التغافل عن الشريعة، وإن مما يذهب بهذه المشكلة وينقضها من أساسها: التمسك بشريعة الإسلام والعمل بها، ونشر أحكامها بين الناس وتطبيقها على الجميع وفق تشريعها الذي لا يفرق بين المسلمين، وإن الحلول القائمة على إفساد الدين بالدعوة إلى العلمانية أو استيراد النموذج الديمقراطي لحل تلك المشكلة هي أفكار ضالة شاردة تزيد أوار المشكلة ولا تقوم بحلها، فهي كمن يحاول إطفاء الحريق بسكب النفط عليه، وإذا كان لنا أن نقدم بعض ما يمكن فعله في هذا المجال فإننا نوصي بما يلي: إفساح المجال أمام تلك القوى والمجموعات للتعبير عن نفسها وممارسة خصوصياتها (في حدود المسموح به شرعا) بدلا من ضغطها ومحاولة جعلها تابعة لنموذج الأكثرية في الدولة، وعدم التضيق عليها في التكلم بلغاتها الخاصة وتعليمها لأبنائهم ، (وأما قيام الدولة بتعليم تلك اللغات الخاصة والإنفاق عليها فهي قضية مصلحة تعتمد على إمكانات الدولة وحاجتها لتلك اللغة والفائدة العامة الراجعة من تعليمها)، وفتح باب الوظائف في جميع المجالات بحيث تكون الكفاءة والقدرة على تحقيق الأهداف مع الصلاح هي المعيار، والابتعاد عن استخدام وسائل الدمج القسري والقهر لأن ذلك سرعان ما يزول بزوال القوة المؤثرة وهذا في حد ذاته توصيف واقعي لحالة الأقليات في المجتمعات العلمانية-خصوصا الغربية منها- يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري(فهذا المجتمع -أي المجتمع الغربي- تسوده أسطورة علمانية واحدة، ومعيار قبول اجتماعي علماني عقلاني مادي واحد، وهو معيار يسمح للجميع بالانتماء شريطة أن يتخلوا عن خصوصيتهم الدينية والإثنية، أي عن القسط الأكبر من هويتهم لتحل محلها هوية واحدة. وكلما ازداد تخليهم عن هويتهم ازدادت أمامهم فرص الحراك الاجتماعي، فما

يسود المجتمع ليس تنوعاً حقيقياً وإنما هو وحدة عقلانية علمانية عميقة وتنوع إثني سطحي، وهذا هو جوهر "الأمركة"⁽¹⁾. كما يجب عدم التدخل في إعادة توزيع الانتشار الجغرافي للتأثير على تجمعاتهم سواء بالتشتيت والتفريق على مساحة واسعة، أو بالحصص والتضييق في مكان واحد، وإذا كانت تلك الأقليات موجودة على بقعة جغرافية واحدة بمعنى أنها ليست منتشرة في أرجاء الدولة فإن الأولى أن يعهد في إدارتها من حيث التعليم والقضاء والإمامة والشرطة ونحو ذلك إلى الأفراد المؤهلين الصالحين من هذه الأقليات، وإذا احتاجت إلى المعونة والمساعدة إما لعدم الكفاية أو عدم الخبرة أو عدم المؤهلات التي يحتاج إليها فلا مانع أن يقوم بذلك أناس يصلحون لذلك من غير هذه الأقليات إذ "المؤمنون أخوة"، ولا يصلح أن تكون السياسة العامة المتبعة في مثل ذلك أن تدار هذه الأقليات بأفراد من خارجها حتى وإن وجد فيها المؤهلون الصالحون للإدارة، فإن هذا مما يخالف السياسة الشرعية.

المطلب الثاني: قضايا الأقليات (الدينية والمقدية)

إذ تبين بما تقدم أن الأقليات اللغوية والعرقية ونحوها (المسلمة التي لم تتميز باعتقاد فاسد) لا يخرج أصحابها عن الدخول في الأحكام العامة التي تعم جماعة المسلمين، فإننا نقصر الحديث هنا على الأقليات الدينية والعقدية فيما يلي:

1- المشاركة السياسية:

الدولة الإسلامية دولة ذات عقيدة ولها رسالة، ورسالتها ليست قاصرة على توفير الرفاهية ورغد العيش في الحياة الدنيا لأفرادها، وإنما هي مكلفة بالعمل وفق هذه العقيدة وتبليغ تلك الرسالة إلى كل من يمكن أن تصل إليهم، وهذا يتطلب جهداً كبيراً وبذلاً عظيماً مع ما تحتاج إليه الدولة من الجهاد في سبيل الله لبلوغ هذه الغاية، وهذا يعني أنه لا يقوم بهذه المهمة ولا يقدر على ذلك إلا من هو مؤمن بهذه الرسالة معتقد لها، مستعد للبذل والعطاء في سبيلها، يرى في نشرها وتبليغها الفلاح في الدنيا والفوز في الآخرة، لذا كان

(1) - عبد الوهاب المسيري، التعددية الثقافية والإثنية في المجتمع الأميركي، ص: 1.

من الأمور المنطقية ألا يقوم على هذه الدولة إلا المومنون برسالتها، ومن هنا يتبين أن ولي الأمر لا يجوز أن يكون ممن لا يؤمنون بهذه الرسالة، أو ممن يفهمونها فهما فاسدا يخرج بها عن الأمر الذي جاءت له، وهذا يعني أن الأقليات الدينية أو العقدية (المقبول وجودها في الدولة الإسلامية) لا يسمح لها بتولي هذا المنصب، لأنها غير مؤتمنة على هذا الأمر، وتكليفها بتولي الأمر، يعني أحد أمرين: إما تكليفها بالعمل والسعي في نصرته ما يناقض أو يخالف دينها أو عقيدتها وهذا يعد إكراها، وإما التفريط في رسالة الدولة وإضاعتها وكلا الأمرين غير مقبول، يقول محمد أسد رحمه الله (إننا يجب ألا نتعالمى عن الحقائق فنحن لا نتوقع من شخص غير مسلم مهما كان نزيتها مخلصا وفيها محبا لبلاده متفانيا في خدمة مواطنيه أن يعمل من صميم فؤاده لتحقيق الأهداف [الإيديولوجية] للإسلام وذلك بسبب عوامل نفسية محضة لا نستطيع أن نتجاهلها، إنني أذهب إلى حد القول أنه ليس من الإنصاف أن نطلب منه ذلك، ليس هناك في الوجود نظام [إيديولوجي] سواء قام على أساس الدين أو غير ذلك من الأسس الفكرية من نوع يمكن أن يرضى بأن يضع مقاليد أموره في يد شخص لا يعتنق الفكرة التي يقوم عليها هذا النظام)⁽¹⁾ ومن هذا المنطلق أيضا فلا تقبل مشاركتهم في اختيار من يقوم بهذا الأمر من صالح المسلمين، لأنهم قد لا يختارون الصالح لتولي الأمر، وإنما يختارون حسب مصالحهم أو عقائدهم، وقد لا يدركون تحديد الصالح لتولي الأمر لأن مقاييسهم في الاختيار ليست قائمة على أساس الشريعة الإسلامية التي هي كل شيء في الدولة الإسلامية، وما جاء في النصوص الشرعية وكلام أهل العلم دال على ما ذكرناه، قال الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ايعوا الله و ايعوا الرسول وأولي الأمر منكم)سورة النساء: 60 وقال تعالى(وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ركبوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم)سورة النساء: 85 فدللت الآيتان على أن ولي الأمر إنما يكون من المومنين العدول ليس من الكافرين وعلى ذلك اتفقت كلمة المسلمين، وقد حكي الإجماع على ذلك غير

(1) - محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ص: 83-84، ترجمة: عمر فروخ، الطبعة الثانية، 2011، دار العلم للملايين.

واحد من العلماء، قال القاضي عياض رحمه الله (أجمع العلماء على أن الإمامة لا تتعقد لكافر وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل)⁽¹⁾ ونقل ابن القيم رحمه الله عن ابن المنذر قوله (أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر لا ولاية له على مسلم بحال)⁽²⁾ وكذلك المسلم غير العدل فلا تجوز توليته اختياراً⁽³⁾، سواء كانت عدم عدالته من قبل الفسق والظلم أو من قبل الابتداع ومفارقة الجماعة، فالخارجي أو الرافضي أو الجهمي أو القدري ونحوهم لا يجوز أن تعقد لهم الإمامة على الاختيار، وهذا المنع قاصراً على الولاية الكبرى فقط وما شاكلها كالوزارة وغيرها، ويدخل فيه أيضاً الولايات الدينية كالقضاء والإمامة، لأنها ولايات يشترط لها الإسلام والعدالة إلى جانب شروط أخرى، فمن لم يتحقق بهذه الشروط فلا تجوز توليته، وهذا ينطبق على الأقليات الدينية كما ينطبق على الأقليات العرقية. أما الولايات العامة خاصة العمل؛ كمُسْتَوْفِي الخراج، وَجَابِي الصَّدَقَاتِ والضرائب، أو رؤساء الإدارات العمومية، تحت غمرة الوزير المسلم، فيجوز لهم ذلك كما بينا في المطلب الثالث الموسوم، بالتعددية والتعايش والانتماء.

2- تولي الوزارة:

الوزير هو شخص يساعد ولي الأمر فيما تحمله من أمانة القيادة، ويشير عليه بما يراه من المصلحة ويشد من أزره عند المهمات، وقد يفوض ولي الأمر وزيره في تدبير أمور ما استوزره فيه حتى يدبره على رأيه ووفق اجتهاده، فيكون له الاستقلال في ذلك، وقد يعهد إليه بتنفيذ ما يدبره ولي الأمر وفق التعليمات والأوامر التي يصدرها إليه أو وفق الأنظمة المعمول بها، والتي ينبغي عليه الالتزام بها وعدم مجاوزتها، ويشار للأولى على أنها وزارة تفويض ويشار للثانية على أنها وزارة تنفيذ، ومن الممكن أن يقال إن غالبية الوزارات اليوم إن لم يكن جميعها وزارات تنفيذ وليس وزارات تفويض إذ الأمور في الوزارة إنما تسير وفق القوانين واللوائح المنظمة لعمل الوزارة، فجل عمل الوزير مقصور على التنفيذ، وما كان فيه من تدبير فهو تدبير في إطار التنفيذ. وأياً ما كان الأمر

(1) - شرح النووي على صحيح مسلم ج: 12 / ص: 229، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.

(2) - أحكام أهل الذمة، ج2/ ص: 787.

(3) - اختياراً: بغير ضرورة أو إكراه أو قهر.

فإن الإسلام والعدالة مطلوبان فيمن يتولى هذه الوزارة سواء كانت وزارة تفويض أو وزارة تنفيذ، ووزارة التنفيذ عند أهل العلم حكمها أضعف من حكم وزارة التفويض وشروطها أقل، نظرا للاختلاف بين طبيعة الأمرين، وقد ذكر الماوردي في أوصاف وزير التنفيذ سبعة أوصاف قال (والسابع أن لا يكون من أهل الأهواء فيخرجه الهوى من الحق إلى الباطل و يدلس عليه المحق من المبطل فإن الهوى خادع الألباب وصارف له عن الصواب)⁽¹⁾، أما شروط وزارة التفويض فهي أشد وقد ذكرها الماوردي فقال (ويعتبر في تقليد هذه الوزارة شروط الإمامة إلا النسب وحده لأنه ممضي الآراء ومنفذ الاجتهاد فافتضى أن يكون على صفات المجتهدين ، ويحتاج فيها إلى شرط زائد على شروط الإمامة وهو أن يكون من أهل الكفاية فيما وكل إليه)⁽²⁾، وهذا مما يبين أن الأقليات الدينية أو العرقية ليس لها أن تشغل هذا المنصب العالي، لكن الماوردي رحمه الله رغم كلامه عن الوصف السابع لوزير التنفيذ إلا أنه ذكر أنه (يجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة)⁽³⁾، ولعل الذي دعا الماوردي رحمه الله لذلك هو تصويره لهذا النوع من الوزارة على أنه ليس ولاية (فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بوال عليها ولا متقلدا لها)⁽⁴⁾ وذلك لما تقرر عنده أن الولاية لا يجوز عقدها لغير المسلم، لكن الماوردي مع ذلك محجوج بالنصوص الشرعية التي تنهى عن ذلك ومحجوج بعمل الخلفاء الراشدين وأصحاب السيرة المستقيمة من الخلفاء الأمويين أو العباسيين)⁽⁵⁾، وقد رد عليه إمام الحرمين الجويني الشافعي رحمه الله بكلام شديد فقال (ذكر مصنف الكتاب المترجم بالأحكام السلطانية أن صاحب هذا المنصب يجوز أن يكون ذميا، وهذه عثرة ليس لها مقيل، وهي مشعرة بخلو صاحب الكتاب عن التحصيل، فإن الثقة لا بد من رعايتها، وليس الذمي موثوقا به في أفعاله وأقواله وتصاريه أحواله، وروايته مردودة وكذلك شهادته على

(1) -أبي الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 29، تحقيق: عبد الحميد حمدان، الطبعة الأولى، 2007، عالم الكتب للنشر والتوزيع، سلسلة زبدة التراث.

(2) -أبي الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 25.

(3) -أبي الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 29.

(4) - المرجع السابق، ص: 28-29.

(5) -انظر، تحطيم الصنم العلماني، ص: 108-110.

المسلمين، فكيف يقبل قوله فيما يسنده ويعزيه إلى إمام المسلمين) ثم ذكر بعضاً من الأدلة إلى أن يقول: (وقد نص الشافعي رحمة الله عليه أن المترجم الذي ينهي إلى القاضي معاني لغات المدعين يجب أن يكون مسلماً عدلاً راضياً ولست أعرف في ذلك خلافاً بين علماء الأقطار فكيف يسوغ أن يكون السفير بين الإمام والمسلمين من الكفار)⁽¹⁾. ومع ماسبق من اجتهاد فقهاء الإسلام فإن الواقع التاريخي للأمة لم يكن بنفس الحزم الي نجده في كتب الفقه ودواوينه، وهذا يؤكد نسبية التجربة السياسية الإسلامية، ولعل السبب في ذلك، حضور البعد المصلحي في تسيير شؤون الدولة ودواوين الخلافة، يقول الدكتور حسن الزين (لم تكن هذه التدابير دائماً مستمدة من قوانين الإسلام، إذا لم تكن أحياناً وفي فترات متعارضة معه. ولكنها على كل حال كانت نادرة..)⁽²⁾، فعلى سبيل المثال لا الحصر يؤكد الدكتور شوقي أبو خليل أنه (لم يكن لدى للعرب الفاتحين من كتاب من البلد يجيدون فهم الرومية، ولذلك لم يكن عند معاوية كاتب نصراني فقط، بل مئات وآلاف من رجال القلم والملاحة والصناعة وكلهم من المسيحيين، إن الذين يجيدون العربية قد بقوا في وظائفهم بعد تعريب الدواوين، واستمر استخدام الأمراء والخلفاء للنصارى، فقد قلّد سليمان بن عبد الملك أمر النفقة على بناء الرملة ومسجدها الجامع لكاتب نصراني من أهل اللد يقال له البطريق ابن نكا وكاتب هشام بن عبد الملك تاذري بن أسطين النصراني الذي قلده ديوان حمص)⁽³⁾. وهذا يدل على التوقع الاستثنائي للأقليات غير المسلمة في تدبير الشأن العام للدولة الإسلامية فالثابت (من ثوابت علاقة المسلمين بغير المسلمين، في الدولة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية، هو استمرار غير المسلمين قابضين على عصب دواوين وإدارات الدولة الإسلامية- قبل تعريب لغة تلك الدواوين وبعد تعريبها) (سنة 78هـ/705م)- وهذه الحقيقة جعلت المستشرق الألماني الحجة آدم ميتز (1869-1917م) يكتب فيقول (لقد كان

(1)- غياث الأمم في تياث الظلم، ص: 114-116، تحقيق: مصطفى علمي وفؤاد عبد المنعم أحمد، الطبعة الأولى، 2007، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع.

(2)- حسن الزين، أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي، ص: 27، الطبعة الأولى، 1982، أضواء على الأوضاع الاجتماعية والقانونية، بيروت، لبنان.

(3)- شوقي أبو خليل، هكذا يكتبون تاريخنا: يوحنا الدمشقي نموذجاً، ص: 27-28، الطبعة الأولى، 2008، دار الفكر، دمشق.

النصارى هم الذين يحكمون بلاد الإسلام). ومن يراجع كتاب "الإشارة إلى من نال الوزارة" لابن الصيرفي يرى حجم السيطرة غير المسلمة على مناصب الوزارة والإدارة غير تلك القرون⁽¹⁾.

3- تحيز الأقلية وتجمعهم في مكان:

الأقليات الدينية وكذلك الأقليات العرقية هم من أهل دار الإسلام، ولهم الحرية في أن يسكنوا في أية ناحية أرادوا، ويظعنوا عنها متى ما أرادوا وينزلوا في مكان آخر كيفما شاءوا، ولهم أن يتجمعوا في أية بقعة من بقاع الدولة لا يحجر عليهم ذلك ولا يمنعون منه⁽²⁾، إلا أن يظهر من ذلك ريبة ويُخاف منهم الخيانة فإنهم في هذه الحالة يتابعون، وإذا ثبت عليهم شيء من ذلك بوسائل الإثبات الشرعية فإنهم يمنعون من ذلك ولا يمكنون منه، ويحاسبون بمقتضى الشريعة على ما تستحقه أعمالهم وتصرفاتهم، وقد انحاز بعض الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقاموا ببناء مسجد بزعم مساعدة الضعفاء على الصلاة في الجماعة (فقالوا: يا رسول الله إنا قد بنينا مسجداً لذي العلة والحاجة والليله المطيرة والليله الشتائية)⁽³⁾ و(قالوا: يا رسول الله ربما جاء السيل يقطع بيننا وبين الوادي، ويحول بيننا وبين القوم، فنصلي في مسجدنا، فإذا ذهب السيل صلينا معهم)⁽⁴⁾ ولكن حقيقتهم كانت مغايرة لذلك وإنما كانت للإضرار كما ذكر الله تعالى ذلك عنهم (والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله) سورة التوبة: 108، فمنع الله رسوله صلى الله عليه وسلم من الصلاة فيه وأمر الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه بهدم هذا المسجد وإحراقه، فإذا تبين أن هذه الأقليات قد انحازت إلى مكان أو بقعة بقصد الإضرار بالمسلمين فلا يمكنون من ذلك، وليس في هذا

(1) - محمد عمارة، الإسلام والأقليات، ص: 24.

(2) - وذلك في غير ما منعت منه الشريعة كدخول الحرم قال الماوردي: "ليس لجميع من خالف دين الإسلام من ذمي أو معاهد أن يدخل الحرم لا مقيماً ولا ماراً به وهذا مذهب الشافعي رحمه الله وأكثر الفقهاء. وجوز أبو حنيفة دخولهم إليه إذا لم يستوطنوه" الأحكام السلطانية ص: 170.

(3) - ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج 11/ ص: 22.

(4) - المصدر السابق، ج 11/ ص: 25 وانظر أيضاً أحكام القرآن للجصاص، ج 4/ ص: 367، تحقيق: عبد السلام شاهين، الطبعة الأولى، 2007، دار الكتب العلمية.

ظلم لهم لأن هذا من باب منع الضرر، والشرعية تمنع الضرر عنهم وعن غيرهم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا ضرر ولا ضرار)⁽¹⁾، وفي عهد الخليفة الراشد علي رضي الله تعالى عنه خرجت الطائفة التي عرفت باسم الخوارج وتميزوا عن بقية المسلمين وتحيزوا إلى مكان، لكن عليا لم يجعل ذلك داعيا لقتالهم أو محاربتهم حتى يسفكوا الدم الحرام، فراسلهم رضي الله عنه وأرسل إليهم من أهل العلم حبر الأمة وثرجُمان القرآن عبد الله بن عباس لينظرهم ويزيل الشبهة عنهم ويوضح لهم المحجة فرجع كثير منهم، وبقيت منهم بقية أفسدوا في الأرض وسفكوا الدم الحرام فلم يقاتلهم ولكن أرسل إليهم يطلب منهم القصاص فلما رفضوا عند ذلك قاتلهم رضي الله عنه وجنده، وقد ذكر البيهقي في سننه قصة الخوارج وبوب عليها بقوله (باب القوم يظهرون رأي الخوارج لم يحل به قتالهم)⁽²⁾ أي مجرد التكلم والاعتقاد لرأي الخوارج فإنه وإن كان خطأ وضلالا إلا إنه لا يحل قتالهم بمجرد ذلك ما لم يفعلوا فعلا يستوجب القتال، وقد ذكر القصة مرة أخرى وبوب عليها بقوله "باب الخوارج يعتزلون جماعة الناس ويقتلون واليه من جهة الإمام العادل قبل أن ينصبوا إماما ويعتقدوا ويظهروا حكما مخالفا لحكمه كان في ذلك عليهم القصاص"⁽³⁾، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية قصتهم في مجموع الفتاوى فقال (خرجت الخوارج على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وفارقوه وفارقوا جماعة المسلمين إلى مكان يقال له حروراء فكف عنهم أمير المؤمنين وقال: لكم علينا أن لا نمنعكم حقكم من الفيء ولا نمنعكم المساجد إلى أن استحلوا دماء المسلمين وأموالهم فقتلوا عبد الله بن خباب وأغاروا على سرح المسلمين، فعلم علي أنهم الطائفة التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال: (يحقر أحكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم وقراءته مع قراءتهم يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الدين كما

(1) - أخرجه أحمد في المسند، رقم: 2719 وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، رقم: 2331، وحسنه النووي في شرح الأربعين النووية من الأحاديث الصحاح النبوية، ص: 75.

(2) - سنن البيهقي الكبرى، ج8/ص: 148، تحقيق: علي عاشور، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي.

(3) - المصدر السابق.

يمرق السهم من الرمية آيتهم فيهم رجل مخدج اليد عليها بضعة عليها شعرات (1)، وفي رواية (يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان، لئن أنا والله أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد) (2) فخطب الناس وأخبرهم بما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال (هم هؤلاء القوم قد سفكوا الدم الحرام وأغاروا على سرح الناس فقاتلهم ووجد العلامة بعد أن كاد لا يوجد فسجد لله شكرا) (3) وقد قال الماوردي نحو ذلك حيث يقول (فإذا اعتزلت هذه الفئة الباغية أهل العدل وتحيزت بدار تميزت فيها عن مخالطة الجماعة فإن لم تمتنع عن حق ولم تخرج عن طاعة لم يحاربوا ما أقاموا على الطاعة وتأدية الحقوق) (4).

4-الأقليات والجهاد في سبيل الله:

الجهاد في سبيل الله فريضة من فرائض الدين وعبادة من العبادات التي طولب بها المسلمون، وشأن العبادات في الإسلام أن يشترط في التكليف بها الإسلام فلا يكلف بها غير المسلم، وكذلك لا يصح أدائها من غير المسلم، وعلى ذلك فإن الأقليات الدينية لا يتوجه إليها الخطاب بالجهاد رغم أنها تقيم في دار الإسلام وتتمتع بالحماية فيها، وقد بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك عندما جاءه مشرك يعرض عليه الخروج معه للجهاد، تقول أم المومنين عائشة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم (خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل بدر فلما كان بحرة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة ففرح أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين رأوه فلما أدركه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم جنئت لأتبعك وأصيب معك قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تؤمن بالله ورسوله قال لا قال: فارجع فلن أستعين بمشرك قالت: ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل فقال له كما قال أول مرة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كما قال أول مرة قال فارجع فلن أستعين بمشرك قال ثم رجع فأدركه بالبيداء فقال

(1) - أخرجه البخاري كتاب المناقب، رقم: 3341 وفي عدة مواضع أخر وأخرجه مسلم كتاب الزكاة رقم: 1765.

(2) - أبو عبد الله الحميدي، الجمع بين الصحيحين، ج2/ ص: 312، تحقيق: علي حسين البواب، الطبعة الثانية، 1423هـ/2002م، دار النشر ودار ابن حزم، بيروت.

(3) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج13/ ص: 32-33.

(4) - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 63.

له كما قال أول مرة تؤمن بالله ورسوله قال نعم فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم فانطلق⁽¹⁾ وهذه هي القاعدة العامة لكن في بعض الحالات الاستثنائية وفق شروط حددها الفقهاء يجوز الاستعانة بهم من غير إجبار لهم على ذلك، وعلى أن يكونوا تحت يد المسلمين فلا يستبدون بالأمر بل هم خاضعون لقيادة الجيش الإسلامي⁽²⁾، وأما الأقليات العقدية فهم مطالبون بالجهاد وابتداعهم في الدين لا يسقط عنهم الفريضة فقد قال تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) سورة البقرة: 96 وهذه الكتابة تشمل جميع المسلمين فلا يختص بها أهل العدل دون أهل الأهواء، وقد قال علي رضي الله تعالى عنه في حديثه للخوارج- وهم أهل الفرقة والابتداع (لكم علينا ثلاث لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نمنعكم الفياء ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نبدؤكم بقتال)⁽³⁾ وموضع الدلالة قوله رضي الله عنه (ولا نمنعكم الفياء ما كانت أيديكم مع أيدينا) فهو لم يمنعهم من القتال في سبيل الله ولم يحرمهم منه، لكن يستثنى في المشاركة في الجهاد من الأقليات العقدية من يكون خروجه ضررا على الجيش المجاهد، كمن عرف عنه من يكون وجهه ونصيحته لأعداء الأمة، ومن وجدت منهم الخيانة وكالجناء الضعفاء الذين يبنون روح الإحباط والهزيمة في نفوس الجيش، ولا شك أن هناك من الأقليات من عرف عنهم خيانتهم للأمة وإعانة أعدائها عليها وتجسسهم عليها لمصلحة العدو، وبذر بذور الخلاف والشقاق بين المجاهدين، فلا يُمكن هؤلاء من الخروج للجهاد لأن خروجهم شر ووبال على الجيش المقاتل وقد جاءت آيات في كتاب الله تعالى في منع خروج من يكون في خروجه الضرر من ذلك قوله تعالى (فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَىٰ لَبِئْسَ أَتْمَةً مِّنْهُمْ فَاسْتَأْذِنُواكَ لَلْخُرُوجِ فَقُلْ لَّنْ نَّخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ نُّقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْمَقْعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ

(1) - أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، رقم: 3388.

(2) - انظر، محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ج7/ ص: 264-265، الطبعة الأولى، 2004، دار ابن حزم. والموسوعة الفقهية، ج8/ ص: 150-151.

(3) - سنن البيهقي الكبرى، ج8/ ص: 184.

فَافْعُوا مَعَ الْكَافِرِينَ) سورة التوبة: 84 فقد منع الله السماح للمنافقين بالخروج للجهاد عقوبة لهم على تخلفهم وقعودهم عن نصره رسول الله صلى الله عليه وسلم في خروجه لغزوة تبوك، وقد بين الله تعالى أن خروج مثل هؤلاء فيه الضرر الكبير فقال تعالى **(لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا أُضْعَفُوا خِلَالَكُمْ يَنْفَوْنَكُمْ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ)** سورة التوبة: 48 كما منع الله تعالى خروج الأعراب للقتال في خيبر عقوبة لهم على تخلفهم في الخروج للحديبية فقال تعالى **(سَيَقُولُ الْمُكَفِّرُونَ إِذْ نَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكَ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا)** سورة الفتح: 16، وقد نص كثير من العلماء على عدم جواز السماح للمتخاذل بالخروج مع الجيش، قال القرطبي رحمه الله في تفسيره لآيات منع المنافقين (وهذا يدل على أن استصحاب المخذل في الغزوات لا يجوز)⁽¹⁾ وقال في المبدع (ويمنع المخذل وهو الذي يفند الناس عن الغزو ويزهدهم في الخروج إليه، والمرجف وهو الذي يحدث بقوة الكفار وضعفنا لقوله تعالى **(ولكن كره الله أن يبعثهم فثبطلهم وقيل أفعدوا مع الفاعدين)** الآية سورة التوبة، وكذا يمنع مكاتب بأخبارنا، ورام بيننا بالفتن ومعروف بنفاق وزندقة؛ لأن هؤلاء مضررة على المسلمين فلزم الإمام منعهم إزالة للضرر)⁽²⁾ وقال الغزالي (وأما المخذل الذي يضعف القلوب ويكثر الأراجيف فيخرج عن الصف إذا حضر فإن شره عظيم، ولا يستحق السهم والرضخ وإن حضر، وهو أقل ما يعاقب به)⁽³⁾ وقال النووي (المخذل للجيش يمنع الخروج مع الناس وحضور الصف، فإن حضر لم يعط سهما ولا

(1) - أبو عبد الله الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 8/ ص 18.

(2) - المبدع في شرح المقنع، ج 3/ ص 335، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2000م، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.

(3) - أبو حامد الغزالي، الوسيط في المذهب، ج 7/ ص 17، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1997، دار السلام، القاهرة.

رضخا⁽¹⁾ وقد قال أبو بكر رضي الله عنه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم للذين قاتلهم من المرتدين لما أظهروا التوبة والعودة: اختاروا إما الحرب المجلية وإما السلم المخزية، قالوا: هذه الحرب المجلية قد عرفناها فما السلم المخزية؟ فقال رضي الله تعالى عنه لهم كلاما كان مما جاء فيه (تتزع منكم الحلقة والسلاح وتمنعون من ركوب الخيل) أي عدم تمكينهم من الحصول على السلاح والقوة وعدم المشاركة في الجهاد، لأنهم موضع ريبة وعدم ثقة، قال ابن تيمية رحمه الله تعالى معلقا على ذلك (فهذا الذي فعله الصحابة بأولئك المرتدين بعد عودهم إلى الإسلام يفعل بمن أظهر الإسلام والتهمة ظاهرة فيه، فيمنع أن يكون من أهل الخيل والسلاح والدرع التي تلبسها المقاتلة)⁽²⁾.

(¹) - محيي الدين النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: خليل مأمون شيحا، ج6/ ص:378، الطبعة الأولى، 2006، دار المعرفة للنشر والتوزيع، بيروت.
(²) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج35/ ص:158.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث، يتبين لنا مدى تشابك القضايا الجزئية المرتبطة بالدعوة إلى التقريب بين الأديان، ومثلها في علاقاتها مع المفاهيم والإشكالات العقائدية التي تطرحها فلسفة التعدد الديني. وإن كانت هذه الفكرة براءة من حيث الظاهر، لكننا وبعد تفكيكنا للتفاصيل الموضوعية لهذه القضية، تبين لنا مدى الضبابية التي تغطي على كثير من أطاريحها، إبتداءً من الغموض الذي يصحب المفاهيم التي تبثها على الساحة الدينية والثقافية الكونية (التقريب بين الأديان/حوار الأديان/وحدة الأديان)، مروراً بالإشكاليات العقائدية التي تطرحها في هذا المجال. خصوصاً في مطابقة التقريب بين الأديان والمشاريع التنظيرية له للأسس والبنى المرجعية للإسلام. وبشكل أدق إذا علمنا أن مثل هذا الشعار (التقريب بين الأديان) لم يزل يُستغلّ في أهداف غير معلنة، وليست بالضرورة بريئة، كالتنصير تارة أو تشويه الإسلام والإنتقاص من جماليته لدى تابعيه تارة أخرى أو لدى غير المسلمين للنكاية فيه وإذكاء لحالة من الإسلاموفوبيا والعنصرية الدينية، خصوصاً تجاه الأقليات المسلمة التي تعيش وسط الأكثرية غير المسلمة. وهذا ما يفسر تواتر التقارير الدولية معلنة الإرتفاع المتزايد لنسب الحقد والعنف الدينيين تجاه المخالف إبتغاء أهداف مشكوك مصداقيتها عموماً.

لقد أعطى الإسلام من خلال تشريعاته مثلاً استثنائياً في تاريخ الحضارة الإنسانية على الوسطية الدينية المستوعبة لمصالح الأنا والآخر، بل ووضع القرآن الكريم والممارسة النبوية، النموذج العملي لتدبير الخلافات الدينية بين المتدينين، مع مراعاة كرامة كل فريق وحقه في العيش، ووفقاً لإمكانياته الواقعية داخل الكيان المجتمعي. فكان النهي عن الإعتداء على المخالفين دينياً والأمر بالعدل والإحسان بهم، مما اعتبر طفرة نوعية في العلاقات الدينية تجاه المخالفين وسط بيئة عالمية ظلامية تحكمها سياسة الغاب حيث الغلبة للأقوى والويل للمغلوب.

لقد كانت الرسالة المركزية للقرآن الكريم في بنية الخطاب القرآني لأهل الكتاب (المخالفين دينياً)، تتضمن السلام والرغبة في الهداية، وليكون التقرب إليهم وسيلة لا غاية في سبيل إقامة الحجة عليهم وتوضيح الصراط المستقيم لهم، مصداقاً لقوله تعالى (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) سورة آل عمران: 61.

إن اعتراف القرآن الكريم وقبول الوحي بمجادلة أصحاب الديانات سواء منها ذات الأصل الرباني أو الوضعي، لدليل واضح على البعد التعددي للرؤية القرآنية. إذ لاحظنا تتناسب نصوص الشرع مع واقع الحياة على الأرض، والمتسم بالتنوع والتركيب في سياق من التجانس والتكامل والوحدة (الْكَرِيمَ خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ بِإِفَاقًا مَّا تَرَى فِيهِ خَلْقَ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ) سورة الملك: 5. كما لاحظنا القدرة اللامحدودة للقرآن الكريم على استيعاب المختلفين دون التماهي فيهم بشكل يزاوج بين الاستقرار المنهجي في المرجعية (التوحيد+النبوات...) وفي نفس الوقت بناء خطاب عقلائي يدعم تلك المرجعية ويمدها بالآلية الحجاجية للدفاع عن نفسها وإقناع الآخر دون إكراه أو تهديد.

والقرآن الكريم برؤيته التعددية، فإنه يؤكد على مطلق الحقيقة الإلهية المتعلقة بوحداية الله وصدق النبوات عامة ونبوة سيدنا محمد ﷺ على الخصوص. وما عدى الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فهو نسبي خاضع للصواب والخطأ. وهو بذلك يفتح المجال واسعاً أمام الإنسان المستخلف للاجتهاد والعمل والكبح بالبحث والتقصي، مسترشداً بعصمة الوحي ومنتقياً بهديه. وانطلاقاً من ذلك فقد قمنا بتقييم لنماذج من الأطروحات الغربية تجاه الحقيقة الدينية، وبيننا مواطن الخلل فيها محاولين توجيه الإنتاج النسبي للعقل الغربي إلى أماكن العمل الحقيقية مؤكداً على أن قضايا العقيدة (عالم الغيب) هو أمر توقيفي لا يقبل الاجتهاد الإنساني إلا بالاكتماء بالوحي وحده، وأن مجال الاستخلاف واسع لأولي الاستعدادات اللازمة. وعلى المسلمين العمل على تحصيل ما

استطاعوا من هذه الإستعدادات لتفعيل الرؤية القرآنية على أرض الواقع وترجمتها في مشروع حضاري متكامل وشامل، وهذا واجب إلهي وقدرٌ علينا توفير كل الطاقات لتحقيقه باعتبارنا (خير أمة أخرجت للناس). والمشروع الحضاري الإستخلافي القرآني للأمة الإسلامية يتطلب مجهودا حضاريا إستثنائيا ويتطلب بطبيعة الحال توضيحات جمة قد تكون طويلة الأمد، وبغيا به فإن أي مشروع تقريبي لن يؤتي الأكل المرجو منه على أحسن وجه.

وقد خالصنا في بحثنا إلى جملة من النتائج والتوصيات التي نحسبها ذات أهمية كبرى من أجل فهم أفضل للآخر، وأيضا من أجل استبصار العديد من القضايا الدولية والإقليمية والمحلية، التي يتزايد تأثيرها على الواقع الإسلامي، في سياق من الإمتدادات التاريخية التي تشرعن لوجودها وتعطي لها غطاء من الشرعية.

الفقرة الأولى: نتائج البحث

ويمكن إجمال هذه الخلاصات فيما يلي:

1- دين الله واحد من لدن آدم عليه السلام إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وهو الإسلام بمعناه العام الذي هو الإستسلام لله الواحد بالإنقياد والطاعة وإفراده بالعبادة والتطهر من الشرك وأدرا نه. وهذا هو المعنى الذي نراه أساسا والذي يجب أن تتلاقى عليه الأديان في تقاربها وتعاونها ووحدتها، لأن العقيدة وحدة لا تتجزأ ولا تتغير. أما الشرائع فمتعددة تختلف بحسب الزمان والمكان.

2- الإسلام بمعناه الخاص هو ما بعث الله به محمدا صلى الله عليه وسلم من الهدى ودين الحق، وأنزل به كتابه وكلامه "القرآن العظيم"، فنسخ به جميع الرسالات والأديان ومهيمننا عليه، فلا يقبل الإسلام دينا سواه.

3- اليهود والنصارى بإعتبارهم أهل كتاب معترف به قرآنيا، يعطي لهم وقعا إعتباريا في ديانة الإسلام، نظرا لما طال هاتين الديانتين من التحريف والتغيير حولتهما من

الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني، فتأسست على أنماط من الشرك والوثنية يلزم التطهر منها قبل البحث في تفاصيل أي مشروع للتقريب مع الإسلام الحنيف.

4- نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ركن بنيوي في الديانة الإسلامية الغراء، ولا يكون المرء مسلماً إذا أنكرها، لدى فلا إسلامية لمشروع يستثني نبوة خاتم الرسل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. فكما يعترف الإسلام بنبوات الرسالات السابقة ومصدق لها فلا يقوم تقارب إلا إذا كان الاعتراف بالمثل.

5- خلا التاريخ اليهودي من وجود بذور لفكرة التقريب بين الأديان، لما طبع عليه اليهود من كبر وازدراء للآخرين، باعتبارهم أمميين-جوثيم- واعتقادهم أنهم شعب الله المختار. اللهم محاولات نادرة لمن تبين له كنه الديانة الإسلامية، ومع هذا فقد دعوا إلى هذه الفكرة من خلال حركات خفية وبأهداف مشبوهة بهدف زعزعة الروابط الدينية والمعتقدات اللاهوتية للأديان الأخرى غير اليهودية.

7- حفل التراث المسيحي بمحاولات عدة لفهم الإسلام بعيداً عن الموروث الكنسي المضلل، خصوص بعيد سقوط القسطنطينية، وتخلل ذلك ظهور كتابات متفرقة تصوب التدين بجميع صوره وتدعوا إلى التقارب مع الإسلام، بلغت ذروتها على يد فلاديمير سولوفيفوف (1853-1900م) ولويس ماسينيون (1883-1962م) الذي حاول أن يقيم جسراً بين الإسلام والمسيحية، من خلال التصوف الحلولي، عبر على منته دعاة التقريب فيما بعد.

8- لم يسلم التاريخ الإسلامي من ظهور نباتات وإن شدة عن السياق الإسلامي العام، لكنها اعتبرت فيما بعد الأساس اللاهوتي الإسلامي للفكر الحداثي، في تحاوره مع الغرب وتقديمه للتنازلات الجوهرية على مذهب التقارب والحوار بين الديانات. ونقصد هنا مذاهب الصوفية الواحديون وطائفة الشيعة الباطنيون وهي طوائف غنوصية مهرطقة، تساوى عندها الحق والباطل، لنؤكد على أن إحياء مثل هذه المشاريع مع ما فيها من انتقائية فإنه يغيب الخصوصية، ويذيب تجربة الإسلام في تجارب الآخرين

بشكل غير متجانس، مما سيجعلنا بين تحديين: أحدهما العمل على مشروع وهمي مشوه عن الإسلام، عاجز عن الفاعلية في الواقع وضمان الأمان الديني للمؤمنين. ثانيهما: وهو تبع للآخر، وهو خلق هالة من التشويه والنفور من الإسلام خصوصاً لدى الفئات غير المسلمة مما يعتبر صداً عن سبيل الله وتزييفاً للحقائق وتغييباً للناس عن تقبل الوحي.

6- خرجت الدعوة إلى التقريب بين الأديان من حيز الكمون إلى الاستعلان، ومن نطاق الفكرة إلى التنفيذ، في النصف الأخير من القرن العشرين، من خلال مؤتمرات إسلامية-مسيحية متفرقة. ثم أطلق المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني (1962-1965) الفكرة من عقالها، وفتح الباب للمسيحيين على مصراعيه للتقارب مع المسلمين وغيرهم، بالتخلي عن عقيدتهم العتيدة "لا خلاص خارج الكنيسة" وإعلان أن « الخلاص يمكن أن يشمل سواهم وخاصة المسلمين. ودعا إلى التقارب مع المسلمين واليهود ونسيان الماضي والتفاهم والتعاون.

7- يتدرج مشروع التقريب بين الأديان في العصر الحديث عبر ثلاث مستويات:
أ- التقريب دون التوفيق أو التلفيق بأن يبقى لكل دين خصائصه العقدية والتعبدية المميزة، لكن مع اعتقاد إيمان الآخرين واحترام عقائدهم ولإرساء أوجه الاختلاف والإفتراق وتفادي البحث في مسائل الاعتقاد والإعتذار عن أخطاء الماضي.
ب- وحدة الأديان: وهي تروم تصويب جميع صور التدين لإنتمائها إلى حقيقة واحدة، وإن تنوعت مظاهر العبادة.

ج- توحيد الديانات: بجعل الدين واحداً: إما بالإنقاطية التي تستمد عناصر الدين الجديد من مصادر شتى، كما هو الحال بالديانة المونية والسيخية، أو بالسعي لإجتذاب الآخرين نحو عقيدة معينة لأحد الأديان كمحاولات جماعة كريسلام الرامية إلى التوحد حول تأليه المسيح عليه السلام.

9-نشأ السعي نحو التقريب بين الأديان في العصر الحديث في حجر المؤسسات والمنظمات العالمية لنصارى العالم: الكنيسة الكاثوليكية، ومجلس الكنائس العالمي، وذلك لبواعث شتى: التصير توسيع نفوذ سلطة الكرسي البابوي وصد المسلمين عن التقدم والانفتاح وإثبات الذات في ساحة التدافع الكوني .

10- المنهج الذي نراه يتماشى وقواعد العقيدة القرآنية وأصولها، فإننا وجدناه يقوم على جملة أسس أهمها:

أ- التوحيد كفلسفة وكمعطى معرفي، ينظم علاقة الإنسان بالله تعالى، فهو مبدأ معرفي يجيب من خلاله القرآن الكريم على الأسئلة الكبرى للإنسانية، وبشكل نهائي لتستمر في مسيرتها الاستخلافية ولتهتدي بنور الوحي المعصوم، فهو قيمة بنائية وليست هدمية كما قد يتصور البعض. لدى ففي التقارب بين الديانات لابد من الفصل النهائي بينها على هذا المستوى ومهما طال الأمد. ونحن نعتقد أن النظرية الإسلامية تمتلك من عوامل الجذب والإقناع ما يجعلها قادرة على رفع التحديات وكسب المزيد من مناطق النفوذ لصالحها مع العناية الربانية بها فهي نور على نور.

ب-الأساس الثاني هو مطلب الوسطية الإسلامية تجاه الديانات، فلا غلو بمحبة أو كره، فالأديان تقاس قرآنيا بحسب قربها من التوحيد وتنزيه الله والنبوات، ووسطيتها تتسع لتشمل الجوانب الحضارية من المجتمع والحكم النهائي على ثقافته.

11-مشكلة الحوار بين الأديان والتقريب بينها يعرف تحديات جمة تحول دون انجاحه، وعلى رأس هذه التحديات هيمنة الغرب على بلدان العالم الإسلامي، بشكل يغذي النعرات تجاهه مع مباركة المؤسسات الدينية الغربية، خصوصا المسيحية منها، لهذه المركزية المفرطة مما ألى انتشار عدااء كبير في العالم الإسلامي تجاه كل الأديان عامة والمسيحية واليهودية خاصة.

12- نحن بحاجة باعتبار المغرب جزءا لا يتجزأ من حضارة البحر المتوسط، إلى إعادة هيكلة الحوار الديني بين مجتمعات ضفاف المتوسط وتغيير الوعي بالأنا والآخر، ومحاربة كل أشكال الإسلاموفوبيا لأن الهدف الأساسي للإسلام هو خلاص الناس وهدايتهم فهو في غنى عن المزيد من الأتباع فهم كثر والحمد لله. كما ينبغي حل إشكالية دار الحرب والسلام لأن عالم اليوم لن ينجح في تحقيق الاستقرار العقدي والسياسي مع استحضر نفسية المحارب، التي تغلف دوما باغلفة دينية وعاطفية.

13-برزت التعددية الدينية في التاريخ مذ قرون مضت، لكنها ابتداء من القرن العشرين وإنفتاح المجتمعات العالمية على بعضها بسبب العولمة ومتطلبات النظام العالمي الجديد، الشيء الذي فرض تحديات على مستوى العلاقات الدينية والحدود بين الأديان وكيفية تدبير الاختلافات بينها.

14-نشأت نظريات عدة لتدبير الاختلافات الدينية بين الأديان والمذاهب والفرق، لكنها كانت في مجملها تنتمي إلى السياق الغربي الخاص في ظل غياب شبه كلي للأطروحة الإسلامية في هذا المجال، ولعل السبب يكون مبررا، إذ الإسلام والممارسة النبوية والحضارية للخلفاء الراشدين قد حسمت الخلاف وأرست قواعد التعايش والتعددية بشكل عملي رغم الاستحضر القوي أحيانا للصراعات الطائفية والإشكالات التاريخية والتي باتت محط جدل كبير من أجل تجاوزها في الأوساط الدينية المعاصرة.

15-تميّزت نظريات تدبير الاختلافات الدينية الغربية، بمركزية دينية حادة، إذ يتم القياس على النموذج المسيحي والعلاقات الكنسية العلمانية الأوروبية، ويتم إسقاطها في تحليل جملة الوقائع الدينية في مجتمعات الوجود الإنساني الكوني مع ما تظهره هذه الدراسات الغربية من جهل كبير بالإسلام وتعاليمه وتجربة المسلمين الحضارية الإستثنائية في أكثر أحوالها.

16-التعددية القرآنية تعددية وسطية ربانية، لا يمينية ولا يسارية، فهي ترتبط بالله الواحد جل في علاه في إمتداد مع المخلوقات، من جهة ومن جهة أخرى فهي منهج قرآني

يجب استثماره لخلق التنافس في الخير، لأن الإختلاف في الدين، مرده طلب الحقيقة الذي يستلزم التنافس في الوصول إليها والسبق نحوها، فهي مكون أساسي في النظرية القرآنية للوصول إلى الله ووحانيته (وفي ذلك فليتنافس المتنافسون) سورة المطففين: 27.

17- لقد شهدت التجربة الحضارية للمسلمين، نماذج رائعة من التعددية لا كمشروع سياسي فقط، ولكن كممارسة دينية تمارس بشكل تلقائي من لدن أفراد المجتمعات الإسلامية. وكانت وضعية الأقليات الدينية فيها تحظى بمكانة مهمة بإعتبارهم وصية النبي صلى الله عليه وسلم لأمته.

18- المجتمعات الإسلامية واقعا هي المجتمعات التي لا تزال تحافظ على أكبر نسبة من التعددية الدينية، حيث الحضور المكثف للأقليات الدينية في المشهد الحياتي، الذي يتسم بالقوة والحرية وصلاحيّة الاندماج على عكس الدول الغربية المتقدمة ماديا، فهي فقيرة جدا إنسانيا وتعرف فيها التعددية مصائب جمة بسبب التمييز الحاد التي تعيشه تلك المجتمعات جراء تبعات الحداثة والحداثة المضادة.

الفقرة الثانية: التوصيات

ليس غرضنا -وكما بينا سابقا- من أطروحتنا قطع جسور التواصل والتقارب بين ديانات البشر، أو المسلمين على أنفسهم، ولكن الغرض هو إعادة صياغة مفهوم التقريب بين الأديان والتعدد الديني بما يتناسب والمنهج الإسلامي الشرعي المحكم. ورد المكانة الاعتبارية للأمة الإسلامية بإعتبارها خير أمة أخرجت للناس، مصداقا لقوله تعالى (نَحْمَدُ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُمْ أُتُوا بِالْحَقِّ وَالْأَمْنِ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ) سورة آل عمران: 107. والأصل في الأمة الإسلامية، بمقتضى هذه الخيرية أن تأخذ بزمام المبادرة، وتبادئ الناس بمشروعها الإيماني الرباني، في إقامة بناء الدنيا على قواعد الدين، وتعبيد الناس لرب العالمين، وتحريرهم من رق الهوى وعبادة غير الله تعالى. وحيث قد آل حال الأمة في العصور

الأخيرة إلى ضرب من التخلف والضعف والتبعية للغير، في العديد من مناحي الحياة، واستلمت دفعة التوجيه والتأثير والمبادرة تيارات لا تتوافق وثقافة الأمة الأصيلة، كان لابد لحملة الدين وأهل العلم من العمل على صعيدين، نحسبهما أساسيين:

أحدهما: مواجهة التيارات المنحرفة عقائديا وسلوكيا، ودفعها بالنقد العلمي الرصين، المؤسس على الأصول العقدية الإسلامية الصحيحة، وبيان خطرها على الأمة.

والثاني: الإشتغال بالبناء الذاتي، والإعداد الصحيح لجميع مناحي القوة الحضارية والنفسية المستطاعة، وأعظمها القوة الإيمانية، التي تستدعي وتقتضي بقية المناحي. وحين هجمت " الدعوة للتقريب بين الأديان"، على الأمة الإسلامية، في العقود الستة المنصرمة، اضطربت مواقف، وتزلزلت قلوب، وهاجت أقلام واهتزت منابر، بما يعرف وما لا يعرف. وعلى أساس هذا البحث النقدي التأسيسي **للمنهج الإسلامي في التقريب بين الأديان وفلسفة التعدد الديني**، نتقدم بهذه التوصيات، مستتيرين بالمنهج الشرعي الذي سبق تقريره في الباب الثاني من أطروحتنا هذه.

1- عقد المؤتمرات العالمية والإقليمية والمحلية للدعوة للكلمة السواء:

• امتثالاً لقوله تعالى (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَكُنْ لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةٌ فَإِنَّ تَوَلَّوْا فَعُولُوا) **اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ** (سورة آل عمران: 61).

• وتأسيساً بهديه صلى الله عليه وسلم في مخاطبة أهل الكتاب مشافهة بالجدال والمحااجة والمناظرة، ومكاتبة لعظماء أهل الملل.

• وإستغلالاً للإمكانات المتاحة في كثير من الدول الغربية، التي تسودها أنظمة ديمقراطية، تسمح بحرية التعبير عن الرأي، ومخاطبة الجماهير بالتي هي أسن، وتتنويرهم بالدعوة إلى الإسلام وتقريبه إليهم، ونزع الغشاوة والأوهام والأكاذيب التي تبثها الجهات الدينية والسياسية عنه وعن المسلمين، وتنوير الجمهور الغربي بمعنى الحياة الذي افتقدوها وسط بحور المادية والنفعية المتلاطمة.

وتتقترح الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي، في مجال الحوار بين المسلمين وأتباع الأديان الأخرى" ما يلي:

(1)-إنشاء هيئة خاصة تضم العلماء المتخصصين في الحوار مع النصارى وغيرهم من الأديان الأخرى.

2-الإكثار من عقد ندوات إسلامية، يدعى إليها هؤلاء النصارى واليهود، ويكون ذلك بمبادرة من جهات إسلامية معروفة⁽¹⁾. ويمكن الإستعانة بوسائل الإعلام المختلفة كاستئجار بعض القنوات التلفزية العالمية والمحلية، للتعريف بالإسلام ونوره بكل الثقة اللازمة، في البرامج المتلفة ذات الإستقطاب الجماهيري العالي. وإستثمار رؤوس الأموال اللازمة لذلك.

• إنتاج مختلف أنواع الأوعية الإعلامية، من أقراص مدمجة وقنوات خاصة(على الأنترنت أو الأثير)، ونشرات وكتب ومجلات، وبكافة لغات العالم للتعريف بالإسلام وإقامة حجة الله البالغة. وفي هذا المقام نقترح تدعيم المجلس الإسلامي العالمي للدعوة والإغاثة التابع لرابطة العالم الإسلامي⁽²⁾، بما يلزم من ميزانيات ومراقبتها ليقوم بدوره المنوط به.

• المشاركة في المناظرات التلفزيونية والمحاورات المفتوحة من قبل المتخصصين حول مختلف الموضوعات والقضايا المتصلة بالإسلام، وربطها بالأصل العظيم: **توحيد الله ونبذ الشرك**. خصوصا وأن هذه المناظرات ظاهرة واسعة الانتشار في الإعلام الغربي وتحظى بمتابعة واسعة وذات جاذبية من قبل المشاهدين.

2-المشاركة الايجابية في المؤتمرات والمنتديات الدينية، بالصفة الشرعية المتميزة:

ثمت موقفان للمسلمين حيال المشاركة في ملتقيات الحوار الديني التي تدعوا إليها جهات كنسية، أو منظمات مسيحية غالبا وهما:

(1) - من تقرير صادر عن الأمانة العامة للرابطة: 2-الحوار بين المسلمين وأتباع الأديان الأخرى، ص: 347.
(2) - هيئة إسلامية عالمية يضطلع بمهمة التنسيق بين جهود ما يزيد عن مائة من الهيئات والمنظمات الإسلامية الشعبية والرسمية في العالم. ويرأسه **شيخ الأزهر** مع ثلاثة نواب هم **المشير عبد الرحمن سوار الذهب** و**الشيخ يوسف جاسم الحجي** و**الدكتور عبد الله**، والأمين العام للمجلس معالي الدكتور **عبد الله بن عمر نصيف**، وتضم هيئة الرئاسة رؤساء اللجان المتخصصة. عن موقع رابطة العالم الإسلامي: <http://www.themwl.org>

أ-الرفض المطلق والأعراض التام بل وإدانة جميع صور المشاركة، وهذا موقف التيارات السلفية المنغلقة بطبيعتها، ولعل موقفها نابع من عدم الأهلية في مقارعة الديانات الذي يتطلب تحجرا في الفلسفة واللاهوت الوثني القديم. وهم يعتبرون الإطلاع عليها جرما وفعلا محرما إعتقادا على فتاوى قديمة لها ظروفها الخاصة.

ب-القبول المطلق، والإسترسال التام دون قيد أو شرط، ومجاملة المخالفين والسكوت على إساءاتهم للإسلام وهله وكتابه الخالد وللتجربة الإسلامية الفريدة على مر التاريخ الإنساني، لا في الزمان ولا في المكان ولا في القيمة الإضافية التي زينت بها وجه حضارات العالم بأسره. ولعل موقفهم هذا نابع من إعتقادهم أن ردهم على الإساءات قد يفهم منه جنوح نحو العنف والتطرف، وإقصاء الآخرين، لكن التجربة، أثبتت لنا أن هذا السكوت اعتُبر اقرارا لإفترءاتهم ما زادهم على الإسلام كذبا ولأهله احتقارا.

وخير الأمور أوسطها، بمعنى الإستفادة من حضور هذه اللقاءات والثبات على الغاية التي جيء من أجلها، وهي إقامة الدعوة إلى الله وإلى الرسول صلى الله عليه وسلم وهداية الخلق، وقد جاء في قرارات المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي أيضا، في دورته الثامنة عشر عام 1396هـ، البند التاسع عشر، ما يلي(درس المجلس الدعوة التي تلقته الأمانة العامة للإشتراك في المؤتمر المسيحي الإسلامي، الذي ينظمه مجلس الكنائس العالمي في جنيف في يناير 1977⁽¹⁾).

2-التقويم المستمر لمسيرة الحوار، وتبادل الخبرات بين الجهات الإسلامية:

إن من الضرورة بمكان في غياب مرجعية واحدة تتولى شؤون غير المسلمين، أن يتلاقى المعنيون من الجهات والهيئات الإسلامية المعتبرة للتشاور حول جدوى الحوار وتقويم مسيرته. وتبادل الخبرات، وثمرات التجارب الشرعية، أو التوقف إن كانت الأخرى، وأن يتم ذلك في ضوء الشريعة الإسلامية. ومن الخطوات الجيدة في هذا الصدد

(1) - لعل المقصود هو مؤتمر الحوار الإسلامي-المسيحي المعقود في كارتيني -قرب مدينة جنيف-في اكتوبر عام 1976م، وليس يناير 1977م، وشاركت فيه الرابطة فعلا. فليس لمجلس الكنائس العالمي مؤتمر في يناير 1977، -حسب ثبت المؤتمرات، المدرج في موقعه على الانترنت. والله اعلم

على سبيل المثال، إنعقاد ندوة في القاهرة في فترة 13-14 فبراير 1998، بعنوان: (ندوة تقويم وتأسيس منهجية الحوار الإسلامي المسيحي)، بدعوة من المجلس الإسلامي العالمي للدعوة والإغاثة، وحضور أكثر من عشرين منظمة إسلامية معنية بالتقريب والحوار بين الديانات. وقد تم الإتفاق على(أولاً: تشكيل لجنة لوضع منهاج عام للنهوض بالحوار وتحديد منطلقاته وأهدافه، وضوابطه والياته، وتحديد أسس التنسيق والتعاون بين المنظمات والجهات التي تمارس الحوار، لتكون في متناول الجميع...)⁽¹⁾.

3- الإهتمام بالأقليات المسلمة في أنحاء العالم:

فكما أمرنا الشارع الحكيم بحفظ الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، فإن وضيعتها في بلاد الإسلام ليست بهذا الإستقرار النوعي. والفريد بالنسبة للأقليات المسلمة في باقي دول العالم غير المسلم. فقد دخلت شعوب مختلفة وكثيرة في دين الله أفواجا، وأدى إنتشار الإسلام في كل بقاع العالم إلى ظهور أقليات مسلمة، وسط أكثرية غير مسلمة، تمارس في كثر الأحيان حالات من الإرهاب الشاملة عليها وفي كثير من الأحيان بأبشع الطرق مهانة وفتكا وإبادة. وما حالة مسلمي الروهينغا المستضعفين في بورما ذات الأكثرية البوذية إلا مثال صارخا على ذلك. ولا تزال حملات الإبادة الجماعية والإبعاد مستمرين فيهم حتى ساعة كتابة هذه الكلمات. (وهذه الأقليات في الحقيقة رسل للإسلام إلى أهالي تلك البلاد، بحكم إستعلانهم بإعتناق هذا الدين، ومرايا عاكسة لعقيدته وشريعته في سلوكهم الشخصي ووضعهم الإجتماعي. ولكم كان هؤلاء دورا مباشرا أو غير مباشر لإعتناق آخرين دين الإسلام. إما بالدعوة الصريحة أو بالقدوة الحسنة، والسلوك الحميد)⁽²⁾. وتوجيه العناية لهذه الأقليات في مختلف أنحاء البرية، يمكن أن يكون فتحا جديدا للدعوة إلى الله تعالى، والتعريف بالإسلام وأهله، وتدعيم الوجود الإسلامي في تلك المناطق المترامية من الكرة الأرضية. ونرى أن يتم التركيز على تدعيم هذه الأقليات بما يلي:

(¹) - نقلا عن الحوار بين الأديان: أسرار وخفاياه، ص: 102.

(²) - أحمد القاضي، دعوة التقريب بين الأديان، ص: 1653.

أ- تعليمهم أمور دينهم، عن طريق البعثات الدعوية، وإفادة الدعاة إليهم، وإقامة دورات شرعية لهم، تزويدهم بالكتب وأوعية العلم باللغات المحلية. مع منح أبنائهم فرص الدراسة في الجامعات العربية (ليتمفهموا¹ في الدين ولينكروا قومهم إكنا رجعوا إليهم لعلمهم يحكزون) سورة التوبة: 121. وقد كان لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لمملكتنا المغربية الشريفة دورا فاعلا في خدمة الأقليات المسلمة، خصوصا في دول إفريقيا جنوب الصحراء.

ب- بناء المدارس والمساجد لهم، والمراكز التي تقوي رابطتهم واللحمة بينهم. التي تحول دون ذوبانهم في مجتمعاتهم وتضمن خصوصيتهم الدينية والهوياتية.

ت- ويلتحق بهذا الأمر، العناية بالطلاب المسلمين المبتعثين من البلاد الإسلامية للدراسة، وتأهيلهم وتحسينهم بالعلم النافع والتوعية الصالحة.

4- قيام الجامعات الإسلامية والمعاهد الشرعية بإحياء علوم الأديان والإلهيات والفلسفات الدينية الكلاسيكية والمعاصرة:

لاحظنا أن كل الدول المتقدمة حريصة على دوام وإستمرارية كليات اللاهوت والدراسات الدينية المقارنة وفلسفات الدين، والتي تضم أقساما للدراسات الإسلامية، ومراكز للحوار الديني⁽¹⁾، وتقوم بعقد المؤتمرات المتتالية، بل ويتم انشاء فروعها لها في مختلف دول العالم (الجامعة الأمريكية مثلا). فحري بالجامعات الإسلامية أن تولي إهتماما أكبر لمثل هذه التخصصات والإستفادة من المنهجية الحديثة في النقد النصي الذي طورته المنظومة النقدية الدينية في الغرب، لتعزيز الثقافة الدعوية لدى طلاب العلوم الشرعية،

(¹) - لعل أشهرها على سبيل المثال الكليات الغربية التالية:

Faculté de théologie protestante de l'Université de Genève.

Faculté de Théologie - Université Catholique de Lyon.

Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. (Québec, Canada).

La *Faculté de théologie* de Lille.

Faculté de Théologie et de Sciences religieuses de l'Université Laval (Québec, Canada).

[Faculté de théologie et de sciences des religions - FTSR UNIL-laussane-suisse.](#)

[Faculté de Théologie de Vaux-sur-Seine, New Testament, Faculty Memberedit-usa.](#)

والذين يهيئون بالأساس للدعوة إلى الله، واقامة صرح الحوار الإسلامي مع الآخر. لذلك نقترح إنشاء كلية للإلهيات وعلوم الأديان والتي تضم أقسام لدراسات اللغات الدينية القديمة (العبرية- اللاتينية- اليونانية- القديمة- الآرامية- القبطية...)، وأقساماً لدراسة اللاهوت النظامي⁽¹⁾ واللاهوت الدفاعي المناظراتي⁽²⁾ للأديان وأقساماً لدراسة مناهج النقد النصي والتاريخي للوثائق الدينية المقدسة. ولا نعرف في الواقع- على حد علمنا- أي جامعة في العالم الإسلامي تجمع مثل هذه التخصصات الأساسية في الدراسات الدينية، اللهم محاولات تقوم بها كلية الإلهيات في الجامعات التركية لا تحصى للمستوى المطلوب علمياً وإشعاعياً. ونأمل أن تكون كلية العلوم الشرعية التي افتتحت السنة الماضية (2012-2013) في مدينة السمارة، نواة لمثل هذا المشروع العلمي والإستراتيجي الكبير.

ومن المشاريع المقترحة في هذا الصدد:

- أ- إحياء التراث الإسلامي الحافل في باب المناظرة والجدل مع المخالفين دينياً، تحقيقاً ودراسة، في أقسام الدراسات العليا ومراكز البحوث.
- ب- رصد المستجدات داخل الملل الأخرى وأهدافها ووسائلها.
- ت- تأسيس أقسام للدعوة، وتخريج دعاة مكوّنين إسلامياً بثقافة موسوعية لمحاورة الآخرين، مع التمكن من الجانب اللغوي وفن التواصل الفعال.
- ج- توفير الدعم المالي اللازم للتحفيز على الدعوة، لتصير الدعوة ذات بعد إستراتيجي للأمة، لا يندرج في سلكه إلا النبغاء، ولتعطى لهم إمتيازات مادية ومعنوية كبيرة، لا مجرد مشاريع فردية بنتائج جد محدودة. كما يجب أن تسهر على صرحها الحكومات بكامل دعمها وعتادها.

(1) - هو علم الكلام المسيحي، يقول القس جيمس انيس: (هو علمٌ يبحث عن الله وصفاته وشرائعه وأعماله وعنايته، والتعاليم التي يجب أن نعتقد بها، والأعمال التي يجب أن نقوم بها. وهو قسمان: وَحْيِيٌّ، وطبيعي...) انظر كتاب القس جيمس انيس، علم اللاهوت النظامي، ص: 10، راجعه: القس الدكتور منيس عبد النور، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.

(2) - اللاهوت الدفاعي (المعروفة أيضاً بالتبريريات) هي مجال الذي يهدف إلى تقديم أساس عقلائي للإيمان المسيحي والدفاع عنه ضد اعتراضات الخصوم، من خلال فضح العيوب الظاهرة في نظرات عالمية أخرى.. انظر كتاب فادي الكسندر، مدخل إلى اللاهوت الدفاعي، ص: 10.

إن أمتنا الإسلامية قادرة على بناء نفسها، وتهيئ كل سنن التغير الوجودي لإسترجاع مكانتها الفاعلة في المجتمع الكوني، خصوصا بعد ثورة الاتصالات التي يشهدها العالم في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين، لأن هذا قدرها من أجل قيادة البشرية إلى سبل السلام، وإخراجها من الظلمات إلى النور بإذن الله. وشرط ذلك كما وضحه الله تعالى في كتابه العزيز قائلا (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمَاسِيُونَ) سورة النور:54، صدق الله العظيم والحمد لله رب العالمين.

قائمة مصادر ومراجع الجزء الأول والجزء الثاني

قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع المدني

1. الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان، بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العبيكان للنشر والتوزيع، جدة.
2. أبعاد التبشير المسيحي في العاصمة القومية، حسن مكّي، الطبعة الأولى، 1990، بيت المعرفة.
3. ابن عربي: حياته ومذهبه، أسين بلاثيوس، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، الكويت، بيروت، 1970.
4. الإتجاهات السياسية في العالم العربي، محمد خدوري، الدار المتحدة للنشر، الطبعة الأولى، 1985.
5. الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، محمد حسين، الطبعة الرابعة، 1980، مؤسسة الرسالة، بيروت.
6. أثر العلم في المجتمع، برتراند راسل، ترجمة وتحقيق: سمير عبده، التكوين للطباعة والنشر، 2005.
7. اجتماع الجيوش الإسلامية غزو المعطلة الجهمية، ابن قيم الجوزية، دار الجيل، الطبعة الأولى، 1430هـ.
8. أحقاد وأطماع التبشير في إفريقيا المسلمة، عماد الدين خليل، دار المختار الإسلامي للطباعة و النشر والتوزيع.

9. أحكام النمييين والمستأمنين في دار الإسلام، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1988.
10. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبي الحسن الماوردي، تحقيق: عبد الحميد حمدان، عالم الكتب للنشر والتوزيع، سلسلة زبدة التراث، الطبعة الأولى، 2007.
11. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبي الحسن الماوردي، دار الأرقم بن الرقم، للطباعة والنشر، الرياض.
12. أحكام القرآن للجصاص، تحقيق: عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2007.
13. أحكام القرآن، أبوبكر بن العربي المعافري، تحقيق: عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.
14. أحكام أهل الذمة، ابن قيم الجوزية، تحقيق: صبحي الصالح، الطبعة الأولى، 1430هـ/1991م، بيروت-لبنان.
15. الآداب الشرعية، ابن مفلح الحنبلي المقدسي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعمر القيام، الطبعة الأولى، 1999، مؤسسة الرسالة.
16. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، إشراف: محمد زهير الشاويش، الطبعة الأولى، 1979، المكتب الإسلامي.
17. أزمة الأقليات في الوطن العربي، حيدر إبراهيم على وميلاد حنا، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، يوليو 2002، دمشق، بيروت.
18. أزمة التنوير: شرعة الفوات الحضاري، عبد الرزاق عيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1997/5/12، دمشق.

19. استراتيجية التنصير في العالم الإسلامي: دراسة في أعمل مؤتمر كولورادو لتنصير المسلمين، أو بروتوكولات قساوسة التنصير، محمد عمارة، الطبعة الأولى، شتاء 1992م، مركز دراسات العالم الإسلامي.
20. الإستشراق، المعرفة . السلطة . الإنشاء، ادوارد سعيد، ترجمة: كمال أبودييب، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت- لبنان- الطبعة العربية الرابعة 1995.
21. الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001.
22. الإسلام على مفترق الطرق، محمد أسد، ترجمة: عمر فروخ، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، 2009.
23. الإسلام في الغرب: قرطبة عاصمة العالم و الفكر، روجيه جارودي، ترجمة: ذوقان قرطوط، دار دمشق، الطبعة الأولى، 1995.
24. الإسلام في الغرب، روجيه جارودي، ترجمة: محمد مهدي الصدر، دار الهادي بيروت -لبنان، الطبعة الأولى، 1991.
25. الإسلام والآخر: دراسة عن وضعية غير المسلمين في مجتمعات المسلمين، الدكتور صابر طعيمة، الطبعة الأولى، 2007، مكتبة الرشد-ناشرون، الرياض.
26. الإسلام والأقليات: الماضي والحاضر والمستقبل، محمد عمارة، الطبعة الأولى، 2003، مكتبة الشروق الدولية.
27. الإسلام والحضارة الغربية، محمد حسين، دار الفرقان، بدون تاريخ ولا طبعة.

28. الإسلام والحوار مع الحضارات المعاصرة، للدكتور محمد خليفة حسن،
رابطة الجامعات الإسلامية، سلسلة مركز الدراسات الحضارية، الطبعة الأولى، 2007،
مصر.
29. الإسلام والغرب، يوسف القرضاوي، دار البشير للثقافة والعلوم طنطا-
مصر - الطبعة الأولى، 1997.
30. الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة، مصطفى حلمي، دار الكتب العلمية،
الطبعة الثالثة، 2005.
31. الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، مونتجمري وات، ترجمة: عبد
الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
32. الإسلام والمسيحية: من التنافس والتصادم الى آفاق الحوار والتفاهم،
أليكسي جوارفسكي، ترجمة: خلف محمد البراد، مراجعة: محمد حمدي زقزوق، عالم
المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1417هـ/1996م .
33. الإسلام والوحدة القومية، محمد عمارة الطبعة الثانية، 1979م، المؤسسة
العربية للدراسات والنشر، بيروت -لبنان.
34. الإسلام، روجيه جارودي، ترجمة: وجيه أسعد، الطبعة الأولى،
1411هـ/1991م، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان.
35. الإسلامية والقوى المضادة، نجيب الكيلاني، الطبعة الأولى 1400هـ /
1980م، مؤسسة الرسالة - بيروت.
36. الإسييسكو ودعم التوجه الثقافي الإسلامي. عبد العزيز التويجراي.
37. إشارات، رموز وأساطير، لوك بنوا، تعريب: فايز كم نقش، دار عويدات
للنشر والطباعة، الطبعة الأولى، 2001، لبنان.

38. إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عبد الوهاب المسيري، واشنطن، 1996.
39. أصول المجتمع الإسلامي، جمال الدين محمد محمود، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1992.
40. الأصول الوثنية للمسيحية، اندريه نابتون، ادغار ويند، كارل غوستاف يونغ، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، بدون تاريخ.
41. الأصول الوثنية للمسيحية، اندريه نابتون، ادغار ويند، كارل غوستاف يونغ، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية. إظهار الحق، رحمة الله الهندي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2003.
42. الاعتصام، أبي إسحاق إبراهيم الغرناطي الشاطبي، تعليق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 2005.
43. إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية، تحقيق وتعليق: محمد عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، مكتبة الخاني، الرياض، الطبعة الأولى، 1997.
44. أقباط ومسلمون منذ الفتح الإسلامي إلى العام 1922، جاك تاجر، دار النهضة العربية، القاهرة، 1951م.
45. اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم، تقي الدين ابن تيمية، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، عمان، سنة 1999.
46. الأقليات الدينية والحل الإسلامي، يوسف القرضاوي، الطبعة الأولى، 1996، مكتبة وهبة-مصر.

47. الأقليات في مفهوم علم الاجتماع، ادغار موران، ترجمة: علي طلعت، مكتبة مدبولي وعربية للطبع والنشر، الطبعة الأولى 2002.
48. الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، كمال السعيد حبيب، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 2002.
49. الإسلاميون والحكم، محمد العدل، دار الوفاء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1999.
50. الأموال، ابن زنجويه، تحقيق: شاهر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى.
51. الأموال، أبو عبيد القاسم ابن سلام، تحقيق: أبوأنس سيد بن رجب، تقديم: أبوإسحاق الحويني، دار الهدى النبوي - مصر - ودار الفضيلة - السعودية.
52. انتحار الغرب، ريتشارد كوك وكريس سميث، ترجمة: محمد محمود التوبة، هيئة أبوظبي للثقافة والنشر ودار العبيكان للإبداع، الطبعة الأولى 2009/1430.
53. الإنجيل المفقود: كتاب "ك" والأصول المسيحية، بيرترون ل. ماك، ترجمة: محمد الجبور، الطبعة الأولى، 2007 - دمشق - سوريا.
54. إنجيل برنابا، ترجمة: خليل سعادة، تحقيق: سيف أحمد فاضل، دار القلم، الطبعة الثانية، 1983، الكويت.
55. الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، عبد القادر الجيلي، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 2005.
56. الإنسان الكامل، أبو الفتح محيي الدين ابن عربي الحاتمي، دون معلومات.
57. إنسان عصر الإقطاع، هيلين أشتون، ترجمة: عبد الله الوافي، المركز القومي للترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 2002.

58. الإنسان والكون والتطور بين العلم و الدين، هنري بولاد، إعداد: ممدوح صدقي زخاري، دار المشرق، بيروت، 1999.
59. الإنسان ومستقبل الحضارة من منظور إسلامي، ضمن (الإنسان ومستقبل الحضارة: وجهة نظر)، خورشيد أحمد، مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، 1944.
60. أنوار البروق في أنواء الفروق، أحمد بن أبي العلاء القرافي الصنهاجي المصري، عالم الكتب.
61. أهل الذمة في الإسلام، أس.ترتون، ترجمة: حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، 1994، مصر.
62. أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي، حسن الزين، الطبعة الأولى، 1982، أضواء على الأوضاع الاجتماعية والقانونية، بيروت، لبنان.
63. أوديسا التعددية الثقافية، ويل كيمليكا، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، يونيو 2011، العدد: 377.
64. الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2002.
65. أوهام ما بعد الحداثة، تيري إيجلتون، ترجمة: منى سلام، مراجعة: سمير سرحان، أكاديمية الفنون، القاهرة.
66. البحر المديد في تفسير القرآن العظيم، أبو العباس أحمد بن عجيبة الحسني، تحقيق: عمر أحمد الراوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2005.
67. البداية والنهاية، أبي الفداء ابن كثير الدمشقي المكي، تحقيق: محمد علي الجبائي، مكتبة المعارف، بيروت، مكتبة النصر-الرياض، الطبعة الثانية، 1978م.

68. بدائع الصنائع، أبوبكر بن مسعود الكاساني، طبعة البابي الحلبي، بدون تاريخ، مصر.
69. البهائية والنظام العالمي الجديد، وحده الأديان والحكومة العالمية، أحمد وليد سراج الدين، مطبعة الداودي، 1994، دمشق.
70. بولس وتحريف المسيحية، هيم ماكبي، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، بدون تاريخ.
71. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، مصر، الطبعة الأولى، 1350هـ-1931م.
72. تاريخ الأستاذ الإمام، الشيخ محمد عبده: محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1931، مطبعة المنار، مصر.
73. تاريخ الإسلام، شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، 2003، دار الغرب الإسلامي.
74. تاريخ الديانة اليهودية: محمد خليفة حسن أحمد، دار قباء للطباعة النشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م.
75. تاريخ الرسل والملوك، أبو جعفر ابن جرير الطبري، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، الطبعة الأولى، 1960، دار المعارف بمصر، القاهرة.
76. تاريخ العرب، فليب حطي، ترجمة: محمد مبروك نافع، مطبعة العالم العربي، 1949، مصر.
77. تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ترجمة: محمد فتحي الشنقيطي، المكتبة المصرية العامة للكتاب، 1988.
78. تاريخ الكنيسة، الأنبا شنودة الثالث، المطبعة الإكليريكية المرقسية.

79. تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، 2009.
80. التاريخ اليهودي العام: صابر طعيمة، دار الجيل-بيروت، الطبعة الثانية، 1419هـ/1999.
81. التاريخ اليهودي: الديانة اليهودية وطأة ثلاثة آلاف سنة، إسرائيل شاحاك، ترجمة: صالح علي سوداح، بيسان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1995.
82. تاريخ أهل الذمة في العراق (12-247هـ)، توفيق سلطان اليوزبكي، الطبعة الأولى، 1983، دار العلوم، الرياض.
83. تاريخ إسرائيل: من واقع نصوص التوراة والأسفار وكتب ما بين العهدين، مطبعة القديس أنبا مقار، الطبعة الأولى، 1997، وادي النطرون، القاهرة.
84. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1998.
85. تأصيل اليقظة وترشيد الصحوة، أنور الجندى، دار الاعتصام.
86. تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة الدينوري، تحقيق: محمد محيي الدين الصفار، طبع المكتب الإسلامي، 1419هـ/1999م.
87. تجديد العلمانية الفرنسية بين الديني والسياسي، حسن السرات، دار الأنجلو المصرية القاهرة.
88. التحرير والتتوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير الدار التونسية للنشر.
89. تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، أبو عبد الله الترجمان، تحقيق: محمود على حماية، الطبعة الثالثة، دار المعارف.

90. تحفة النظر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، أبو عبد الله اللاؤاتي المعروف بابن بطوطة، تحقيق: محمد عبد المنعم العريان، طبع دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1996.
91. التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، دار الكاتب العربي ، بيروت.
92. تطور الأنجيل: المسيح ابن الله أم ملك من نسل داود؟ دراسة نقدية وترجمة جديدة لأقدم الأنجيل تكشف مفاهيم مثيرة: اينوك باول، ترجمة: أحمد إيبش، دار قتيبة.
93. تعدد الأديان وأنظمة الحكم، جورج قرم، دار النهار، الطبعة الأولى، 1992م، بيروت.
94. التعددية الثقافية، إلينا بيتا غاليوتي، ترجمة: جلال معوض، دار الثقافة، الطبعة الأولى، 1999، الأردن.
95. التعددية الدينية في فلسفة جون هيك: المراكز المعرفية واللاهوتية، وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2007.
96. التعددية في المجتمع، جمال البناء، دار الفكر الإسلامي.
97. التعددية: رؤية إسلامية والتحديات الغربية، محمد عمارة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، أكتوبر 1997.
98. التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، الشيخ محمد الغزالي، القاهرة، نهضة مصر، 1997، الطبعة الأولى، 1981.
99. تفسير ابن أبي حاتم، عبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار الباز، الطبعة الثالثة، 1422.

100. التفسير التطبيقي للكتاب المقدس الذي ألفه أكثر من خمسة وعشرين ومن كبار علماء اللاهوت المسيحي، المطبعة الإكليريكية-قبرص، الطبعة الأولى، 1988.
101. تفسير القرآن العزيز، أبو عبد الله محمد بن عيسى المري الأبيري، ابن أبي زمنين المالكي (توفي سنة 399هـ)، تحقيق: حسبة بن عكاشة أبو عبد الله-محمد بن مصطفى الكنز، الطبعة الأولى، 2002، دار الفاروق الحديثة، مصر.
102. تفسير القرآن العظيم، أبي الفداء ابن كثير الدمشقي المكي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1408هـ / 1988م.
103. التفسير القيم شمس الدين ابن القيم، الطبعة الأولى، 1999، دار الكتب العلمية، لبنان.
104. تفسير المنار، محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1990، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.
105. تقرير الدوحة عن الهجرة، تحالف الحضارات/ ALLIANCE OF CIVILIZATION، الاجتماع الثاني للمجموعة الرفيعة المستوى، الدوحة، قطر، في 26-28 شباط/فبراير 2006.
106. تكوين العقل الحديث، جون هرمان رندل، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1990.
107. تكوين أوروبا، كريستوفر دوسن، ترجمة: ومراجعة: سعيد عبد الفتاح عاشور ومصطفى زيادة، الطبعة الأولى، 1967، مشروع الألف كتاب، العدد: 642، القاهرة.
108. التلخيص الحبير، ابن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى، 1416هـ/1995م، مؤسسة قرطبة.

109. التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، يان أسمان، ترجمة: حسام حيدري، منشورات الجمل-كولونيا (ألمانيا)، بغداد، الطبعة الأولى، 2006.
110. تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، برهان الدّين البقاعي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، طبعة 1400هـ/1980م.
111. التنصير في السودان: 1843-1986: دراسة تاريخية تحليلية عن الإنتشار المسيحي ودور الإرساليات الأوربية في تكييف السودان حضاريا وسياسيا، حسن مكي محمد أحمد، شعبة البحوث والنشر، 1991، إصدار رقم: 11.
112. التنصير في المراجع العربية: دراسة ورصد وراقي للمطبوع، علي إبراهيم النملة، الطبعة الثانية، 1424هـ، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
113. التنصير في فلسطين في العصر الحديث، أمل عاطف محمد الخضري، بحث تكميلي مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية بكلية أصول الدّين، إشراف الدكتور سعد عبد الله عاشور، 2004، الجامعة الإسلامية-غزة: كلية أصول الدّين.
114. التنوع الثقافي والعولمة، أرمان ماتلار، ترجمة: خليل أحمد خليل، الطبعة الأولى، 2008، دار الفرابي، لبنان.
115. توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين عن كتاب: أمانة سر العلاقات بغير المسيحيين، ترجمة: المطران يوحنا منصور، المكتبة البولسية بيروت-لبنان. الطبعة الأولى، 1986.
116. توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين، موريس موروبانس، ترجمة: المطران يوحنا منصور، المكتبة البولسية، بيروت، 1986.
117. التوراة، تاريخها وغاياتها: لاهوتي مسيحي أمريكي، ترجمة: سهيل الدّيب، دار النفائس.

118. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد عبد الرازق البكري - محمد عادل محمد - محمد عبد اللطيف خلف، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الثالثة، 2009.
119. جامع البيان في تأويل آي القرآن، أبو جعفر ابن جرير الطبري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثالثة، 1388هـ/1968م
120. جامع الترمذي، دار إحياء التراث العربي - بيروت: بتحقيق، أحمد شاکر وآخرون.
121. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: عبد الله التركي، الطبعة الأولى، 2006، مؤسسة الرسالة.
122. جامع مآثورات أمير المؤمنين علي، علي أشرف النجفي، مطبعة الحوزة المشرفة، العراق، 1990.
123. الجانب المظلم في التاريخ المسيحي، هيلين إيليري، دار قتيبة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2005.
124. جدلية العقل والدين بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، عبد الله بن نافع الدعجاني، دار العبيكان للنشر والإبداع، الطبعة الأولى 1430هـ/2009.
125. الجذور التاريخية لإرساليات التنصير الأجنبية في مصر: دراسة وثائقية، خالد محمد نعيم، كتاب المختار للطبع.
126. جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، محمد عمارة القاهرة، 1968م.
127. الجمع بين الصحيحين، أبو عبد الله الحميدي، تحقيق: علي حسين البواب، دار النشر ودار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، 1423هـ/2002م.

128. حروب الردة، أبو الربيع بن سليمان الحميري الكلاعي، دار العلم للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2000.
129. الحروب الصليبية في المشرق والمغرب، محمد العروسي، دار الكتب الشرقية، الطبعة الأولى، 1374هـ/1974م.
130. الحروب الصليبية، وليام الصوري، ترجمة وتقديم: حسن جبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1955.
131. الحريات العامة في الفكر والنظام في الإسلام: دراسة مقارنة، عبد الحكيم حسن، دار العلم للملايين، بيروت.
132. حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، محمد الغزالي، المكتبة التوفيقية، 1978م، القاهرة.
133. الحملات التنصيرية إلى عمان والعلاقة المعاصرة بين النصرانية والإسلام، سليمان بن ناصر الحسيني، دار الحكمة، لندن.
134. الحوار الإسلامي المسيحي: الفرص والتحديات، يوسف حسن، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1997م.
135. حوار الحضارات، روجيه جارودي، تعريب: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، لبنان.
136. حوار حول الإسلام، طارق رمضان وآلان جريش، تفعيل وإستهلال: فرانسواز جرمان-روبان، ترجمة: بشير السباعي، دار العالم الثالث.
137. الحوار من أجل التعايش، عبد العزيز بن عثمان التويجري، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1419هـ/1998م.
138. حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق وتعليق: أحمد أمين، دار المدى، دمشق، 2001.

139. حياة المهاكما غاندي، أنتا كريشنا، ترجمة: علي الزين، دار الوفا للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1991.
140. حياة يسوع، هيجل، ترجمة: جورج يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر، المكتبة الهيجلية، رقم: 12.
141. خديعة حوار الأديان،، زينب عبد العزيز، دار الوطن للنشر والتوزيع.
142. خصائص الشريعة الإسلامية، صلاح الصاوي، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية.
143. الخصائص العامة للإسلام، يوسف القرضاوي، الطبعة الأولى، 1999، مؤسسة الرسالة لطباعة والنشر، لبنان.
144. دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، عبد محمد السفياني، رسالة لنيل الماجستير، إشراف: حسين حامد حسان، 1400هـ/1401هـ، جامعة الملك عبد العزيز - المملكة العربية السعودية.
145. الدر المختار، الحصفكي، مطبعة البابي الحلبي، 1365م القاهرة.
146. دروس التاريخ، أيريل وول ديورانت، ترجمة وتقديم: علي شلش، دار سعاد الصباح- الكويت، الطبعة الأولى، 1993.
147. الدعاة والدعوة الإسلامية المعاصرة المنطلقة من مساجد، محمود حسن الحمصي، دار الرشيد، دمشق - بيروت - مؤسسة الإيمان - بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ/1991م، دمشق.
148. الدعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، توماس ارنولد، تعريب: حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين وإسماعيل النحراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1971.

149. دقائق التفسير، تقي الدين ابن تيمية، جمع وتقديم وتحقيق: محمد السيد الجليند، الطبعة الثانية، 1984، مؤسسة علوم القرآن، دمشق.
150. دليل البحث والتقويم التربوي، أحمد الخطيب وآخرون، دار العلم، الطبعة الأولى، 1985.
151. الدوافع نحو المادية، مرتضى المطهري، ترجمة: علي التسخيري.
152. ديانة مصر القديمة، أدولف إرمان، ترجمة: عبد المنعم أبو بكر ومحمد أنور شكري، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 1995.
153. ديباجة ميثاق الأمم المتحدة. دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 2006.
154. الديمقراطية في أمريكا، أليكسي دي توكفيل، ترجمة: أمين موسى قنديل، مراجعة: محسن مهدي، عالم الكتب، الطبعة الثالثة، 1991.
155. دين الله واحد، محمود أبورية، الطبعة الأولى، عالم الكتب.
156. الدين والتحليل النفسي، إيريك فروم، ترجمة: فؤاد كامل، دار غريب للطباعة، 1977.
157. الدين والسلام عند كانط، فريال حسن خليفة، مصر العربية للنشر والتوزيع-القاهرة، الطبعة الأولى 2001.
158. الدين والعقل الحديث، ولتر ستيس، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 1998، القاهرة.
159. الدين والعلم، برتراند راسل، ترجمة: رمسيس عوض، دار الهلال.
160. دييتر سانغاس، الصدام داخل الحضارات: التفاهم بشأن الصراعات الثقافية، ترجمة: شوقي جلال، الطبعة الأولى، 1429هـ/2008، دار العين للنشر، أبوظبي.

161. ذاك هو الإنسان، فريدريك نيتشه، ترجمة: موسى وهبة، دار الفرابي.
162. ذخائر الأخلاق شرح ترجمان الأشواق: ديوان ابن عربي، تحقيق: محمد القشيري، طبع عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، الطبعة الأولى 1995م.
163. ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، محيي الدين ابن عربي السبتي، المطبعة الإنسية في بيروت، 1313هـ.
164. الرائد دروس في التربية والدعوة، مازن بن عبد الكريم الفريح، الطبعة الأولى 1423هـ / 2002م، دار الأندلس الخضراء، جدة .
165. الرد على المنطقيين، تقي الدين أبي العباس ابن تيمية الحراني، الطبعة الثانية، 1396هـ، طبعة لاهور، باكستان.
166. الرسالة التدمرية، تقي الدين أبي العباس ابن تيمية الحراني تحقيق: محمد السعوي، مكتبة العبيكان، الطبعة الثامنة، 2003.
167. رسالة الفادي: البابا يوحنا بولس الثاني، اللجنة الأسقفية لوسائل الإعلام، جل الديب-لبنان-صدرت في روما 1990.
168. رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا، ترجمة: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
169. رسائل إخوان الصفا و خلائ الوفا، تحقيق: عارف تامر، عوידات للنشر والطباعة، الطبعة الأولى، 1995.
170. رفع الحرج في الشريعة الإسلامية: ضوابطه وتطبيقاته، صالح بن حميد، أطروحة دكتوراه، 1982.

171. روجيه جارودي: من الإلحاد إلى الإيمان: لقاءات ومحاضرات إعداد: رامي كيلاوي، دار ابن قتيبة، بيروت دمشق، الطبعة الثانية. عام 1415هـ / 1994م،
172. روح الإسلام، سيد أمير علي، ترجمة: أمين محمود الشريف، مراجعة: محمد بدران، القاهرة، مكتبة الآداب بالتعاون مع المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1961م.
173. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الحسيني الشهاب الألوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2001.
174. روضة الطالبين وعمدة المفتين، محيي الدين النووي، تحقيق: خليل مأمون شياح، دار المعرفة للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.
175. روضة المحبين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: حامد الطاهر، دار الفجر للتراث، الطبعة الأولى، 1426هـ / 2005م.
176. الروضة الندية، صديق حسن خان الحنفي، دار الكتب العلمية، 1410هـ، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان.
177. زاد المسير في علم التفسير، أبي الفرج ابن الجوزي، الطبعة الثالثة، 1404هـ، المكتب الإسلامي ودار ابن حزم، بيروت.
178. زهرة التفاسير، محمد أبوزهرة، دار الفكر العربي.
179. سقوط الغرب كولن ولسون، ترجمة: أنيس حسن، دار الآداب، الطبعة الأولى، 1971.
180. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشئ من فقهها وفوائدها، محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض، الطبعة الثالثة، 1991.

181. سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيء في الأمة، محمد بن نوح النجاشي الألباني، الطبعة الأولى للطبعة الجديدة، 1992، مكتبة المعارف، الرياض.
182. سلسلة تراث الإنسانية المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والأنباء والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة.
183. السلم والحرب في الإسلام، أنس بن صالح، دار العبيكان للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1430هـ.
184. سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة العلمية، بيروت.
185. سنن أبي داود، أبوداود سليمان بن الشعب، إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاس، وعادل السيد، الطبعة الأولى، 1388هـ، دار الحديث، بيروت.
186. سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، 1996.
187. سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وحسن عبد المنعم شلبي وعبد اللطيف جرز الله وأحمد برهوم، الطبعة الأولى، 1424هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
188. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين الخرساني البيهقي، تحقيق: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى.
189. سنن النسائي، أحمد بن شعيب، دار إحياء التراث، بيروت.
190. سوسيولوجيا الدين، ماكس فيبر، ترجمة: درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة العدد: 805، الطبعة الأولى، 2005.
191. السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف، المكتبة التوفيقية، 1946م، مصر.
192. السير الكبير، محمد بن الحسن الشيباني، مطبعة السعادة، 1933م، مصر.

193. سيرة الإمام علي رضي الله عنه، أحمد سيف الدين، طبع المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1999.
194. السيرة النبوية، ابن هشام، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر إدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.
195. سيرة النبي محمد، كارين ارمسترونغ، ترجمة: فاطمة نصر ومحمد عناني، الطبعة الثانية، 1998.
196. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن حزم الطبعة الأولى، 2004.
197. شالوم/السلام، أسس مشتركة للحوار بين اليهود والمسلمين بالولايات المتحدة الأمريكية: الحاخام أندريا ل. ويس. ترجمة: محمد عبد العظيم علي، تعليق: أحمد علي الكردي، تقديم: فتحي محمد حجازي، الطبعة الأولى، 1995، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، مصر.
198. شخصيات قلقة في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، 1964.
199. شرح الزرقاني على موطأ مالك، محمد بن علي الزرقاني، طبعة المطبعة الكاستليه، مصر سنة 1280هـ.
200. شرح النووي على صحيح مسلم، أبي زكريا بين يحيي النووي الدمشقي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.
201. الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، محمد حسين خضر، تقديم: الدكتور محمد عمارة، الطبعة الأولى، يونيو 1999، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

202. شطحات الصوفية بجزئيه، عبد الرحمن بدوي، كالة المطبوعات، دراسات إسلامية، العدد: 9.
203. شمس العرب تطلع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوروبا، زيغريد هونكه، نقله عن الألمانية: فاروق بيضون وكمال دسوقي، راجعه ووضع حواشيه: مارون عيسى الخوري، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، بيروت.
204. الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، يوسف القرضاوي، تقديم: عمر عبيد حسنة، سلسلة الأمة.
205. صحيح الجامع الصغير وزيادته، الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، تعليق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 1990،
206. صحيح سنن ابن ماجة، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، دار الفكر بيروت.
207. صحيح مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
208. الصراطات المستقيمة، عبد الكريم شروس، ترجمة: أحمد القبانجي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 10، دار الهادي.
209. الصواعق المرسله في الرد على الجهمية، ابن قيم الجوزية، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2009.
210. الطب النبوي، ابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1410هـ.
211. طلائع الاستبداد، عبد الرحمن الكواكبي، تحقيق: أسعد السحمراني، دار النفائس للطباعة والنشر، طبعة سنة 1427هـ.
212. العالم والغرب، عالم المعرفة، عبد الوهاب المسيري وكيفن رايلي، العدد: 97، يناير 1986.

213. عالمية الإسلام، أنور الجندى، دار المعارف، سلسلة اقرأ، العدد: 426، القاهرة.
214. العرب من أمس إلى الغد، جاك بيرك، ترجمة، علي سعد، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، 1982م.
215. العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التقريب، محمد حامد الناصر، الطبعة الثانية، 1422-2001، مكتبة الكوثر، الرياض.
216. العطاء الحضاري للإسلام، محمد عمارة، الطبعة الأولى، 2004، مكتبة الشروق الدولية.
217. عقيدة التوحيد في العالم المعاصر، الكاردينال: فرنسيسكون كوينج، ترجمة: محمد محمود غالي، مراجعة: محمد علوي عبد الهادي، جامعة الأزهر، الموسم الثقافي لعام 1384هـ/1385هـ، مطبعة جامعة الأزهر، 1966، القاهرة.
218. العقيدة والشريعة، إجناس جولدتسييهر، ترجمة: محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، الشعاع للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2008.
219. العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية، أحمد عبد السلام، مكتبة الأنجلو، مصر الجديدة، الطبعة الأولى، 1999م.
220. علم اللاهوت النظامي، القس جيمس أنس، راجعه: القس الدكتور منيس عبد النور، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.
221. العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، إميل بوترو، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، 1973.

222. العلمانية في الفكر الإسلامي، حسن أديب، مكتبة الأنجلو، الطبعة الأولى، 2010.
223. العلمانية، سفر الحوالي، دار الصفوة، الطبعة الأولى، 1990.
224. العهد الجديد، دار المشرق، بيروت، توزيع المكتبة الشرقية، معيات الكتاب المقدس في المشرق، الطبعة الثالثة، بيروت.
225. العهد القديم، دار المشرق، بيروت، توزيع المكتبة الشرقية، معيات الكتاب المقدس في المشرق، الطبعة الثالثة، بيروت.
226. العولمة والثقافة، جون توملسون، ترجمة: إيهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 245.
227. العولمة والموروث الديني، ألفريد تومل، ترجمة: سيد عبد المتعال، المركز القومي للترجمة-القاهرة، الطبعة الأولى 2001.
228. العولمة وخصائص دار الإسلام ودار الكفر، عابد بن محمد السفياي، الطبعة الأولى، 1421هـ، دار الفضيلة.
229. الغدير في الكتاب والسنة والأدب، عبد الحسين الأميني النجفي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1417هـ/1996م، بيروت، لبنان.
230. غريب القرآن، أبو عبيد القاسم ابن سلام، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مطبعة دار المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن، الهند، الطبعة الأولى، 138هـ/1964م.
231. غياث الأمم في تياث الظلم، تحقيق: مصطفى علمي وفؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007.
232. الفائق في اللغة، أبو القاسم محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.

233. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تعليق: عبد العزيز بن باز-محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 2009.
234. فتح البيان في مقاصد القرآن، أبو الطيب صديق حسن خان القونجي الهندي، تقديم ومراجعة: عبد الله إبراهيم الأنصاري، الطبعة الأولى، 1992، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت.
235. فتح العزيز شرح الوجيز، أبو القاسم الرافعي، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1425هـ.
236. الفتوحات المكية، أبو الفتح ابن عربي الحاتمي، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب.
237. فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية، تحقيق: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، دار المؤيد.
238. فجر العلم الحديث: الإسلام. الصين الغرب، توبي.أ.هف، ترجمة: محمد غصفور، سلسلة عالم المعرفة، العدد 260، أغسطس 2000، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
239. فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب، نور الدين الطبرسي، طبع إيران 1880.
240. الفصل في الملل والنحل، أبو محمد ابن حزم الأندلسي، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، 1430هـ/2001م،
241. فصوص الحكم، ابن عربي الحاتمي، تحقيق: أبو العلا عفيفي، الشعاع للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2009.

242. الفصول في أديان الهند: الهندوسية والبوذية والجينية والسيخية وعلاقة التصوف بها، محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الطبعة الأولى، 1997، دار البخاري للنشر و التوزيع-المدينة المنورة.
243. فضائح الباطنية، أبو حامد الغزالي، دار الفاروق للاستثمارات الثقافية، الطبعة الأولى، 2009.
244. فقه الأدب المهجري، محمد عبد المنعم خفاجي، الشركة العالمية للكتاب، الطبعة الأولى، 1986.
245. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، مكتبة وهبة القاهرة، 2005. .
246. الفكر الإسلامي: قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1996.
247. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقى للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 2002.
248. الفكر الشرقي القديم، جون كولر، ترجمة: كامل يوسف حسن، عالم المعرفة، العدد: 199، سنة: 1995.
249. فلسفة الدين، نورمان غيلر، ترجمة: أيت الله، بدون معلومات.
250. فلسفة الدين، جون هيك، ترجمة وتحقيق: طارق عسيلي، معهد المعارف الحكمية، الطبعة الأولى، 2008.
251. فلسفة الفكر الطبيعي، أندريه مالرو، الهيئة القومية للترجمة-القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.

252. الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، فيصل عباس، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1996.
253. في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، محمد حسين فضل الله، دار الملاك-لبنان، الطبعة الأولى، 1414هـ/1994م.
254. في التصوف الإسلامي وتاريخه، رينولد نيكلسون، ترجمة: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة، الطبعة الأولى، 1947.
255. في ظلال القرآن، سيد قطب، الطبعة الثانية عشرة 1406هـ / 1986م، دار العلم للطباعة والنشر - جدة، ودار الشروق - بالقاهرة.
256. في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عبد الحميد محمد بن باديس الصنهاجي، تحقيق: أحمد شمس الدين، الطبعة الأولى، 1416هـ/1995م، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.
257. قاعدة في المحبة، تقي الدين أبي العباس ابن تيمية الحراني تحقيق: محمد رياض الأحمد الأثري، عالم الكتب للطباعة والنشر، والتوزيع، الطبعة الأولى، 2004.
258. القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، صبحي محمصاني، عالم الكتب، 1978، بيروت.
259. قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة:سهيل محمد ديب، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2002.
260. قصة الفلسفة الحديثة، وزكي نجيب محمود، أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967م.
261. قصة النزاع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل، مطبعة الاعتماد ومكتبة الآداب بالجماميز، مصر.

262. الكافي في فقه أهل المدينة، أبو عمر ابن عبد البر القرطبي ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1407هـ.
263. كتاب التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، راجي إسماعيل الفاروقي، ترجمة: السيد عمر، طبع سنة 2010.
264. كتاب المواقف، الأمير عبد القادر الجزائري، طبعة دار الیقظة العربية، الطبعة الأولى، سنة 1329 هـ / 1911م والطبعة الثانية سنة 1386 هـ / 1966م.
265. كشف الظنون، حاجي خليفة، تحقيق: عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2008.
266. الكشف عن حقيقة الصوفية، محمود الرؤوف القاسم، جبهة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2008.
267. كيف تكتب بحثاً علمياً وتنتشره، روبرت. أ. داي، وباربرا جاستيل، ترجمة: محمد إبراهيم حسن وآخرون، الدار المصرية اللبنانية، 1429هـ 2008 م، الطبعة الأولى، القاهرة
268. لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب ، محمد الصادق العبيدي دار احياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت_ الطبعة الأولى، 1416هـ / 1996م
269. لطائف الإشارات، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري ، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 2007.
270. لماذا الدين ضرورة حتمية: مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد، هوستن سميت، ترجمة: سعد رستم، دار الجسور الثقافية، الأوائل للنشر والتوزيع.

271. الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، عباس محمود العقاد، منشورات المكتبة العصرية.
272. مازق المسيحية والعلمانية في أوروبا، جوتفرايد كونزلن، تقديم وتعليق: محمد عمارة، نهضة مصر للطباعة والنشر، نوفمبر 1999.
273. الماضي المشترك بين العرب والغرب: أصول الآداب الشعبية الغربية، أ.ل. رانيلا، ترجمة: نبيلة إبراهيم، مراجعة: فاطمة موسى، عالم المعرفة، العدد: 241، يناير/كانون الثاني 1999، .
274. المبدع في شرح المقنع، ابن مفلح الحنبلي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000م.
275. المسيحيون العرب: دراسات ومناقشات، ص: 131، تحرير: إلياس خوري، الطبعة الأولى، 1981، طبع مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان.
276. المبسوط، أبوبكر محمد بن أبي سهل السرخسي، مصر، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، 1426هـ.
277. متابعات إسلامية، في الفكر والدعوة والتحديات المعاصرة، عماد الدين خليل، الطبعة الأولى، 2002، دار الحكمة، لندن.
278. المجتمع البشري في الأخلاق السياسية، برتراند راسل، ترجمة: عبد الكريم حمد، مراجعة: حسن محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
279. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي نور الدين، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

280. المجمع الفاتيكاني الثاني، دساتير قرارات بيانات، ترجمة: الأب حنا فاخوري-معهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت، حريصا، المكتبة البولسية، بيروت، الطبعة الأولى، 1398هـ.
281. مجموع الفتاوى، تقي الدين أبي العباس ابن تيمية الحراني تحقيق، عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2000.
282. مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس ابن تيمية، دار الوفاء، الطبعة الثانية، 2005/1426.
283. المبسوط في القراءات العشر، أبوبكر أحمد بن الحسين بن مهران النيسابوري (توفي سنة 381هـ)، تحقيق: سبيع حمزة حاكمي، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1981.
284. المحلى بالآثار، أبو محمد ابن حزم الظاهري، تحقيق عبد الرحمن الجزيري، الطبعة الأولى، 1431هـ.
285. مختصر السيرة النبوية، حجة الوداع، محمد بن عبد الوهاب، تحقيق: أحمد بن سليمان، مدار الوطن للنشر، الطبعة الأولى، 2011.
286. المد الإسلامي في مطالع القرن الخامس عشر، أنور الجندي، دار الاعتصام.
287. مدارج السالكين، شمس الدين ابن قيم الجوزية، الطبعة الأولى، 2010، دار الكتب العلمية، لبنان.
288. مدخل إلى اللاهوت الدفاعي، فادي الكسندر.
289. مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407هـ—

290. مدخل على التنوير الأوروبي، هاشم صالح، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.
291. المدخل لدراسة الأقليات، سميرة بحر، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، 1982، مصر.
292. مدرسة الإسكندرية و التفسير الرمزي، تادرس يعقوب الملطي، دار المحبة، القاهرة، 2005.
293. المدونة الكبرى، الإمام سحنون بن عبد العزيز المالكي، دار السعادة بمصر، الطبعة الأولى، 1323هـ.
294. المذاهب الإقتصادية الكبرى، جورج سول، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، 1998.
295. المستدرك على الصحيحين، ابي عبد الله الحاكم النيسابوري، دار المكتب العلمية، بيروت.
296. مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، أحمد خليل وحمد الكبسي، طبع دار الفكر المعاصر، سلسلة: حوارات لقرن جديد، الطبعة الأولى، 2001.
297. مسند الإمام أحمد بن حنبل، ابن حنبل أحمد بن محمد الشيباني، الطبعة الرابعة، 1983، المكتب الإسلامي، بيروت.
298. مسند الإمام أحمد بن حنبل، ابن حنبل أحمد بن محمد الشيباني، تحقيق: أبو عاصم، حسن بن قطب، وآخرون، الطبعة الأولى، 1997، مؤسسة قرطبة. القاهرة، مكتبة الخراز، جدة.

299. مسند الصحابة/مسند الروياني، ابي بكر محمد بن هارون الروياني، تخريج:أبي عبد الرحمن بن عويضة صلاح، الطبعة الأولى، 1997، دار الكتب العلمية، بيروت.
300. مسند الطيالسي، سليمان بن داود الفارسي البصري الطيالسي، دار المعرفة، بيروت.
301. المسيحية دين الله الذي أنزل على المسيح أم هي ديانة بولس؟: نبيل نيقولا جورج بوخاروف، الطبعة الثانية، 2007.
302. المسيحيون العرب: دراسات ومناقشات، تحرير: إلياس الخوري، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ، لبنان.
303. المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، عبد الحليم محمود، دار الرشاد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2003.
304. مشكلة الله، نادر ناشد، دار بيسان للطباعة والنشر، الأردن، 1998.
305. معالم الوسطية القرآنية، أمين صالح الفرفور، الطبعة الأولى، مطبعة النجود، لبنان
306. معالم تاريخ الإنسانية، محمود عرفة، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1998.
307. معجم بابطين للشعراء المعاصرين، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الطبعة الأولى، 1995.
308. معجم مقاييس اللغة، أبوالحسين أحمد بن فارس، تحقيق:عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979.

309. معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن الكريم، حسن عز الدين أحمد الجمل، الطبعة الأولى، 2003-2008، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.
310. المعرفة في الفلسفة الإسلامية، جعفر السبحاني، دار الهادي، الطبعة الأولى، 2009.
311. معركة الإسلام وأصول الحكم، محمد عمار، الطبعة الأولى، 1989، دار الشروق، القاهرة.
312. مفاهيم معاصرة في ضوء الإسلام، محمد هلال، دار البشير - عمان - الأديان، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1992م.
313. المفردات للراغب الأصفهاني، تحقيق: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز.
314. مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد، دار الدعوة، الطبعة الأولى، 1984، الكويت.
315. مقاصد الشريعة عند الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى.
316. مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي، محمد السماك، الطبعة الأولى، 1998، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.
317. مقدمة ترجمة بنية الثورات العلمية، حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مراجعة: محمد دبس، الطبعة الأولى، ايلول 2007، بيروت.
318. مقومات الداعية الناجح، علي بن عمر بن أحمد بادحدح، الطبعة الرابعة 1422هـ / 2002م. دار الأندلس الخضراء - جدة .

319. الملل والنحل، أبي الفتح الشهرستاني، الطبعة الرابعة، 1999. دار الجيل للطباعة والنشر.
320. من أجل إسلام القرن العشرين "ميثاق اشبيلية"/المؤتمر الدولي الأول للمسلمين الأوروبيين، روجيه جارودي، 1985. دار توكي، باريس.
321. من العلم العلماني إلى العلم الديني، كلشني، مهدي، ترجمة: سرمد الطائي، مراجعة: صادق العبادي، جلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر.
322. من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، 1993، سينا للنشر، مصر.
323. من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، 1993، دار سينا للنشر.
324. مناظرة بين الإسلام والنصرانية، محمد جميل غازي وإبراهيم خليل أحمد واللواء أحمد عبد الوهاب، نشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
325. منبع الأخلاق الدين، هنري برجسون، ترجمة: سامي الدروجي وعبد الله الدايم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971.
326. المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق بيروت لبنان، الطبعة الحادية والعشرين، 1973، ومجلة الأمة، عدد: 54، عام 1985،
327. المنطق الصوري منذ أرسطو وحتى عصرنا الحاضر، علي سامي نشار، دار المعارف بمصر. بدون طبعة، 1971.
328. منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد، ترجمة: عمر فروخ، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، 2011.

329. منهج ابن القيم في الدعوة إلى الله تعالى، المؤلف الدكتور أحمد بن عبد العزيز الخلف،
330. المنهج التربوية الإسلامية، أبوبكر الجرائري، الطبعة الأولى، دار المعارف بالرياض.
331. المورد قاموس انجليزي عربي، رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، 2010.
332. الموسوعة العربية الميسرة، إشراف: محمد شفيق عطا غربال دار القلم مؤسسة فرانكين للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، عام 1965 م.
333. الموسوعة الفقهية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-دولة الكويت.
334. الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحنفي، دار ابن زيدون الطبعة الأولى، بيروت لبنان ، مكتبة، القاهرة،.
335. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الرابعة، 1420هـ.
336. الموطأ، رواية يحيى بن يحيى الليثي، الإمام مالك بن أنس، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1991.
337. ناصر عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم المنان في تفسير كلام المنان، تحقيق: سعد بن فواز الصميل، طبع دار ابن الجوزي.
338. نحو حرب دينية: جدل العصر، روجيه جارودي، تقديم ، ليوناردو بوف، ترجمة: صيام الجهم، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، الطبعة الأولى، 1996.
339. نزهة الجابري، جغرافية العالم الإسلامي.

340. نظرة جديدة في سيرة رسول الله، كونستانس جورجيو، تعريب: محمد التونجي، الطبعة الأولى، 1983، الدار العربية للموسوعات.
341. نظرية القبض والبسط: مراجعة نقدية، صادق لاريجاني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر.
342. نهاية التاريخ وخاتم البشر، فرانسيس فوكوياما، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 1413هـ/1993م.
343. نهضوية الأمير شكيب أرسلان، الفكر العربي، صالح زهر الدين، العدد: 39-40، سنة السادسة، 1985م.
344. الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه، أبو محمد مكي بن أبي طالب حموش القيسي القيرواني الأندلسي القرطبي المالكي (توفي: 438هـ)، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي-جامعة الشارقة، تحت إشراف: الدكتور الشاهد البوشيخي، الطبعة الأولى، 2008، مجموعة بحوث الكتاب والسنة-كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-جامعة الشارقة.
345. هذه الصوفية، عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2003.
346. الهرمنيوطيقا الفلسفية وتعدد القراءات، محمد مجتهد شبستري، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر.
347. هكذا يكتبون تاريخنا: يوحنا الدمشقي نموذجاً، شوقي أبوخليل، الطبعة الأولى، 2008، دار الفكر، دمشق.
348. وسطية أهل السنة، محمد باكريم، دار العبيكان للنشر والتوزيع.

349. الوسطية في القرآن، علي الصلابي، دار النفائس ودار البيقار للنشر والتوزيع.
350. الوسطية في ضوء القرآن، ناصر العمر، الطبعة الاولى، 1431هـ، دار الثقافة العربية، الأردن.
351. الوسطية والفهم الصحيح للإسلام، حصة الصغير، الطبعة الاولى، 2006، بيسان للنشر والتوزيع.
352. وقفات مع الفكر المادي، علي طعيمة، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1420هـ، بيروت-لبنان.

قائمة المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

- 1) A.L.Jeffery, 'Al-Biruni's Contribution to Comparative Religion', in; *Al-Biruni Commemoration Volume*, Calcutta, 1951,; also S.H.Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Chapter V.
- 2) Abraham's Other Children": Islam an Enemy of the West? Policy 50"Is Islamic .
- 3) Ann Jefferson, « Body matters: Self and Other in Bakhtin, Sartre and Barthes ,”in *Bakhtin and Cultural Theory*, edited by Ken Hirschop and David Shepherd Manchester University Press, Manchester,1989 .
- 4) Charles Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod* , Routledge ,London; 1991.
- 5) David Ignatius "Islam in the west's Sight: the Wrong Crusade?" *Washington Post*-Feb.1992 .
- 6) Fred DALLMAYR, *Beyond Orientalism: Essays on Cross-cultural Encounter*, State University of New York Press, New York, Albany, 1996).
- 7) Glyn Richards. *Towards a Theology of Religions*. (London and New York: Routledge. 1989.).
- 8) Graham PARKES, (ed., *Nietzsche and Asian Thought*; the University of Chicago Press, Chicago and London, 1991).
- 9) Gregory.MC.Lermman, *Pluralism*, Miuneolér University, press Minneapolis, 1995.
- 10) Harold COWARD, *Derrida and Indian Philosophy*; State University of New York Press, New York, Albany .
- 11) Hume; D.*The natural history of religion in: Hume on religion*; London selected and introduced by R.Wollheim.
- 12) J. J, CLARK, *And Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought* (Routledge, London, 1997).
- 13) Jack GOODY, *the East in the West*) Cambridge University Press, Cambridge, 1996).

- 14) Larousse de la langue française, Librairie Larousse, Paris, 1977.
- 15) Lester Kurtz (1995) Gods in the Global Village, London: Pine Forge Press .
- 16) Marcel-A. Boisard, L'humanisme de l'Islam, paris, Albin Michel ; 1979.
- 17) Martin Bernal, « Black Athena: the Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization”.Vol.I, the Fabrication of Ancient Greece1985-1785 -Vintage Books, London, 1991.
- 18) Nicole, David, Three vitiates or pluralism, Macmillan Press, London, 1974 1.1.
- 19) R.Shah Kazemi; the otherm the light of the one – the University of the pur'en and mterfaith dialogue; Cambridge 2006.
- 20) Ramadan, Tariq: Les musulmans d occident et l avenir de l islam, édition Paris .
- 21) Reinhard MAY, Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on his words; translated, with a complementary essay, by Graham Parkes Routledge, London, 1996.
- 22) Rodney Stark (2003) For the glory pf god: How Monotheism led to reformatiopn, science, witch-hunts,and the end of slavery, Princeton, university press, Princeton.
- 23) S. Shoukat Hussein, Minorities Islam and the nation state, Kuala Lumpur, Malaysia, Islamic book trust, 1997.
- 24) Samuel P. Huntington, The Clash of civilizations, in: Foreign Affairs, summer 1993, volume 72, number 3.
- 25) Walter Burkert, The Orientalising Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age, translated by Margaret E. Binder and Walter Burkert (Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1992.

قائمة المجلات والصحف والمؤتمرات والندوات والمواقع الإلكترونية

- 1) بحوث ووثائق ندوة الحوار الإسلامي المسيحي-طرابلس: إعداد ونشر: المكتب الشعبي للاتصال الخارجي الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية، تنفيذ: المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان والمطابع، طرابلس-ليبيا.
- 2) البيان الختامي لمؤتمر الأديان في السودان، 30 أبريل 1993.
- 3) البيان الختامي لمؤتمر الحوار بين الأديان، سلام للجميع، 1994.
- 4) بيان المنتدى الإسلامي العالمي للحوار، الصادر في جدة، بتاريخ 28 صفر 1432هـ/01 فبراير 2011.
- 5) البيانات المسيحية الإسلامية المشتركة.نصوص مختارة، جمع: جوليت حداد، إشراف: الأب أوغسطين دوبرة لاتور، هشام نشابة، جامعة القديس يوسف، بيروت، معهد الدراسات الإسلامية المسيحية، دار المشرق، بيروت الطبعة الأولى، 1995.
- 6) جريدة الأخبار (9/12/1979م) .
- 7) سانا: الوكالة العربية السورية للأنباء: الرابط: <http://sana.sy/ara>
- 8) سلسلة تراث الإنسانية، المجلد الثالث والسادس المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والأنباء والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة.
- 9) السودان الحديث، العدد السادس، جمادى الأولى، 1415هـ/ 11/08/1994م.
- 10) صحيفة النهار، الثلاثاء 13 تشرين الثاني 2001م.
- 11) صحيفة واشنطن بوسط، عدد 1992/03/08، واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية.

- (12) مجلة أديان، العدد الثاني، 2011، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان.
- (13) مجلة أديان، العدد صفر، لسنة 2009، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان.
- (14) مجلة أديان، العدد واحد، 2011، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان.
- (15) مجلة الإجتهد اللبنانية، العدد الثاني، 1989، دار الإجتهد للأبحاث والترجمة في بيروت.
- (16) مجلة الإسلام اليوم، مجلة تصدرها المنظمة الإسلامية للتربية، عبد العزيز التويجري.
- (17) مجلة الأمة، العدد: 5، عام 1985.
- (18) مجلة الانبعاث الأردنية، العدد الثامن، 1430هـ.
- (19) مجلة البعث الإسلامي الهندية، العدد: 9، المجلد: 34، جمادى الثانية، 1430هـ، مؤسسة إحياء العلم والدعوة، لکناؤ، الهند.
- (20) مجلة البيان، العدد الخامس عشر، السنة السادسة، 1985م، المنتدى الإسلامي، السعودية.
- (21) مجلة البيان، العدد السابع، ذو الحجة 1407هـ/1987م. المنتدى الإسلامي، السعودية.
- (22) مجلة البيان، العدد: 141. المنتدى الإسلامي، السعودية.
- (23) مجلة البيان، العدد: 155. المنتدى الإسلامي، السعودية.
- (24) مجلة البيان، العدد 41، المحرم 1412هـ / يوليو 1991م، المنتدى الإسلامي، السعودية.

- (25) مجلة التسامح: نحو خطاب إسلامي متوازن، العدد الرابع، سنة 2000، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، دولة فلسطين.
- (26) مجلة التسامح، العدد التاسع، شتاء 1426هـ، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، دولة فلسطين.
- (27) مجلة الحكمة، مركز دمشق للدراسات النظرية والحقوق المدنية، 2008/04/03.
- (28) مجلة الحوزة والجامعة، العدد: الأول، يونيو 1990، الحوزة العلمية بالنجف الأشرف، العراق.
- (29) مجلة السودان الحديث، العدد: السادس، جمادى الأولى 1415هـ / 11-08-1994م.
- (30) مجلة العالم العربي، العدد الرابع والثمانون، مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة اللغات الأجنبية، القاهرة.
- (31) مجلة العدل، العدد الثامن، السنة الثامنة، وزارة العدل، المملكة العربية السعودية.
- (32) مجلة العربي العلمي، العدد: 17-2013/5، وزارة الإعلام بدولة الكويت.
- (33) مجلة الفكر العربي، العدد: 39-40، سنة السادسة، 1985م.
- (34) مجلة المجتمع الكويتية، العدد: 36، بتاريخ 1985/10/9. جمعية الإصلاح الاجتماعي.
- (35) مجلة المجلة، العدد: 940، بتاريخ، 1998/02/21.

- (36) مجلة الموقف عام 1984م. مجلة "الموقف" شهرية ثقافية عربية، تصدر عن المركز الوطني للدراسات والطباعة والنشر والتوزيع لبنان - بيروت، عدد: 75 أبريل 1991 / رمضان 1411هـ .
- (37) مجلة الوعي الإسلامي، العدد 03، سنة 2002، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مصر.
- (38) مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث المجلد الثاني، العدد الخامس، 1425هـ - 2005/ .
- (39) مجلة دراسات إسلامية، العدد الرابع، 1422هـ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، -مركز البحوث والدراسات الإسلامية - .
- (40) مجلة دعوة الحق، العدد: 110، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية.
- (41) مجلة رسالة التقريب، العدد: 23، طهران 1999م.
- (42) مجلة شؤون عربية، العدد: 128، شتاء 2006، جامعة الدول العربية. القاهرة.
- (43) مجلة عالم الفكر، العدد: 75، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- (44) مجلة نور الحق، العدد: 19 سنة 1989، مصر.
- (45) المجمع الفاتيكاني الثاني، دساتير قرارات بيانات، ترجمة: الأب حنا فاخوري-معهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت، حريصا، المكتبة البولسية، بيروت، الطبعة الأولى، 1398هـ

- (46) محاضرات الموسم الثقافي الرابع والعشرون: الكويت والمجتمع المدني، 1997، مطبوعات رابطة الاجتماعيين.
- (47) محاضرات الموسم الثقافي بالكويت، 1411هـ.
- (48) محضر قرارات وتوصيات الجلسة التأسيسية لرابطة المؤتمر الإسلامي، الدورة الثامنة عشر.
- (49) الملف السياسي، مؤسسة البيان للصحافة والطباعة والنشر، عدد الجمعة 10 ذو القعدة 1424هـ / 2 يناير 2004 - العدد: 659.
- (50) الملف السياسي، مؤسسة البيان للصحافة والطباعة والنشر، عدد الجمعة 10 ذو القعدة 1424هـ / 2 يناير 2004 - العدد: 659.
- (51) من أجل إسلام القرن العشرين "ميثاق اشبيلية"/المؤتمر الدولي الأول للمسلمين الأوروبيين، روجيه جارودي، 1985. دار توكي، باريس.
- (52) مؤتمر الأديان الذي عقد بالخرطوم بتاريخ: 1994/10/08 بعنوان: الحوار بين الأديان: التحديات والأديان.
- (53) مؤتمر الدوحة العشر لحوار الأديان، 23-25 أبريل 2013، الدوحة-قطر.
- (54) موقع إذاعة الفاتيكان العربي على الشبكة العنكبوتية:
/http://ar.radiovaticana.va
- (55) موقع الفاتيكان على الشبكة العنكبوتية: www.vatican.va
- (56) موقع الدكتور عبد الوهاب المسيري على الشبكة العنكبوتية(الأنترنت) على الرابط التالي: http://www.elmessiri.com/articles_view.php?id=21
- (57) موقع رابطة العالم الإسلامي: <http://www.themwl.org>

(58) موقع قصة الإسلام، إشراف الدكتور راغب السرجاني، على الرابط التالي:

<http://islamstory.com/ar>

(59) موقع مجلس الكنائس العالمي على الشبكة العنكبوتية: [http://www.wcc-](http://www.wcc-coe.org)

[coe.org](http://www.wcc-coe.org)

(60) موقع منظمة العفو الدولية على شبكة العنكبوتية(الأنترنت) على الرابط

التالي: <http://www.hrw.org/ar/world-report-2013/2013>

(61) ندوة الحوار مع الآخر في الفكر الإسلامي، في كلية الشريعة بجامعة

الشارقة، 1428هـ/2007م.

فهرس عام

فهرست الآيات القرآنية

ملحوظة : الآيات مرتبة بحسب ترتيبها في المصحف الشريف.

سورة الفاتحة

- اهدنا الصراط المستقيم. صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) سورة الفاتحة: 4-5

سورة البقرة

- وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ سورة البقرة: 19 .
- وَاذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً سورة البقرة: 30
- فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ سورة البقرة: 60
- إِنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ سورة البقرة: 63
- فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ سورة البقرة: 74
- افْتِطَمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَرْفُؤُهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ) سورة البقرة: 76

- وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً سُورَةُ الْبَقَرَةِ: 81 .
- رَبَّنَا إِنَّا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ سُورَةُ الْبَقَرَةِ: 102
- تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ سُورَةُ الْبَقَرَةِ: 112
- فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا سُورَةُ الْبَقَرَةِ: 138 .
- وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ سُورَةُ الْبَقَرَةِ: 135
- وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا سُورَةُ الْبَقَرَةِ: 144
- وَكُلْ وَجْهَ هُوَ مَوْلَاهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (سُورَةُ الْبَقَرَةِ: 149)
- وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يِقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنْ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ سُورَةُ الْبَقَرَةِ: 191
- وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (سُورَةُ الْبَقَرَةِ: 193)
- الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتِ قَصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ سُورَةُ الْبَقَرَةِ: 195
- كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً. فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ. وَانْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ سُورَةُ الْبَقَرَةِ: 214،

– كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم وأنتم لا تعلمون سورة البقرة: 217.

– حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ سورة البقرة: 238

– فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بَأْذَنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ سورة البقرة: 250

– لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي. فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها سورة البقرة: 255

– لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت سورة البقرة: 286

سورة ال عمران

– شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم سورة ال عمران: 18

– فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والاميين اسلمتم فإن اسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فانما عليكم البلاغ سورة ال عمران: 19

– ان الدين عند الله الإسلام سورة ال عمران: 20

- ولا حِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ سورة ال عمران: 51 .
- ان هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَانَ اللَّهُ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) سورة ال عمران: 62
- قل يا اهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون سورة ال عمران: 63.
- قل يا اهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون سورة ال عمران: 66
- مَا كَانَ اِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) سورة ال عمران: 67
- افغير دين الله يبيغون وله اسلم من في السماوات والارض طوعا وكرها واليه يرجعون سورة ال عمران: 82
- ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين سورة ال عمران: 86
- كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله سورة ال عمران: 111
- ضربت عليهم الخلة اين ما ثقفوا الا بحبل من الله وحبل من الناس وباؤوا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة سورة ال عمران: 112
- وَكَانَ مِنْ نَّبِيِّ قَاتِلَ مَعَهُ رِيبُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ سورة ال عمران: 147
- فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوْرَهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ اِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ سورة ال عمران: 160

– واخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبينه للناس ولا تكتُمونه
فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون سورةال

عمران: 187

– بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ سورةال عمران: 192

سورة النساء

– وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهْوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مِيلًا عَظِيمًا)سورة النساء: 20
– واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا سورةالنساء: 37
– ومن الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا
وعصينا سورةالنساء: 47،

– يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ
تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا سورة النساء: 60

– إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ
وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ
عَلِيمٌ حَكِيمٌ سورة النساء: 61

– ألم تری إلى الذين یزعمون انهم امنوا بما انزل الیک وما انزل من قبلک
یریدون ان یتحاکموا إلى الطاغوت وقد امروا ان یکفوا به ویرید
الشیطان ان یضلهم ظلالا بعیدا. واذا قیل لهم تعالوا إلى ما انزل
الله وإلى الرسول رایت المنافقین یصدون عنکم صدودا. فکیف اذا
اصابتهم مصیبة بما قدمت ایدیهم ثم جاءوک یحلفون بالله ان
اردنا الا احسانا وتوفیقا سورة النساء: 62

– فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدون فی
انفسهم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما سورة النساء: 66

- واذا جاءهم امر من الامن أو الخوف اذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الامر منهم سورة النساء: 85
- الله المجاهدون بأموالهم وانفسهم على القاعدین درجة. وكلا وعد الله الحسنى. وفضل الله المجاهدين على القاعدین اجرا عظيما سورة النساء: 95
- ان الله لا يغفر ان يشرك به * ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضلّ ضلّالا بعيدا سورة النساء: 116
- وان تدعون الا شيطانا مريدا * لئن الله وقال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا * ولا ضلّناهم ولا مניناهم ولا امرناهم فليبتكن اذان الانعام ولا امرناهم فليغيرن خلق الله. ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا * يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا * أولئك مأواهم جهنم ولا يجدون عنها محيصا سورة النساء: 117-121
- لكي لا يكون لله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيم سورة النساء: 166
- ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم انما الله واحد سبحانه ان يكون له ولد سورة النساء: 171
- يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق سورة النساء: 171

سورة المائدة

- اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً سورة المائدة: 3

– يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ سورة المائدة: 9.

– فَبِمَا نَقْضُهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ سورة المائدة: 14-15

– اَنَا أَنزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ لِّيُحْكَمَ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَضُوا عَلَيْهِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ* فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي* وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ سورة المائدة: 44

– اَنَا أَنزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ – سورة المائدة: 45

– لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيهَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ سورة المائدة: 49،

– وَانْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ الْيَكْهورة المائدة: 50

– اخْلَعْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ اعْزَةً عَلَى الْكَافِرِينَ يَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ سورة المائدة: 54

– وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ سورة المائدة: 65

– اَنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصَارَىٰ مِنْ أَمِنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمَلٌ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ سورة المائدة: 70

– لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا: اَنَ اللَّهُ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ. وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَانْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ، لِيَمْسَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابُ الْيَمِّ سورة المائدة:

- قل يا اهل الكتاب لم تحاجون في ابراهيم وما انزلت التوراة والانجيل الا من بعده افلا تعقلون. ها انتم حاجتكم فيما لكم به علم فلما تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وانتم لا تعلمون. ما كان ابراهيم قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ سورة المائدة: 77
- لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود والذين اشركوا ولتجدن اقربهم مودة للذين امنوا الذين قالوا انا نصارى ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون واذا سمعوا ما انزل إلى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقول ربنا امننا فاكتبنا مع الشاهدين وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا بالحق ونطمع ان يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين سورة المائدة: 84-85
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ سورة المائدة: 87
- فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ سورة المائدة: 89
- قل ما يكون لي ان أبدله من تلقاء نفسي * ان اتبع الا ما يوحى اليه سورة المائدة: 117

سورة الانعام

- لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله باموالهم وانفسهم. فضل ولكل درجات مما عملوا. وما ربك بغافل عما تعملون سورة الانعام: 133
- وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بَكُمُ عَنْ سَبِيلِهِ سورة الانعام: 153.

- وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما اتاكم سورة الانعام:166.

سورة الاعراف

- يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ سورة الاعراف:30
- قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ سورة الاعراف:31-32
- وَلَا تَفْسُدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا * وَادْعُوهُ خَوْفًا وَكَمْعًا * إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ سورة الاعراف:55.
- وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِهِ سورة الاعراف:72
- * وَإِذَا تَاخَنَ رَجُلٌ لِبِئْسَ عَلَيْهِمْ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ مِنْ يَسُومِهِمْ هُوَ الْعَذَابُ * إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ سورة الاعراف:168

سورة الانفال

- إِنْ شَرَّ الدَّوَابُّ عِنْدَ اللَّهِ الصِّمَّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ سورة الانفال:23
- تَرَهَّبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ سورة الانفال:62
- فَمَا تَتْلِفْنَهُمْ فِي الْحَرْبِ فَخَرَّدَ بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ سورة الانفال:57

سورة التوبة

- قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيهِمْ وَيُخْزِيهِمْ وَيُنْصِرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيُخْشِفْ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ سُورَةُ التَّوْبَةِ: 14-15
- قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ-التوبة:30
- وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ هُورَةُ التَّوْبَةِ: 31
- لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ سُورَةُ التَّوْبَةِ: 48
- فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ سُورَةُ التَّوْبَةِ: 84
- وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضُرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَارْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ هُورَةُ التَّوْبَةِ: 108
- أَنَا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَأَنَا لَهُ لِحَافِظُونَ سُورَةُ التَّوْبَةِ: 112

سورة يونس

- وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ سُورَةُ يُونُسَ: 48
- لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تَكْفُرُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)-سورة يونس: 98.
- فَمَنْ اهْتَدَى فَاِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَاِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ هُورَةُ يُونُسَ: 109

سورة هود

- فَالْمَ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَإِنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ* وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعَثُوا فِي الْأَرْضِ مُمْسِدِينَ* وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ* إِنْ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ سورة هود: 16-17
- لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ سورة هود: 81
- وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً. وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مِنْ رَحْمِ رَبِّكَ وَلَذَلِكَ خَلَقَهُمْ سُورَةً هُود: 114

سورة النحل

- وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الصُّلُوحَاتِ سورة النحل: 34
- إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ سورة النحل: 91
- ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ سورة النحل: 118
- وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ كَبَرْتُمْ لَعَوِّدُكُمْ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ سورة النحل: 126

سورة الاسراء

- وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ. إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا سورة الاسراء: 54

سورة الكهف

- وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا سورة الكهف: 28.
- قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا سورة الكهف: 38

سورة مريم

- فَخَلَفَ مِنْ بَـعْـدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيَا سورة مريم: 59
- وقالوا اتخذ الرحمن ولدا. لقد جئتم شيئا ادا* تكاد السماوات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا سورة مريم: 90-93

سورة الانبياء

- لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا. فسبحان الله رب العرش عما يصفون سورة الانبياء: 21-22
- ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا
- وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون سورة الانبياء: 24.
- وما ارسلناك الى كافة للناس بشيرا ونذيرا سورة الانبياء: 108

سورة الحج

- اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير سورة الحج: 40

سورة المؤمنون

– افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم اليينا لا ترجعون سورة المؤمنون: 115

سورة النور

– وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ
كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى
لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ
كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ سورة النور: 56

سورة الفرقان

– وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا سورة
الفرقان: 67

سورة الشعراء

– أُولَئِكَ يَرْوَا إِلَى الْأَرْضِ كَمَا أَنْبَأْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ سورة
الشعراء: 8

سورة النمل

– فَلَمَّا جَاءَ هَلِيمَانِ قَالَ اتِمِدُونِ بِمَا لَكُمْ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ
أَنْتُمْ بِهَدْيَتِكُمْ تَفْرَحُونَ (36) ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ
بِهَا وَلَنَخْرُجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ كَاغِرُونَ (37).

سورة القصص

- انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين سورة القصص: 57

سورة العنكبوت

- ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن سورة العنكبوت: 15
- أولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون سورة العنكبوت: 51

سورة الروم

- ومن آياته خلق السماوات والارض واختلاف المنتكم والوانكم ان في ذلك لايات للعالمين سورة الروم: 23

سورة فاطر

- والله خلقكم من تراب. ثم من نطفة ثم جعلكم ازواجا سورة فاطر: 12
- ثم أوردنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا. فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد. ومنهم سابق بالخيرات باذن الله ذلك هو الفضل الكبير سورة فاطر: 33

سورة يس

- أولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين* وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم* قل يحييها الذي انشاها أول مرة وهو بكل خلق عليم سورة يس: 78-79

سورة ٥٥

- يادأود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله سورة ص:26
- ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار-ص:29

سورة الزمر

- ذلك هدى الله يهدي به من يشاء ومن يضلل الله فما له من هاد سورة الزمر:40.

سورة فصلت

- وذلك ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم سورة فصلت:24
- ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون سورة فصلت:30

سورة الشورى

- ليس كمثله شيء وهو السميع البصير سورة الشورى:12
- شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذين أوحينا اليك وما وصىنا به ابراهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه سورة الشورى:14
- من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منه وما له في الآخرة من نصيب سورة الشورى:21.

سورة محمد

- فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما من بعد واما فداء حتى تضع الحرب أوزارها سورة محمد: 4

- ولا تهنوا وتدعوا إلى السلم وانتم الاعلون والله معكم ولن يتركم أعمالكم سورة محمد: 35.

سورة الفتح

- هَيِّقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَانِمٍ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا سورة الفتح: 16
- هِنَةُ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِ وَلَنْ تَجِدَ لَهْنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لَهْنَةَ اللَّهِ تَحْوِيلًا سورة الفتح: 24
- مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحِمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكْعًا سَجِدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيَّمَاهُمْ فِي وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كزرع أخرج شكله فآزره فأستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار* وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرا عظيما سورة الفتح: 29

سورة الحجرات

- وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ سُورَةُ الْحَجَرَاتِ: 11
- يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ سُورَةُ الْحَجَرَاتِ: 14

سورة ق

- وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلِمَ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ. سُورَةُ ق

سورة الذاريات

- ومن كل شيء خلقنا زوجين اثنين سورة الذاريات: 50
- وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سورة الذاريات: 56.

سورة القمر

- ولقد يسمرنا القرآن للذكر فهل من مدكر سورة القمر: 18

سورة الحديد

- الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا سابقا إلى مغفرة من ربكم سورة الحديد: 22.

سورة الممتحنة

- لا ينهيكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم * ان الله يحب المقسطين * انما ينهيكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون سورة الممتحنة: 9

سورة الصف

- يا ايها الذين امنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تفعلون سورة الصف: 3

سورة الغاشية

– أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقَتْ* وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ* وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ* وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ* فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ* لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ سَوْدِيقٍ: 6-9.

سورة القلم

– وَدُّوا لَوْ تَدَّهَنَ فَيَدَّهَنُونَ سَوْدِيقٍ: 10.

سورة الكافرون

– قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

سورة الاخلاص

– قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ
سورة الاخلاص

فهرست الاحاديث النبوية

ملحوظة: الاحاديث النبوية الشريفة مرتبة ترتيبا الفبائيا.

ا

- افي شك انت يا ابن الخطاب؟ الم ات بها بيضاء نقية؟ لوكان اخي موسى حيا مأوسعه الا اتباعي.
- الا ان من قبلكم من اهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة وان هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة.
- الا من قتل نفسا معاهدا له ذمة الله وذمة رسوله فقد اخفر بذمة الله فلا يرح رائحة الجنة وان ريحها ليوجد من مسيرة سبعين خريفا.
- اما انهم لم يَكُونُوا يَعْبُدُونَهُمْ، وَلَكِنَّهُمْ كَانُوا اِذَا احْلَوْا لَهُمْ شَيْئًا اسْتَحْلَوْهُ، وَاِذَا حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ شَيْئًا حَرَّمُوهُ.
- ان الإسلام يعلو ولايعلى عليه.
- انا لا نستعين بمشرك.
- انما شفاء العي-اي الجهل- السؤال.

ب

- بلغوا عني ولو اية.
- تفكروا في الاء الله ولا تتفكروا في الله.

ر

– رايت عمرو بن لحي يجر قصبه اي امعاه في النار وهو أول من بحر البحيرة وسيب السوائب وغير دين ابراهيم.

س

– سيأتي على الناس سنوات خداعات يصدق فيها الكاذب ويكذب فيها الصادق ويؤتمن فيها الخائن ويخون فيها الأمين وينطق فيها الرويضة قيل: وما الرويضة؟ قال: الرجل التافه يتكلم في امر العامة.

ط

– طلب العلم فريضة على كل مسلم.

ل

– لا يذهب الليل والنهار حتى تعبد اللات والعزى، فقالت عائشة ام المومنين رضي الله عنها: يا رسول الله ان كنت لاظن حين انزل الله.
– ليشرين ناس من امتي الخمر، يسمونها بغير اسمها.

م

– ما بال دعوى أهل الجاهلية-ثم لما استفسرهم عن سبب ذلك التنادي-قال: دعوها فانها خبيثة.

– من قتل نفسا معاهدة لم يرح رائحة الجنة وان ريحها ليوجد من مسيرة اربعين عاما.

هـ

– هلك المتنطعون "قالها ثلاثا".

و

– والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي احد من هذه الامة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي ارسلت به الا كان من اصحاب النار.

– والوسط: العدل.

– ورحمة الله على لوط ان كان ليأوي إلى ركن شديد(يعني الله عز وجل) اذ قال لقومه(لو ان لي بكم قوة أوأوي إلى ركن شديد) وما بعث الله من بعده من نبي الا في ثروة من قومه.

ي

– يُدعى نوح يوم القيامة فيقول: لبيك وسعديك يا رب، فيقول: هل بلغت؟ فيقول: نعم.

– ان الله يبغض الفحش والتفحش، والذي نفسي بيده لا تقوم الساعة حتى يخون الامين ويؤتمن الخائن حتى يظهر الفحش والتفحش وقطيعة الارحام وسوء الجوار.

فهرست المصطلحات

- الدين, 1, 3, 8, 11, 16, 17, 23, 449, 452, 453, 456, 457, 505, 506, 513, 518, 520
 السلم, 8, 9, 519
 الشريعة الإسلامية, 11, 455
 الصوفية, 10
 العالم الإسلامي, 14, 450, 454, 455, 458
 العدل, 10, 524
 العصرانيين, 9, 21
 العقل, 1
 العلم, 3, 10, 15, 17, 453, 457, 506, 523
 العثمانية, 12, 451
 الغرب, 9, 10, 22, 448, 450, 457
 الفاتيكاني, 14, 16
 الفكر, 7, 10, 13, 16, 22
 القتال, 506
 القرآن الكريم, 4, 15, 22
 الكنيسة, 2, 5, 16, 449, 450
 الكونية, 11
 الله, 447, 448
 الله, 1, 2, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 19, 23
 المؤتمر الفاتيكاني الثاني, 2
 المادية, 453
 المجتمع الإسلامي, 6, 13, 22, 456
 المجتمع المدني, 11, 22
 المذاهب, 10
 المسلمون, 5
 المسلمين, 3, 4, 9, 10, 11, 13, 14, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 457
 المسيح, 449
 النظام العالمي الجديد, 451
 النظريات, 6, 12
 الهيمنة الغربية, 11, 21
 الوحي, 21, 449, 450
 الوسطية, 450
 اليهود, 447, 448
 اليهود, 5
 اليهود, 504
 اليهود, 510
 اليهود, 511
 أهل الكتاب, 453, 507, 511, 517, 522
 تدبير الاختلافات, 6, 8, 12, 451
 حوار الأديان, 2
 كفر, 510, 516
 وحدة الأديان, 449
 إبراهيم, 7, 18, 505, 511, 518, 523
 الاجتماع, 18
 الإرهاب, 456
 الإسلام, 447, 448
 الإسلام, 1, 2, 4, 9, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18
 الإسلام, 448
 الإسلام, 451
 الإسلام, 453
 الإسلام, 455
 الإسلام, 456
 الإسلام, 506
 الإسلام, 507
 الإسلام, 509
 الإسلام, 522
 الأقليات الدينية, 5, 11, 13, 16, 22, 452
 الإلحاد, 9, 21
 الأمة, 3, 5, 9, 10, 13, 22, 452, 453, 524
 الأمم, 8
 الأنبياء, 515
 الإنجيل, 519
 الإنسان, 2, 7, 450, 517, 519
 الإنسانية, 2, 4, 8
 الإيمان, 1, 3, 4
 البحر المتوسط, 451
 التقريب بين الأديان, 448
 التقريب بين الأديان, 1, 2, 3, 6, 9, 10, 12, 13, 21
 التقريب بين الأديان, 449
 التقريب بين الأديان, 449
 التقريب بين الأديان, 450
 التقريب بين الأديان, 452
 التقريب بين الأديان, 453
 التقريب بين الأديان, 456
 التوحيد, 21, 450
 الثقافة, 3, 10, 15, 457
 الحداثة, 6, 452
 الحرب, 451, 512, 518
 الحضارات, 9, 15
 الحقوق, 11
 الحقيقة, 2, 4, 11, 17, 18, 22, 452, 456
 الخلافة, 22
 الخير, 452
 الدعوة, 3, 8, 10, 12, 21, 449, 453, 455, 458
 الديمقراطية, 9

فهرست الأعلام المترجم لهم

ابن سبعين الصوفي الأندلسي.....	71
أبو إسحاق العنبري.....	336
البسطامي.....	278
بطرس المبجل.....	66
الجاحظ.....	336
ديدرو.....	354
روسو.....	354, 404
غولتهولد افرام لسنغ.....	69
فولتير.....	354
كانط.....	299, 300, 301, 370, 382, 383, 384, 494
كانط.....	300, 301, 302, 371, 382, 383, 384, 385, 494
كمحيي بن عربي.....	278
محمد.....	2, 4, 5, 7, 8, 10, 11, 12, 15, 17, 19, 24
يوحنا الدمشقي.....	455, 457, 459, 462, 468, 537, 538, 543
يوحنا الدمشقي.....	64, 285, 409, 447, 513

فهرست الجزء الثاني

فهرست الموضوعات

3	المقدمة
8	1- أهمية البحث وأسباب اختيار موضوعه
12	2- أهداف البحث
14	3- إشكاليات البحث وتساؤلاته
15	4- الدراسات السابقة
19	5- منهج البحث
20	6- صعوبات البحث
21	7- طريقة التوثيق في البحث
23	8- خطة البحث
26	الباب الأول التقريب بين الأديان: التأسيس المفهومي والتاريخي والمرجعي
26	مقدمة الباب الأول
28	الفصل الأول
28	مدخل نظري
28	المبحث الأول: التقريب بين الأديان: من المفهوم إلى النظرية
28	المطلب الأول: مفهوم التقريب بين الأديان
30	المطلب الثاني: مفهوم وحدة الأديان
34	المطلب الثالث: مفهوم الحوار بين الأديان
36	المطلب الرابع: التقريب بين الأديان كنظرية
42	المبحث الثاني: التقريب بين الأديان تاريخياً: نماذج من المدشنيين الأوائل
42	المطلب الأول: المدشنيون الإسلاميون الأوائل
75	الفصل الثاني
75	التقارب الديني عند الإسلاميين العصرانيين - السمات والإشكالات -
75	المبحث الأول: بعض سمات التقريب بين الأديان عند الإسلاميين العصرانيين
76	المطلب الأول: الاختلاف في مفهوم الكلمة السواء
83	المطلب الثاني: إيقاف الدعوة إلى الله وتبليغ الإسلام
94	المطلب الثالث: الانفتاح غير المنضبط على ثقافة الآخر
98	المبحث الثاني: بعض الإشكالات المنهجية والعقائدية في قراءات العصرانيين: نموذج الفيلسوف روجيه جارودي
99	المطلب الأول: نماذج للإشكاليات المنهجية
108	المطلب الثاني: بعض النماذج للإشكالات العقائدية
119	الباب الثاني : المنهج الإسلامي للتقريب بين الأديان: الأسس العقدية وتجلياتها
119	مقدمة الباب الثاني
121	الفصل الأول
121	مرجعيات المنهج الإسلامي للتقريب بين الأديان
123	المبحث الأول: التوحيد ونبذ الشرك
126	المطلب الأول: فلسفة التوحيد من موقف علاقة الإنسان بالله
128	المطلب الثاني: الإنسان وعلة الخلق

130	المطلب الثالث: فلسفة التشريع كقيمة بنائية
132	المطلب الرابع: إقامة دولة التوحيد مطلب شرعي لإنجاح المنهج الإسلامي للتقريب بين الأديان
139	المبحث الثاني: الوسطية: مطلب شرعي وحضاري
142	المطلب الأول: مضامين الوسطية الإسلامية
148	المطلب الثاني: الوسطية الإسلامية منهج رباني للسعادة والتفاعل الكوني الإيجابي
163	المبحث الثالث: الاعتراف بالآخر
164	المطلب الأول: ثلاث مواقف إزاء أتباع الأديان الأخرى
167	المطلب الثاني: اعتراف الإسلام بالآخر

174 الفصل الثاني

174	إشكالية الحوار بين الأديان والتحديات المعاصرة
174	المبحث الأول: العالم الإسلامي والهيمنة الغربية المعولمة
175	المطلب الأول: إشكاليات الحوار الإسلامي
193	المطلب الثاني: التحديات التي يواجهها العالم الإسلامي
211	المبحث الثاني: واقع الحوار بين الأديان بين صفتي البحر المتوسط
212	المطلب الأول: الفضاء التدافعي: الأنا والآخر
222	المطلب الثاني: إشكالية دار الإسلام ودار الحرب
229	المطلب الثالث: مشكلة التواصل الديني
243	المبحث الثالث: المشترك الديني بين الحضارة الإسلامية والغربية
243	المطلب الأول: المشترك الثقافي والمكوّن الديني
248	المطلب الثاني: المشترك الثقافي وحوار الأديان والحضارات
254	المطلب الثالث: المشترك الإنساني رافعة الحوار والتواصل بين الحضارات
272	فهرست الجزء الأول

275 الباب الثالث: فلسفة التعدد الديني "جدلية الوحي والعلمنة"

275 مقدمة الباب الثالث

279 الفصل الأول

279	التعددية الدينية " مسار التنشئة والأسس المعرفية "
279	مدخل
280	المبحث الأول: ولادة التعددية ومراحلها التاريخية
286	المبحث الثاني: التعددية الدينية في التعامل الثقافي والمعرفي
291	المبحث الثالث: نظريات تدبير التعددية الدينية ونقدها

308 الفصل الثاني

308	حقيقة التعددية الدينية في السياق المعرفي والحضاري الإسلامي
308	مدخل
310	المبحث الأول: التعددية في الرؤية القرآنية
324	المطلب الأول: مرجعية التوحيد (وحدانية الخالق)
327	المطلب الثاني: مرجعية وحدة الدين: الصراط المستقيم

337 الفصل الثالث

337	حقيقة التعددية الدينية في الفكر الغربي
337	المبحث الأول: مشكلة الحقيقة الدينية في الغرب
338	المطلب الأول: الأزمة في نشوء المعرفة الغربية

342	المطلب الثاني: الدين والعلم مطلع العصر الحديث والقرن السابع عشر
355	المطلب الثالث: عودة النزعة الدينية في الغرب
365	المبحث الثاني: نقد أسس التعددية الدينية الغربية
366	المطلب الأول: مبررات التعددية الدينية
368	المطلب الثاني: القراءة الأولى للتعددية الدينية
382	المطلب الخامس: نقد وتحليل للقراءة الثالثة
386	المطلب السادس: المباني الفلسفية للتعددية الدينية الغربية

395 الفصل الرابع

395	التعددية الدينية في المجتمع الإسلامي
395	المبحث الأول: المجتمع المدني المسلم والتعددية: رؤية إسلامية
397	المطلب الأول: أشكال من مؤسسات وتنظيمات المجتمع المدني في المجتمعات الإسلامية
399	المطلب الثاني: هل في الإسلام عقد اجتماعي؟
403	المطلب الثالث: التعددية والتعايش والانتماء
409	المطلب الرابع: حرية الاعتقاد
415	المطلب الخامس: الاستقلال الذاتي التشريعي والقضائي للأقليات
419	المبحث الثاني: وضع الأقليات الدينية في المجتمع المسلم
420	المطلب الأول: تعريف الأقليات
423	المطلب الثاني: مشاكل الأقليات
426	المطلب الثالث: قواعد وأصول عامة
428	المطلب الرابع: أنواع الأقليات
435	المبحث الثالث: المشكلة الاجتماعية للأقليات الدينية
436	المطلب الأول: الأقليات بين الاندماج والتمييز
439	المطلب الثاني: قضايا الأقليات (الدينية والعرقية)

450 الخاتمة

452	الفقرة الأولى: نتائج البحث
457	الفقرة الثانية: التوصيات

465 قائمة مصادر ومراجع الجزء الأول والجزء الثاني

465	قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية
501	قائمة المصادر والمراجع باللغة الأجنبية
503	قائمة المجالات والصحف والمؤتمرات والندوات والمواقع الإلكترونية

509 فهرس عام

509	فهرست الآيات القرآنية
527	فهرست الاحاديث النبوية
530	فهرست المصطلحات
531	فهرست الأعلام المترجم لهم
532	فهرست الجزء الثاني
534	فهرست الموضوعات