الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

كلية أصول الدين

قسم العقيدة ومقارنة الأديان

شعبة مقارنة الأديان

عوائق حوار الأديان

الحوار الإسلامي المسيحي نموذجا

-دراسة تحليلية نقدية-

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير تخصص حوار الأديان

إعداد الطالب:

محمد لمين ثابت

إشراف الأستاذ :

د.مسعود حايفي

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلميّة	الجامعة الأصليّة	الصّفة
أ.د.بشير عزالدين كردوسي	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة	رئيسا
د.مسعود حايفي	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة	مشرفا
د.لمير طيبات	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة	عضوا
د.فاتح حليمي	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة	عضوا

السنة الجامعية:2013/2012

الإهداء

إلى والدي الكريمين اعترافا بحقهما

والتماسا لرضاهما

إلى إخوتي وأخواتي

وزملاء الدراسة لا أستثني منهم

أحدا

إلى أصدقاء الدرب فارس وهشام

إلى هؤلاء جميعا

أهدي هذا العمل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر وتقدير

بعد أن يسّر الله عزّوجل هذا العمل في صورته هذه، فإنّه لا يسعني سوى أن أشكر كل من أسهم في إخراج هذا العمل إلى الوجود

وأخص بالشكر الأستاذ الكريم "مسعود حايفي" الذي قبل الإشراف على هذا العمل بصدر رحب، ولم يبخل علي طيلة مدّة إنجازه بالتوجيه والنصح

كما أشكر الأستاذة المختصة في علم الأجناس MAJA ENGELI لما تفضلت به علي من توجيهات سديدة ومناقشات مثمرة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة:

لقد صار من المسلّمات – عند غالبية المثقفين – في العصر الحديث عموما وفي السنين الأخيرة خصوصا أن الحوار هو الطريق الوحيد المتبقي لإنهاء الصراع الكبير المحتدم بين الديانات والحضارات المختلفة، من أجل الوصول على الأقل إلى حدّ أدنى من الأسس المشتركة التي تساعد في تضييق الهوّة الأيديولوجية والعقدية العميقة التي صارت تفصل بين أطراف النزاع، والتي يظهر أنها لا تزداد بمرّ السنين إلا اتساعا.

وقد ظهر هذا الحوار حقّا إلى الوجود نظرا للحاجة الملحّة إليه، وعقدت المؤتمرات والندوات باسمه ردحا من الزمن، بل وتبنت فكرته دول وحكومات وجامعات بأكملها، إلا أن هذا الحوار وما إن سار خطوات قليلات إلى الأمام حتى اصطدم أصحابه بعوائق ومعوقات كثيرة هي نتيجة حتمية لمشروعٍ لا زال لم يأخذ حقَّه من الجانب التحليلي والنقدي، بل ولم يقع حتى الآن إجماع على جدواه وأهميته، بل ولم تتفق الكلمة بعد حتى على تعريفه وضبطه كمصطلح.

وهنا تطفو إلى السطح مسألة العوائق كإشكالية مركزية في مسار الحوار، إذ أنها بصورة أو بأخرى صارت جزءا من الحوار لارتباطها به وانعدام الحلول الراديكالية التي تقضي عليها إلى حدّ الآن. ورغم أن عجلة الحوار لم تتوقف أبدا بسبب هذه العوائق، إلا أن وتيرة سيره قد تأخرت بمراحل كبيرة وواسعة، وكان يمكن أن يُتجاوز هذا التأخر والتذبذب لو أعطي هذا الموضوع حقه من التحليل والبحث والمناقشة.

لذا فإن موضوع دراسة العوائق القائمة في مسار حوار الأديان دراسة عميقة، يعدّ بحق موضوعا ذا أهمية قصوى –هذا بالرغم من التشابك الكبير الذي يتسم به–، إذ أن معرفة العوائق وتحديدها بدقة ثم تحليلها تحليلا علميا دقيقا هو السبيل الأوحد لتجاوزها والقضاء عليها أو على الأقل التقليل من حدتها والإنقاص من فعاليتها، وعليه فإن هذه الخطوات الثلاث أعني التحديد ثم التحليل ثم التجاوز يمكن بشكل غير مباشر أن تكوّن منطلقا جديدا في مسار حوار الأديان ما من شأنه أن يُجنب المتحاورين الوقوع في أخطاء الماضي، ويؤسس بالتالي لقاعدة متينة في المستقبل.

وقد اخترت هذا الموضوع نظرا لأنه موضوع طرح ولازال يطرح كإشكالية، إلاّ أن المحاولة الجادة والواعية لحلّه والتنقيب عنه وتحليله تعد قليلة إن لم نقل منعدمة.

وهو كذلك إلى جانب هذا موضوع حديث بأتمّ معنى الكلمة، إذ أنه جزء مشكّلٌ للإشكالية الكبرى في حوار الأديان، وعليه فإن المساهمة في الإجابة عن بعض تساؤلاته وبيان بعض أبعاده، هي في الحقيقة مساهمة في الإجابة عن بعض الإشكاليات الكبرى العالقة في موضوع حوار الأديان.

مما سبق ذكره يتضح جليا مدى فائدة هذا الموضوع المطروح للدراسة، وعليه فإن الهدف الرئيسي من مناقشته وبحثه يتمثل أساسا في إعطاء نظرة صحيحة واعية حول هذه العوائق التي أثرت ولا زالت تؤثر بشكل واضح في سير عجلة حوار الأديان، وهذه النظرة لا تنبني إلا على التحليل العلمي الأكاديمي الصحيح.

ومن بين أهداف هذا البحث كذلك محاولة الكشف عن الظروف والملابسات التي كانت وراء خلق هذه العوائق وإبرازها إلى الوجود.

إذن فالمقصود هو تجاوز البحث في العوائق الظاهرة التي يمكن لأي إنسان بسيط الثقافة أن يكتشفها بأدنى جهد ذهني أو فكري، بل هي أوسع من ذلك لأنها تتعدى هذا المستوى وتتجاوزه إلى مستوى أعلى وأكثر فائدة، وذلك أن البحث في الأسباب والمصادر –وهو البحث الذي يعتمد

على الجانب التحليلي النقدي- أهم بكثير من الاقتصار على العملية الوصفية البسيطة -وإن كان لا يُنكر ما لهذا الجانب من أهمية بالغة- لكن هذه الأهمية لا تعني أنه كاف في موضوع ذي جوانب متشابكة كهذا الموضوع.

وغير خاف أن موضوعا كهذا يحمل في طيّاته - ولا شك - إشكاليات كثيرة، إلا أن الإشكالية الكبرى - أو الإشكالية الأم كما تسمى في التعبير الفلسفي - والتي سيُعنى هذا البحث بحلّها هي: هل يستطيع الحوار تحقيق أهدافه وغاياته رغم وجود هذه العوائق، وبالتالي هل يمكن أن يقوم حوار ويتقدم إلى الأمام ويؤتي ثمارا في ظل هذه العوائق الكبرى التي تحيط به من كل جانب؟.

ثمّ إن الإجابة عن هذه الإشكالية -رغم مركزيتها في هذه الدراسة- لا يتمّ إلا بالإجابة عن تساؤلات أخرى لها ارتباط وثيق بالإشكالية الكبرى، ومن بين أهم هذه التساؤلات التي تفرض نفسها ما يلي:

هل العوائق ذات تجلٍّ واحد في واقع الحوار الديني، أم أن لها تجليات وتمظهرات متعددة؟.

وهل يمكن اعتبار هذه العوائق آنية مرتبطة بالحقبة الزمنية التي ظهرت فيها، أي أنها مرتبطة بظروف خارجية، أم أنها وليدة علل كامنة في الأديان ذاتها أو أتباع هذه الأديان وهي بذلك داخلية؟.

هل للعوائق التي تقوم في وجه الحوار أبعاد خفية لا تظهر، أم أنها كما تبدو على ظاهرها؟.

وما هي هذه الأبعاد الخفية - إن كانت هناك أبعاد -؟.

وهل العبء الأكبر في وجود هذه العوائق يتحمله القادة الدينيون والنخب المثقفة من الذين تبنوا فكرة الحوار وشاركوا في فعالياتها، أم يتحمله الأتباع الذين غذوا بالصور النمطية والتراكمات العدائية المغلوطة، أم يتحمل عبأها أطراف أخرى خارجة عن هذين الصنفين؟.

وهل نحتاج إلى نموذج تفسيري واحد في مجال حوار الأديان، أم أننا نحتاج إلى نموذج تفسيري مركب من عدة أجزاء؟

وغيرها من التساؤلات الكثيرة التي ستكون فصول هذا البحث ومباحثه إجابات عنها.

وقد اخترت لإنجاز هذا البحث تقسيمه إلى فصل تمهيدي وثلاث فصول أخرى.

أما الفصل التمهيدي فهو كاسمه تمهيد للحديث عن العوائق، ولذا فقد اخترت الحديث عن الحوار في العصر الحديث، وذلك ببيان العناصر التي تميز الحوار في صورته الحديثة، ولكن التي تتسم في نفس الوقت بعلاقتها بموضوع الدراسة (أي العوائق). ولتحقيق هذا الهدف اخترت الحديث عن ثلاث نقاط أساسية ظهر لي أهميتها (لكثرة تكرر الإشارة إليها في الفصول الأخرى)، ففي المبحث الأول فقد كان من أجل تصوير الحوار كبرديم في العصر الحديث، وأما المبحث الثاني فقد تطرقت فيه لقضية فلسفية وهي رؤية العالم، وكيف أثر الحوار في تحول هذه الرؤية، أما المبحث الثالث، فقد كان كالتقييم للأثر الذي تركه الحوار في العصر الحديث، وقد اخترت الجانب القيمي لمفصليته في الدراسات الإنسانية التي تعتمد المعيارية كمبدأ من مبادئها، ولذلك بينت أثر الحوار كقيمة أخلاقية وثقافية ودينية في العصر الحديث.

ثم عالجت في الفصول الأخرى لبّ الموضوع -أي العوائق- التي رأيت أن أقسمها إلى أنواع ثلاث كي يسهل تحليلها ومعالجتها.

أما الفصل الأول فقد خصصته للحديث عن العوائق المعرفية التي ترتبط أكثر ما ترتبط بالجانب المعرفي الإنساني، وهذا النوع من العوائق نفسه منقسم إلى قسمين آخرين، تحدثت عنهما في مبحثين: الأول في الحديث عن العوائق المتصلة بالمنظومة المعرفية الحوارية، والثاني في الحديث عن العوائق المنفصلة عن المنظومة المعرفية الحوارية.

وأما الفصل الثاني، فقد خصصته للحديث عن النوع الثاني من أنواع العوائق، أي العوائق التي تتجلى في الجانب اللاهوتي والعقدي في الأديان، وبما أن الدراسة مخصصة في الحديث عن الحوار الإسلامي المسيحي فقد قصرت هذا الفصل في الحديث عن بعض مظاهر العوائق وتجلياتها في

الجانب الإسلامي في المبحث الأول بالحديث عن إشكالية الحرية الدينية، وممثلا بقضية الردة في المنظور العقدي الإسلامي كقضية أساسية يمكن القياس عليها في باقي القضايا، أما المبحث الثاني فقد خصصته للحديث عن إشكالية التبشير والدعوة باعتبارهما من القضايا المهمة في طريق الحوار، والنموذج هذه المرة كان من الجانب المسيحي، أي قضية التبشير، رغم بعض الإشارات إلى قضية الدعوة في الجانب الإسلامي.

أما الفصل الثالث، فقد كان للحديث عن العوائق في الواقع العملي الإجرائي باعتباره القسم الثالث من أقسام العوائق، وهذا القسم كغيره ينقسم في حد ذاته إلى أجزاء أخرى، ولذلك فقد تحدثت في المبحث الأول عن العوائق المتعلقة بالجانب الخطابي ممثلا ببعض الأمثلة التي تبين المقصود، أما المبحث الثاني فقد كان للحديث عن العوائق المتعلقة بالممارسات، التي تتجلى في صور متعددة بدورها، اخترت مثالين للتدليل عليها.

ثم ختمت بخاتمة بينت فيها أهم النتائج التي تم التوصل إليها في هذه الدراسة.

وللإجابة على هذه الإشكاليات والتساؤلات، وتماشيا مع طبيعة الموضوع فقد تحتم استخدام المنهج التحليلي بالإضافة إلى المنهج النقدي.

أما الجانب التحليلي فيوظَّف في الكشف عن ما وراء العوائق، أي في تحديد الخلفيات والأبعاد المختلفة، سواء منها المعرفي أو اللاهوتي العقدي، أو حتى في الجانب العملي الإجرائي.

وبطبيعة الحال فإن البحث سيكتمل إذا احتوى الجانب النقدي كدعم للجانب التحليلي، وذلك أن النقد إنما يعطي ثماره إذا رافقَ التحليلَ وتبعَه. وتوظيف المنهج النقدي في هذا البحث لا يقتصر على المعنى المتبادر إلى الذهن – والذي يعني النظر في قيمة الشيء، ثم الحكم عليه إما إيجابا أو سلبا–، بل إنه سيتجاوز هذا المعنى إلى معنى أوسع يتمثل عدم قبول القول أو الرأي قبل التمحيص، وذلك عن طريق استخدام نوعين عامّين: نقد خارجي وذلك بالبحث في جذور وأصل

الرأي، ونقد داخلي وذلك بالنظر في الرأي ذاته من حيث التركيب والمحتوَى. في محاولة لتسليط الضوء على كل ما له تأثير سواء أكان مباشرا أم غير مباشر في موضوع العوائق وخلفياتها، ثم بيان الجانب الحقيقي الذي أدّى به إلى التأثير في هذا الموضوع.

ولا أنسى أن أبيّن أن من بين المناهج التي فرضت نفسها في هذه الدراسة: المنهج التفكيكي – وإن كان يظهر أنه غريب عنها في أوّل وهلة– وذلك أنه سيلقي بظلاله في كثير من ثنايا هذا البحث وخاصة فيما يتعلق بالجانب الاصطلاحي فيه، وذلك من أجل إيجاد النموذج الكامن وراء كثير من المصطلحات والمفاهيم – والتي غالبا ما تكون غربية– هذه المفاهيم التي كثيرا ما يساء فهمها واستخدامها، وبالتالي فإنها ستؤثر – إن أُخذت على علاّتها – بشكل مباشر في الحوار.

وعليه فإن فائدة المنهج التفكيكي في هذه الحالة سيكون أداة لتحليل وفكّ الشيفرات الأيديولوجية والفكرية الكامنة وراء كل مصطلح أو مفهوم يؤثر في سير الحوار.

هذا ولم أعثر لحد الساعة على مراجع –سواء عربية أو فرنسية أو إنجليزية– عالجت مشكلة العوائق في حوار الأديان بشكل تفصيلي أو تحليلي معمق، وما كان من مراجع فإنها تذكر العوائق عرضا وبشكل جانبي دون الغوص في التفصيلات والتدقيقات –هذا إن ذكرتها أصلا–.

ومما تجدر الإشارة إليه أن موضوع الحوار يكاد ينفرد من بين المواضيع المشابهة له باعتماده على الملتقيات كمصدر أساسي، إذ تساوي في قيمتها كثيرا من الكتب المتخصصة أو ربما فاقتها، هذا ما يحتم على كل باحث في هذا المجال أن يوازن بين المصدرين – أعني الكتب والملتقيات–، وأن يوازي بينهما حين التدعيم والاستدلال. لكن نفس المشكلة تصادفنا هنا فيما يتعلق بموضوع العوائق، فحتى الملتقيات في مجملها قد أغفلت هذه النقطة المهمة، إما بعدم التحدث عنها، أو بالاكتفاء بالإشارة إليها ومعالجتها بطريقة سطحية عامة لا تعطيها حقها.

ومن بين الملتقيات التي أشارت إلى موضوع العوائق مؤتمر تايلندا، وكذا مؤتمر الدوحة في إحدى طبعاته، لكنه يبقى –كما مرّ– حديثا جانبيا سطحيا غير متعمق.

وعليه فإن من بين الانتقادات التي يمكن أن توجه لهذه الملتقيات والمؤتمرات إغفالها لموضوع جوهري ومهم مثل موضوع العوائق.

ولا يخفى أن التوجه إلى التأليف في حوار الأديان وإشكالياته في العالم العربي لم يزل في مهده، ولم يخط بعد إلا خطوات قليلة غير كافية، وهذا ما أدّى إلى ندرة في المراجع والمصادر، وشح في المعلومات، وبالتالي فإن الدراسات السابقة تتميز في غالبها بالعمومية والتوسع، وهي نتيجة منطقية لبحوث لا تزال في بداياتها، هذا ما أفرز قلّة في المصادر التي تركز الضوء على بعض الإشكاليات الثانوية المتعلقة بالحوار وتعالجها معالجة أكاديمية دقيقة مثل مشكلة العوائق.

هذا، وبما أن هذا البحث يتعلق بقضية حديثة كثرت حولها الأقاويل، فإنه قد اشتمل على صعوبات مختلفة والتي كثيرا ما تلقي بظلالها في أثنائه، ومن أهم هذه الصعوبات: انعدام المراجع التي عالجت موضوع العوائق بشكل مفرد، أو على الأقل بشكل جزئي، ولكن بتحليل عميق، فعامة البحوث المنجزة في هذا الباب ذات طرح فضفاض سطحي غير عميق، وحتى الكتب التي عالجت بعض إشكاليات الحوار نجدها قد أغفلت في مجملها الحديث التفصيلي عن العوائق، وتكتفي في ذلك بالتعميم.

ومن أهم الصعوبات كذلك، والتي يصطدم بها الباحث من أول وهلة، أنه سيواجه في هذا الموضوع كما كبيرا ومعقّدا ومتشابكا من الخصائص العقدية والتاريخية والسوسيوثقافية لكثير من الأديان والمذاهب والفرق والتي يكون الباحث منفصلا عنها، وإنّ الحكم في هذه الحالة على خفاياها ودوافعها ومسوغاتها لمن الصعوبة بمكان، إذ يقتضي من الباحث موضوعية ونزاهة كبيرتين، بالإضافة إلى نوع من الفينومينولوجية –إن صح التعبير– والتي تعينه على عيش الظاهرة أو على الأقل الاقتراب من فهمها وتصورها كما يفهمها ويتصورها أصحابها.

ومن بين الصعوبات التي تتصل بنا –كدفعة ماجستير متخصصة في حوار الأديان– أن دراستنا وتخصصنا كان مقتصرا على الجانب النظري البحت، ولم يتعده إلى الجانب العملي الممارساتي، وهذا ما يمثل عائقا قويا يحول دون التصور الصحيح لموضوع الحوار وجزئياته الدقيقة التي لا تظهر للباحث ولا يمكن له تمثلها إلا بالانخراط والممارسة الفعلية للحوار. ولذلك فإن هاته المحاولات في تحليل ومناقشة بعض قضايا الحوار ستبقى منقوصة بشكل ملحوظ، حتى يتم ملء ذلك الفراغ المعرفي في التكوين العلمي، أي بممارسة الحوار والمشاركة في فعالياته.

وقد اعتمدت على مجموعة من المراجع، التي يمكن تقسيمها إلى قسمين:

1– المراجع التي تتحدث عن تاريخ الحوار وتفاصيله، وهي التي يمكن الإفادة منها فيما يخص معرفة السياق التاريخي للحوار، والذي يبين بدوره كثيرا من جوانب العوائق المتعلقة بالعلاقات بين الأديان. وأهم هذه المراجع على الإطلاق كتاب "أليسكي جورافسكي" «الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم»، وكذا كتاب "بولس الخوري": «المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون»، ومن المجلات المختصة في مجال حوار الأديان «مجلة دراسات إسلامية مسيحية – Islamo-christiana».

2– المراجع التي عنيت بالتحليل: وهي التي يمكن الإفادة منها في اكتشاف الأجزاء الخفية التي تتعلق بالحوار، ومن أهمها رسالة الدكتور "مسعود حايفي" «حوار الأديان: الإسلامي المسيحي نموذجا»، إذ تعتبر أول رسالة أكاديمية مختصة في الموضوع. وكذا كتاب "محمد السماك": «مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي»، وبعض قرارات ودساتير الكنيسة الكاثوليكية.

هذا وقد اعتمدت على بعض المراجع باللغة الأجنبية أهمها كتاب الفرنسي "جون كلود باسي – Jean-Claude BASSET" «الحوار بين الأديان – Le Dialogue Inetrreligieux» وهو من المراجع التي عنيت بالتحليل الدقيق لكثير من إشكاليات الحوار.

هذا وأرجو أن أكون قد وفقت في عرض الموضوع وبيانه بالشكل الذي يليق، والله هو الموفق.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل التمهيدي

الحوار في العصر الحديث

تمهيد

لا شك بأن الحوار في صورته الحديثة يعتبر من أهم المظاهر المشكلة لصورة العصر الحديث، وذلك لما أضفاه على هذا العصر من إضفات جليلة واضحة للعيان، وهاته الإضافات وإن كانت تختلف صورها وتجلياتها إلا أنها تتفق في كونها صارت مظهرا من مظاهر البنية الفكرية والثقافية في العصر الحديث.

وبالتالي فلا يمكن للدارس أو المؤرخ أو الباحث في أي مجال من مجالات العلوم الإنسانية أن يتحدث عن أي ظاهرة من ظواهر التفاعل الإنساني الحديث دون أن يعرج في كلامه على الحوار كشكل من أشكال هذا التفاعل، وإلا كانت دراسته أو تأريخه ناقصا أو مبتورا.

وإذا كان العصر الحديث هو عصر انقلاب المفاهيم والتصورات، أو عصر إعادة إنتاج هاته المفاهيم والتصورات كما يقول "جيل دولوز"، فإن التساؤل الذي يطرح هنا حول هل كان للحوار دور في هذا الانقلاب؟.

وإن كان له دور، فهل هو دور إيجابي أم سلبي في التصنيف المعياري للعلم؟ هذا ما سيتجلى في المباحث القادمة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: الحوار كبرادايم في العصر الحديث:

المطلب الأول: مفهوم البرادايم paradigm:

المصطلح برادايم paradigm هو من بين المصطلحات التي برزت في العصر الحديث بقوة، ويرجع الفضل في هذا إلى الفيلسوف الأمريكي "توماس كون"[1] في كتابه «بنية الثورات العلمية»، ويمكن القول بأن هذا المصطلح هو المفهوم الجوهري في فلسفة "كون".

وهو مفهوم متعدد الدلالات إذ يغطي مدى واسعا من المجالات والأنساق، وهذا الاتساع هو من أهم أسباب الغموض والقدرة الإيحائية التي تميز بها هذا المفهوم. وليتضح هذا أكثر يجب أولا معرفة معاني ودلالات هذا المفهوم:

1- المعنى اللغوي:

يعود الجذر اللغوي لكلمة برادايم إلى اللغة اللاتينية، فهو "مشتق من كلمة paradigma، وهي كلمة تحمل معنيين: المعنى الأول يشير إلى معنى الصيغ الصرفية التي لجذر معين وبشكل خاص تصريف الأفعال والأسماء[2]، أما المعنى الثاني: فيشير إلى الدلالات التي تقابل وتوضح كلمة البرادايم

---

(1)- توماس كون: أستاذ الفلسفة بمعهد ماساشوتس الأمريكي، ولد عام 1922م، نال الدكتوراه في علم الفيزياء، ثم تحول عن الفيزياء إلى فلسفة العلم، قدم نظريته العلمية عن حركة العلم في التاريخ في كتابه بنية الثورات العلمية. من مؤلفاته:
*The essential Tension, * Selected studies in scientific tradition and change, *The Copernican revolution, *Black body theory and Quantum discontinuity 1894 - 1912.

نقلا عن سلسلة عالم المعرفة، عدد 168 بعنوان: بنية الثورات العلمية، تأليف توماس كون، ترجمة: شوقي جلال، ديسمبر 1992، الكويت، ص 321.

(2) – وقد أشار "كون" أنه استعار المصطلح من قواعد اللغة: المرجع نفسه ص 57.

في اللغة الإنجليزية، ومنها كلمة (نمط pattern)، و(مثال example)، و(نموذج model)، إلا أن هذه المعاني لا تتطابق مع المفهوم الجديد الذي أراده "كون"[1].

2- المعنى الاصطلاحي:

لم يكن "كون" أول من استخدم مصطلح البرادايم، بل "يعود ظهوره إلى أواسط القرن الثامن عشر على يد أستاذ الفلسفة الطبيعية "ليختنبرغ" ولكن اقتصر استعماله في تحليل شبكة التفسيرات في العلوم الفيزيائية، ثم عاد إلى الظهور مجددا بصورة أشمل وأوضح على يد فيلسوف العلم "فنتشجتين" وقد وظفه بمعنى الأنماط الفلسفية بوصفها قوالب تساعد على صياغة أفكارنا وتوحيدها بأطر مسبقة، وكذا استخدمه "هانسون" في كتابه «أنماط الكشف» بمعنى الإطار المفهومي الذي يحدد الملاحظات ويوجهها، ثم استخدمه "تولمن" في كتابه «الفهم والبصيرة» ليعبر عن معايير العقلانية والوضوح. ومع ذلك لم يكتسب مفهوم البرادايم صيغته الكاملة وقوته المنهجية إلا على يد "توماس كون" في كتابه «بنية الثورات العلمية»"[2]. فمع "توماس كون" يكتسب المفهوم مداه وغموضه وأهميته وخصوصيته، فهو كما يصفه "دادلي شابير": «غامض وملتبس بحيث لا يمكن الإمساك به بسهولة، وعام جدا بحيث يصعب تطبيقه، ومبهم جدا بحيث لا يمكن تفسيره بسهولة»[3].

ومع هذا فهو مدين بهذا الغموض والفضفاضية لخصوبته النظرية، ولقوته الإيحائية الملهمة للأفكار، والتي تحققت في عدد من المجالات البحثية المختلفة. هذه الصفة هي التي تتيح لنا الاستعمال الواسع النطاق لهذا المفهوم في مجالات عدة غير المجال الذي وضع له في الأصل أي –الثورات العلمية–.

---

(1) – قاسم عبد عوض المحبشي، نظرية البرادايم عند توماس كون وأثرها في علم الاجتماع المعاصر، الهيئة العامة للكتاب، صنعاء، اليمن، ط 01، 2004م. ص 19.

(2)– المرجع نفسه، ص 28.

(3)– دادلي شابير، إشكاليات فلسفية في العلم الطبيعي، ترجمة نجيب الحصادلي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ط 01، 1997م. ص 189.

3- دلالات البرديم:

استخدم "توماس كون" هذا المفهوم ليشير به إلى جملة واسعة من المعاني والدلالات النظرية والمنهجية الفرعية في أربعة وثلاثين تعريفا –وقد مرّ بعض الأمثلة عنها–، ولكنّ المعاني الأساسية للبرديم يمكن إجمالها في ثلاث معان رئيسية: – معنى ميتافيزيقي، –معنى اجتماعي، – ومعنى صناعي.

– "ففي معناه الميتافيزيقي يمكن القول أن البرديم هو تلك المعتقدات والقناعات والمفاهيم المسبقة التي توجّه الباحثين إلى أين ينظرون، وتحدد طريقة نظرهم إلى موضوعات بحثهم والكيفية التي يرونها فيها، وهي بهذا المعنى تشكل البنية الإدراكية وما قبل النظرية العلمية وأساس ومنطلق جميع الأبحاث العلمية والاكتشافات الإبداعية.

وأما معناه الاجتماعي فالبرديم هو مجموعة مختلفة من العادات والقيم والالتزامات العلمية: عادات فكرية مفهومية أو منهجية أو اصطلاحية أو أدواتية أو التزام اجتماعي آخر لجماعة العلماء.

ويشير المعنى الصناعي للبرديم إلى الكتب المنهجية أو الأعمال التقليدية والأدوات أو الأجهزة أو المعايير التي يستخدمها العلماء في عصر ومكان محددين، وبهذا المعنى كون البرديم شيئا مصطنعا يستعمل بوصفه أداة لحل الألغاز وليس رؤية ميتافيزيقية للعلم، إذ أن أي مشكلة واقعية لكي تحل باستعمال البرديم يجب أن يكون هذا البرديم شيئا مركبا مصنوعا، أو أدوات تجمع معا على شكل تعليمات وأوامر ومنهج وتستعمل لتفسير ما يحدث"[1].

وعليه فإن ما نحتاجه في موضوع هذه الدراسة هما المعنيان الأوليان فقط، إذ لا علاقة للمعنى الصناعي بموضوع الحوار، وهو بالعلوم التجريبية أليق.

(1) – دادلي شابير، مرجع سابق ص 38.

4- الحوار كونه برادايم:

من خلاصة تعريف "البرادايم"الذي وضعه "توماس كون" نفسه بقوله: «بأنه مجموعة من المعتقدات، والقيم والخطط (التكنيك) المرتبطة بأفراد المجتمع العلمي»[1].

ومن خلال توظيفه له بوصفه مصطلحا عاما، لأن العلم في فترة من الفترات يحقق ارتباطا كليا بين نظريات مختلفة، على اعتبار أن "جماعة من العلماء في عصر معين تشترك وتتفق حول برادايم / نموذج ما رغم اختلافهم في المرجعية النهائية أو رؤيتهم للعالم، لأن مرجعهم هو النموذج الذي يضم قانونا أو عدة قوانين مرتبطة بنظرية علمية معينة"[2].

يتضح أن مصطلح الـ«براديم paradigm»كان صاحبه قد استعمله في الميدان العلمي تحديدا للتعبير عن الانتقال من وضع معيّن لطرح القضايا العلمية إلى وضع آخر دون التخلص بالضرورة من مجموع العناصر والمعطيات العلمية السابقة، بل باستعادتها ضمن نسقيّة إشكالية جديدة.

وأهم جزئية في هذا السياق هي أن "المعرفة لا تزداد عن طريق التراكم بل عن طريق الثورات المتسببة في الخروج من نموذج قديم، إلى نموذج آخر جديد، تتمخض عنه نظريات جديدة. فليس هدف النموذج المعرفي الجديد إضافة معارف جديدة إلى المعرفة السابقة، بل هي عملية تغيير ومراجعة للأسس والمعتقدات التي كانت سائدة، لأنها أظهرت نقصها وعدم فعاليتها في معالجة القضايا المطروحة"[3].

وبهذا الطرح تحديدا يمكن وصف "الحوار" في شكله المعاصر بأنه "برادايم" بامتياز، إذ أنه يعتبر سمة جديدة للعلاقات في العصر الحديث، وأصبح كذلك جزءا من منظومة معرفية حديثة تجاوزت (أو

1- توماس كون وآخرون، مقالات نقدية في تركيب الثورات العلمية، ترجمة ماهر عبد القادر محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 02، 2001م. ص 245.

(2) – محمود زيدان: مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ط 01، 1990م. ص116.

(3)– توماس كون وآخرون، مقالات نقدية في تركيب الثورات العلمية، مرجع سابق، ص 191.

بالأحرى تحاول تجاوز) المقولات القديمة الخاطئة وتؤسس في نفس الوقت لمقولات جديدة منبثقة من النسق المعرفي الحديث العام، والذي يحاول في مجمله وضع أسس جديدة تحكم العلاقة بين المختلِفين دينيا وتاريخيا وثقافيا وأيديولوجيا.

ومسألة أن الحوار هو برداىم العصر الحديث لا تعني بتاتا بأنه –أي الحوار– مصطلح حديث، بل على العكس تماما فهو مصطلح قديم، وقد تكرر ذكره في الأدبيات القديمة بمعان شتى تفيد في مجملها جزءا من المعنى الحديث، إلا أن الملاحَظ أن هذا المفهوم – وغيره من بعض المفاهيم القديمة مثل (الأنا والآخر) و(التسامح) و(التعايش)– قد تواصلت في الخطاب الحديث، لكنّها أصبحت تتخذ وظائف دلالية جديدة في ظلّ السياق الجديد الذي أصبحت تطرح فيه.

هذا ما يعني أيضا وجود نسق فكري جديد أسّس للإطار العام الذي سيحوّل وظائف القديم ويمنح أدوات إضافية لقراءة الحاضر.

هذا ما أضفاه مفهوم الحوار في العصر الحديث، وسيتضح ذلك بشكل أكبر عند محاولة بيان الدور الذي لعبه الحوار في تغير النظرة إلى العالم، وكذا في العلاقة بين الأنا والآخر.

المطلب الثاني: الحوار والتحول في "رؤية العالم":

يعتبر اصطلاح "رؤية العالم" من بين المصطلحات التي أدت إلى اختلاف كبير بين المفكرين، فقد اختلف في تحديد ماهية هذا المصطلح حتى داخل حدود الفضاء الفلسفي مثلما حدث بين: "كانط" و"هيجل" و"كيركجارد" و"هوسرل" و"جاسبر" و"هيدجر" وغيرهم من الفلاسفة؛ وهذا البحث ليس معنيا بعقد مقارنات منهجية بين هذه التعريفات المتباينة، وإنما المقصود هو بيان المعنى العام لهذا المصطلح من أجل الوقوف على حقيقة تأثير "الحوار" في "رؤية العالم".

"ومصطلح "رؤية العالم" هو ترجمة للمصطلح الألماني "Weltanschauung"، والذي يقابله مصطلح "world view" في الإنجليزية، ويقوم المفهوم في أساسه علي دراسة مجموعة الأفكار التي يعتنقها أحد أفراد المجتمع عن ذاته هو وعن الآخرين وعن العالم الذي يعيش فيه مما يعني

تحديد هذه الأفكار داخل الثقافة ذاتها وليس من خارجها كما هو الشأن في الدراسات الإثنوغرافية والأنثروبولوجية التقليدية"[1].

"والعادة أن يشار إلي ذلك الفرد في دراسات رؤى العالم بكلمة " الشخص" أو "الذات self" وعلى ذلك فإن استخدام المفهوم يقتضي إبراز الذات في مواجهة الكون بأسره وبكل مشتملاته ومكوناته. وبتعبير آخر أبسط فإن مفهوم " رؤية العالم " هي الطريقة التي ينظر بها شخص ما أو شعب ما إلى الكون ككل، والتي يرون من خلالها هذا الكون"[2].

أو يمكن القول كذلك أن رؤية العالم –كما يقول مؤلفوا كتاب «رؤية العالم من التجزؤ إلى التكامل»– هي "مجموعة متماسكة من المفاهيم والنظريات التي تمكننا من تكوين صورة مجملة عن العالم"

«A world view is a coherent collection of concepts and theorems that must allow us to construct a global image of the world »[3].

ولما كانت رؤية العالم مرتبطة بالبرديم المسيطر الذي يتحكم في هذه الرؤية، فإن تحول الرؤية ولابد مرتبط بتحول البرديم المسيطر، أو سقوطه وحلول برديم آخر محله.

وعليه فإن تحول رؤية العالم هو نتيجة مباشرة لتحول البرديم، لأن هذا التحول حسب "توماس كون" هو الذي يؤدي إلى التغيير الجذري، إذ يرى أنه "عندما تتراكم المشاكل أمام براديم سائد، فإن النظام العلمي والمنظومة الفكرية ستقع في أزمة؛ وخلال هذه الأزمة فإن أفكارا جديدة –ربما بعضها كانت مرفوضة ومستهجنة من قبل– ستستخدم للخروج من تلك البوتقة وكنتيجة –أو كتحصيل

(1)– جلال شمس الدين: البنية التكوينية لفلسفة العلوم، مؤسسة الثقافة الجامعية، القاهرة، ط 02، 2009م. ص139.

(2) – سمير أبو زيد: العلم والنظرة العربية إلى العالم، التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 01، 2009م. ص 64.

(3) - Diederik Aerts and others, World views from fragmentation to integration, VUB Press, Brussels, 1994. Page 08.

حاصل- فإن "براديم" جديدا سيتمخض عن ذلك كله، وسيكون له أتباعه ومناصروه من العلماء والمفكرين، وستنشأ معركة بين البراديم الجديد، وممتلكات ومعوقات البراديم القديم"[1].

وهناك أمثلة صارت تعدّ كلاسيكية للتدليل على التحولات الكبرى التي حدثت في "رؤية العالم" والتي كان سببها "تحول البرديم" بالمعنى الذي أراده "كون"، ومن بينها:

"1- التحول من الرؤية البطلمية -نسبة إلى بطليموس- للكون: أي القول بمركزية الأرض، إلى رؤية كوبرنيكوس: أي القول بمركزية الشمس.

2- توحيد الفيزياء الكلاسيكية على يد نيوتن إلى رؤية ميكانيكية متماسكة للعالم.

3- الانتقال من الرؤية الكهرطيسية لماكسويل إلى نسبية آينشتاين.

4- تطور ميكانيكا الكمّ التي أعادت تعريف الميكانيك"[2].

هذه الأمثلة تبيّن التغير العميق الذي يحدث في النظرة إلى العالم بفضل تحول البرديم، وستتضح هذه الفكرة أكثر بالحديث بنوع من التفصيل عن المثال الأول، وهو من بين أهم الأمثلة التي أعطاها "توماس كون" من أجل توضيح نظريته حول "تحول البراديم".

ف"الثورة الكوبرنيكية" كما يقول (جون كلود باسي) "هو التعبير الذي صار مستعملا للدلالة على التغيير الهائل الذي تسببت فيه نظرية "كوبرنيكس" وهذا التعبير ذو شحنة دلالية كبيرة، وذلك للكم الهائل الذي خلفته هاته النظرية في التفكير الإنساني ككل، وفي رؤية العالم بالخصوص، وذلك بعد أن استبدلت بسببها -أي بسبب النظرية- فكرة مركزية الشمس بفكرة مركزية الأرض كما وضعها بطليموس وهذه هي الفكرة أو النظرية التي سيطرت لعدة قرون.

ومعلوم أن فكرة مركزية الشمس تضم أيضا فكرة دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس"[3].

---

(1) - توماس كون وآخرون، مقالات نقدية في تركيب الثورات العلمية، مرجع سابق ص 58، باختصار.

(2)- المرجع نفسه، ص - ص 33 - 38.

(3) -Jeaun-Claude Basset, Le dialogue interreligieux : chance ou déchéance, Les éditons du Cerf, Paris, 1996, page 37.

ف"كوبرنيكوس" –حسب جون كلود باسي دائما– "لم يغيّر فقط النظرة إلى النظام الشمسي أو إلى علم الكواكب، بل تعدى ذلك وتسبب في تغيير راديكالي في إدراك العالم و النظرة إليه، إذ قد أدت أطروحته إلى مراجعة كل ما سبق من معلومات خاطئة عن الكون والنظام الشمسي، وتجاوزت ذلك لمراجعة كل المسلمات السابقة التي كانت سائدة في تلك المرحلة، سواء منها ما كان منبثقا من الفلسفة اليونانية أم ما كان مصدره المنظومة اللاهوتية المسيحية ممثلة في إطارها الرسمي أي الكنيسة، وتأسست نتيجة لذلك منظومة فكرية جديدة، كان من بين آثارها الثورة العلمية والنهضة الأوروبية فيما بعد"[1].

وهنا يمكن إطلاق القول نفسه عمّا أحدثه الحوار من أثر، إذ أنه أدى إلى إحداث تغيير راديكالي في النظرة إلى العالم، وأصبح "برديم الحوار" هو البديل للبرديم المسيطر السابق، والذي هو "برديم الصراع والتنافس".

ولكن بقي تساؤل واحد قد يتبادر إلى الذهن، والذي يبقى إشكاليا نوعا ما، وهو ما يمكن تسميته بالعلاقة التبادلية التي تحكم الحوار باعتباره برديما، ورؤية العالم في هذا العصر، والتساؤل هو هل الحوار هو الذي ساهم في تغير النظرة إلى العالم، أم أن تغير النظرة إلى العالم هي التي أنتجت الحوار؟.

ويمكن القول باختصار أن تغير رؤية العالم أنتجت الحوار في الإطار النظري، وأن التحول في رؤية العالم كانت النتيجة العملية البحتة لحدوث الحوار في شقه العملي.

إذ أن المتغيرات المتسارعة التي أصابت العالم وخصوصا في المرحلة الأولى من القرن العشرين، قد أدّت إلى نتيجة مفادها أن هذا العالم لابدّ وأن يُعامل بشكل أفضل، وأن البشر عليهم أن يتكاتفوا ويتعاونوا من أجل مستقبل أحسن.

وإحدى أهم السبل التي تكفل هذا الأملَ المشروعَ كانت تتمثل في الحوار، ولكن كلّ ما مرّ كان لا يزال مجرد آمال وتطلعات نظرية بحتة لم تنزل بعد إلى الميدان، ولم تتعرض بعد للنقد والتمحيص، لذا يمكن اعتبار الحوار مجرد جزء من تلك المتتالية النظرية التي ولدت في تلك المرحلة بسبب كمّ هائل

(1) – Jean-Claude Basset ; op. cit, p 39.

من الأحداث المتتابعة والخلفيات المتشابكة. وهنا يمكن القول أن الحوار في إطاره النظري كان نتيجةً لتغير النظرة إلى العالم.

وفي المقابل، وبعد الوصول إلى هذه القناعة الراسخة، وبعد انطلاق وتحقق الحوار في أرض الواقع، فإنه قد وُجد الدافع العملي الذي ساعد على صياغة رؤية جديدة للعالم تتلاءم والعصر الحديث، تستحضر كل الخلفيات المختلفة ولا تلغي أيا منها، ثم على ضوء أسس الحوار والتسامح ومبادئ العيش المشترك تأسست تلك الرؤيةُ الإيجابية التي تطبع كثيرا من الخطابات الحديثة الآن، والتي تعتبر في هذه الصورة مدينة جزئيا للحوار في شقّه العملي الذي ساد منذ مدة ليست بالقصيرة.

المطلب الثالث: الحوار وإعادة بناء العلاقة بين الأديان:

من بين الأجزاء المكونة لرؤية العالم، هناك قضية العلاقة بين الأديان والتي يُعنى بها عند الإطلاق العلاقة بين أتباع الأديان، إذ أنهم الممثلون الرسميون للأديان، و"عندما نتكلَّم عن الحوار بين الأديان فلا يجب أن تغيب عن انتباهنا الكناية التي يحويها هذه الجملة التي درجت على الألسن، فالأديان لا قدرة لها على التحاور إلاَّ من خلال مُعتنقيها، والحوار إذاً هو في كل حال بين أشخاص ينتمون إلى ديانة ما"[1].

لذا، لا ينفصل الحوار بين الأديان عن الظروف السياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة التي ينتمي إليها أطرافه، بل يرتبط بهذه الظروف ويؤثِّر ويتأثَّر بها بشكل مباشر.

وعليه فإنه يحق التساؤل، ما الذي يحكم العلاقة بين أتباع الأديان أهي الخلفيات التاريخية، أم السياسية أم الثقافية أم الدينية أم مجموع هاته الخلفيات مجتمعة؟.

وإن نظرة سريعة على تاريخ العلاقات بين الأديان ليعطي الانطباع بأن كل هاته الخلفيات قد ألقت بظلها وأثّرت على مسار تلك العلاقات في مرحلة من المراحل، وكثيرا ما تشابكت هاته

(1) – ماريو أنور، الحوار بين الأديان: ثقافته ومنطلقاته، مقال منشور ضمن موقع الحوار المتمدن، بتاريخ 03-09-2005م، عدد رقم 1306، الرابط: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=44611

الخلفيات وتقاطعت في مراحل معينة مما أدى إلى وقوع إشكاليات كبيرة بين أتباع الأديان وما الحروب الصليبية عنا ببعيد.

ولكن لا ينبغي إهمال جزئية مهمّة وهي أن "الأزمات الثقافية التي اعتدنا أن تثار، بين أتباع الأديان بين الفينة والأخرى تبدو –في جانبها الإيجابي– كما لو كانت دافعًا قويًّا على التأمل العميق، في بنية هذه العلاقة وتجلياتها المتنوعة. فالتوتر الذي ساد جزءا كبيرا من تاريخ العلاقات بين أتباع الأديان أعطى شحنة عالية من القناعة بأنه في العصر الحديث –والذي هو عصر انقلاب كثير من المفاهيم– لا حلّ إلا بإيجاد سبيل إلى السلم العالمي بين الأمم، وهذا السلم لا يتأتى إلا بوجود سلم بين الأديان، والسلم بين الأديان لا يعطي أكله إلا إذا تم في إطار حوار الأديان"[1].

وهذه العبارة لا تعني عدم أهمية الأنواع الأخرى من الحوار، بل على العكس تماما، فإن لهذه الأنواع نفس الأهمية التي لحوار الأديان، وهي تكمل بعضها بعضا، وتثري بعضها بعضا. ولكن السياق اقتضى الاكتفاء بذكر الحوار بين الأديان لأنه هو المعني أساسا حين الحديث عن العلاقات بين أتباع الأديان.

وقد تمّ تعريف الحوار المسيحي الإسلامي ذاته على أنه "تاريخ العلاقات المتبادلة بين المسلمين والمسيحيين على مدى أربعة عشر قرنا (من وجود هاتين الديانتين) أي بمعنى آخر تاريخ علاقاتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وكتاريخ للتصورات والمعارف المتبادلة عن بعضهم بعضا"[2]. وهذا التعريف وإن كان يعبر عن المعنى العريض أو الفضفاض لمصطلح الحوار، إلا أنه يدل بشكل مباشر على أن الحوار إنما وجد من أجل ضبط العلاقة بين أتباع الأديان وإعادة تنسيقها في إطار مرجعي فكري جديد.

واستخدام مفردات الحوار في إطار العلاقات بين الأديان هو أمر حديث نسبياً، وقد بدأ يصير مألوفاً في الأوساط الكنسيَّة بشكل تدريجي انطلاقاً من ستينات القرن الماضي وخصوصاً إثر اللجوء

(1) – هذا الشعار هو للّاهوتي السويسري "هانس كينغ – hans küng" وقد كرره في عدد من مؤلفاته ومنها كتابه: دور الأديان في السلم العالمي، الديانات الإبراهيمية الثلاث، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1432 – 2011م، ص 75.

(2) – أليكسي جورافسكي، المسيحية والإسلام: من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم، ترجمة خلف محمد الجراد، ضمن سلسلة عالم المعرفة، عدد 215، سنة 1986، الكويت، ص 21.

إليه في وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني. وقد تمَّ اعتماده رسمياً في الكنيسة الكاثوليكيَّة عند تغيير اسم "سكرتارية شؤون غير المسيحيين" التي أسسها البابا بولس السادس سنة 1964م إلى "المجلس البابوي للحوار بين الأديان" سنة 1988، وذلك للتعبير عن احترام أكبر لأديان العالم ورغبة في اعتبارها في ذاتها وخصوصيتها[1].

ولا مفرّ من طرح قضية "البرديم" مرة أخرى، وتأثيرها على العلاقة بين أتباع الأديان، لأننا نجد أنفسنا من دون شك في مرحلة مفصلية بالنسبة إلى "التشكيل الجديد للعلاقات العالمية، كما بالنسبة إلى علاقة الأديان بعضها ببعض عموما، أو بالنسبة إلى العلاقات بين الديانات الإبراهيمية الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام، وأما الخيارات فقد أصبحت واضحة لا لبس فيها: إما التنافس فيما بين الأديان، وصدام الحضارات والحروب بين الأمم، وإما حوار الحضارات والسلام بين الأديان بوصفه شرطا من أجل السلام بين الأمم"[2].

وهنا يطرح الحوار نفسه كبرديم جديد إذ يعيد تركيب أجزاء العلاقة المتوترة التي سادت –بين أتباع الأديان عموما وبين المسيحية والإسلام خصوصا– طيلة قرون من الزمن، لأنه نموذج جديد كليا لم يسبق له مثال عبر القرون الطويلة التي جمعت بين الأديان وأتباعها، ولم يسبق أن وصلت القناعة بأتباع الأديان لأن يرتقوا بمستوى علاقاتهم إلى هذا الإطار التفاعلي الإيجابي العالي، بل لم تعرف العلاقات بين الأديان هذا الشكل الجديد تماما، ما عدا بعض الإرهاصات المتمثلة في بعض المحاولات التي كانت تظهر هنا وهناك، ومن حين لآخر، ولكن كثيرا ما كان مصير تلك المحاولات الوأد في المهد، لأنه لم يكن لتلك الأفكار الإيجابية ما يغذيها ويعطيها القوة كي تستمر في النمو والاكتمال.

ولا شك أن عملية إعادة تركيب أجزاء العلاقة المتزعزعة التي تجمع بين أتباع الأديان منذ عصور طويلة، هي من أعقد العمليات وأصعبها، لأنها ستصطدم في أول ما تصطدم بكمّ هائل من العلاقات المتشابكة والخطوط المتقاطعة التي يختلط فيها ما هو أيديولوجي بما هو ثقافي، وما هو سياسي بما هو ديني، وتحاول أن تضع كل جزء في إطاره الخاص مع التمييز بين كل جزئية وخصائصها.

---

(1) – ماريو أنور، الحوار بين الأديان: ثقافته ومنطلقاته، مرجع سابق.

(2) – هانس كينغ، دور الأديان في السلم العالمي، الديانات الإبراهيمية الثلاث، مرجع سابق، ص 150.

وعليه فإن الحوار في صورته المركبة الحديثة، عنده من القدرة التفسيرية ما يمكِّنه من إيجاد حلول جديدة للعلاقة بين الأديان وأتباع الأديان، مما يؤدي بها إلى الوصول إلى نوع من الاحتكاك الإيجابي المثمر، الذي يتجاوز عقبات الماضي ويؤسس لمستقبل أكثر تفاؤلا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني:

الحوار كقيمة إيجابية في العصر الحديث:

تمهيد:

المقصود بالحوار هنا هو شكله العام، الذي لا ينحصر في نوع دون آخر، أي الحوار العام الذي يشمل حوار الأديان والثقافات والحضارات.

وعليه فإن القيم التي أفاضها هذا الحوار على العصر الحديث تختلف باختلاف نوع الحوار الذي تنتمي إليه، فالقيمة الثقافية على سبيل المثال ألصق بحوار الثقافات، وأما القيمة الدينية فظاهرٌ ارتباطها الوثيق بحوار الأديان، وهكذا.

وإن كان يجب الانتباه أن هذه الأنواع –أي أنواع الحوار الثلاثة– متشابكة ومتقاطعة في كثير من الأحيان، فإنه يجب الانتباه كذلك أن القيم الصادرة عنها قد تكون متقاطعة أيضا، ولذا فلا عجب أن نجني بعض القيم الدينية من حوار الثقافات مثلا، وهكذا، وهذا ما يعطينا الانطباع على القدرة الإنتاجية الكبيرة التي يتسم بها الحوار على الصعيد القيمي.

وهذا ما يدل كذلك على العلاقة التكاملية التي تربط بين أنواع الحوار الثلاث، لأنها جميعها في نهاية المطاف تسعى إلى الارتقاء بالجانب القيمي في الحياة البشرية، وترسيخ المبادئ الروحية، في مواجهة وموازنة المبادئ المادية السائدة.

وهذا ما سيتبين بشكل أوضح من خلال المطالب القادمة.

المطلب الأول: الحوار كقيمة ثقافية:

الثقافة في المعنى العام هي نتاج الفعل الاجتماعي بكل صوره، وبالتالي يدخل في نسج هذا المعنى كل أساليب وأشكال القيم التي يبتدعها الإنسان ليُكسب إنسانيته معناها الخاص، وينظم بها حياته على كافة الأصعدة والجوانب الاجتماعية والفكرية والروحية والجمالية[1].

وكان الشاعر والفيلسوف الإنجليزي "توماس س. اليوت" من أشهر من اهتم بموضوع الثقافة منذ بدايات القرن العشرين ومن أجل إدراك الثقافة وضع "إليوت" شروطاً ثلاثا إذا ما تحققت تم بها تحقيق الثقافة وهي:

- أولاً: البناء العضوي:

ويرى أنه يساعد على الانتقال الوراثي للثقافة داخل ثقافة ومجتمع معينين.

- ثانياً: القابيلة للتحليل:

ويرى وجوب أن تكون الثقافة (من وجهة النظر الجغرافية) قابلة للتحليل إلى ثقافات محلية (البعد الإقليمي للثقافة).

- ثالثاً: التوازن بين الوحدة والتنوع في الدين:

ويرى أن هذا الشرط مهم لأنه في الكثير من الثقافات لا يمكن إغفال أو تهميش عامل الدين[2].

وقد اختلفت تعاريف الثقافة اختلافا كثيرا، بحيث يصعب استقصاؤها، ولكن يمكن أن يستنتج من تلك التعاريف المختلفة أنه "ليست هناك ثقافة نموذجية واحدة وليس من المحتمل أن توجد في يوم

(1)- ميشيل تومبسون وآخرون، نظرية الثقافة، ترجمة: علي سيد الصاوي، ضمن سلسلة عالم المعرفة، عدد 223، سنة 1997، الكويت، ص 32.

(2) – توماس س إليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة وتقديم: شكري محمد عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ودار ابن خلدون، (د ر ط)، 2001م، مقدمة المترجم، ص 18.

من الأيام، وإنما وجدت وتوجد وستوجد ثقافات متعددة متنوعة تعمل كل منها بصورة تلقائية أو بتدخل إرادي من أهلها قصد الحفاظ على كيانها ومقوماتها الخاصة"[1].

وبهذا المعنى تصير الثقافة هي "التعبير الحي عن القيم، إذ أن القيم هي مضمون الحياة ومحتواها، وهي التي توجه الفعل الثقافي، وإذا حدث وشاب هذه القيم خلل في البنية أو الأداء الوظيفي سيظهر مفعوله بوضوح تام في العناصر الثقافية مثل (الرأي والموقف والتعبير عن الإرادة)، والذي بدوره يقود أيضاً إلى أنماط من الإفلاس في مجال القيم الثقافية والتي تؤدي في الغالب إلى تلاشي الذات وسقوط الهوية، ورغم أن هذه الإكراهات في القيم هي عمليات لاشعورية إلا أنها تقحم نفسها في العمل الثقافي وتؤدي مع مرور الوقت إلى هدم الشخصية الثقافية، وظهور ما سماه علماء النفس (الشخصية المضطربة) التي تعاني انفصاماً ثقافياً شديداً نتيجة للصراعات القيمية التي تعيشها[2].

وأمام المتغيرات المتسارعة التي يشهدها العالم حالياً، والعولمة بمفرزاتها الثقافية التي أثمرت ما يسمى بـ"الصدمة الثقافية"، بات الحفاظ على الانسجام الثقافي شرطاً أساسياً لحماية القيم الثقافية، لا عن طريق الجمود الثقافي والتقوقع والانغلاق، بل بالتكامل الثقافي المدروس الممنهج[3].

ولا شيء يحقق هذا مثلما يحققه الحوار في شكليه الرئيسيين، أي الحوار العام المطلق الذي يحدث بين الأفراد والجماعات، والحوار المؤسسي المهيكل، الذي تتبناه الدول والحكومات والهيئات الرسمية. ويكمن دور الحوار في كونه يقيم نوعا من الرابط المتجدد بين الثقافات المختلفة، وكذا فإنه يقيم جسورا من التفاهم التي تربط بين هذه الثقافات، وتساعد على تفاعلها تفاعلا إيجابيا ينميها ويغذيها ولا يؤثر عليها، فالحوار بهذا الطرح هو مساهمٌ إيجابي فاعل من أجل خلق جوّ من التثاقف في صورته الإيجابية البناءة.

والحوار كذلك له القدرة على تغذية قيم الاختلاف التنوّعي المثمر، ومواجهة قيم الإلغاء أو الذوبان في الثقافات الأخرى وهذه هي القيمة الكبرى التي يقدمها، خصوصا في العصر الحديث، إذ

(1)- الراجي عبد الرحيم، مسألة التثاقف، مجلة فكر ونقد، العدد 6، 1998، المغرب، ص 5 - 6.

(2)- جهاد أبو غياضة، أزمة القيم الثقافية، مجلة قاسيون، العدد 433، كانون الأول - جانفي - 2009م، دمشق، سوريا. ص 13.

(3) - المرجع نفسه، ص 14.

لا يمكن أن يقوم حوار بين ثقافة تلغي الثقافات الأخرى، أو ثقافة تفرض أنماطها وتوجهاتها على الثقافات الأخرى، على العكس فإن الثقافات كلها تعتبر متساوية من حيث الأصل والوجود، فلا مكان للطغيان والتفوق بينها.

إذًا فإن الحوار يساعد في إرساء القيم الثقافية الإيجابية لكونه يقدم ما يلي:

1- الاحتكاك الثقافي والحضاري بالثقافات الأخرى، وهذا ما يضمن الانسجام الثقافي والتواصل الإيجابي بين الثقافات، وهو ما من شأنه مواجهة قيم العولمة المتطرفة التي تهدف إلى إذابة الفوارق وإزالتها بشكل كلّي.

2- تجنب الصراعات القيمية بين الثقافات المختلفة، وذلك بإرساء فكرة التكامل والتفاعل الإيجابي فيما بينها بدل التنافس والتواجه.

3- الحفاظ على الذات والهوية الثقافية وذلك بتعزيز بنية القيم وتحسين أدائها الوظيفي سواء فيما بين المتفقين ثقافيا (الذات في مقابل الذات)، أو المختلفين ثقافيا (الذات في مقابل الآخر).

4- تعزيز التعدد الديني في إطاره الإيجابي رغم انطوائه تحت ثقافة واحدة، مما ييسر السبيل إلى تعايش أوسع وأنفع بين الأديان والشعوب.

المطلب الثاني: الحوار كقيمة أخلاقية:.

من الظواهر اللافتة للنظر في الفكر الأوروبي المعاصر، و بالتبعية في الفكر العربي، الاهتمام المتزايد بمسألة الأخلاق والقيم، فمنذ عقدين من السنين والأصوات ترتفع، أصوات الفلاسفة والمفكرين العلماء وبعض الساسة، لتطرح الناحية الخلقية والقيمية فيما يستجد على الساحة، سواء في ميدان العلم أو في ميدان السياسة والاجتماع والاقتصاد وغيرها[1].

(1)- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر (صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح..إلخ)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 01، 1997م، ص 35.

تاريخيا، قد ساهمت المسيحية والإسلام في تنمية المجتمعات البشرية، ولا سيما في التعبير عن القيم الأخلاقية. لكن داخلتهما نشأة تقاليد وقوانين اجتماعية طغت على هذه القيم، فتجمدت في تعابير دوغمائية وتشريعية، حتى أنها انغلقت أمام التغير الضروري الذي اعتمده المجتمع للتجاوب مع الحاجات الطارئة[1].

وهنا يظهر دور الحوار في هذا الجانب وذلك بإرسائه نوعا من الاحتكاك بين الثقافات والحضارات والأديان التي تنتج هاته الأخلاق، ومن ثم نوع من التوازن الذي يضفي قيمة جديدة على الأخلاق التي يمكن أن تكونَ منتَجة بطريقة مشتركة بين كل تلك العناصر.

ومن بين أهم النتائج الإيجابية التي يطبع بها الحوار العلاقة بين الأخلاق والدين هو ذلك المنطلق القوي من أجل التأسيس لأخلاق كونية مستقاة من المنظومة الأخلاقية التي جاءت الأديان بإقرارها، وهذا الموقف لا يتحقق في أرض الواقع إلا من خلال التفاعل الذي يخلقه الحوار بين الأديان والثقافات والحضارات، وجوهر هذا التفاعل إنما هو في تحفيز القيم الإيجابية التي تملكها العناصر السابق ذكرها.

وعليه فإن الأخلاق العالمية هي تلك الفكرة التي يمكن للجميع القبول بها، سواء منهم الدينيون أو غير الدينيين مثلما أشار إلى ذلك "هانس كينغ"[(2)]، ومن ثم فإن هذا المشروع يختلف عن حركة حقوق الإنسان الغربية، والتي تقوم على أسلوب قانوني في الفكر. فالهدف الأساسي هنا يتلخص في توحيد ودمج القيم، والمعايير، والمواقف من التقاليد الدينية الأخلاقية، التي على الرغم من ظهورها في كل ثقافة إنسانية بصورة مختلفة، إلا أنها مشتركة بين الجميع، حتى أن غير المتدينين يؤيدونها ويدعمونها[(3)].

وعلى هذا فالحوار يدعم إمكانية قيام أخلاق في شكل عالمي تتعدى خطوط الأديان ودوائر الثقافات ولكن الشرط الوحيد هو وقوع إجماع وإن كان جزئيا على هذه الأخلاق بين مختلف الناس.

---

(1) – جولييت حداد، البيانات الإسلامية المسيحية،إشراف الأب أوغسطين دوبره لاتور وهشام نشابة، دار المشرق، بيروت، ط 01، 1995م. (لقاء هونغ كونغ 1974م)، ص 79.

(2) – هانس كينغ، القيم الأخلاقية المشتركة للأديان، ترجمة رانيا خلاف، دار الشروق، القاهرة، ط 02، 2008م. ص 13.

(3) – محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 37.

وهذا ما يعمل الحوار جاهدا على تحقيقه في أرض الواقع، بنقله القيمة الأخلاقية من الإطار العملي البحت إلى الواقع العملي المعيش، ويمكن القول أن الحوار في مختلف صوره قد حقق نتائج ملموسة لا يستهان بها في هذا المجال.

المطلب الثالث: الحوار كقيمة دينية:

الحوار في صورته الحديثة أضفى قيما وأبعادا جديدة للأديان وذلك على صعيدين اثنين: على صعيد الأديان في نفسها، وعلى صعيد الأديان في علاقتها مع بعضها البعض.

1- على صعيد الأديان في نفسها:

أما فيما يخص البعد الجديد الذي طبعت به الأديان في نفسها فهو تلك النظرة الجديدة التي أصبح ينظر بها إلى الأديان ككل، والتي يعبر عنها بمثال البرديم أو الثورة الكوبرنيكية، فكما أن هذا البرديم غير النظرة إلى الكون وحول مركزيته من الأرض إلى الشمس، فكذلك البرديم الحواري حول النظر من قول كل أهل دين بمركزية دينهم إلى القول بمركزية «الله» –عزّ وجل– نفسه.

وعليه فالله عز وجل حسب هذا التوجه الجديد يمثل مركز الأديان كما أن الشمس هي مركز الكون، ومن الله عز وجل يستمد النور والحياة[1].

وهذا ما يعني أن الحقيقة ليست حكرا على دين دون آخر، بل هي متوزعة في كل الأديان، وكل دين يكون أقرب إلى الحقيقة المطلقة بقدر قربه من الله عز وجل الذي هو منبع هذه الحقيقة.

2- على صعيد الأديان مع بعضها البعض:

– الحوار في صورته الحديثة أنتج قيما جديدة أصبحت تحكم العلاقة بين الأديان وأتباع الأديان، وصححّ كثيرا من المفاهيم الخاطئة التي سادت لوقت طويل من الزمن بين أتباع الديانتين، فمثلا كما يقول "المطران بولس الخوري":

(1) – Jaun-Claud Basset, op. cit, page 41.

"لم يعد المسيحيون –ممن اقتنعوا بمشروع الحوار عموما– يعتبرون الإسلام دينا معاديا يجب عليهم أن يحاربوه، فلما كان الإسلام قريبا من اليهودية والمسيحية صار من المستحسن أن يوضع ضمن التراث التوحيدي، انطلاقا من إبراهيم والوعد الذي قطعه الله له بشأن ابنه إسماعيل.

ولم يعد المسيحيون يتهمون محمدا (صلى الله عليه وسلم) بأنه مدعي النبوة أو نبيّ كاذب، بل بالعكس من ذلك منهم من يقرّ بأنه نبيّ على نحو سلبي من النبوة. ثم إن حياته التي كانت توصف بالانحلال لم تعد تعتبر أكثر انحلالا من حياة داود النبي مثلا.

والقرءان إذ يعتبره المسيحيون مصدقا للتوراة والإنجيل، صار هو نفسه في سلالة هذا الوحي، صحيح أنه يهاجم التثليث والتجسد، غير أنه يكفي إظهار أن ما يهاجمه القرءان هو مغاير لمعنى هاتين العقيدتين كما يفهمه المسيحيون الآن. فليس هناك من تناقض أساسي، بل على العكس من ذلك سيتركز الاهتمام على القيم الدينية المشتركة: الإيمان بالله الواحد، وبالوحي، وبالنبوة، وبالكتب المقدسة، وبموقف الإنسان الديني الأساسي من الله وهو الخضوع والتسليم والصلاة والصوم.. وسيكون التركيز على موقف الإسلام الإيجابي من يسوع ومريم، ومن الإنجيل والرسل والرهبان والكهنة، ومن المسيحيين عامة، وعلى صعيد آخر، سيقوم الحوار على توحيد الجهود في سبيل القيم الإنسانية الأساسية، من عدل وسلام وأخوة وتعاون.

ولا بدّ من القول بأن المسلمين في حين يقبلون بالحوار على هذا الصعيد الأخير، غالبا ما يبدون تحفظا فيما يخص القيم الدينية، وبخاصة العقائد المسيحية"[1].

لكن رغم هذا فإنه لا يمكن أن يغض الطرف عن التحول الملحوظ في رؤية كثير من الفئات والتوجهات الإسلامية إلى المسيحيين خصوصا وإلى أتباع الأديان الأخرى عموما.

وكلام المطران، وإن كان يمثل توجها وتيارا معينا في التفكير والإيمان، إذ لا يمثل كل المسيحيين، بل قد يتفق معه بعض المسلمين في حين يختلف معه كثير من المسيحيين، إلا أن المقصود من نقل كلامه هو الإشارة إلى حدوث ذلك الأثر الإيجابي في القيم الدينية في الجانبين المسيحي والإسلامي.

(1)– بولس الخوري، المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون، سلسلة حوارية أسسها ويُشرف عليها البروفسور عادل تيودور خوري، المكتبة البولسية، لبنان، (د رط)، 2011م، ص 08.

– ومن القيم الجديدة التي أضفاها الحوار: تأكيد المصير المشترك الذي يحكم الأديان جميعا، مثلما يتمثل في كثير من القضايا المعاصرة والهموم المشتركة التي تؤرق أتباع الأديان كافة على اختلاف توجهاتهم، من مثل إشكالية الإلحاد والنزعات المادية، وكذا مشكلة الانحلال الخلقي والإباحية الجنسية، وكذا إشكاليات الأسرة وما يتبعها ... إلخ.

كل ما مرّ من مشكلات يمكن مواجهتها بإقامة تحالف بين الأديان في إطار الحوار، لأن هذه المشاكل لا تتعلق بدين دون غيره، أو مجتمع دون آخر، بل هي مشاكل بلغت حد العالمية، والاختلاف الوحيد بين الأديان فيها يكمن في مدى التضرر بنتائجها وتمثلاتها في المجتمعات التي تعاني منها.

– من القيم الجديدة الأخرى التي أضافها الحوار على الأديان فيما بينها قيمة أخلاقية علمية تتمثل في تلك الصبغة الجديدة التي طبعت بها الدراسات الحديثة عن الأديان، إذ قد تم تجاوز الدراسات النظرية التي تتم عن بعد عن المنظومات الدينية الأخرى، وأصبحت هاته الدراسات تتم في إطار التعارف والاحتكاك المباشر، والذي من شأنه أن يعطي معرفة أعمق وأحكاما أصح وأدق. ومن شأنه كذلك إيجاد صيغة مباشرة للتعرف على الأديان الأخرى بمعلومات صادرة عن أهل تلك الأديان، وهذا ما يطبق القاعدة التي دعا إليها عالم الأديان "و.ك سميث" حين قال: «لا يعتبر الحكم على دين من الأديان مقبولا إلا إذا كان موقعا من طرف المؤمنين بذلك الدين»[1].

(1) – Jean-Claud Basset, Du Dialogue, Op. cit, page 34.

في الختام:

ليس المقصود من ذكر هاته القيم التي أنتجها الحوار في العصر بيان مدى صوابها أو خطئها، او بيان مدى القبول بها أو رفضها في الفكر الديني المعاصر، بل ولا بيان مدى تناسقها أو تناقضها مع المنظومات الدينية والفكرية والثقافي المعاصرة.

وعليه فإن كل القصد هو بيان مدى تأثير الحوار في البنية العامة للفكر الحديث، وبالتالي تأثيره في القيم المعاصرة، وكذا طبعها بطابعه، لأنها صارت من نتاجه الخاص.

ولم يعد هناك مجال للشك في الأثر العميق الذي تركه ولا يزال يتركه الحوار في العصر الحديث عموما، هذا الأثر تجاوز النقاط المتفرقة في جزئيات الفكر، إذ تعداها إلى التأثير في وجهة ومنهجية التفكير في العصر الحديث بشكل ظاهر وملموس.

وسيتبين هذا الأثر بشكل أدق وبشكل ملموس أكثر حين الحديث عن أثر الحوار في العلاقة بين الأنا والآخر في المبحث القادم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث:

الحوار كبعد جديد للعلاقة بين الأنا والآخر:

المطلب الأول: الأنا والآخر في التحديد المعرفي:.

من أهم النقاط التي يساهم الحوار في التأسيس لها، مسألة تحديد المفاهيم وضبطها فيما يخص العلاقة بين الأنا والآخر، وذلك للإشكال الكبير الذي يحدث أثناء ضبط المفاهيم في هذا المجال.

إذ أن من أهم التساؤلات التي يطرحها الحوار هو تساؤل: "مع من أتحاور؟" وهو الذي من شأنه أن يحدد معالم الأنا/الذات المحاوِرة والآخر المحاوَر، فضبط إشكالية من الآخر، وتحديده تحديدا دقيقا هو أهم عامل ينطلق منه الحوار الصحيح الناجح.

فكثيرا ما يقع تحديد الأنا والآخر كمقابل لمقولة الإسلام والغرب، فيكون الأنا هو الإسلام بينما الغرب هو الآخر الذي يقابل الأنا.

والملاحظة الأولى التي يمكن استنتاجها في هذا الموضوع هو الإشكالية التي تتعدى مجرد كونها جزئية هامشية متعلقة بالموضوع، لتصبح جزءا من الجانب التأسيسي المفاهيمي، وذلك أن مصطلح الأنا والآخر، يتخذ دلالة مفاهيمية مختلفة حين اختلاف المجال التداولي الذي يطرح فيه. ويتضح هذا ببيان مفهوم الأنا والآخر في المجال التداولي العربي الإسلامي، ثم بيان نفس المفهوم في مجاله التداولي الغربي.

وممن اهتم ببيان هذه الإشكالية وتحليلها المفكر محمد عابد الجابري –وذلك في إطار محاولته القيام بنوع من التفكيك لعبارة "الإسلام والغرب"– وقد أثار ملاحظة مهمة مفادها أنّ التقابل الذي يُراد تضمينه لهذه العبارة غير مبرّر ولا مشروع ابتداءً. لأنّ الأمر يتعلق هنا بمقولتين مختلفتين في "الطبيعة"، بحيث لا تقوم بينهما علاقة تقابل أصلاً: فـ"الغرب" مقولة جغرافية، و"الإسلام" دين.

والتقابل إنما يكون بين المختلفات التي تندرج تحت جنس واحد كـ"الشرق والغرب"، و "المسيحية والإسلام"[1].

ومع أنّ هذه الحقيقة تبدو كما لو كانت أقرب إلى البديهية؛ فإن "أحداً لا يشعر اليوم – في بلاد الغرب كما في بلاد الإسلام– بوجود مفارقة عند الجمع في الخطاب الواحد بين هاتين المفردتين "الغرب" و "الإسلام"، وهو ما يرده البعض إلى كثرة التكرار الذي يعمل في العادة على التخفيف من حدة الأشياء، المادية والمعنوية على السواء، بحيث يجعلها من المألوف اليومي الذي لا يثير تساؤلاً ولا نقاشاً"[2].

وقد حاول الجابري بيان الفرق بين استعمال هذه المفردة المركبة الغرب – الإسلام في الحقل البياني الغربي وكذا في الحقل البياني العربي والإسلامي.

أما في الحقل البياني الغربي فقد خلص من خلال استعراضه لمعنى كلمة "إسلام" في القواميس الغربية إلى أنها تنصرف إلى ثلاثة أمور رئيسية هي: "الدين الإسلامي؛ والبلدان والشعوب الإسلامية؛ والحضارة الإسلامية"، مؤكداً أن القواميس الغربية لم تستق تلك المعاني من نظيرتها العربية الإسلامية؛ فهي خالية من هذا التعدد ولا تعرِّف الإسلام إلا بكونه الدين المعروف بهذا الاسم، وإنما تشير تلك المعاني الغربية للإسلام إلى "أطراف" وُضعت ليكون كل منها كالمقابل لأحد المعاني التي تحملها كلمة "الغرب" في المرجعية الأوروبية. وهكذا فالغرب مسيحي والإسلام دين إسلامي، والغرب أقطار وشعوب، والإسلام أقطار وشعوب كذلك، والغرب حضارة، والإسلام حضارة كذلك"[3].

بمعنى أن الإسلام هنا هو "الآخر/المرآة التي يرى فيه الغرب ذاته! ولكن فوق هذا فهو يُسقط عليه تعدديته وتقسيماته ويجعل منه الآخرَ لكل وجه من وجوهه: فالإسلام آخر على مستوى الديانة؛ وعلى مستوى البلدان والشعوب، وعلى مستوى الحضارة كذلك! وهكذا يتحدد الإسلام في

(1) – محمد عابد الجابري، الغرب والإسلام، (الأنا والآخر..أو مسألة الغيرية)، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 02، سنة 1998م، ص 16.

(2) – المرجع نفسه، ص 16.

(3) – المرجع نفسه، ص 18.

مرجعية الغرب، لا بما هو نفسه، بل بما هو آخر للغرب ذاته في ضرب من التقابل الذي به تتحد العلاقة بين "الأنا" و "الآخر"، معبراً عن "الغيرية الضدية"[1].

أما في الحقل البياني العربي والإسلامي فلا تفيد عبارة "الإسلام والغرب" شيئاً آخر غير ما تفيده عبارات: "المسلمون والنصارى"، "المسلمون واليهود"، أو "الإيمان والكفر"...إلخ. أي كعلاقة تشابه أو اختلاف بين شيئين من أشياء العالم وليس كعلاقة بين "الأنا/الإسلام" و "الآخر/ الغرب"[2].

وتجدر الإشارة أن ما مضى من الحديث هنا عن الحقل البياني إنما هو منحصر في جانبه النظري البحت، أما فيما يخص الجانب العملي فغير خاف أن الكثير من الخطابات الإسلامية والعربية واقعة تحت ما يسمى بـ"إمبريالية المقولات المعرفية"، وعليه فإنه كثيرا ما يتم استرجاع وتكرار مقولة "الغرب والإسلام" بنفس المعنى الذي يرد في الحقل البياني الغربي، ومن ثم فهو نوع من الاجترار والتكرار اللاواعي لمصطلح خارج بيئته التي وجد فيها أساسا.

المطلب الثاني: الأنا والآخر في حوار الأديان:

علاقة الأنا بالآخر هي جزء من رؤية العالم، إذ أن الأنا والآخر هما بعض الأجزاء التي تكون هذا العالم، فتغير الرؤية إلى العالم –بتحول برديم الصراع والتنافس، وإحلال برديم الحوار والتفاهم محله– هو الذي من شأنه أن يعيد تركيب العلاقة بين الثنائيات المختلفة، وهذا لا يتأتى إلا من خلال التأسيس الجديد للمفاهيم، أو إعادة صياغتها بصورة جديدة كما سبق التفصيل فيه.

وقد حصل التأسيس الحديث للمفاهيم التجديدية بفضل "الحوار" وذلك من خلال تأسيس مجموعة جديدة من العناصر المشكلة للرؤية والمرتبطة بالعلاقة بالعالم/الآخر من جهة، وبالذات/الأنا في ماضيه ومستقبله من جهة أخرى. هذه العناصر وإن كانت محدودة إلا أنّها عميقة الانتشار في الفكر الحديث، سواء في العالم العربي والإسلامي أو العالم الغربي.

(1) – المرجع نفسه، ص 19 – 20.

(2) – المرجع نفسه، ص 21.

ثم إن "الوعي بالآخر هو الأساس المقابل للوعي بالذات، إذ لا يمكن للأنا أن ترى نفسها إلا في مرآة الآخر، ولا يتحقق وجود أي من الطرفين إلا بتحقق الطرف الآخر، إذ كيف لـ"الأنا" أن تتعرَّف حدودها إذا لم يكن هناك "آخر" يقابلها ويحدد معالمها، وكما يقال "بضدها تتبين الأشياء"[1].

ويتبين هذا أكثر حين يعلم أن من أهم تساؤلات الحوار هو "تساؤل مع من أتحاور" وهو التساؤل الذي من شأنه أن يثير التفكير ويحرك الانتباه إلى تحديد معالم الأنا/الذات المحاوِرة، وفي الوقت نفسه الآخر المحاوَر. أي أن الإجابة عن ذاك التساؤل المفصلي في الحوار لا يتم إلا عن طريق مراجعة تعريف الأنا والآخر.

"فالوعي بالذات وحدودِها هو الخطوة المبدئية الأولى التي تفتح الأفق للاحتكاك بالآخر والتبادل الثقافي معه دون عقدة أو خوف، وذلك أن الأنا الواعية بنفسها وبحدود ذاتها لهي في أمان دائم من أن تفقد هويتها أو أن تذوب وتتماهى بأدنى احتكاك في الذات الأخرى التي تقابلها"[2].

وعليه يمكن القول بأن الحوار يمكّننا من تجاوز عقبتين كؤودتين في طريق العلاقات بين الأنا والآخر:

1- إشكالية الخوف من الآخر كمنافس تتحلل فيه الذات / الأنا:

وهنا تظهر أهمية ما يتيحه الحوار من إزالة للرهبة التي كثيرا ما سادت حينما كان يطرح موضوع الاحتكاك بالآخر، وهو الوهم الذي غذى اللاوعي الجمعي منذ اللقاءات الأولى بين الأديان في العصور الماضية واستمر فيما بعد حتى عصرنا الحالي، إذ لازال يلقي بظلاله بين الحين والآخر خصوصا عند مواجهة بعض "الأزمات الكبرى" التي كثيرا ما تتسبب في استرجاع تلك النزعة وجعلها تطفو إلى السطح من جديد.

(1) – السيد يسين، الإسلام والغرب (الأنا والآخر)، مجلة المستقبل العربي، عدد 376، حزيران / يونيو، 2010م. ص 73.
(2) – المرجع نفسه، ص 74.

فالانغلاق على الذات والخوف من فقدان معالمها حين الاحتكاك بالآخر هو السبب الرئيسي الذي يدفع بالمختلفين دينيا أو ثقافيا إلى إقامة قطيعة متعددة المظاهر فيما بينهم، ولا يمكن تجاوز هذه القطيعة إلا بتفعيل قيم الحوار والتفاعل الإيجابي، وهو الشيء الذي يضمن حدوث لقاء بين الأنا والآخر دون أن تذوب إحداهما في الأخرى ودون أن تفقد أيضا خصائصها ومميزاتها.

وظاهر أن هذه الميزة تعود بالنفع بشكل أكبر حينما يتعلق الأمر بالأنا/الذات العربية والإسلامية، وذلك لأن واقع العصر الحديث وخلفياته المختلفة جعلت وصف "الخوف من الذوبان والاحتكاك بالآخر" ألصق بالذات العربية والإسلامية، وإن كانت لا تختص بها وحدها.

2- إشكالية "الأنا" التي هي مركز الكون في مقابل "آخر" هامشي:

أما فيما يتعلق بالجانب الغربي فإن العقبة الكبرى التي تعترض طريق العلاقة الإيجابية بين الأنا والآخر، هي أزمة مركزية الذات الغربية، وكما يقول العلواني: فإن "الأفكار المرتبطة بـ"الأنا والآخر" في الفكر الغربي جعلت الاتجاهات العقليَّة والنفسية تقود دائمًا إلى نظر الغربي إلى نفسه وذاته على أنَّه "مركز الكون"، وإلى غيره على أنَّه هامش وآخر، ولا تجتمع المشاعر والاتِّجاهات العالميَّة مع الاتجاهات المركزيَّة. ولذلك فإنَّ من المتعذر أن تولد الاتجاهات العالمية الحقيقيَّة في بيئة تعتبر الآخر هامشا أو عنصرا لا يتعدى أن يكون جزءا تابعا لكل مركزي غربي"[1].

ومهمة الحوار هنا تكمن في إزالة هاته الترسبات التي تعلي من شأن مركزية الذات الغربية، وذلك عن طريق إقامة احتكاك مباشر بين "الذات الغربية" و"الآخر" الذي يقابلها، هذا الاحتكاك من شأنه أن يعرف "الذات الغربية" بحدودها الحقيقة ومن ثم إقامة نوع من التوازن بينها وبين "الآخر" الذي يقابلها، فعندما تكون العلاقة بين "الأنا" و"الآخر" متوازنة ومعتدلة، فالنتيجة ستكون اقتراب "الأنا" أكثر فأكثر نحو الموضوعية والواقعية والعقلانية في تعاملها مع نفسها أولاً، ومع الآخر ثانياً.

(1) – طه جابر العلواني، الحوار والغرب: حوار أم صراع؟، ضمن أعمال الملتقى الدولي (شروط الحوار المثمر بين الثقافات و الحضارات) من 24 إلى 26 مارس 2003م، نشر المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 2003م، ج 01، ص 12.

وإن كان لا يُنكر وجود بعض الأصوات في العالم العربي التي تدعو – سواء بوعي أم بغير وعي – إلى فكرة مركزية الذات العربية أو الإسلامية في العالم، ولكن هذه الأصوات لا تكاد تُسمع وذلك نظرا للواقع المعيش الذي يفرض حتمية عدم المبالاة بهاته الأصوات من جهة، ومن جهة أخرى لالتصاق هذه الفكرة بالمنظومة الغربية التي أنتجتها، وبالتالي فإنه غالبا ما ترفض فكرة "المركزية" ابتداءً إذا صدرت عن منظومة معرفية أخرى.

النتيجة

وعليه وبشكل إجمالي فيمكن القول بأن من أهمّ ما أضفاه الحوار في العصر الحديث على كلا الطرفين، الغربي والإسلامي هو تحويل برديم "الأنا في مواجهة الآخر" الذي ساد في العصور الماضية وحكم معظم مظاهر العلاقة بين الأنا والآخر، ووضع البرديم السائد الآن "الأنا في حوار الآخر" وإحلاله محلّه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

العوائق المعرفية

تمهيد:

المقصود بالعوائق المعرفية هنا هي تلك العوائق المتعلقة بجزء من التفكير الإنساني، وأعني بذلك الإطار المعرفي الإنساني، أي أنها تصدر عن نسق فكري، أو منظومة معرفية ما، ولا يشترط أن تكون هذه الخلفيات ذات بعد ديني، أو قد تكون كذلك ولكن يختلط بها في نفس الوقت من المصادر الأخرى ما ينزع عنها البعد الديني الأحادي، لأن الأبعاد الأخرى سوف تبقى تلقي بظلها عليها.

ولا ريب أن الدين يشكل منظومة معرفية متكاملة، إلا أن المقصود هنا إفراد الإشكالات المتعلقة بالمعرفة الإنسانية البحتة خصوصا، دون التعرض لما تعلق منها بالمعرفة الدينية والتي سيتم معالجة أمثلة منها في الفصل الثاني الذي يتكلم عن العوائق اللاهوتية والعقدية.

فالجانب المتعلق بالمنظومة المعرفية الحوارية هو الجانب الذي يشكل الجزء الفكري الإنساني والذي هو نتاج العقل البشري البحت، وبالتالي فالبحث فيه هو بحث في النتاج الإنساني الذي يتشابك مع حوار الأديان ويتقاطع معه في إطار إنساني دون أن يكون للجانب اللاهوتي فيه دخل، أو يمكن القول أن هذا الجانب –أي المعرفي– هو الجانب الذي يحلل الحوار الديني في إطار المعرفة الإنسانية وتجليات هذه المعرفة في ما له علاقة مباشرة بأسس الحوار.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول:

عوائق منفصلة عن المنظومة المعرفية الحوارية:

تمهيد

المقصود هنا هو وجود نظريات أو أفكار في إطار معرفي معاصر تتعارض وتتناقض مع الحوار من أساسه، أي أن من يتبنى هاته الأفكار فلا مجال له لأن يقبل الحوار، ولا مجال له لأن ينخرط أو يشارك فيه، لأنه وبتعبير آخر يمكن اعتبار هاته العوائق المعرفية كنواقض الحوار، يلزم من وجودها العدم ومن عدمها الوجود –بتعبير الفقهاء–. وعليه فلا يمكن وجود حوار بوجود هاته العوائق عند من يتبناها، بل ولا يمكن حتى قبول الحوار أو الاقتناع بمبادئه في ظل الاقتناع بهاته الأفكار أو النظريات.

ويمكن التمثيل بنموذجين –وإن كان التحليل والمناقشة ستنصب على نموذج واحد–، وهما نموذجان يناقضان الحوار من كل وجه، ويهدمانه من أساسه، وذلك للأفكار التي ينتجانها عند معتنقيها أو المقتنعين بها. والنموذجان هما "نظرية صدام أو صراع الحضارات"، و"نظرية نهاية التاريخ".

وسبب اختيار هذين النموذجين أن قضية حوار الأديان تمثل جزءا من إشكالية العلاقة بين الشرق والغرب، هاته الثنائية التي أسالت الكثير من الحبر وأثارت الكثير من الخلاف، وخصوصا في نطاق العلوم الإنسانية، إذ دائما ما يُلاحَظ –كما يرى "جورافسكي"– "وجود أسلوبين متطرفين لحلها: إما التشديد على التعارض المطلق بينهما (وهذا مؤدى نظرية صراع الحضارات كما سيأتي)، وإما النفي التام لحقيقة التناقض بين الشرق والغرب"[1] (وهذه هي نتيجة نظرية نهاية التاريخ).

والمنطلقان لا يفعلان سوى إبعادنا أكثر فأكثر عن الحل الواقعي لهذه القضية.

1– أليسكي جورافسكي، مرجع سابق ص 55.

وإنما اخترت هاتين النظريتين دون غيرهما نظرا لشهرتهما، ولأثرهما الواسع الذي يلقي بظلاله على نطاق واسع جدا في الفكر الحديث، وكذلك لكونهما تتميزان بالاشتراك في نفس الإيمان بتفوق الحضارة الغربية وتفردها. وهي الفكرة التي تضرب في عمق الحوار وتعصف بأسسه.

فنحن هنا إزاء فكر مقابل فكر، ونسق مقابل نسق، أي –بتعبير آخر– المنظومة الحوارية في مقابلة المنظومة اللاحوارية.

ولكن التحليل سينصب كما تمت الإشارة إليه من قبل على نظرية واحدة وهي نظرية صدام الحضارات باعتبارها كافية لأن تعطي مثالا ملموسا عن المقصود.

وتنبغي الإشارة في الأخير أن كون هذه النظرية ترجع من حيث الأصول إلى الفكر الغربي لا يعني أن كل العوائق في هذا الباب هي نتاج هذا الفكر وحكر عليه، فإننا قد نجد كثيرا من الأفكار والنظريات التي تنسب إلى الفكر العربي والإسلامي والتي تتناقض وأصول الحوار المعرفية، ولكن المقام لا يتسع لذكرها كلها، فاكتُفي بالإشارة إلى الأشباه والنظائر ما من شأنه أن ينبه العقل إلى باقي العوائق التي تأتي في نفس السياق.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: نظرية صدام أو صراع الحضارات:

رغم أن نظرية صدام الحضارات تنسب إلى "صموئيل هنتنغتون" إذ أنه هو الذي وضع أصولها العلمية ونشرها في العالم بشكل واسع جدا، إلا أن الجذور الحقيقية لهذه النظرية تعود إلى المستشرق الأمريكي المعاصر "برنارد لويس"، لأنه يعتبر المؤسس الحقيقي لهذه الفكرة في بداياتها النظرية.

1- صدام الحضارات عند "برنارد لويس":

وقد صاغ برنارد لويس مفهوم صدام الحضارات منذ سنة 1957م كما ذكر بعض الباحثين، في حين يذهب آخرون إلى أن الصياغة الحقيقية تمت سنة 1964م، حين تحدث في إحدى كتاباته عن أزمة الشرق الأوسط[1].

"وسواء تمت صياغة هذا المفهوم سنة 1954م أم 1964م، فهو مفهوم قديم عمره يقارب الخمسين سنة وليس مرتبطا بالأوضاع الجديدة التي برزت بعد انتهاء الحرب الباردة بين المعسكرين الرأسمالي والشيوعي، وإنما قبل ذلك بكثير"[2].

وقد أعاد "برنارد لويس" التأكيد على فرضية "صدام الحضارات في بداية التسعينات، وهي الفترة التي شهدت أحداثا دولية ومخاضات كبيرة في أكثر من موضع في العالم، ولذلك وجد برنارد لويس أن الفرصة سانحة –في ظل هذه الظروف– من أجل حشد التأييد لفرضيته التي وجدت دعما وتأييدا من الإدارة الأمريكية، التي كانت تقوم في تلك الأثناء بعمل عسكري في منطقة الخليج، وأهمه وأخطره على الإطلاق حرب الخليج، التي لم تكن إلا تنفيذا لأفكار الخط المعارض لحوار الحضارات، والذي يمثل برنارد لويس واحدا من شخصياته المهمة[3].

(1)– نقل هذه الأقوال: محمد بوالروايح، نظريات حوار وصدام الحضارات، رؤية تحليلية نقدية، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط 01، 2010م. ص 84.

(2)– المرجع نفسه، ص 85.

(3)– المرجع نفسه، ص 85.

وهكذا فإن هناك شبه إجماع على أن أصل نظرية صدام أو صراع الحضارات كان عند "برنارد لويس"، فهو الذي أخرج المصطلح إلى الوجود، وأصل له التأصيل العام، ونشره على نطاق محدود، وأحدث أثرا عالميا، وإن كان محدود الأثر والزمن. ولكنه عميق الأثر، وهذا ما دفع بالدكتور "محمد بوالروايح" إلى تسميته بـ"الأب الروحي لنظرية صراع الحضارات"[1]، وحُقّ له ذلك.

2- نظرية "صاموئيل هنتغتن" حول صراع الحضارات:

ولكن الإجماع الآكد والأعم وقع حول نسبة نظرية صدام الحضارات في إطارها التأصيلي النهائي إلى "صاموئيل هنتنغتن"، وقد أفرد لهذه النظرية كتابا كاملا حمل اسمها.

وفي قراءته لنظرية "صدام الحضارات"، بيّن الدكتور محمد بوالروايح أن هذه النظرية تتكون من ست عناصر تشكل الرؤية العامة لها وهي:

أوّلا: النمط المقبل من الصراع:

أ- دخول السياسات العالمية مرحلة جديدة تميزها عودة النزاعات التقليدية بين الدول، وانهيار الأمم من جراء الدوافع المتعارضة بين للنزعة القبلية وأمور أخرى.

ب- فرضية "هنتنغتن" أن المصدر الأساسي للنزاعات في العالم الجديد سيكون ثقافيا بسبب الانقسامات الثقافية بين البشر، ومن ثم فإن النزاعات الأساسية في السياسات العالمية ستحدث بين أمم ومجموعات لها حضارات مختلفة، والخطوط الفاصلة بين الحضارات هي التي ستكون خطوط معارك في المستقبل.

ج- يرى "هنتنغتن" أن النزاعات في القديم كانت تحدث بين الملوك والأمراء والأباطرة الذين يحاولون فيما يحاولون توسيع رقعة الأراضي التي يحكمونها، إلا أنه بدءا من الثورة الفرنسية فقد أصبحت الخطوط الأساسية للنزاع بين الأمم وليس بين الأمراء، واستمر نمط النزاع هذا حتى نهاية الحرب العالمية الأولى.

(1) - المرجع نفسه، ص 90.

د- تحوّل النزاع بين الأمم إلى نزاع بين الأيديولوجيات بين الفاشية والشيوعية كطرف في مقابل الديمقراطية الليبرالية. وخلال الحرب الباردة أصبح هذا النزاع مجسدا بين الدولتين العظيمتين، ولم تكن أي منهما دولة/أمة حسب المفهوم الأوروبي الكلاسيكي.

هـ- لكن في المقابل كانت الحربين العالميتين والحرب الباردة امتدادا للنزاعات الأهلية بين الأمراء والملوك في جزئية كونها حروب أهلية لا أكثر. ومع نهاية الحرب الباردة أصبح المركز الرئيسي للسياسات الغربية هو التفاعل بين الحضارات الغربية والحضارات غير الغربية على اعتبار أن شعوب وحكومات هاته الأخيرة لم تعد أهدافا للاستعمار الغربي بل أصبحت من محركي التاريخ ومشكليه بانضمامها إلى الغرب.

ثانيا: طبيعة الحضارات:

أ- يرى هنتغتن" أنه الأجدى حاليا -أي بعد الحرب الباردة- تقسيم البلدان في مجموعات لا من حيث نظمها السياسية أو الاقتصادية أو من حيث تطورها الاقتصادي، وإنما من حيث ثقافتها أو حضارتها.

ب- الحضارة عند "هنتنغتن" هي كيان ثقافي، فالقرى والأقاليم والمجموعات الإثنية والقوميات والمجموعات الدينية لها جميعها ثقافات متميزة وإن تكن على مستويات مختلفة من عدم التجانس الثقافي، فإذا كانت المجتمعات الأوروبية تتقاسم ملامح ثقافة تميزها عن المجتمعات العربية أو الصينية، فإن هؤلاء ليسوا جزءا من أي كيان حضاري أوسع، أي أن كلا منهما حضارة منفصلة. وهكذا فإن الحضارة هي أعلى تجمع ثقافي للناس وأوسع مستوى للهوية الثقافية للشعب.

ثالثا: لماذا تتصادم الحضارات:

أ- يرى "هنتغتن" أن الهوية الثقافية تكتسب أهمية متزايدة بالتفاعل في المستقبل، وسيكون الشكل العام مرتبطا إلى حد كبير بالتفاعل بين سبع أو ثماني حضارات كبيرة، تشمل الحضارات الغربية، والكونفوشيوسية، واليابانية، والإسلامية، والهندية، والسلافية، والأرثوذوكسية، والأمريكية اللاتينية، وربما الإفريقية.

ب- يلخص "هنتنغتن" أسباب الصراع كما يلي:

- الفروق بين الحضارات هي فروق حقيقة وأساسية بسبب التمايز في التاريخ واللغة والثقافة والتقاليد والأهم هو الدين.

- كثرة الاحتكاك بين الشعوب والحضارات بسبب تحول العالم إلى مكان أصغر، زكثرة هذا الاحتكاك تؤشر بقوة على كوامن الصدام.

- عملية التحديث الاقتصادي والتغيير الاجتماعي في العالم فصلت الشعوب عن هويتها المحلية القديمة وجعلتها تتعلق بفضاء تقني عالمي، مما أضعف ارتباط الفرد بالدولة/الأمة كمصدر للهوية، وهذا ما جعل الهوية الحضارية (الإسلام والمسيحية مثلا) محل الهوية القديمة.

- قوة الغرب أدت إلى أبناء الحضارات إلى الانكفاء نحو جذورهم الحضاريةمبتعدين عن التشبه بالغرب.

- عدم قابلية التطويع والتغيير في الخصائص الثقافية والحضارية، فلا يمكن مثلا للمسيحي البروتستانتي أن يتحول إلى البوذية.

- ازدياد النزعة الإقليمية، كما أن الكيانات السياسية والاقتصادية آخذة في التشكل في أكثر من بقعة في العالم، وهذا يعود إلى الثقافات المشتركة بين شعوب الأقاليم.

رابعا: خطوط الصدع بين الحضارات:

أ- أخذت خطوط الانقسام بين الحضارات تحل محل الحدود السياسية والأيديولوجية للحرب الباردة، فبعد انهيار جدار برلين، حلّ محله جدار ثقافي حضاري ثقافي يفصل بين المسيحية الغربية والإسلام، ويفصل بين المسيحية الغربية والمسيحية الأرثوذوكسية.

ب- النزاع بين الحضارتين الإسلامية والغربية مستمر منذ 1300 سنة، فقد انتهى اكتساح الغرب للإسلام بعد صعود الإسلام في معركة بلاط الشهداء، وحاول الصليبيون اكتساح المشرق العربي الإسلامي والسيطرة على الأراضي المقدسة بحروب استمرت قرنين من الزمان، وبعد ذلك قلب

العثمانيون المسلمون الموازين عندما سيطروا على البلقان والشرق الأوسط وأخذوا عاصمة الإمبراطورية البيزنطية، وحاصروا فيينا مرتين. وبعد انهيار وضعف الإمبراطورية العثمانية عاود الأوروبيون السيطرة على شمال إفريقيا والشرق الأوسط.

ج- بعد الحرب العالمية تراجعت القبضة الأوروبية على الشرق الأوسط وشمال إفريقيا لتظهر موجة جديدة تتمثل في القوميات العربية، ثم تلتها واتحدت معها أو ستحل محلها قوى إسلامية، فظهرت جولات عنيفة من الصراع بين الحضارتين بتعبير يختلف من مرة لأخرى.

د- سيكون الصراع المقبل أكثر ضراوة حيث سيجد الغرب حججه المطالبة بالديمقراطية تقف ضده، كمن يطلب صعود عدوه للحكم، حيث ستفوز القوى الإسلامية والمعادية للغرب في أي انتخابات حقيقية. بالإضافة إلى تكاثر معدلات المهاجرين المسلمين إلى الغرب بشكل صار يفوق تكاثر الغربيين أنفسهم. كما أن الإسلاميين وجدوا لأنفسهم جبهات مختلفة مع الوثنيين في جنوب السودان وبعض مناطق إفريقيا..إلخ. بالجانب الآخر فإن حضارات أخرى قد تجاوزت حدود الدولة ولتقف على خطوط الدفاع والصدام الحضاري، كما يحدث بين الصين والغرب، والصين واليابان..إلخ. وستكون مناطق الشرق الأوسط من أسخن مناطق العالم لتطبيق كل أساليب الصراع.

خامسا: الغرب ضد الباقي:

أ- الغرب حاليا في أوج قوته لاختفاء الدولة العظمى الخصيمة له من على الخريطة، وفيما عدا اليابان فالغرب لا يواجه أي تحدّ اقتصادي، وهو يهيمن على المؤسسات السياسية والأمنية الدولية.

ب- القرارات التي تتخذ في مجلس الأمن أو صندوق النقد الدولي والتي تعكس مصالح الغرب، تقدم للعام باعتبارها قرارات تعكس رغبات المجتمع العالمي، بل أن تعبير "المجتمع الدولي" نفسه أصبح اسما جماعيا ملطفا، يحل محل الآخر الذي كان يطلق أيام الحرب الباردة. لإضفاء مشروعية كونية على الأعمال التي تعكس مصالح الولايات المتحدة والدول الغربية الأخرى.

ج- من المرجح أن يتمثل المحور المركزي للسياسات العالمية في المستقبل في النزاع بين الغرب وبقية العالم وردود الحضارات غير الغربية على القوة والقيم الغربية.وهذه الردود ستتخذ ثلاثة أشكال

أو توليفة منها: إما اتباع مسار العزلة لتعتزل مجتمعاتها عن الغرب. وإما الانتظام في فريق الغرب وقبول قيمه ومؤسساته. وإما محاولة موازنة الغرب بتطوير القوة الاقتصادية والعسكرية والتعاون مع المجتمعات غير الغربية الأخرى ضد الغرب.

سادسا – ظاهرة البلدان ذات القرابة.

أ- يرى "هنتنغتن" أنه من الطبيعي أن تحاول المجموعات والبلدان المنتمية إلى حضارة واحدة – عندما تدخل في حرب مع شعب من حضارة أخرى- الحصول على مساندة الشعوب الأخرى التي تشترك معها في الانتماء إلى الحضارة نفسها، ويبدو أن عالم ما بعد الحرب الباردة قد بدأ يتوجه إلى هذا الرصف الحضاري بعيدا عن الرصف الأيديولوجي[1].

نقد النظرية:

ثمة تساؤل يطرح نفسه باستمرار كلما تجدد الحديث حول نظرية – أو بالأحرى دعوى- "صراع الحضارات"، ألا وهو: إلامَ استندتْ تلك الدعوى، ولماذا حظيت بهذا الكمّ الهائل من الشهرة والانتشار والتأثير على الرأي العام، رغم طابعها الهشّ أساسا؟.

يمكن الإشارة بداية إلى خلل منهجي في (نظرية صدام الحضارات)، يتمثل في القفز على دلالات المصطلحات، وتوظيفها بكثير من تجاوز الدقة العلمية المطلوبة، ولعل أهمها عدم دقة مصطلح الحضارة عند صاحبها ، الشيء الذي أدى إلى خلل في تشكيل النظرية أصلا.

من ذلك ما يذهب إليه الدكتور "سليمان العسكري" في إشارته إلى خللين في النظرية هما:

1- إطلاق عبارة "الحضارة الغربية" على مجموع بلدان الغرب، بـ"تجاهله للدول والمؤسسات السياسية، رغم الدور المحوري الذي تلعبه الدولة ، سواء إمبراطوريات الأسر القديمة أو الدولة الحديثة،في قيام أي حضارة، فالغرب عنده هو كتلة واحدة متجانسة، رغم الاختلافات الشديدة بين

(1) – المرجع نفسه باختصار ص ص 126 – 131.

أمريكا من جهة ، والدول الغربية من جهة أخرى"[1]، ولعلّ ذلك واضح في مدى التنافر أو على الأقل، التململ الذي يلاحظ في محاولات "العالم الغربي" أحيانا أخذ قرارات مشتركة تجاه قضايا حساسة ، مما يؤشر إلى دول تتبنى مواقف تبعا لمصالحها الإستراتيجية على أساس أنها دول قد تختلف مع دول أخرى ، لا على أساس أنها تمثل حضارة واحدة.

2- إطلاقه عبارة "الحضارة الإسلامية" في العصر الراهن دون مراعاة تمثلها في الكيان السياسي الذي يمنحها التجلي والازدهار..ف"من المعروف أنه لا يمكن لأي حضارة أن تقوم من دون وجود مركز- الدولة – قوي اقتصاديا وعلميا وعسكريا يقوم بدور الحاضن لها، ووفقا لهذه الرؤية كانت الدولة العثمانية آخر مركز قوي – على الأقل عسكريا- للحضارة الإسلامية. وهكذا فإن الإسلام اليوم يبقى دينا، وليس حضارة ذات دولة مركزية تقودها في مواجهة الحضارات الأخرى، والحضارات تقوم وتزدهر ثم تهزم وتأفل، لكن الدين يبقى جزءا جوهريا من النسيج الروحي المكون للبشر ولا يمكن لأحد انتزاعه"[2].

وبهذا يكون الصراع صراع حضارة ضدّ دين فحسب، أو صراع دولة ما ضد دين، أي صراع كيان مدجج بكل أنواع الأسلحة، ضد دين أعزل من كل أنواع الأسلحة. وهذا بالتأكيد صراع غير متكافئ ولا متوازن.

ولكن يهمنا في هذه الدراسة ليس هو مضمون النظرية العام، ولا النقد الموجه لها من طرف الباحثين والمفكرين، وإنما أثرها المباشر وغير المباشر على الحوار، والبنية السلبية التي تتصف بها هذه النظرية حتى أصبحت مضادة للنسق الحواري العام.

ولذا فإن من بين النتائج الخطيرة لهذه النظرية، إنتاجها للصراع بين العالمين الإسلامي من جهة والغربي من جهة أخرى وذلك في إطار ديني نصوصي، فكيف حدث ذلك؟

(1)- سليمان العسكري ، ماذا يتبقى من نظرية صراع الحضارات؟, مجلة " العربي"، وزارة الإعلام بدولة الكويت، ع 518، يناير/جانفي 2002م. ص 11 .

(2) – المرجع نفسه، ص 12.

المطلب الثاني: صراع الحضارات و"القراءة الصدامية للنصوص الدينية":

قامت نظرية "صدام أو صراع الحضارات" بتحفيز الفكر الصدامي أو القراءة الصدامية للنصوص الدينية في الأديان عموما، وفي المسيحية والإسلام خصوصا، باعتبار هاتين الديانتين هما طرفان أساسيان في أطراف الصراع وفقا للنظرية.

وذلك أنه تنتشر في وسط كثير من التوجهات الفكرية والطوائف الدينية – سواء منها المسيحية أو الإسلامية – قراءة متطرفة للنصوص الدينية تنحو بها في الغالب الأعمّ نحو التفسير المبني على العنف والصدام، وهي القراءة التي تتجاوز التفسير الإيجابي للنصوص الدينية، وتحاول دائما وضع هاته النصوص في إطار معادي للآخر في كل ما يختلف فيه هذا الآخر مع تصورات الذات التي تنتج هذه القراءة.

هذا التوجه في قراءة النصوص الدينية يتفق بشكل كبير مع الرؤية العمقية التي تنتجها فكرة "صدام الحضارات" وتصل وإياها إلى نفس النتيجة والتوقعات، وهو التوجه الذي يؤثر بشكل كبير على الواقع باعتبار الواقع الملي تجليا للفكر النظري في كثير من أحواله.

وعليه فيمكن تسمية هذا التوجه في قراءة النصوص الدينية، بـ"القراءة الصدامية للنصوص".

وقد يتعجب البعض من الرّبط بين نظرية صدام الحضارات وبين بعض القراءات المتطرفة للنصوص الدينية سواء في المسيحية أم الإسلام، ولكن التعجب يزول حين يُعلم أن هذه النظرية قد تجاوزت مجال التنظير البحت، لتتمظهر في الواقع بصور شتى، فقد تم تنزيل هذه النظرية إلى أرض الواقع ببروز عدة حركات دينية في العالم الغربي والإسلامي على السواء تتبنى مضمون هذه النظرية، وإن اختلفت مرجعياتها الدينية الأصلية.

وقد تكون مرجعيات "القراءة الصدامية للنصوص الدينية" أقدم وأسبق لنظرية "صدام الحضارات" لكن يمكن الحكم أن بروز هذه النظرية إلى الوجود وتطبيقاتها العملية في كثير من الدوائر الغربية –وبالموازاة في كثير من التوجهات الفكرية العربية والإسلامية– قد أدى إلى إعادة بعث تلك الأفكار المتطرفة في قراءة النصوص الدينية.

"ومن هذا القبيل ما ظهر في بريطانيا أولا ثم في الولايات المتحدة الأمريكية وغيرها- من الحركات التي تطلق على نفسها اسم "المسيحية الإنجيلية"، وأهمها وأقواها ما يعرف اليوم باسم "الحركة التدبيرية – dispensationalism"، وهذه الحركة تؤمن بأنه في الكتاب المقدس وخصوصا في سفر حزقيال، وسفر الرؤيا، وسفر يوحنا نبوءات واضحة حول الوصايا التي يحدد الله فيها كيفية تدبير شؤون الكون ونهايته، وهي:

- عودة اليهود إلى فلسطين.
- قيام إسرائيل.
- وقوع محرقة "هرمجدون".
- انتشار الخراب والدمار وقتل الملايين.
- ظهور المسيح المخلص.
- انتشار السلام في مملكة المسيح مدّة ألف عام.

وهذه الحركة تضم أكثر من أربعين مليون أمريكي، وكان من بين أعضائها الرئيس الأمريكي الأسبق "رونالد ريغان"، وتسيطر هذه الحركة على قطاع واسع من المنابر الإعلامية الأمريكية وبصورة خاصة المتلفزة، ويشارك قادتها كبار المسؤولين في البيت الأبيض والبنتاغون ووزارة الخارجية في صناعة قراراتهم السياسية والعسكرية، خاصة فيما يتعلق منها بالصراع العربي الإسرائيلي الصهيوني، وأتباع هذه الحركة يؤمنون بأن اليهود هم شعب الله المختار، ومن حق اليهود التجمع في أرض فلسطين، وهذه الحركة هي الأساس الراسخ للصهيونية المسيحية"[1].

مما مضى ذكره يتبين أن نظرية صدام الحضارات قد وجدت لها سندا لاهوتيا نصوصيا قويا عند بعض الحركات، وأنها صارت تمثل تجليا للنبوءات القديمة في بعض أسفار الكتاب المقدس، مما صار يتحكم في بعض التوجهات العالمية الآن –وهي التوجهات التي ظاهرها لاديني وباطنها لاهوتي

(1)- جريس هالسيل: النبوءة والسياسة، ترجمة محمد السماك، نقلا عن: مسعود حايفي: حوار الأديان: الإسلامي المسيحي نموذجا، رسالة دكتوراه، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، السنة الجامعية: 1428/1427هـ - 2007/2006م. ص 24 - 23.

محض- والتي تستثمر لخدمة السياسات المتطرفة والمعتدية، وإقامة علاقة متشابكة بين ما هو سياسي وما هو ديني.

هذا ما يعطي بعض التفسيرات لوجود "حركة عداء واسعة ضد المسلمين، فعلى حدود الإسلام الشمالية يتزايد تفجر الصراع بين المسيحيين والمسلمين بما في ذلك مذبحة البوسنة وسراييفو، والعنف الذي استفحل بين الصرب والألبان، والعلاقات المتوترة بين البلغاريين والأقلية التركية، والقتال المتواصل بين الأرمن والأذريين، والعلاقات المتوترة بين الروس ومسلمي آسيا الوسطى، والقوات الروسية المنتشرة في القوقاز"[1].

ألا يكشف كلّ هذا جانبا مما خفي من العلاقة بين الغرب والإسلام، خصوصا إذا اعتبرنا أن الغرب لازال في كثير من دوائره الرسمية خاضعا لأفكار وتوجهات الطوائف المسيحية المتطرفة؟

يحق فعلا لكل باحث عن الحقيقة أن يتساءل في مثل هذه المواقف عن مدى تغلغل أفكار هذه الطوائف -التي تصدر عن منظومة لاهوتية موغلة في التطرف والأصولية- في الأوساط الرسمية، وعن مدى توجيهها للرأي العام في البلدان الغربية، وفي الآن نفسه يحق التساؤل عن مدى قبول أو رفض التوجهات المسيحية واللادينية المعتدلة لمثل هذه الأفكار.

ولكن ورغم كل ما مضى، فإنه يجب أن لا يُغض الطرْف عن الطَرَف المقابل لنظرية صدام الحضارات عند بعض التوجهات والطوائف المنتمية إلى الفكر الإسلامي، وذلك يتجلى خصوصا في فكر الحركات الجهادية والقتالية التي تسعى دائبة لإثارة "القراءة الصدامية للنصوص" واستغلالها دائما ضد الآخر والمخالف أيا كان توجهه، وهذا الفكر كثيرا ما يبرز إلى السطح أوقات الأزمات بين الإسلام والغرب، أو حتى خلال الصراعات الطائفية بين الأديان المختلفة المنتمية إلى الشرق، أو حتى في حال الأزمات الداخلية سواء بين الطوائف الإسلامية.

وهنا وجب التنبيه أن هاته القراءات المتطرفة للنصوص لا تمثل سوى جزء صغير من تيارات الفكر الديني في المسيحية والإسلامية، وهاته التيارات مرفوضة ومنبوذة حتى في وسطها الذي نشأت فيه -عند الأطراف المعتدلة- فما بالك بالأوساط الأخرى.

(1) - مسعود حايفي: الحوار بين الأديان، مرجع سابق، ص 25.

هذا ما يدفعنا –نحن كمسلمين– إلى التنويه بتلك "الكنائس المسيحية التي أظهرت نبذها لهذه الأفكار والتي اعتبرتها دخيلة على المسيحية ومقوضة لأركانها الإيمانية، والحوار والتعاون مع هذه الأطراف واجب وضروري لكشف الزيف في تلك الدعاوى والأفكار، والعنف والإرهاب الذي تلحقه تلك الحركات بالأبرياء"[1].

وفي ما يلي محاولة لبيان أهم العقبات الكبرى التي تثيرها نظرية "صراع الحضارات" ومثيلاتها في طريق حوار الأديان، والتي تؤثر بشكل مباشر وكبير في سير العملية الحوارية، أو حتى في تحققها على أرض الواقع، ومن بين هذه العقبات:

1– إظهار الغرب ككل واحد متحد في مواجهة الإسلام الذي تظهره كذلك هذه النظرية في مظهر الواحد المتوحد المتكامل، وأنه لا مجال للاختلاف بين المنتسبين إلى كلا الطرفين، فالغرب إذا حسب هذه النظرية هو كتلة موحدة من الأفكار والرؤى المتفقة في مواجهة إسلام أو شرق هو كتلة واحدة وموحدة من الأفكار والرؤى المتفقة كذلك.

وإن تفسيرا غاية في البساطة لِواقع غاية في التركيب والتعقيد –مثل واقع الغرب والإسلام وعلاقاتهما– لحري بأن يرفض ويطرح في جميع الأوساط الأكاديمية والعلمية، لأنه "لا يمكن أن تفسَّر أو تحلَّل الظواهر المركبة إلا بنموذج تفسيري مركب يتلاءم والظواهر المراد تفسيرها أو تحليلها، وكل نظرية أو مقولة تنزع إلى التبسيط والتعميم أو إلى التفسيرات أحادية البعد، تعتبر –والحالة هذه– أبعد النظريات عن الصحة والصواب"[2].

2– من بين الإشكاليات الكبيرة التي تثيرها "نظرية "صدام الحضارات" أنها تدعو بشكل غير مباشر إلى قتل الضمير العام الذي يقر بوجود قضايا معاصرة يمكن أن يتفق عليها بين المختلفين حضاريا وثقافيا ودينيا، وبالتالي قتل كلّ أمل في مستقبل أفضل أو احتكاك وتواصل بين هاته المختلفات".

(1) – المرجع نفسه ص 25.

(2) – ينظر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (الموسوعة الموجزة)، دار الشروق، القاهرة، ط 03، 2006م. ص 21.

3- هذه النظرية توقع في اللبس والإيهام، لأنها تصور العلاقة بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي بأنها علاقة بالغة في السلبية والتصادم، وأنه لا مجال للالتقاء بين هذين "العدوين الأزليين"، لأن الصدام بينهما وكأنه "قدر محتوم" لا مفر منه، وهذا طرح مبالغ في التعميم، وربما يصحّ في وصف جانب من جوانب العلاقة بين الشرق والغرب، ولكنه في المقابل يهمل جوانب أخرى بالغة الأهمية، سواء على المستوى النظري أو على المستوى العملي، وهي جوانب لا ينبغي إهمالها على الإطلاق.

أ- أما على المستوى العملي فيمكن التدليل على الجوانب الإيجابية في العلاقة بين الشرق والغرب ببعض النقاط المضيئة في تاريخ العلاقة بين هذين المتضادين، وهذه النقاط وإن كانت قليلة، إلا أنها تغني في التدليل على بطلان ذلك التصور الذي يصف العلاقة بالصدام المحتوم الذي لا مجال فيه للقاء أو التحاور.

ب- وأما في الجانب النظري فيكفي في التدليل عليه ضرب مثالين اثنين، واحد إسلامي والآخر مسيحي:

- ففي الجانب الإسلامي يمكن بيان المكانة الخاصة التي يحتلها المسيحيون في القرءان والسنة، فقد اعتبروا من "أهل الكتاب"، وكذا تم اعتبارهم من أقرب الناس مودّة للذين آمنوا في قوله تعالى: ﴿ولتجدن أقربهم مودّة للذين ءامنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأنّ منهم قسّيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون﴾[1].

- أما في الجانب المسيحي، فيمكن التنويه مثلا ببعض العبارات الجميلة التي وردت في الثناء على الإسلام والمسلمين في الوثيقة الصادرة عن المجمع الفاتيكاني الثاني، والتي تعتبر من أهم الوثائق الكنسية في العصر الحديث، إن لم تكن أهمها على الإطلاق، وجاء في البيان المعنون بـ«في عصرنا Nostra Aetate» في الفقرة الثالثة منه مايلي: «3- وتنظر الكنيسة بعين الاعتبار أيضاً إلى المسلمين الذين يعبدون الإله الواحد الحي القيوم الرحيم الضابط الكلّ خالق السماء والأرض المكلّم البشر. ويجتهدون في أن يخضعوا بكليتهم حتى لأوامر الله الخفية، كما يخضع له إبراهيم الذي يُسند

(1) - سورة المائدة، الآية 82.

إليه بطيبة خاطر الإيمان الإسلامي. وإنهم يُجلّون يسوع كنبي وإن لم يعترفوا به كإله، ويكرمون مريم أمه العذراء كما أنهم يدعونها أحياناً بتقوى. علاوة على ذلك أنهم ينتظرون يوم الدّين عندما يثيب الله كل البشر القائمين من الموت؛ ويعتبرون أيضاً الحياة الأخلاقية ويؤدون العبادة لله لاسيما بالصلاة والزكاة والصوم. وإذا كانت قد نشأت، على مر القرون، منازعات وعداوات كثيرة بين المسيحيين والمسلمين، فالمجمع المقدّس يحض الجميع على أن يتناسوا الماضي وينصرفوا بإخلاص إلى التفاهم المتبادل، ويصونوا ويعززوا معاً العدالة الاجتماعية والخيور(*) الأخلاقية والسّلام والحرية لفائدة جميع الناس»[1].

وما مضى من نصوص إسلامية ومسيحية، وإن كانت لا تعبّر عما هو موجود في الواقع، إلا أنها تعبر بصدق عن خطأ نظرية صراع الحضارات في الجزئية المتعلقة بالصراع الأبدي، وأنه يمكن للتوافق والاتفاق بين هاتين الديانتين أن يقع سواء في الجانب النظري مثلما دلت عليه النصوص المذكورة آنفا، أو في الجانب العملي الذي برز في كثير من الحالات في الماضي، ولا زال يظهر هنا وهناك في العصر الحديث وإن كان ظهورا على استحياء.

(*) – كذا في الأصل المترجم.

(1) – موقع: الموسوعة العربية المسيحية، وثائق كنسية، الجزء المتعلق بوثائق المجمع الفاتيكاني الثاني، رابط الأنترنت:
http://www.christusrex.org/www1/ofm/1god/concili/vaticano-II/nostra-aetate/1-5.htm

المبحث الثاني:

عوائق متصلة بالمنظومة المعرفية الحوارية:

تمهيد

المقصود هنا وجود إشكاليات أو أفكار متصلة بالمنظومة المعرفية الحوارية أو مقبولة في إطارها، ومتداخلة معها، إلا أنها في الوقت نفسه تتخذ تمظهرا سلبيا في علاقتها مع الحوار مما يؤدي بها إلى تحولها إلى عقبات أو تتسبب في عقبات في طريق الحوار.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه العوائق وبغض النظر عن كونها معرفية بالمعنى الذي تم بيانه لمعنى "المعرفي" فإنها أي العوائق تصدر عن أشخاص متقبلين للحوار ومتشبعين بفكره، إلا أن الإشكالية هي في كونهم غير مدركين لبعض الجوانب الخفية له، أو غير محيطين بإطاره المعرفي ما يؤدي بظهور بعض الخلل في التصور أو في الحكم لديهم.

ويمكن ضرب مثالين مهمين عن بعض العوائق المتصلة بالمنظومة الحوارية، أولهما إشكالية "اختلاف المجال التداولي"، والثاني إشكالية "المرتبطية الذهنية".

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: اختلاف المجال التداولي:

"المجال التداولي" هو اصطلاح حديث، يعرفه المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" بكونه "جملة الثوابت المحددة والقيم الموجهة، اللغوية والعقدية والمعرفية التي تختص بها الممارسة سواء العربية الإسلامية أو الغربية أو ما سواهما.

ولذا فإن المجال التّداولي يحمل معنى التّواصل بين المخاطبين والتّفاعل فيما بينهم، ومقتضاه أن يكون القول المتلفظ به موصولا بفعل إجرائي، وهذه المدلولات اللغوية للفعل "تداول" وارتباطه المباشر بالممارسة التراثية"[1].

وعليه فإنه واضح وجلي أن مصطلح "المجال التداولي" هو البديل المقبول والدقيق لمصطلح "المفهوم" وذلك في القضايا التي لا يمكن القطع فيها في إطار نسق ديني أو ثقافي محدد، أي القضايا أو المصطلحات التي هي محل خلاف في إطار المنظومة الواحدة، وبالتالي على سبيل المثال، فبدلا عن التعبير بـ"التسامح في المفهوم الإسلامي" فإنه يعبر بـ"التسامح في المجال التداولي الإسلامي"، وهذه العبارة تعطي فسحة للآراء والرؤى المختلفة بل والمتناقضة أحيانا، دون أن تقصي واحدا منها، لأنها وإن كانت مختلفة أو متناقضة، فإن الرابط الوحيد بينها هي أنها تصدر عن منظومة دينية أو معرفية أو ثقافية واحدة.

لذا وتعمقا في الموضوعية، ووصفا للأشياء بوصفها فإنه ينبغي تجنب تعبير "مفهوم إسلامي" مثلا، لأن هذا التعبير يوحي بوجود اتفاق حول هذا المعنى بين جميع المسلمين في إطار المنظومة الدينية الإسلامية، فيما قد يكون خلاف الواقع كما مرّ، وبالتالي فإن هذا الوصف سيجانب الحقيقة ولا بدّ.

ويمكن ضرب مثال بمصطلح التسامح والاختلاف حوله بين المجالين التداوليين العربي والغربي.

(1)- محمد همام، منهج الاستدلال في الفكر الإسلامي، مساهمة في النقد، دار الهادي، بيروت، ط 01، 1424هـ / 2004م. ص 28.

التسامح في المجال التداولي الغربي والمجال التداولي العربي الإسلامي:

من بين أبرز الأمثلة التي يمكن أن يستدل بها على أهمية مراعاة اختلاف المجال التداولي أثناء التعامل مع مصطلحات وألفاظ الحوار، مثال "التسامح"، لأنه كثيرا ما يتداول هذا المصطلح على نظطاق واسع أثناء الحوار لعلاقته الوثيقة به، ولكن في نفس الوقت يغفل عن الاختلاف الدقيق بين معنى المصطلح في المجالين التداوليين الغربي والعربي الإسلامي من جهة أخرى.

1- التسامح في المجال التداولي الغربي:

"كلمة "Toleration" مشتقة من الجذر اللاتيني "Tolerare"، الذي يعني "التحمل"، بمعنى أن الفكرة الأساسية المتضمنة هنا هي فكرة "التحمل"، "المعاناة"، أو "التعايش" مع شيء لا يحب في الحقيقة، أو يمكن حتى أن يعتبر لا أخلاقيا، بل وربما شرّا بصورة من الصور.

والحال أن التسامح بمعناه الإنجليزي إذا احتوى هذه المعاني، يصبح أمرا قابلا للإدانة. إذ ما من شخص يتحمل شيئا لا يسره، أو لا يشعر بالتوافق الإيجابي معه"[1].

ولذلك نقرأ دائما للمفكرين الغربيين حين يتحدثون عن التسامح فإنهم يتكلمون عن جانبه الإيجابي وجانبه السلبي، وذلك لاستقرار هذه الفكرة في أذهانهم.

ولذلك فلا يستغرب قول "موريس كرانستون" حين أشار إلى أن التسامح شيء "معد .. بفعل ذلك القسط من الشر الذي يحمله معناه.

وأن يحمل التسامح قسطا من الشر، يعني أن التسامح لا يمكنه أبدا أن يكون مطلقا، كل ما في الأمر أنه مكره بفعل مشيئة كل فرد على الفعل بالتوافق مع القواعد نفسها. والحقيقة أن كل المدافعين الكبار عن التسامح في الحضارة الغربية من إيرازموس إلى جون لوك قد ارتأوا مسبقا بأن التسامح يتعين عليه أن يكون محدودا. فمن الناحية الأخلاقية والنظرية والعملية على سبيل المثال لا يمكن

1- كارل بوبر، وآخرون، التسامح بين شرق غرب دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 01، 1992م. ص 06.

للتسامح أن يتسع إلى درجة تؤدي إلى زواله عن طريق العنف، بل وغالبا ما كان حيز الحدود يفوق هذا بكثير، فمن الناحية التاريخية نجد أن التسامح الديني لم يمتد أبدا ليشمل أهل الديانات الأخرى كافة، أو ليشمل الملحدين على سبيل المثال"[1].

"ينتج عن ملاحظة كرانستون أيضا أنه يتوجب علينا أن نميز بكل دقة بين التسامح واللامبالاة، إذ أن الشخص الذي لا يحس بأي شعور معين اتجاه شيء ما لا يمكن أن يقال عنه أنه "يتحمل ذلك الشيء" طالما أن ذلك الشيء لا يقلقه أيما إقلاق"[2].

وعليه فإن التسامح الديني مثلا بحسب هذا الطرح هو على علاقة كبيرة بمستوى الإيمان الديني، أو على العكس بتنامي اللامبالاة إزاء الدين، وعليه فإن جل الغربيين الذين لا يتبنون أي عقيدة دينية مثلا لا يعتبرون ذوي تسامح ديني حين يتقبلون المخالفين لهم دينيا وعقائديا، إذ أن هذه العملية تتم لديهم دون وجود أي نوع من "التحمل" وهذا الأخير جوهر التسامح حسب المجال التداولي الغربي. وقس على ذلك في المسائل الأخرى.

2- التسامح في المجال التداولي العربي الإسلامي:

بالتناقض مع كلمة "Toleration" الإنكليزية، نجد أن "كلمة التسامح العربية مشتقة من سمح، والجذر العربي يستعمل لاحتواء معنى المرونة، وفكرة ترك الأمور تمر"[3]، فمثلا "يقال تسامح معه في الدَّيْن إذا تساهل معه، وهو كذلك يحمل معنى الحلم والعفو.

(1) – المرجع نفسه، ص 08.

(2)– المرجع نفسه، ص 09 – 10 بتصرف.

(3) – المرجع نفسه، ص 11.

ومن هذا استعماله في مجال البيع، فمثلا يصار إلى الثناء على الشخص الذي يتنازل في السعر للآخرين عن طيبة نفس، ويوصف بأنه "من أهل السماحة"[1].

فالثناء هنا ينبع من ممارسة الكرم والأريحية، ومن ممارسة الجود وامتياز الشخصية الذي يتبدى في هذه المواقف[2].

وعليه يمكن الحكم أن المجالين التداوليين يتناقضان في تعبيرهما عن معنى التسامح، ويختلفان اختلافا دقيقا وإن كان قلّ ما يُنتبه له.

– ففي المجال التداولي الغربي يمكن ملاحظة أن "التسامح" يتكون من معنى "التحمل" وهو جوهر هذا المصطلح، إذ يعني فيما يعني التعايش أو القبول بشيء غير محبوب للنفس وغير مرغوب فيه أصلا، وهذا التعايش أو القبول لا بد أن يكون صعبا وعسيرا على النفس، إذ أنها غالبا ما تهوى الابتعاد عن ما لا تتفق معه ولا تهواه.

والمعنى الثاني إذا اعتبرنا في نفس السياق أن التسامح يحمل معنى سلبيا داخله خصوصا إذا اقترن بالضعف والتنازل، حينما يتم دون اختيار أو إرادة، كمن يرغم على قبول ما لا يقبل من الأفكار أو الرؤى بجانبه.

والمعنى الثالث الذي يحتمله مصطلح الحوار في المجال التداولي الغربي هو حين ارتباطه باللامبالاة، فهذه الأخيرة تعني حين وجودها انعدام التسامح، إذ أنها تتناقض مع معنى "التحمل" ولا تحويه، وعليه فإن اللامبالي الذي لا يهتم بما يحدث حوله أو لا يعنيه ما يحصل هو غير متسامح حسب هذا الطرح.

– بينما نرى في المقابل في المجال التداولي العربي الإسلامي اختلافا بيّنا عن المعاني السابقة، فالتسامح في هذا المجال لا يتجاوز معنى التنازل والتساهل فيما يُتنازل فيه. وهو في هذا السياق يمكن أن يحتمل معنى اللامبالاة إذ أن المتساهل أو المتنازل قد يفعل ذلك لا لفضيلة فيه، بل لعدم مبالاة

(1)– أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 02، 1981م، مادة (س م ح)، ج 06، ص 142.

(2) – المرجع نفسه، ص 13.

تجعله يفعل الأشياء دون أن يهتم أو يلقي لها بالا. ومع ذلك فهو متسامح حسب هذا المجال التداولي.

المطلب الثاني: المرتبطية الذهنية:

والمقصود هنا وجود ارتباط ذهني قوي عند الكثير من الناس من الطرفين –أي الإسلامي والمسيحي– أي ارتباط الحوار ذهنيا عندهم بقضايا أخرى قد تكون متصلة به، لكنها تؤثرا سلبا في مبادئه وسيره وأهدافه، وهذا الارتباط الذهني يؤثر سلبا وبعمق في سير العملية الحوارية، ذلك أن أي شخص يرتبط الحوار عنده بإشكاليات أخرى سلبية فلا مجال له والحال هذه أن يقبل الحوار أو أن ينخرط فيه، وفي أحسن الحالات فإنه سيتوجس منه ويحذر من نتائجه، وذلك لتلازم الحوار وتلك الإشكاليات في ذهنه وتفكيره.

ويمكن التمثيل بمثالين أساسيين يبينان هذا العائق الخفي نوعا ما في، ألا وهما ارتباط الحوار بالسياسة، وارتباطه بما بعد الحداثة.

1- ارتباط الحوار بالسياسة وخطاب الهيمنة:

مما يمكن التسليم به ابتداء أنه لا يمكن القبول إطلاقا أن يكون الحوار بين الأديان ألعوبة في يد السياسة والسياسيين يستعملونه من أجل قضاء مآربهم وتحقيق أهدافهم التي لا يختلف اثنان في كونها براغماتية بحتة، تعتمد مبدأ الغاية التي تبرر الوسيلة (مهما كانت الغاية ومهما كانت الوسيلة)، وهذا ما من شأنه أن يقضي على أهم خصائص الإيمان والأديان مثل القيم والأخلاق الثابتة.

ولذلك فإننا نرى الكثير ممن يتخذون موقفا سلبيا من حوار الأديان ينطلقون من هذا المنطلق أي ارتباط الحوار في أذهانهم بالخطط السياسية البحتة، أو بتعبير آخر كون الحوار وسيلة من أجل تحقيق المصالح السياسية لا غير.

ويمكن رصد عدد من المرتكزات التي يبنى عليها هذا الارتباط في أذهان الكثيرين،وهذه بعض الأمثلة:

أ- ارتباط الكثير من الداعين والمنظرين الأوائل بالهيئات الاستعمارية والسياسية لبلدانهم، ويمكن التمثيل بأحد أهم أقطاب الحوار الأوائل ألا وهو المستشرق الفرنسي "لويس ماسينيون" (1883 - 1962م)، الذي "تعتبر إسهاماته العلمية ونشاطاته السياسية من أهم العوامل المؤثرة في التحول المسيحي الكاثوليكي تجاه الإسلام في القرن العشرين"[1].

ومما له دلالات سياسية في حياة "ماسينيون" أنه كان "خادماً في وزارة المستعمرات الفرنسية طوال حياته، وانخرط في النشاط السياسي والدبلوماسي بشكل فعّال؛ حيث ألحق بوزارة الشؤون الخارجية بصفة ضابط مساعد في المفوضية الفرنسية العليا في سوريا وفلسطين في الفترة ما بين 1917- 1919م، ودُعي للمساهمة في المهمة البريطانية الفرنسية، مهمة سايكس بيكو"[2].

إن الاهتمام الكبير بالدعوة إلى الحوار الإسلامي المسيحي وتسخير الجهد لها من شخص مثل "ماسينيون" لا يمكن أن يمر دون محاولة الكشف عن ما فيه من أبعاد سياسية؛ إذ اكتنفت هذه المرحلة أحداث عسيرة في قلب الوطن العربي، وهذا ما يعزز الفرضية القائلة بأن دعوات الحوار هذه -من "ماسينيون" وأمثاله في مرحلة مثل تلك المرحلة- جاءت وسيلةَ ترضية وامتصاصاً لما سببه الاستعمار والسياسة الغربية عموما من غضب وحقد عربي إسلامي، وهذا ما يزيد المرتبطية الذهنية رسوخا وقبولا عند أصحابها.

ب- مما يزيد الشك تأكدا في هذا الشأن ارتباط الحوار في أهدافه الكبرى بكثير من القضايا السياسية الأساسية، فنجد مثلا أن الحوار "تأثر بشكل عام بما كان يسمى "الحرب الباردة" بين المعسكرين الشيوعي والرأسمالي، ويظهر ذلك جليا منذ البدايات الأولى للحوار أي حتى قبل المجمع الفاتيكاني الثاني، فظهوره بذلك الشكل وفي تلك المرحلة، والنقاط التي كانت تعالج وتطرح دون غيرها، زادت الفرضية تأكيدا، وصار في مثل المسلم به أن الحوار ما هو إلا صنيعة سياسية تعمل من أجل تحقيق المصالح السياسية الغربية خصوصا.

(1)- مجموعة من المؤلفين، وثائق عصرية في سبيل الحوار، مقال: لويس ماسينيون الذكرى المئوية الأولى، موريس بورمانس، مرجع سابق، ص 35.

(2)- خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 01، 1980م. الجزء 05، ص 247.

ولذا اعتبر البعض أن هذا الهدف السياسي الغربي كان بداية محبطة لظاهرة الحوار الإسلامي المسيحي، وكان من الطبيعي بعد ذلك "أن يحمل العرب والمسلمون مواقف الحذر والريبة حيال مشاريع الحوار القادمة من الغرب، وخاصة أن الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية كانتا تنسقان فعلاً مع السياسيين في الحرب الباردة"[1].

واستمرت مواجهة الاتحاد السوفيتي في مسيرة الحوار الإسلامي-المسيحي بطريقة غير مباشرة وذلك عن طريق الدعوة إلى مواجهة الشيوعية والإلحاد، حتى عد انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني.

ج- يرى آخرون من جهة أخرى أن الحوار في "المفهوم الغربي" هو إحدى الآليات التي يستعملها الغرب لمواجهة مشكلة التعامل مع الآخر، تقول "زينب عبد العزيز": «فالغرب يوظف الحوار بهدف التعرف بشكل أفضل على عقلية المسلمين ودراسة التحولات المستجدة في الفكر الإسلامي عن قرب، لتسهيل عملية الاحتواء والاستيعاب والتدجين، فالبغية من الحوار إذن هي تحوير أفكار المسلمين لإبعادها أو إضعافها عن المواجهة مع الغرب وحلفائه الإقليميين، مما يجعل الحوار حاجة أكثر إلحاحاً في النظام العالمي الجديد لما بعد الحرب الباردة»[2].

ولعل مما يرتبط بهذا السياق ما يراه البعض "أن مثل هذه الدعوات تنشط كلما اشتم الغرب رائحة العافية تدبّ في أوصال الجسد الإسلام"[3]، ويزيد هذا الطرح منطقية عند أصحابه حين تستحضر فكرة "أن احتمالية التغير تكون أكبر عندما تبقى جذوة الصراع مشتعلة، فالفكر الصراعي هو الذي يغير الموازين وليس الفكر الحواري المسالم الذي يكرس الأمر الواقع ... ومن هنا يبدو الحوار وكأنه غلاف مهذب ومعلب لسياسة غربية تريد فرض الواقع وأن تكون الطرف الغالب فيه"[4].

وهكذا يظهر جليا من خلال هذه الأمثلة ومن غيرها، أن الحوار التصق بشكل وثيق في أذهان الكثير من الباحثين وغيرهم -وخصوصا من الطرف الإسلامي- بالسياسة ومصالحها وأهدافها،

---

(1) - رضوان السيد، الحوار الإسلامي المسيحي والعلاقات الإسلامية المسيحية، دار صادر، بيروت، ط 01، 2004م. ص 22.

(2)- زينب عبد العزيز، الفاتيكان والإسلام، القدس للنشر والإعلان، القاهرة، ط 02، 1421هـ / 2001م. ص 88.

(3)- محمد السماك، مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي، دار النفائس، بيروت، ط 01، 1418هـ / 1998م. ص 81.

(4)- المرجع نفسه، ص 82 باختصار.

وصار جزءا من مخططات وخرائط الطريق عند السياسيين، التي يسعون من خلالها إلى تحقيق أهداف قريبة وبعيدة المدى حسب مقتضى الظروف.

وبغض النظر عن مدى صحة أو عدم صحة هذا التصور (أو الارتباط الذهني)، فإنه مما لا شك فيه أن هذا الأخير يعتبر عائقا أساسيا وحقيقيا في طريق الحوار الصحيح.

2- ارتباط الحوار بما بعد الحداثة:

دأب الدارسون والمفكرون وخصوصا ممن انخرطوا في سلك العملية الحوارية على وصف الحوار في شكله الحديث بأنه نتيجة مباشرة من نتائج ومفرزات عصر ما بعد الحداثة، إذ أن الحوار في هذا الطرح قد صبغ بصبغة هذا العصر وتشبع بروحه، فلزم بذلك نسبته إليه، وإضافته إليه كإضافة السبب إلى المسبب.

ويتكرر هذا الوصف بشكل خاص في الخطابات التي تصدر عن مفكرين ومحاورين غربيين، منهم على سبيل المثال جون كلود باسي "Jean-Claude Basset"[1]، وكذا "جاك لوفرات Jacques Levrat"[2].

وعصر ما بعد الحداثة هو العصر الذي جاء نتيجة تغيرات فكرية لمقولات كادت أن تكون ثابتة ومطلقة لا تقبل الشك في الفكر الإنساني في القديم، ولعل أبرز هذه التغيرات "انهيار الفكر الشمولي ليؤكد بذلك عجز فكر اليقين والمطلق والكلي، وكذا بديهيات التيار المادي التاريخي في تفسير الواقع وتحليله، وقد تشكلت في أثرها رؤى جديدة تعبر عن حركة ثقافية ظهرت مؤشراتها في تيار فكرى جديد يشير إلى سقوط النظريات الكبرى ويشكك فيما هو يقين ومطلق ويرفض فكرة الحتمية التاريخية والطبيعية ويجادل في مسائل التقدم الإنساني"[3].

(1) - Jean-Claude BASSET ; Le Dialogue Interreligieux ; Op. cit, page 08.

(2)- Jacques LEVRAT ; Du Dialogue, Édition Horizons Méditerranéens, Casablanca, 1993. Page 26.

(3)- أحمد مجدي حجازي، النظرية الاجتماعية في مرحلة ما بعد الحداثة، دار الفكر، بيوت، ط 01، 2002م. ص 295.

يضاف إلى ذلك "أن الثورة المعرفية في مجال المعلومات وتكنولوجيا الاتصالات قد ساعدت في نقل الفكر من الحداثة إلى ما بعد الحداثة حيث الانتقال من حالة الإشباع المادي إلى حالة الإشباع المعنوي الأمر الذي دفع ببعض الباحثين إلى الزعم بأن مشروع الحداثة قد وصل إلى نهايته و ما علينا إلا الانتقال إلى مرحلة جديدة وفكر جديد وهى مرحلة ما بعد الحداثة"[1].

وتكمن الفكرة الأساسية لتيار ما بعد الحداثة "في الاعتقاد بأن أساليب العالم الغربي في الرؤى والمعرفة والتغير طرأ عليها في السنوات الأخيرة تغير جذري نجم في الأغلب عن التقدم الهائل في وسائل الإعلام والاتصال والتواصل الجماهيري وتطور نظم المعلومات في العالم ككل مما ترتب عليه حدوث تغيرات في اقتصاديات العالم الغربي التي تعتمد على التصنيع وازدياد الميل إلى الانصراف عن هذا النمط من الحياة الاقتصادية وظهور مجتمع وثقافة من نوع جديد"[2].

ومما يؤكد ذلك إضافة مقطع "ما بعد" إلى مفهوم الحداثة والذي يفيد الترتيب الزمني كأن تقول ما بعد الكلاسيكية أو ما بعد الرومانسية أي بداية مرحلة زمنية جديدة، وكذلك تفيد الترتيب المكاني بمعنى وضعية شيء يأتي مكانيا بعد شيء أخر.

ويرى البعض أن "اللازمة "ما بعد" لا تتوقف عند العلاقة الزمنية بل تشير إلى ترك الإطار السابق عليها والانفصال عنه، إلا أنها في حقيقة الأمر لابد أن تدل في ذات الوقت إلى جانب تلك القطيعة إلى نوع من استمرارية ما، أي استمرارية مع الحداثة إلى جانب الانفصال عنها. ومن ثم فإن المقطع "ما بعد" في مصطلح ما بعد الحداثة يشير في آن واحد إلى الانفصال والاستمرار ومن ثم فإن درجة وصفها تتوقف على استخدام هذا الناقد أو ذاك"[3].

ولذلك فإنه لا يستغرب من كثير من المفكرين والدارسين العرب والمسلمين، وحتى من غيرهم ممن لا ينتمون إلى بوتقة العالم الغربي، أن يكون لهم زهد في الحوار وما شاكله حين يستقر في أذهانهم أنه نتاج خالص لعصر ما بعد الحداثة وفكرها. وذلك أنه عصر لم يعيشوه بعد، لأنه هو عصر خاص بالثقافة التي أنتجته، مصطبغ بصبغتها ومرتبط بسياقاتها التاريخية.

(1)- المرجع نفسه، ص 296.

(2)- أحمد زايد ، البحث عن ما بعد الحداثة ، مجلة العربي، وزارة الإعلام، الكويت، العدد 506، يناير 2001م. ص 18.

(3)- المرجع نفسه، ص 19 – 20.

ويتبين هذا بشكل أوضح حين يُعلم أن "الكتابات الإسلامية لم تقترب كثيرا صوب فكرة ما بعد الحداثة التي شغلت وما زالت تشغل اهتمامات الفكر الغربي، وليست هناك كتابات في المجال العربي بالذات تلفت النظر بعناية إلى العلاقة بين الإسلام وهذه الفكرة، وما يوجد في هذا الشأن مجرد إشارات عابرة لا تفتح أفقا، ولا تحرك ساكنا، ولا تثير جدلاً، ولا تكون رؤية.

وكان من اللافت تجاهل هذه القضية، حتى في بعض الكتابات التي تناولت العلاقة بين الإسلام والحداثة ... هذا يعني أن هذه القضية ما تزال خارج النقاش الفكري في المجال العربي، لكنها مرشحة مع مرور الوقت لأن تصبح في قلب وصميم هذا النقاش، وذلك لأن الأنظار بدأت تلتفت إليها، ولأن النقاشات العابرة حول العالم تجاه هذه القضية سوف تلقي بظلالها علينا، وعندئذ سوف نتعرف على حوافز بإمكانها أن تعلي من شأن هذه الفكرة، وبشكل يفوق فكرة الحداثة نفسها"[1].

ويلخص الدكتور "زكي الميلاد" التوجهات العربية والإسلامية العامة إزاء ما بعد الحداثة في أربع توجهات أساسية:

- الاتجاه الأول:

وهو الاتجاه الذي يرى أن فكرة ما بعد الحداثة هي فكرة تعبر عن خصوصية في الشأن الأوروبي، ولها وضعيتها الخاصة في المجال الأوروبي تحديدا، وبالشكل التي لا تعني باقي المجتمعات الأخرى، ومنها المجتمعات العربية والإسلامية.

فحين تساءل الدكتور "فهمي جدعان" عن حال العلاقة بين الإسلام وما بعد الحداثة، أجاب بقوله: "علينا أن نقر هنا بأن ما بعد الحداثة وضع يخص الحضارة الغربية بالذات، وأن هذا الوضع ليس إلا تطورا اعتور الحداثة الغربية في بناها الجوهرية، تماما مثلما أن الحداثة نفسها لم تكن إلا تحولاً في قلب البنى القديمة لهذه الحضارة نفسها". وعن الصلة بعالم الإسلام، يرى الدكتور "جدعان" أن هذه الصلة تتحدد في لقاء عالم الإسلام ببعض وجوه هذه الظاهرة، أو بوجوهها كلها لكنه لقاء

(1)- زكي الميلاد، الإسلام والحداثة وما بعد الحداثة، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، مؤسسة الفكر الإسلامي، طهران، المجلد 06، العدد الحادي والعشرون، 1431 هـ / 2010م. ص 118، باختصار.

زمني عارض أو طارئ أو ممتد، لأن هذه الوجوه هي مظاهر تطور أو تحور في بُنى عالم الإسلام نفسه[1].

- الاتجاه الثاني:

وهو الاتجاه الذي يرى أن المجتمعات العربية والإسلامية ما تزال في وضعيات ما قبل الحداثة، وتحاول جاهدة اللحاق بركب الحداثة، وخطواتها في هذا الطريق ظلت متعثرة منذ القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، وبالتالي فإن الشرط التاريخي لا يسمح لهذه المجتمعات أن تنشغل بفكرة ما بعد الحداثة التي تفصلها عنها مسافات حضارية بعيدة، ولا معنى لهذا الانشغال أساسا ما دامت هذه المجتمعات تنتمي إلى مرحلة ما قبل الحداثة، ولم تقطع شوطًا كبيرا في الطريق إلى الحداثة، فكيف بها والطريق إلى ما بعد الحداثة[2].

- الاتجاه الثالث:

وهو الاتجاه الذي يرى أن فكرة ما بعد الحداثة ما تزال فكرة غامضة ومبهمة ومضطربة، تتباين في داخلها وتتعارض وجهات النظر بين الأوروبيين أنفسهم أصحاب هذه الفكرة، وينقسمون حولها ويتنازعون، ولم تتحدد لها هوية واضحة ومحددة تعرف بها، وتفهم من خلالها.

وفي هذا الصدد هناك من يرى أن هذه الفكرة تعبر عن نقد جذري وصارم لفكرة الحداثة لتجاوزها، والخروج عليها، وتغيير مساراتها .وهناك من يرى أنها فكرة جاءت استمرارا لفكرة الحداثة لكن بصورة جديدة تعبر عن حداثة ثانية أكثر تجددا وتطورا من الحداثة الأولى السابقة، إلى جانب من يرى فيها انتكاسة وصدمة للحداثة تدفع بالتحول من العقلانية إلى اللاعقلانية، وبين من يرى فيها تصويبا وتصحيحا للحداثة ومساراتها، بالإضافة إلى من يرى فيها مواكبة واستجابة للتطورات المذهلة في تكنولوجيا المعلومات، وتقنيات الاتصال، وشبكات الإعلام، إلى جانب وجهات نظر أخرى.

(1)- المرجع نفسه، ص 119.

(2)- المرجع نفسه، ص 119 - 120.

وبالتالي ما قيمة الاهتمام بهذه الفكرة ما دام يحيطها كل هذا الغموض والإيهام والتناقض[1].

- الاتجاه الرابع:

وهو الاتجاه الذي يرى وبخلاف التصورات السابقة، أن لا فرق بين الحداثة وما بعد الحداثة بالنسبة إلينا في المجال الإسلامي.

ويذهب إلى هذا الرأي الدكتور "طه عبد الرحمن" استنادا إلى موقفه في التفريق بين واقع الحداثة وروح الحداثة، فحين تساءل بلسان المعترض عن جدوى هذا الاشتغال في وقت حلّ فيه طور ما بعد الحداثة محل طور الحداثة؟ جاء جوابه أن التجاوز ما بعد الحداثي الذي حصل تعلق أصلاً بالواقع الحداثي الغربي، وليس بروح الحداثة نفسها.

وقد خصص الدكتور طه خاتمة كتابه «روح الحداثة»، لمناقشة هذا الاعتراض الذي الاشتغال أطلق عليه سؤال المشروعية، وحاصل ما انتهى إليه في هذه المناقشة أن الاشتغال بالتطبيق الإسلامي لروح الحداثة ليس اشتغالاً بطور حصل تجاوزه من قِبل الـ"ما بعد حداثة"، مادام كلاهما تطبيقًا لروح الحداثة، محصلا بذلك نفس المشروعية التي يملكها التطبيق الحداثي الغربي، هذا إن لم تكن مشروعيته أكبر باعتبار اضطلاعه بمهمة الارتقاء بالفعل الحداثي بما لا يرتقي به هذا التطبيق الغربي"[2].

وخلاصة الكلام أن الطرح المقبول عند الطرف العربي الإسلامي بالنسبة لمصدرية الحوار، هو أنه كان نتيجة ظروف تراكمية تاريخية وثقافية ودينية، تكونت بطريقة مركبة عبر الزمن بين الجانبين، وأفرزت تصورات وتوجهات جديدة أفضت إلى مزيد من التفتح والتسامح، ومبادئ التعايش والقبول بالآخر. وهذا ما أدى إلى تغير الرؤية إلى العالم وإلى الأنا وبالتالي إلى الآخر كذلك.

(1)- المرجع نفسه، ص 120.

(2)- المرجع نفسه، ص 120 - 121.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني

العوائق اللاهوتية والعقائدية

تمهيد

المقصود بهذا الفصل بيان الأسباب ذات المنطلقات اللاهوتية أو العقائدية التي تكون عائقا في سبيل الحوار، وتجعل البعض يرفضونه أو على الأقل يتوجسون منه خيفة. وعليه فالمقصود ليس هو بيان صحة أو خطأ هذه الأسباب في أرض الواقع، أو مدى قبوها أو رفضها في منظومتها اللاهوتية أو العقدية، وإنما المقصود هو بيان مدى وقوفها عائقا في وجه مضي الحوار أو وجوده أصلا، وهل يمكن تجاوز هاته الإشكاليات في داخل المنظومة اللاهوتية أو العقدية نفسها (أي إعادة النظر فيها بشكل جديد) أو أنه لا يمكن إقامة حوار وهذه الإشكاليات موجودة أصلا.

وما يميّز حوار الأديان عن غيره من أنواع الحوار الأخرى هو تلك الصبغة الميتافيزيقية التي يجب أن تناقش وتراعى أثناء العملية الحوارية، وهذه الصبغة هي جوهر الأديان عموما، وعليه فإن إهمالها أثناء العملية الحوارية تجعل هذه الأخيرة بلا معنى تقريبا، أو في أحسن تقدير فإن وصف حوار الثقافات أو الحضارات يكون هو الأليق بهذا النوع من الحوارات، لأن أهم سمة من سمات حوار الأديان قد تم إهمالها حينذاك.

وعليه فإنّ مراعاة الخصوصية اللاهوتية والعقدية أثناء العملية الحوارية يعتبر من أهم الخطوات التي تؤدي في الأخير إلى نجاح هذه العملية.

ومن أهم الخصائص التي تبرز في طبيعة الأديان كافَّة مسألة "الحفاظ على الوجود الفردي والجماعي للمؤمنين بها، بالإضافة إلى واجب صون الحقيقة التي تحملها، وقد أوكل إلى الجماعة التي تبلغها أمر الدفاع عنها، فإنَّ وجود الأديان الأخرى يمكن أن يُثير لدى المؤمنين في ديانة ما ردود فعل متفاوتة ومواقف متباينة تختلف باختلاف الظروف التاريخيَّة والاجتماعيَّة التي تحيط بهم وتسم العلاقة التي تربطهم بالآخرين من جهة، وبنوعيَّة الوعي الديني السائد في هذه الديانة والذي تتكون انطلاقاً منه التصوُّرات عن الذات وعلاقتها بالآخر.

لذلك كان العيش في عالم متعدِّد الأديان قد يدفع المؤمنين بإحدى الديانات إلى اعتبار وجود الآخرين إمَّا مصدراً للخطر، وإمَّا مبعثاً للقلق، وإمَّا دافعاً إلى مضاعفة جهود التبشير والضمّ، وإمَّا حافزاً للتفكُّر الذاتي والمراجعة النقديَّة، وإمَّا منبعاً للاغتناء والتقابس والتكامل. وقد شهد تاريخ الأديان عدداً كبيراً من المواقف، النظريَّة أو العمليَّة، التي تحكَّمت بطبيعة العلاقات التي تربط بين أتباع الديانات وكوَّنت ملامح التلاقي والتحاور في ما بينها[1].

وإن كان لا ينكر بأن علم اللاهوت أو علم العقيدة قد تطوّر وتجدد في الطرفين عبر التاريخ، وخصوصا في العصر الحديث، إذ إنه دائما ما يحاول إيجاد المكانة اللائقة به في هذا العصر الذي حمل الكثير من المميزات التي لم تكن فيما سبق من العصور، إلا أنه "لا ينبغي أن يهمل ما بين الجانبين من التفاوت في مدى تقدم البحوث والدراسات العلمية في هذا المجال، إذ أن الجانب المسيحي قد استفاد بشكل كبير من منتجات الفكر الغربي الحديث الذي أسهم بشكل فعال في صياغة اللاهوت المسيحي المعاصر في صورته التي نراه عليها الآن، وهذا ما لا يمكن ملاحظته في العالم العربي والإسلامي، إذ لازال علم العقائد يشكو من التخلف والفقر في المناهج مثله مثل غيره من العلوم والمعارف داخل المنظومة المعرفية العربية"[2].

ومن أجل الوقوف على حقيقة العوائق اللاهوتية والعقائدية فسأكتفي بالتعرض لقضيتين أساسيتين سواء في الفكر اللاهوتي المسيحي أو في الفكر العقائدي الإسلامي، وكلا القضيتين تعتبران أساسيتين في المشروع الحواري، إذ لا يمكن إهمال الحديث عنهما بتاتا.

وسأحاول ضرب مثالين رئيسيين يمثلان عمق القضية: إشكالية الحرية الدينية أولا، وسأمثل بقضية الردة في الجانب الإسلامي، ثم إشكالية التبشير والدعوة، وسأمثل بالجانب المسيحي في هذه القضية أي إشكالية التبشير.

---

(1)- الأب بيير مصري، العيش في عالم متعدد، جمعية التعليم المسيحي بحلب، نقلا عن الموقع الرسمي للجمعية ، رابط الإنترنت: http://www.talimmasihi.com/lahout/0001-0200/0075.htm

(2)- قد أشار إلى هذه الجزئية: محمد الطالبي، الإسلام والحوار، أفكار حول موضوع يشغل بال العصر الحديث، مجلة دراسات إسلامية ومسيحية "إسلاموكريستيانا islamochrsitiana"، المعهد البابوي للدراسات العربية الإسلامية، الفاتيكان، روما، العدد 04، سنة 1978م، ص 46.

المبحث الأول:

إشكالية الحرية الدينية:

المطلب الأول: تعريف الحرية الدينية ودلالاتها:

يمكن القول أن الحرية الدينية من المصطلحات المعقدة التي يصعب تقديم تعريف واحد يخصها، وذلك لكونها جملة تركيبية متكونة من مصطلحات هي نفسها موضوع بحث واختلاف وتباين، أي مصطلحي "الحرية" و"الدين".

ومما يجعل تعريف الحرية الدينية مسألة معقدّة أيضا هو تعدد الأطراف المرتبطة بهذه الحرية وهم الأفراد، والمؤسسات الدينية، والمجتمع، والدولة التي تضم كل هؤلاء. فهذه الأطراف جميعها تؤثر في مفهوم الحرية الدينية ومجالها وحدودها.

لذا فقد "تنوعت التعريفات تنوعا كبيرا بحيث يعرف بعضهم "الحرية الدينية" بأنها "حرية النظام الكنسي/الديني وعدم خضوعه لأي قيد من قبل الدولة"، ويرى بعضهم الآخر أن الحرية الدينية تعني "منافسة مفتوحة بين المؤسسات الدينية، وحق منافسة المعتقد الديني السائد، وهي منافسة مسموح بها وفق المعايير الأخلاقية والاجتماعية"، في حين أن الحرية الدينية هي عند فريق آخر: "حق حماية الدين السائد في مجتمع ما من المعتقدات الأجنبية أو الطارئة على المجتمع أو الإلحادية"؛ فيما يرى آخرون أنّ الحرية الدينية هي: "مسألة خاصة تتعلق بالضمير الشخصي لدى كل فرد، فهي ليست من المسائل العامة، لأن الدّين بحد ذاته مسألة خاصة"[1].

ومن الملاحظ أن الحرية الدينية يختلف تعريفها بحسب الزاوية التي ينظر من خلالها إليها، وكذا يختلف التعريف من مجتمع إلى آخر تبعا لما يحدده الأفراد أو المؤسسة الدينية تحديدا يُفرض على المجتمع بأسره.

(1)- لونا سعيد فرحات: الحرية الدينية وتنظيمها القانوني (دراسة مقارنة)، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط 1، 2010م، ص 13.

ومن كلّ التعاريف السابقة يمكن الخلوص إلى تعريف جامع يلخص الكثير من المعاني التي سبقت، وعليه فإن "الحرية الدينية" حسب هذا التعريف هي: "أن يكون للإنسان حق الاختيار في اعتناق الدين، أو المعتقد الذي يريد، بما يؤدي إليه تفكيره ويستقر عليه ضميره، وأن يكون حرا في ممارسة شعائر ذلك الدين أو المعتقد في السرّ والعلانية"[1].

وهو التعريف الذي يتوافق مع تعريف "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" الصادر عن"هيئة الأمم المتحدة"، إذ جاء في المادة 18 منه مايلي: «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرّاً أم مع الجماعة»[2].

فالحرية الدينية تفترض ألا يجبر المرء على اعتناق دين أو معتقد ما على نحو يخالف إرادته الحرة وضميره. فلا يجوز فرض دين معين عليه، أو أن يجبر على الاشتراك في طقوس أو شعائر دينية تخالف الدين الذي يعتنقه. ويعبّر عن هذه الحرية أيضا بـ"حرية العقيدة والعبادة" التي تعني حق الفرد في أن يعتنق دينا معينا أو عقيدة محددة، وأيضا حقه في عدم اعتناق أي دين أو عقيدة.

والخلاصة مما سبق أن لحرية المعتقد الديني وجهان تتحقق بوجودهما في الواقع:

1- يتمثل الوجه الأول في حقّ الإنسان أن يختار المعتقد الذي يريده.

2- أما الوجه الثاني فهو حق الفرد أيضا في عدم الإيمان بأي دين أو معتقد تكريسا لمعنى الحرية نفسه الذي يمنح الفرد إمكانية الاختيار.

إذا كان هذا هو مفهوم الحرية الدينية الذي استقرت عليه الأعراف الدولية والقوانين العالمية لحقوق الإنسان، وهذه هي تطبيقاته العالمية في العصر الحديث، فالتساؤل الذي يطرح هنا هو: ما مدى اتفاق مفهوم الحرية في المنظومات اللاهوتية والعقدية للمسيحية والإسلام مع المفهوم الحديث

(1)- عيسى بيرم: الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، دار المنهل، (د ر ط)، 1998م، ص 316.

(2) - الموقع الرسمي لهيئة الأمم المتحدة في الإنترنت، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الرابط:

http://www.un.org/ar/documents/udhr/

لها؟ وإن كان ثمة اختلاف فهل مفهوم الحرية الدينية في هاته المنظومات يتعارض مع مشروع الحوار أم لا؟.

المطلب الثاني: الحرية الدينية في المسيحية والإسلام:

إن الحرية الدينية لا تمثل إشكالا في المسيحية والإسلام من حيث المبدأ بشكل عام، فهي محل قبول من كلتا الديانتين على العموم، وإنما الإشكالية في بعض الجزئيات المتعلقة بالمنظومة اللاهوتية أو العقدية، والتي تتصادم في بعض الطروحات مع أساسيات الحرية الدينية المشكّلة للمنظومة الحوارية، وهو التصادم الذي يشكل عائقا في طريق الحوار نفسه.

لكن ينبغي ملاحظة أن إشكالية "الحرية الدينية" قبل كل شيء هي إشكالية "مفاهيمية" لأن الاختلاف حولها يرجع أساسا إلى مسألة الاختلاف في التعريف والتحديد لحقيقتها، أي أن الإشكالية هي إشكالية "مفاهيمية" قبل أن تكون إشكالية "لاهوتية أو عقدية"، ولكنها تبرز مختلطة بمفاهيم دينية تعالج في الفكر الدّيني عموما، والشيء الذي يجعلها كذلك، هو التحديد العقدي واللاهوتي لها.

ولذلك وجب معالجتها في جانب القضايا اللاهوتية والعقدية الأخرى التي تعالج في طريق الحوار.

والإشكالية الأخرى هي في مدى قبول المنظومتين الدينيتين في الإسلام والمسيحية للأديان الأخرى؟، وإذا كان هذا واقعا فما مدى اعتراف هاتين المنظومتين بالأديان الأخرى أو رفضها، أي: هل كلّ ما يعتبره فرد ما أو جماعة ما دينا أو معتقدا فهو مما يتسع له المقام في هاتين المنظومتين؟.

أما في الجانب المسيحي: فإنه "بحسب التقليد المسيحي، ومن المتفق عليه أنه لا يوجد نص مباشر في الكتاب المقدس وخصوصا في العهد الجديد يتحدث صراحة عن حرية الاعتقاد الديني، فهي مسألة لا تدخل ضمن المسائل التي يتحدث عنها الوحي.

فأسس حرية الاعتقاد الديني البيبلية (أي المنبثقة من الكتاب المقدس) لا تتمثل في نص مباشر واضح، بل يجدها اللاهوتيون في الطريقة التي اتبعها الله مع الإنسانية والظاهرة في الكتاب المقدس"[1].

وهذا هو مصدر الإشكال الأول وذلك أنه في غياب التأصيل الصريح لهذه المسألة المهمة في الكتاب المقدس، فإنها تصير هلامية بحيث تتنازعها الآراء والتصورات، مثلما يظهر جليا في تاريخ المسيحية، وإن كان المجمع الفاتيكاني الثاني قد حاول تحديد هذه المسألة ووضعها في إطار تأصيلي نهائي، إلا أنه لا يزال واضحا بأن أبعاد المسألة لازالت لم تضبط بعد.

وسأكتفي في هذا المجال بنموذج واحد في جانب واحد، وذلك بالحديث عن الحرية الدينية في الإسلام، لبيان أهمية طرح هذه القضية في سياقها في فلسفة الفكر الديني، وهل يمكن أن تتعدد الآراء في مثل هذه القضايا، أم لا؟.

المطلب الثالث: إشكالية الردّة كنموذج:

إذا تحدثنا عن "الحرية الدينية" في الإسلام فسيتبادر إلى الذهن مباشرة إشكالية "الردة" بكل أبعادها التاريخية والعقائدية، والتي تعتبر من أهم الإشكاليات على صعيد فلسفة الفكر الديني والعقائدي، ويزداد مدى "إشكاليتها" إذا علم أن هذه المسألة قد صيغت في الفكر الإسلامي في شكل فقهيّ، وصارت لها أبعاد تشريعية كثيرة تجاوزت بها مداها "الفكري" البحث، وهذا من شأنه أن يعطي هذه الإشكالية بعدا جديدا لأنها والحال هذه تصب في أطر مختلفة، عقائدية، فقهية وسياسية، قبل أن تتشابك بعد كل هذا مع قضية الحوار لتكتسب بذلك تساؤلات جديدة لم تكن قد طرحت من قبل.

(1)- Carillo DE ALBRONOZ, The basis of religious liberty, Association press, New York, 1974, P. 56.

الآراء حول الردّة في الإسلام:

يمكن أن نقول بأن هناك قسمان للردة:

أ- ردة محضة أي مجردُ الخروج من الإسلام، سواء كان ذلك بالتحول إلى غيره من الأديان، أو بالخروج منه إلى غير دين. أو -بتعبيرٍ أكثر دقة- مجرّدُ الرجوع عن الإسلام صراحةً والتخلي عنه بعد الدخول فيه.

ب- ردة مصحوبة بعمل آخر كقطع الطريق أو الالتحاق بالعدو أو ما يسمى بالخيانة العظمى، أو بمعنى آخر القيام بعمل مؤداه الإضرار بالأمن العام للدولة أو المجتمع.

وعليه فإن الكلام ينبغي أن يحصر في النوع الأول من أنواع الردة أي الردة المحضة، وهو المعني ببحث "الحرية الدينية" كذلك، لأن النوع الثاني قد اختلط فيه بفعل الردة من الأفعال الأخرى ما يجعل الحكم عليها مركبا من عدة أجزاء بحيث لا يمكن الاعتماد على جزء واحد.

وهنا ينبغي التوجه مباشرة لعرض آراء الفريقين اللذين يمثلان تياري الفكر الإسلامي المتعلق بهذه القضية.

1- القائلون بوجود حدّ الردة في الإسلام:

أولا يجب أن يعلم بأنه لا دليل في القرءان على حكم الردة، أو عقوبتها في الدنيا، ولذلك فلم يذكر هذا الفريق أي دليل منه على هذا الحكم، أما باقي أدلتهم فهي مابين أدلّة من السنة أو أدلة عقلية -حسبهم- ومنها:

أ- عمدة الأدلة في هذا الباب أحاديث تروى عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أكثرها ذكرا على الإطلاق حديث: «من بدل دينه فاقتلوه»[1].

وأيضا حديث: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى

1- صحيح البخاري، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، حديث رقم 6411.

ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»[1].

ب- "إن كفر المسلم بعد إسلامه في حد ذاته أخطر ما يكون على النظام، وذلك لأنه لم يكره على الدخول في الإسلام، بل دخل فيه بعد اقتناع، فكونه يدخل بطوعه، ثم يعلن خروجه، فذلك فوضى اعتقاد، وفيه إدخال الشكوك في قلوب البسطاء تجاه هذا الدين أو هذا النظام، ويرشدنا إلى هذه الحقيقة قوله سبحانه وتعالى: ﴿وقالت طائفة من أهل الكتاب ءامنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون﴾[2]. لذا فالارتداد يكون ذريعة إلى إدخال الخلل في صفوف المسلمين، وفي تفكّك جبهتهم الداخلية، وفي ذلك فساد كبير وشرّ مستطير.

ثم إن المرتد بعد أن أتيحت له فرصة الاطلاع على الأدلة التي جعلته يؤمن بالإسلام، ويدخل فيه بمحض اختياره ليس له عذر في ارتداده.

أما الكافر الأصلي الذي قد لا يتمكن من الاطلاع على تلك الأدلة، فمعذور لأنه يرجى منه أن يطلع عليها، أو أنه قد اطلع عليها ولكن لم يحصل منه اقتناع بها، فيرجى منه أيضا أن يصل إلى درجة الاقتناع"[3].

ج – "الارتداد عن دين الله بعد الإيمان، معناه إفساد النظام لا مجرد تغيير عقيدة فردية، لأن الإسلام نظام عملي قائم على عقيدة، ومجتمع قائم على هذا النظام وأوامره مفروضة لصالح الفرد أولا، ولصالح المجتمع في الوقت ذاته، فهي إذن ليست مسألة شخصية وإنما يرجع الضرر والنفع فيها على المجتمع"[4].

د – "إن الإسلام يجعل الفرد الذي يقدم على الدخول فيه، لا يقدم على الدخول فيه إلا بعد اطلاع واقتناع ودراية وفهم لجميع جوانبه، فإن حصل الاقتناع – ولو بعد سنين – فأهلا وسهلا به مسلما مؤمنا، له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، وإن لم تحصل منه قناعة بهذا الدين، فله دينه الذي هو عليه، ويبقى ذميا في دولة الإسلام تطبق عليه قوانين الذميين؛ ولذا فقد تم تعيين الدعاة في أيام

(1)- رواه مسلم، باب ما يباح به دم المسلم، حديث رقم 3175.

(2)- سورة آل عمران، الآية 72.

(3)- عماد الشربيني، عقوبتا الزنا والردة في ضوء القرآن والسنة، مكتبة الإيمان، القاهرة، ط1، 2005م. ص 18.

(4)- أكرم رضا العمري، الردة والحرية الدينية، دار الوفاء، بيروت، ط01، 1426هـ / 2006م. ص 58.

عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز وهشام الثاني ليكون الدخول في الإسلام عن مناقشة ودراية ووعي وقناعة"[1].

2- النافون لوجود حد الردة في الإسلام:

وقد أقاموا حكمهم على مجموعة من الأدلة العقلية والنقلية:

أ – "المقدمة الصحيحة التي ينبغي أن ينطلق منها في معالجة قضية الردّة هي قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾[2]، إذ الآية –وكذلك الآيات الأخرى التي هي من جنسها– تقرر قضيةً كلية قاطعة، وهي أن الدين لا يكون ولا يمكن أن يكون بالإكراه؛ إذ قد جيء بنفي الجنس "لا إكراه" لقصد العموم نصاً، وهذا دليل واضح على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه. فالدين: إيمان واعتقاد يتقبله عقل الإنسان وينشرح له قلبه، وهو التزام وعمل إرادي، والإكراه –بأي شكلٍ وتحتَ أي مسمى كان– ينقض كل هذا ويتناقض معه[3].

إذن فجملة ﴿لا إكراه في الدين﴾ هي إخبار في معنى النهي؛ فقوله تعالى ﴿لا إكراه﴾ "جملة خبرية" تحكي عن الواقع التكويني الذي يُثبت عدم إمكانية أن يُكره أحدُ ما أحداً آخر على الاعتقاد بدين ما؛ لأن الإيمان مسألة قناعةٍ غير قابلة للإكراه. وفي الوقت نفسه فإنها تتضمّن حكماً شرعياً ينهَى عن الإكراه في مسألة الاعتقاد الديني[4].

وما مضى لا ينطبق على هذه الآية وحدها، بل هناك مثيلاتها كثر في القرءان وكلها تفيد نفس المعنى، منها قوله تعالى: ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[6]،

---

(1)– المرجع نفسه، ص 63 .

(2)– سورة البقرة، الآية 256.

(3) – محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر –تونس–، والمؤسسة الوطنية للكتاب –الجزائر–، (د ر ط) 1984م. ج 03، ص 26.

(4) – عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام ، دار المعارف، القاهرة، ط 01، 2001م. ص 35.

(5) – سورة الكهف، الآية 29.

(6) – سورة يونس، الآية 99.

وقوله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾[1]، إلى غيرها من الآيات التي تصب في نفس المعنى.

ب - إن فكرة الردة على عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) وعهد صدر الإسلام – أي فكرة الردة في (الواقع العملي يومئذ)– كانت مقترنةً – اقتراناً ميكانيكياً– بعداوة الإسلام وحربه؛ فمن آمن بالإسلام كان يعمل لنصرته، ومن ارتد عنه كان يعمل على حربه ويلحق بالمشركين[2]

إذن، فالردة وقتئذ كانت هي التعبير عن "التحول الشامل" لدى المرتد عن الولاء للأمة الإسلامية، والقبول بنظامها، واحترام شرائعها، والانتماء إليها ثقافياً وحضارياً، والخضوع لقوانينها ونظمها؛ فتأتي ردته بمثابة "الإعلان" عن "القطيعة التامة" مع كل ما يقوم عليه كيان الأمة. ففكرة الارتداد كنوعٍ من ممارسة حرية العقيدة لم تكن واردةً وقتئذ. إن المرتد على عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) – أي في الواقع العملي– لم يكن يلزم بيته أو يحرص على سلامة مجتمعه، بل كان ينضم إلى أعداء الإسلام –أو ينتهز الفرصة لينضمّ إليهم– يقاتل معهم؛ فكان أمر النبي (صلى الله عليه وسلم) بقتل المرتد: على قتاله مع الأعداء –إذ الردة مقترنة بالحرب والقتال يومئذ– لا على ردته عن الإسلام. فالعقوبة هي على "الخيانة العظمى" لا على مجرد الارتداد". ومن ثم، وجب علينا أن نُقصِر إنزال العقوبة –بعد إحاطتنا بملابسات فرضها على المرتد المحارب أو الخائن للبلاد والعباد على التفصيل السابق[3].

وعليه يمكن القول أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان يعالج وقتئذ جريمةً مركبةً؛ اختلط فيها السياسي بالقانوني بالاجتماعي؛ حيث كان رجوع المرء عن الإسلام – وقتئذ– نتيجةً طبيعيةً لتغير موقفه من الأمة والجماعة والمجتمع والنظم والدولة؛ أي تغير الانتماء والولاء تغيراً تاماً.

(1) – سورة يونس، الآية 108.

(2) – طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 2، 2006م. ص 85.

(3) – المرجع نفسه، ص 86.

ج - صحيح أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: «من بدل دينه فاقتلوه»، ولكن صحيحٌ أيضاً أنه قال: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»

وبالجمع بين هذين الحديثين – وجمع الأدلّة، وحمل المطلق منها على المقيد، هو من عمل الراسخين في العلم– يظهر واضحاً أن (المبدل لدينه المستوجب للقتل) هو "التارك لدينه المفارق لجماعة المسلمين".

و"مفارقة الجماعة" –وهي إضافة من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لا يمكن أن تكون دون فائدة أو أثر في موجب الحكم– تعني التمرد والعصيان والمحاربة –مادياً أو أدبياً– وربما الانضمام إلى العدو المحارب. فالمفارقة أعمال ظاهرة تسعى لهدم مقومات حياة المسلمين[1].

ومن ثم، فقتل المرتد –أو عقابه– حكم مختص بمن فاصل جماعة المسلمين، وفارقهم، وأتى بأقوال أو أفعال بقصد السعي في هدم المجتمع المسلم، وتقويض أركانه، والعمل بكل طريق على هدم مقوماته.

فقتل المرتد هنا ليس مبنياً على ما اعتنقه من اعتقاد جديد، وإنما هو مختص بأفعال إجرامية – مادية أو أدبية– تعمل بقصد هدم المجتمع المسلم، مما يدخل صاحبها في مفهوم (الخيانة العظمى) للدين والوطن. فمناط العقوبة في الردّة ليس هو (الخروج من الإسلام)، ولا هو (محض النقض الشخصي للعلاقة الإيمانية بين العبد وربه)، وإنما مناطها هو (الخروج على الإسلام)، و"اقتران الردة بمناهضة فعلية أو قولية" يخشى معها النيل من الأمة الإسلامية أو من مقومات مجتمعها أو من نظام دولتها الممثل والمشخص لها. مما يُلحِق ضرراً ما أتت العقوبة إلا لدرئه. فالعقوبة ليست على "مجرد الردة"، وإنما هي على "المقترِن بها من صنوف الإجرام والتعدي مادياً أو معنوياً"[2].

(1) – محمد سليم العوا، الحق في التعبير، دار الشروق – القاهرة، ط 02، 2003م. ص 33 – 34.

(2) – المرجع السابق، ص35.

وقد آثرت الإطالة في ذكر أدلة هذا الفريق سواء منها الأدلة القرءانية أو من الأحاديث النبوية، وكذا الأدلة العقلية، لبيان أن هذا الرأي هو من القوة بمكان، ولبين أن اشتهار القول الأول وانتشاره بين عامة المسلمين لا يعني بتاتا أنه يمثل رأي كل المسلمين وكل مفكريهم وعلمائهم.

في الختام

إن المرتد سيبقى مرتدا حتى وإن لم يعلن ذلك خوفا من القتل، لأن الإيمان وعدم الإيمان مسألة قلبية محضة لا يجوز ولا يمكن الإكراه فيها، وعليه فإن المصلحة التي تتحق بإقامة حد الردّة على المرتد –حسب القائلين به– لم تتحقق والحال هذه، بل المتوقع هو تحقق العكس، إذ أن الإنسان بطبعه يزداد تمسكا بالأشياء التي يكره على تركها والابتعاد عنها، وكما يقال فإن "كلّ ممنوع مرغوب".

وبهذا يتبين أن "إقامة حدّ الردة" في حال وقوع "الردة المحضة" لا يعتبر منافيا للقوانين الدولية ومبادئ حقوق الإنسان فحسب، بل هو مخالف لروح الإسلام ونزعة الحرية الدينية التي جاء بها، مثلما يظهر جليا في غير ما آية وحديث.

هنا يتبين بأن الإشكال لا يتعلق بالدين في حد ذاته، وإنما بفهم الدين والنصوص وتنزيلها على الواقع، ولذلك اعتبرت هذه الجزئية من كبريات عوائق حوار الأديان، لأنه وللأسف فإن جزءا كبيرا من المسلمين لا يزال يعتقد بعموم القول بحد الردة.

وعليه فعلى الباحثين والعلماء المسلمين وخصوصا المجامع الفقهية ومخابر البحث في الجامعات على كل هؤلاء الاضطلاع ببحث هذه القضية بحثا عميقا يعتمد بالإضافة إلى النصوص على البحث في المقاصد الشرعية وتعليل الأحكام وكذا اعتماد قواعد وكليات الإسلام التي تحقق المقصود.

وعلى المهتمين بالحوار والمنخرطين فيه أيضا الاهتمام بهذه القضية المهمة وإيلاءها حقها من البحث والتدقيق، ذلك أن الحوار الناجح يعتمد على تجاوز العقبات الكبرى في طريقه، وتجاوزها لا يكون بغض الطرف عنها، أو بالتغاضي والإهمال لها، وإنما يكون ببحثها ومناقشتها وإثراء القول فيها، حتى يتم معالجتها من جذورها وإيجاد التخريج الصحيح لها، وبالتالي التقدم خطوات إيجابية صحيحة في طريق الحوار.

المبحث الثاني:

الحوار وإشكالية الدعوة والتبشير:

تمهيد

يمكن إطلاق القول دون أدنى ريب بأن إشكالية التبشير والدعوة في إطار "حوار الأديان" هي من أهم العوائق وأعقدها إن لم تكن أكثرها تأثيرا على الإطلاق، لأنها إشكالية تضرب في عمق القيمة المتجاوزة التي يورثها الحوار، وتطعن مباشرة في صدق نية المتحاورين ومدى نزاهتهم، أو يمكن القول باختصار بأن هذه الإشكالية تهدم الحوار من أساسه عند الكثيرين باعتبارها تتناقض مع كثير من أسس الحوار البديهية ومن بينها وجوب وجود الصراحة بين المتحاورين وإقرار التعددية بين الأديان وإنكار تعالي دين على آخر أي الإقرار بتساوي الأديان أثناء الحوار.

ومن بين الإشكاليات المفصلية المتعلقة بهذا الموضوع انعدام الصراحة بين الجانبين بوجوب اجتناب الانخراط في السلك الدعوي أو التبشيري أثناء قيام العملية الحوارية، أو بعبارة أخرى، لم يكن في النصوص الصادرة عن كلا طرفي الحوار تصريح بوجوب عدم احتواء الحوار على نوايا تبشيرية أو دعوية أثناء الحوار، وهذه النقطة من الأهمية بمكان إذ أنها توهم أشخاصا وتزيد قناعة آخرين بأن الحوار عملية لا يمكن أن تتم خارج إطار الدعوة أو التبشير، وأن هاتين الأخيرتين عنصران متأصلان في سير العملية الحوارية.

"والجوهر الشائك في موضوع التبشير أو الدعوة يكمن في حقيقة الأمر في التناقض الذي يظهر للوهلة الأولى بين التعددية والحوار. إن الاعتقاد بامتلاك الحقيقية الكونية –والذي ينبثق منه الدافع

إلى التبشير- يهدف إلى المساواة بين التصورات العقائدية التعدّدية وفرض عقيدة واحدة، يُنظر إليها على أنها هي الوحيدة التي تأتي للبشر بالخلاص"[1].

وهذا الطرح وإن كان مقبولا جزئيا في العرض العام لدين من الأديان فإنه غير مقبول بتاتا في أثناء قيام العملية الحوارية، وهذا حتما يمثل عائقاً أمام الحوار الذي يتسم بالمساواة واحترام الآخر، إذ أنه يبدو من المستبعد تقريباً أخذ حجج الطرف الآخر في الحوار على محمل الجد، إذ أن المرء يعتبر الآخر ضالاً وغير مستحق للخلاص، بل ولا يكتفي بذلك الاعتبار "الخفي" حتى يظهر موقفه في العلن بمحاولة دعوة هذا الآخر إلى الحقيقة المطلقة التي يدعي امتلاكها.

وكما قد تم عرض قضية "الحرية الدينية" كإشكالية عقائدية وعائق من عوائق حوار الأديان في المبحث السابق، بضرب مثال الردة في الإسلام، فسأحاول طرح قضية "التبشير" في الجانب المسيحي، حتى يكون هناك توازن في الطرح والاستدلال.

وعرض هذه القضية داخل إطار المنظومة اللاهوتية المسيحية، ثم بيان مدى "إشكاليتها" وتناقضها مع أسس الحوار.

المطلب الأول: أهمية التبشير في المنظومة اللاهوتية المسيحية:

من المعلوم أن التبشير بالمسيح جزء مهم جدا من المنظومة اللاهوتية المسيحية، يظهر هذا ابتداءً إذا نظرنا إلى "أصل الفعل "بشَّر" والذي هو ترجمة للفعل اليوناني (واليونانية لغة العهد الجديد) *Evangelizo* أي "إعلان خبر سار"، ومن هذه الكلمة تأتي كلمة *Evangelion* التي تعني

(1) - مجموعة من الباحثين، منتدى القضايا اللاهوتية في المسيحية والإسلام، الأكاديمية الكاثوليكية في شتوتغارت وروتنبورغ. نقلا عن موقع قنطرة، رابط الإنترنت:
http://en.qantara.de/The-Claim-to-Truth-in-a-Plural-Society/16310c258/index.html

"إنجيل"، أي "الخبر السار". وعليه، يمكننا أن ننحت لكلمة "بشَّر" كلمة "أنْجل"، أي أعلن الإنجيل وعرّف به ونشره وطالب بقبوله"[1].

فكلمة" تبشير"، كمصطلح لاهوتي، هي إذن مسيحية المصدر والنحت والاستعمال.

وليس، في كل هذه الكلمات وترجماتها ومعانيها ومدلولاتها، ما يسيء إلى أحد أو إلى شيء إذا بقي المبشر في حدود المعنى الأصلي للتبشير.

"و"البشرى" خبر سار، لكن وكغيرها من الكلمات، فإنها حملت دلالات سياسية حين أُلصقت بالاستعمار والغربنة، وذلك بسبب العلاقات المميزة التي كانت تربط بين المرسلين الغربيين (المبشِّرين) الناشطين في البلدان العربية ذات الأكثرية الإسلامية والسلطات الغربية التي كانت مسيطرة في هذه البلاد؛ أو بسبب جمع بعض المرسلين بين النشاط الديني والخدمة العامة في إدارات هذه الدول أو سفاراتها في الخارج"[2].

وعلى الرغم من براءة الكلمة في نظر كثير من المسيحيين من هذه التهمة، فإن كثيرا منهم أصبحوا حذرين في استعمالها بسبب ما علق بها من مدلولات سلبية. وأصبحوا يفضلون عليها كلمة "كرازة"، وهي أيضاً" مترجمة عن اليونانية *kerizzow* التي تعني "نَشر" أو "أخبر"، ونستعمل أيضاً كلمة "شَهد" التي تعني" قدم تقريراً عن حدث رآه، والحدث هو الإنجيل. وكلمة" شهادة"، وهي في اليونانية تعني "الشهادة الكلامية أو الحياتية" *martyria* وقبول الموت في سبيل القضية، وهي دون شك قضية الإنجيل. وقد نتج هذا الدمج بين المعنيين بالنظر إلى تقديم عدد من آباء الكنيسة حياتهم في سبيل قضيتهم الإيمانية"[3].

وعليه فإن "التبشير الأصيل هو قبل كل شيء إعلان الخبر السار، ومشاركة في الاختبار الإيماني وإظهارهما مجسدين في عمل محبة. وبهذا المعنى، فعل المحبة العملية المجردة الذي يقدمه المسيحي إلى

(1) – عيسى دياب، التبشير والدعوة وأثرهما على الحوار الإسلامي المسيحي، مجلة في رحاب الحوار، نشرة تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية المسيحية – جامعة القديس يوسف، بيروت، العدد 02، السنة الثانية، 2007، ص 06.

(2) – المرجع نفسه، ص 06.

(3) – المرجع نفسه، ص 06 – 07.

الآخر المختلف هو إعلان عن محبة الله التي عملت في قلب هذا المحب ووجهته إلى محبة هذا المحبوب.

ولا تحجب هذه المحبة ولا تتوقف عند المسيحي الملتزم إذا كان المحبوب من دين آخر ويريد أن يستمر في هذا الدين؛ ولا تعطى المحبة فقط لأولئك الذين من الدين نفسه لأن المحبة متجهة من الله —من خلال إنسان محب –إلى إنسان محبوب.

هذه أيضاً طريقة للشهادة المسيحية يتعلمها المسيحي من المسيح نفسه الذي كان يتجول بين الناس، يكرز بملكوت السموات ويصنع خيراً دون أن يطلب التزامات أخرى من أحد"[1].

لقد ركزت "الدراسات اللاهوتية منذ منتصف القرن التاسع عشر على مضمون الإنجيل المطلوب مشاركة الآخرين به، فرأى فريق من اللاهوتيين الغربيين أن الإنجيل ليس مجرد خبر ديني، عقيدة أو طقس، بل الإنجيل هو ما قاله يسوع المسيح: «وأما أنا فقد جئت لتكون لهم حياة أي وليكون لهم أفضل» (يوحنا 10 : 10) أي الحياة الفضلى، أو الحياة الفياضة. والحياة الفضلى تتعلق بالأمور الروحية والأمور النفسية والأمور المادية. فالخلاص تحرير الذات من الفساد الروحي (الانفصال عن الله) والفساد الخلقي والجهل والفقر والمرض والظلم وعدم المساواة"[2].

ومن النصوص الأساسية التي جاءت في العهد الجديد وتحث أتباع المسيح على حمل ونشر البشرى إلى جميع أمم الأرض قاطبة هو ما قاله يسوع لتلاميذه قبيل صعوده إلى السماء: فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الآب والابن والروح القدس، وعلموهم أن يحفظوا جميع ما أوصيتكم به ..» (متى: 28: 19 – 20).

ولهذا القول ما يقابله في سفر أعمال الرسل: «لكنكم ستنالون قوة متى حل الروح القدس عليكم وتكونون لي شهوداً في أورشليم وفي كل اليهودية والسامرة وإلى أقصى الأرض» (أعمال 1: 08).

(1) – المرجع نفسه، ص 07.

(2) – المرجع نفسه، ص 08.

ويوجد أيضا ما قاله يسوع لتلاميذه في إنجيل مرقس: «وقال يسوع لهم اذهبوا إلى العالم أجمع واكرزوا بالإنجيل للخليقة كلها» (مرقس 16: 15).

وكذلك النص: «هكذا هو مكتوب وهكذا ينبغي أن المسيح يتألم ويقوم من الأموات في اليوم الثالث وأن يكرز باسمه بالتوبة ومغفرة الخطايا لجميع الأمم مبتدأ من أورشليم، وأنتم شهود لذلك» (لوقا 24: 46 - 48).

وغيرها كثير من النصوص الدالة دلالة قطعية على أهمية ومفصلية التبشير في المنظومة اللاهوتية المسيحية ككلّ[1].

المطلب الثاني: إشكالية التبشير والحوار في المسيحية:

مما يشكل إحدى الإشكاليات الكبرى في طرح الكنيسة للحوار هو جعلها إياه مرتبطا بوجه أو بآخر بالتبشير المسيحي، ولم تستطع الكنيسة التنازل عن هذا الارتباط أو تجاوزه، رغم صدور الكثير من الدساتير والقرارات منذ عشرات السنين.

ورغم سير الكنيسة في طريق الحوار -مع الأديان الأخرى عموما ومع الإسلام خصوصا- أشواطا كبيرة وكثيرة، ورغم إجرائها إصلاحات كثيرة داخل منظومتها الدينية اللاهوتية في سبيل إنجاح الحوار، إلا أنه يمكننا أن نسجل أن هذا المفهوم الغريب والمحدد سلفا لمقاصد الحوار لا يزال على ما يبدو سائرا إلى وقتنا الحاضر.

ويعترف بذلك الكاتب الروسي المعاصر "أليكسي جورافسكي" بقوله: "وفي الحقيقة تبرز هنا إشكالية العلاقة أو الصلة بين مفهومي الحوار و التبشير. وقد جرت في المجمع الفاتيكاني الثاني محاولات (معزولة) لمقاومة النزعة الرامية إلى جعل الحوار ذا طابع إنجيلي تبشيري، كما ورد في مقررات المجمع ... حيث وردت إشارات صريحة إلى أن مهمة الكنيسة الكاثوليكي أن تبشر بالمسيح والمسيحية بين مختلف الشعوب. وكان موقف الكنيسة الكاثوليكية واضحا تماما حول هذه المسألة ومحددا تماما: «الحوار "الحقيقي" يشكل إنجيلية بحد ذاتها»"[2].

ويشير "جورافسكي" بتأكيده أن الكنيسة الكاثوليكية "أصبحت اليوم تفضل استعمال صيغة "الاهتداء إلى المسيح" بدل صيغة التبشير أو "التحول إلى المسيحية"! وأن هذا لا يعد قضاء على

(1) - كل النصوص السابق ذكرها مأخوذة من المرجع نفسه، ص 08 - 09.

(2) - أليسكي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، مرجع سابق، ص 170.

الديانات الأخرى، بل هو يعمل على "نضجها الطبيعي؛ فالمبشر المسيحي – يؤكد جورافسكي– يتوجب عليه أن يساعد في تسريع ذلك النضج وتقريبه من الخلاص، وأن "هذا يلقي على عاتق المبشر دور القائد الروحي المؤثر في تكوين النخبة الفكرية المحلية"[1]، ولكن الظاهر أنه لن يفيد في طمس هذا البعد التبشيري القسري في مفهوم الحوار الإسلامي المسيحي ذلك الالتواء حول المشكل، بل الظاهر أنه يزيده تعقيدا.

ولعل ما مضى يعطي صورة عامة عن عمق هذه الإشكالية، وسيظهر هذا العمق في التحليل القادم لوثيقة من أهم الوثائق الكنسية الصادرة عن المجلس البابوي لحوار الأديان، وهذا ما يمكن أن يضيء أجزاءً أخرى خفية من الموضوع أثناء الدراسة التحليلية.

ولا يجب إغفال جانب مهم جدا وهو أن إصدارات الفاتيكان –وإن كانت لا تمثل جميع المسيحيين– إلا أنها تعتبر وثائق لاهوتية متخصصة، ويمكنها إلى حدّ كبير أن تعبر عن لسان المسيحيين في كل العالم خصوصا فيما يتعلق بالنّقاط المتفق عليها بين الطوائف المسيحية المختلفة.

وينبغي التنبيه إلى أن ما أنتجه المجمع الفاتيكاني من وثائق، فإنها "تتفاوت في قيمتها من الناحية الإيمانية، كما تدل على ذلك العناوين الرئيسة الثلاث: فالدستور غير القرار، وكلاهما غير البيان، ذلك لأن الدستور يحمل سمة الديمومة، فيما القرار له صفة عملية، وأحكام مرتبطة بظروف الزمان والمكان، وأما البيان فإعلان موقف في موضوع ما، وهو رهن بمناسبته التاريخية"[2].

أما في الجانب الإسلامي فلا يوجد هيئة تعادل الفاتيكان من حيث القبول لدى عامة المسلمين، ولكن البعض يستأنس بقرارات الأزهر الشريف، وذلك لأنه زيادة على كونه من الفاعلين الأساسيين في عملية الحوار، وزيادة على كونه كان ولا يزال في احتكاك مباشر مع الفاتيكان في مجال حوار الأديان كهيئة رسمية معادلة ومساوية، فإنه يحظى بالقبول لدى عموم المسلمين لما له من مكانة تاريخية ودينية داخل الوعي الإسلامي العام.

والآن فسأحاول تحليل وثيقة حوار وبشارة من أجل الوقوف على نموذج يبين بوضوح إشكالية التبشير، وكيفية ارتباطه في المنظومة اللاهوتية المسيحية بالحوار.

---

(1)- المرجع نفسه، ص 171.

(2) – المجمع الفاتيكاني الثاني، نقلا عن موقع الموسوعة العربية المسيحية، قسم الوثائق الكنسية، رابط الإنترنت:
http://www.christusrex.org/www1/ofm/1god/documenti/index.htm

وثيقة "حوار وبشارة"[1] كنموذج:

ويمكن أن نضرب مثالا واحدا يقرب كل تلك المعاني المتناثرة حول قضية ارتباط التبشير بحوار الأديان في ذهن الكثير الرافضين للحوار من الأساس أو حتى المنخرطين فيه ألا وهي وثيقة "حوار وبشارة".

1- السياق التاريخي للوثيقة:

لقد أثار المجمع الفاتيكاني الثاني كثيرا من المسائل المعقدة التي تتعلق باللاهوت المسيحي، مما شكل تجديدا حقيقيا ومراجعات أساسية كثير من العقائد المسيحية، مثل مسألة الخلاص والاتفاق على إقامة الحوار مع كافة المنتسبين إلى الأديان في العالم، مع مراجعة النظرة القديمة التي كانت سائدة حول تلك الأديان المختلفة، وهذه النتائج جاءت بعد أخذ ورد ومراجعات كثيرة كانت تحدث بين القائمين على الملتقيات والمنتسبين للكنيسة وعلماء اللاهوت، وقد زاد من مدى الإجماع تكرار الحديث في كل مرة وفي كل لقاء عن مدى وجوب القبول بتلك القرارات.

ولكن هذا الجدل الذي حسم رسميا بصدور دساتير المجمع وقراراته وبياناته لم تنحسم مادته واقعيا في العقول والصدور، فثارت إشكالات متعددة حول بنوده المختلفة، ومن أبرز هذه الإشكالات معضلة العلاقة بين الحوار والبشارة أو التبشير، ومحاولة التوفيق بينهما. ومن هنا جاءت وثيقة "حوار وبشارة" لتؤكد المعنى السابق وتحاول معالجة الإشكالية نفسها.

وكان مما أصدرته "أمانة السر للعلاقات بغير المسيحيين" عقب الجمعية التي عقدت سنة 1984م وثيقة بعنوان: «موقف الكنيسة من مؤمني سائر الأديان: تأملات وتوجيهات في شأن الحوار والرسالة»، تضمنت وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية حول قضية العلاقة بين أتباع الأديان، وهي من القضايا التي أسالت الكثير من الحبر بعد المجمع الفاتيكاني الثاني.

وبعد تحول "الأمانة" إلى "المجمع البابوي للحوار بين الأديان" قام بمعالجة أوسع للقضية، وإعداد وثيقة جديدة فيما يخص قضية الحوار والتبشير، وهي وثيقتنا هذه وعنوانها الكامل هو: «حوار وبشارة: تأملات وتوجيهات في شأن الحوار بين الأديان والتبشير بالإنجيل»[2].

1- حوار وبشارة: تأملات وتوجيهات في شأن الحوار بين الأديان والتبشير بالإنجيل، المجمع البابوي للحوار بين الأديان، تعريب دائرة الترجمة في المكتبة البولسية، منشورات المكتبة البولسية، لبنان، ط 01، 1993م.

(2)- حوار وبشارة، مرجع سابق، نقلا عن المقدمة، ص 07.

2- التعريف بالوثيقة:

وقبل البدء في تحليلها، يمكن إعطاء صورة مختصرة عن هاته الوثيقة:

تم إقرار هذه الوثيقة في الجمعية العمومية للمجلس البابوي من أجل الحوار بين الأديان في نيسان – أفريل سنة 1990م، وقد اشترك في وضعها كل من: رئيس المجلس البابوي للحوار بين الأديان، ورئيس مجمع تبشير الأمم، ووقعاها في أيار – ماي سنة 1991م.

وتم نشرها بواسطة "المجمع البابوي للحوار بين الأديان" و"مجلس تبشير الشعوب"، وقد تم نشرها في 20 يونيو 1991م[1].

وهي الوثيقة تتكون من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة. ومنذ الفقرة الأولى بها يتم تعريف القارئ بالأسباب التي صيغت من أجلها لنطالع بوضوح: "إن اكتشاف القوة العددية والحيوية الشديدة للديانات الكبرى للإنسانية من جهة، وإن انتشار المسيحية لم يضعفها، وإن أعضاءها –أي أعضاء الديانات الأخرى– الذين كان يُطلق عليهم قديما "الوثنيون" ثم تطورت احتراما إلى "غير المسيحيين"، هم اليوم معروفين في شرعية انضمامهم إلى دين له مكوناته الذاتية"[2].

وعليه فإن هذه الوثيقة وضعت أساسا من أجل محاولة التوفيق بين العملية الحوارية وعملية التبشير في آن واحد، لأن أصحابها يعترفون ابتداء بأن التبشير في حدّ ذاته من أهمّ المعوقات التي تعترض طريق الحوار.

3- تحليل الوثيقة وبيان إشكالياتها:

بإطلالة سريعة يمكن اكتشاف بعض الملاحظات في هذه الوثيقة والتي وإن حاولت حلّ بعض الإشكاليات في طريق الحوار، إلا أنها أوقعتنا في إشكاليات أخرى.

والإشكالية تكتشف ابتداء من عنوان هذه الوثيقة، إذ ربطت بين الحوار والبشارة حتى ليخيل أنهما شيء واحد، ويزيد هذا الارتباط تأكيدا أنه وأثناء المؤتمر الصحفي المقام لتقديم وثيقة "حوار وبشارة" قال الكاردينال "طومكو" –وهو رئيس اللجنة– بأن أهمّ ما تعنى به هذه الوثيقة هو كيفية التوفيق بين عملية الحوار وكل المعوّقات التي تفرضها عملية التبشير. إذ أن هذه الوثيقة قائمة على توضيح وتوجيه عملية التبشير، وهي موجهة أساسا إلى العاملين في هذا المجال. أمّا الكاردينال

(1) – المرجع نفسه، نقلا عن المقدمة ص 07.

(2)– المرجع نفسه، ص08.

"آرنزي" –رئيس المجلس البابوي للحوار بين الأديان– فيقول أنه منذ عام 1986م والإعداد لهذه الوثيقة قائم بين مختلف الهيئات التبشيرية في العالم، وقد حظيت بمختلف الملاحظات.

فقد بدأت الوثيقة في تصوير أبعاد المشكلة منذ البداية حين تقول: "إن عمل الحوار يبعث في نفوس الكثيرين بعض المسائل، فهناك من يبدو لهم في تفكيرهم الخاطئ أن الحوار في رسالة الكنيسة الحالية يجب أن يقوم مقام البشارة، وهناك آخرون يقفون موقفا معاكسا ويمتنع عليهم فهم قيمة الحوار بين الأديان. وهناك أخيرا من تولتهم الحيرة فتساءلوا قائلين: لئن بلغ الحوار بين الأديان هذه الدرجة من الأهمية، فهل فقدت الرسالة الإنجيلية دورها الملح؟ هل أصبح العمل على ضمّ الناس إلى حظيرة الكنيسة أمرا ثانويا أو بالأحرى نافلا؟ من هنا الحاجة إلى بعض التوجيهات العقائدية والراعوية، ترمي هذه الوثيقة إلى المشاركة فيها، من غير أن تدعي التمكن من الإجابة الشافية عن شتى الأسئلة المعقدة التي يثيرها الموضوع"[1].

فالوثيقة، تحاول أولا إيجاد قاعدة لتسويغ وتبرير عملية الحوار مع غير المسيحيين بإثبات تضمن عقائدهم وتقاليدهم ما يستحق الاحترام والتقدير، ثم بعد ذلك تشير إلى إمكانية خلاص غير المسيحيين إن توفرت فيهم شروط ذلك، وهذا الطرح كفيل بأن يقلل من قيمة التبشير في أوساط مثل هؤلاء، إلا أنها تشير إلى معنى خفي داخل تحت إطار ذلك المعنى العام للخلاص، فهي تحاول –وهذا هو الجديد هنا– إشعار المسيحي أن تلك الجوانب المشرقة لدى الآخرين إنما هي أثر للنعمة الحاصلة بيسوع المسيح بطريقة سريّة غير مدركة لدى أولئك الأقوام، وعليه فيمكن فهم أن عملية التبشير لازالت ذات فائدة كبيرة إذ أن واجبها حالتئذ إرشاد أولئك الآخرين من غير المسيحيين إلى هذه الجزئية الخفية التي لا يعلمون عنها شيئا، تقول الوثيقة: "...ينتج عن سرّ الوحدة هذا أن جميع المخلصين والمخلصات يشتركون وإن بأشكال مختلفة بسر الخلاص عينه في يسوع المسيح بواسطة روحه. هذا ما يعيه المسيحيون جيدا بفضل إيمانهم فيما يغيب عن وعي الآخرين أن يسوع المسيح هو ينبوع خلاصهم. بيد أن سرّ الخلاص يشملهم بطرق يعرفها الله بفضل عمل روح المسيح غير المنظور. والواقع أن أعضاء الديانات الأخرى يستجيبون لدعوة الله، وينالون الخلاص بيسوع المسيح

(1) – حوار وبشارة، مرجع سابق، ص 09.

بممارسة صادقة لما هو خير في تقاليدهم الدينية واتباع توجيهات ضميرهم، حتى وإن لم يقروا ويعترفوا به على أنه مخلصهم"[1].

تتابع الوثيقة بعد ذلك: "ذلك يعني إذن أن المسيحيين وهم يعتقدون الحوار بروح منفتح مع أتباع الأديان الأخرى، يستطيعون أن يحثوهم سلميا على التفكير في محتوى معتقدهم، وعلى المسيحيين أنفسهم أن يقبلوا بدورهم أن يكونوا موضع تساؤل، ومع ما لديهم من ملء الوحي الإلهي في يسوع المسيح، قد تكون الطريقة التي يفهمون بها ديانتهم ويعيشونها بحاجة إلى تنقية"[2].

وهذا توجه إيجابي جدّا إذا عرض مفصولا عن سياقه، إذ يتفق تماما مع روح الحوار الداعية إلى مراجعة الرؤى الخاطئة المبنية حول الأديان الأخرى، واحتمال المساءلة النزيهة التي قد تقتضي بعض المراجعة لما يمكن أن يكون خاطئا في التصورات، وهنا يمكن التأكيد على إمكانية الاستغناء عن التبشير إذ ما الحاجة إلى عمل يقوم على طرف واحد إذا كان الهدف هو مراجعة من الطرفين.

إلا أن هذا الفهم لا يتوافق مع مغزى كلام الوثيقة حين يطرح في سياقه، لأنه سرعان ما نقرأ بعد ذاك الكلام بفقرات قليلة: "في هذا الإطار يسهل أكثر فأكثر فهم السبب والمعنى اللذين يجعلان الحوار بين الأديان عنصرا جوهريا من رسالة الكنيسة التبشيرية، والسبب الأساسي لالتزام الكنيسة بالحوار ليس أنتروبولوجيا فحسب، بل لاهوتي أيضا. ففي حوار يستمر مدى العصور، وهب الله الخلاص، ولم يبرح يهبه للبشر. والكنيسة وفاء للمبادرة الإلهية توجب على نفسها إذن أن تدخل في حوار خلاصي مع الجميع"[3].

فواضح هنا أن السبب الصريح الذي تفسر به الكنيسة جوهرية الحوار في رسالتها أنه جزء من مهمتها التبشيرية، بل ويتعدى هذا المستوى كذلك ليصبح جزءا من لاهوت الكنيسة الذي لا يتم الخلاص إلا في إطاره حسب هذا الطرح.

وتمضي الوثيقة قدما في التأكيد على ضرورة "إعلان بشرى يسوع المسيح"[4]، وأصالة هذه

(1) – حوار وبشارة، مرجع سابق، ص 24 – 25.
(2) – المرجع نفسه، ص 25– 26.
(3) – المرجع نفسه، ص 29.
(4) – حوار وبشارة، مرجع سابق، ص 43.

المهمة[1]، ودور الكنيسة[2]، وطرائق إعلان البشرى[3]، والعقبات التي تواجه ذلك[4]، حتى إن القارئ ليتساءل –في ظل هذه التأكيدات الواضحة لأهمية التبشير– لم الحوار إذن، وما الحاجة إليه؟.

وتجيب الوثيقة عن هذا التساؤل في نهاية الفصل: "من البديهي إذا أن تكون الكنيسة لأسباب سياسية أو غير سياسية، في أوضاع يستحيل فيها إعلان البشرى، فتقوم برسالتها التبشرية ليس فقط بحضورها وشهادتها، بل بنشاطاتها كالالتزام بالإنماء البشري، وبالحوار نفسه. وأما في الأوضاع التي تتوافر فيها للناس الاستعدادات لسماع رسالة الإنجيل، والإمكانات للاستجابة لها، فينبغي للكنيسة أن تبادر إلى تطلعات هؤلاء الناس وتحقيق آمالهم"[5].

وبعد تفسيرات كثيرة تعطيها الوثيقة من أجل بيان العلاقة التي يجب أن تقوم بين الحوار والتبشير، وبضرورة التزام أعضاء الكنيسة بواجب التبشير في كل الحالات وحتى في حال الحوار ذاته، لأنه سيشكل بذلك جزءا من العملية الحوارية ذاتها.

ثم تختم الوثيقة في الأخير بنداء إلى المسيحيين، يُستغرب فعلا محله وموقعه وسياقه، ونصه هو: "جميع المسيحيين مدعوون شخصيا لإتمام هذه الرسالة الوحيدة للكنيسة، أي إعلان البشرى والحوار، أما شكل مشاركتهم فيرتبط بالظروف، وبدرجة إعدادهم لها. ولكن عليهم أن يتذكروا بأن الحوار كما قيل في السابق لا يكون كل رسالة الكنيسة، وهو لا يستطيع أن يحل مكان إعلان البشرى إلا أنه يبقى متجها نحو إعلانها"[6].

---

(1) – المرجع نفسه، ص 50.

(2) – المرجع نفسه، ص 55.

(3) – المرجع نفسه، ص 63.

(4) – المرجع نفسه، ص 64.

(5) – المرجع نفسه، ص 64.

(6) – حوار وبشارة، المرجع السابق، ص 73.

المطلب الثالث: ارتباط الحوار بالدعوة في الجانب الإسلامي:

والارتباط بين الحوار والتبشير لا يخص الفكر الديني المسيحي فقط، بل يتعداه إلى كثير من المفكرين والباحثين المسلمين الذين تشبعوا بفكرة أن الحوار لا يمكن أن يتم أو يصح إلا إذا كان أساسه الذي يبنى عليه هو القيام بواجب الدعوة، وأن لا مجال آخر لشرعية الحوار إلا أن يكون مرتبطا بهذه القضية المهمة في المنظومة العقائدية الإسلامية.

يمكن التمثيل بارتباط مسألة الحوار بقضية الدعوة بأحد الباحثين[1]، في كتابه «الحوار بين الأديان حقيقته وأنواعه» إذ يتعرض فيه لقضية "حوار الأديان" بمعناه الحديث، وأول قضية تجذب نظر القارئ هي أن الباحث يجعل الحوار تطورا جديدا لأسلوب التنصير والتبشير وأن هذا "هذا التطور الجديد عند النصارى هدفه بالدرجة الأولى تدارك النصرانية التي نُكِّست أعلامها بعد هزائمها المتتالية أمام العلمانيين، لا سيما وأن المجتمع الغربي يحمل تصوراً سلبياً عن الكنيسة في العصور الوسطى وعصر النهضة والعصر الحديث مما جعل العالم الغربي المفتوح – الآن – للأديان يشكل خطراً على الكنيسة في المستقبل، لا سيما مع الازدياد الملحوظ في الدخول في الإسلام بين النصارى"[2]. وهو يربط بين هذه الجزئية وغيرها من الجزئيات التي تمثل تطورا في نهج الكنيسة كتوسيع مفهوم الخلاص ليشمل النوع الإنساني بأكمله، وتبرئة اليهود من دم المسيح، والتعاون بين فرق النصرانية المختلفة (الأرثوذكس – والبروتستانت)[3].

ثم يربط المؤلف بين كثرة الدعوات من جانب الكنيسة إلى إقامة المؤتمرات واللقاءات حول الحوار، وبين الهزيمة النفسية للمسلمين المشاركين في تلك الحوارات، لأنهم –حسبه– مجرد مستجيبين للحوار ومسايرين له، وليسوا فاعلين بالشكل الصحيح مما يستلزم قبولهم لما يرد عليهم من أفكار[4].

---

(1)– وهو الباحث الدكتور: عبد الرحيم بن صمايل السلمي، عضو هيئة التدريس بقسم العقيدة والأديان والمذاهب المعاصرة بجامعة أم القرى، وهو كذلك المشرف العام على مركز" التأصيل للدراسات والبحوث" وكذا رئيس هيئة تحرير موقع المركز في الأنترنت، نقلا عن الموقع الرسمي للمركز، رابط: http://www.taseel.com/

(2) – عبد الرحيم بن صمايل السلمي، الحوار بين الأديان حقيقته وأنواعه، التأصيل للنشر والتوزيع، الرياض، (د ر ط)، 1429هـ. ص 05.

(3)– المرجع نفسه، ص 05.

(4)– عبد الرحيم السلمي، المرجع السابق، ص 06.

ثم ينتقل المؤلف إلى بيان "المنهج الشرعي الصحيح" –حسبه– في الحوار: ويعالج فيه مايلي:

– "أن المدلول الاصطلاحي للحوار هو مدلول غامض يستعمل بأكثر من صورة ويحتاج إلى بيان أنواعه والفروق بينها.

–"الحوار بين الأديان" – بالمنهج الصحيح – مطلبٌ ملحٌ لتوضيح الصورة الصحيحة لعقائد الإسلام وآدابه وأحكامه, وهو وسيلة من وسائل دعوة أهل الأديان عموماً, وأهل الكتاب بشكل خاص إلى الإسلام، والدعوة إلى الله تعالى موجهةٌ لكل الناس، وإقناعهم بالحق هدف شرعي مطلوب.

– أن المؤسسات الإسلامية القائمة بالحوار –الآن– قائمة على منهج مخالف للمنهج الرباني، ولا يوجد مؤسسة قائمة بالمنهج الصحيح في الحوار تحت هذا المسمى"[1].

ثم يبين معنى المنهج الصحيح في حوار الأديان مع أهل الكتاب –حسبه– بمايلي:

– "تحديد الهدف من الحوار معهم: وتنقيحه من شوائب الانهزامية، والتخاذل والغموض في محاورة أهل الكتاب، والهدف الرباني في الحوار هو دعوتهم إلى الله تعالى، وتمني هدايتهم للإسلام والحرص على تصوير الإسلام لهم كما أمر الله به، وتوضيح نقائه وصفائه لهم من غير محاولة لتشبيهه بالمناهج الأرضية المنحرفة, فهو أسمى وأعظم وأجل من كل المناهج الأرضية.

–الاستفادة مما لدى أهل الكتاب من الإقرار بوجود الله تعالى وصحة وجود النبوة – في الجملة–، واليوم الآخر ونحوها للبناء عليها في بيان الحق لهم أو التدليل على باطلهم، وينبغي مراعاة الفروق الفردية والطائفية في دعوتهم فيوجد فيهم من يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولكنه يقصرها على العرب فمناقشة هذا ودعوته أسهل من المنكر لها بالجملة.

– إثبات تناقض كتبهم وضعف دينهم: من واقع هذه الكتب دون ذكر وسيط مما يجعلهم يعيدون النظر في حقيقة دينهم و إمكان بطلانه.

(1)– المرجع نفسه، ص 07 – 08.

– إثبات مناقضة ديانتهم المحرفة للعقل والحس: مما جعل التطبيق لها في الواقع مناف للفطرة الإنسانية ولسنن الله في الاجتماع والحياة"[1].

وبهذا يتبين أن الحوار في رأي الكاتب ما هو إلا مشروع صريح لدعوة غير المسلمين عموما وأهل الكتاب خصوصا إلى الإسلام وبيان صحته لهم، ونقد ونقض ما عندهم من باطل، أي أن مفهوم الحوار حسب المؤلف هو مرادف للدعوة المبنية على الجدل الديني في إقامة الحجة.

وما مضى إنما هو نموذج يتكرر كثيرا في المؤلفين والمفكرين المسلمين، الذين لا يقبلون الحوار ولا ينظرون إليه سوى باعتباره أداة دعوة حديثة، لا أكثر ولا أقل.

ولا شك أن هذا من أكبر العقبات والعوائق في طريق حوار الأديان مع غير المسلمين، إذ لا يمكن أن نتصور أي مسيحي أن يقبل بأن يشارك في مؤتمر أو لقاء الهدف منه فيه دعوته إلى الإسلام وبيان ضلاله وخطئ دينه، دون أن يسمح له بالمثل اتجاه الإسلام.

المطلب الرابع: الحل لإشكالية الدعوة والتبشير في حوار الأديان:

ولسائل أن يتساءل: هل معنى هذا أن تتوقف الأديان عن القيام بدورها الدعوي/التبشيري في العالم بسبب الحوار وخصوصا الأديان التي تتسم بالعالمية؟ أليس الدين الذي لا يضع نصب عينيه أن يعتنقه كل من لم يدخل بعد في نطاقه قد يكون بهذا قد تخلى عن نزعته إلى أن يكون عالميا؟ ألا ينكر نفسه؟ ألا يخون واجب التبشير برسالته؟.

يجيب الباحث "محمد الطالبي" عن ما مضى من تساؤلات بقوله: "حان الوقت الآن أن نرفع كلّ التباس وأن نبرز –حتى نكون على كامل الصراحة والنجاعة– العقبة التي يجب علينا تجنبها، وهي التنازل والمصانعة المفرطة. فليس لأحد –مؤمنا كان أو ملحدا– أن يتلاعب بعقيدته، وهو القانون المطلق، به يكون التقدم وبه يكون السير الحثيث نحو الحقيقة. والعقائد من ناحية أخرى إن كانت صافية عميقة لا تشترى بالمال. فليس لنا إذن أن ننتقل من موقف متطرف إلى آخر وأن نسعى –

(1)– عبد الرحيم بن صمايل السلمي، المرجع السابق، ص 12 – 14 باختصار.

كلفنا ذلك ما كلفنا- وبدافع من حب التوفيق وليس تحت تأثير تطور نفساني قاهر إلى إيجاد حلول تقوم على التنازل والتواطؤ مع مذهب الجمع ومحاولة التوحيد بين عقائد مختلفة ومتنافرة تمتزج وتلتحم في نهاية المطاف التحاما مصطنعا. فالحوار في هذا السياق الذي يعنينا بالذات ليس عملا سياسيا يعتمد على فن التنازل والتواطؤ، بل هو أرفع مستوى إذ يفرض الصراحة التامة ويقتضي من كل طرف -حتى يكون مثمرا- أن يعبر عن نفسه تعبيرا كاملا دون تهجم من ناحية أو تنازل من ناحية أخرى"[1].

والحل لكل هذا حسب الباحث التونسي "محمد الطالبي" دائما يأتي في شكل اقتراح على الجانب الإسلامي من جهته، اقترح استمرار الدعوة في الإسلام، ولكن في شكل جديد يتلاءم وروح العصر، واقترح كذلك كبديل لهذه التسمية أي "الدعوة" إطلاق مصطلح جديد إذ يقول: "...وهكذا نجد من جديد ضرورة التبشير والدعوة كاملة غير منقوصة ولكن في صيغة أخرى تخلصت من أدران الجدل والدعاية التي لا تولد إلا العمى. فتصبح الدعوة بهذا المنظور أصلاً تفتحًا على الغير وانتباها إليه، وتصبح بحثا متواصلا عن الحقيقة وذلك بالتعمق في فهم القيم الدينية والإيمان بها إيمانا راسخا حتى تصير حياة الإنسان شهادة بحتا"[2].

ثم يحاول التأسيس لنظريته في هذا الموضوع فيقول: "...وأُطلق في اللغة العربية على هذه الدعوة إلى الإيمان اسم "الجهاد". وقد يستغرب منا هذه المقولة -وحُق له أن يستغربها- كلّ من بقي يسمع في هذه الكلمة قعقعة الحروب المقدسة قديمها وحديثها. فلندقق إذا ونتوجه إليهم أن لفظة الجهاد في مدلولها اللغوي ومضمونها الأساسي لا تفيد الحرب مهما كانت قداسة هذه الحرب، فلا ينقص اللغة العربية المفردات الدالة على كل أنواع القتال، وبالتالي إذا أراد القرءان أن يعبر عن معنى الحرب يجد مجال الاختيار واسعا وعريضا في لغة الشعر الجاهلي الثرية المتنوعة خاصة أن هذا الشعر قيل كله في الإشادة بأيام العرب الخالدة تلك الأيام التي تناحر فيها العرب ما شاء لهم فيه أن يتناحروا. فلا يفيد مصطلح الجهادِ معنى الحرب، وهو إذن غير ذلك"[3].

---

(1) - محمد الطالبي وآخرون: وثائق عصرية في سبيل الحوار بين المسلمين والمسيحيين، منشورات المكتبة البولسية، لبنان، ط 01، 1992م. ص 53 - 54.

(2)- المرجع نفسه، ص 54.

(3) - محمد الطالبي، المرجع نفسه، ص 55.

هذا المصطلح المثير للجدل في هذا الساق هو الذي يختاره "الطالبي" كبديل عصري لمصطلح ومدلول "الدعوة"، ويبرر هذا بقوله: "إنه –أي الجهاد– أصلا وأساسا مجهود أعظم وأكمل يبذله الإنسان في سبيل الله، ويدقق الحديث النبوي الشريف أن أصفى أنواع الجهاد وأعسره وأخصبه في آن واحد 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 الالتجاء إلى الدعاية الدينية. ألم يذكر الله رسوله نفسه في القرءان أنه لا يستطيع أن يهدي إلى سبيل الله من شاء من الناس، وأن الله في نهاية الأمر هو الذي يهدي إلى سبيله من أراد؟: ﴿إنّك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين﴾[1].

فواجب الدعوة إذن يتمثل لدينا في تقديم شهادة لله أن يدخل في دينه من يشاء. ونجد في القرءان أيضا: ﴿وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾[2]"[3].

وحسب "الطالبي" فإن مصطلح الشهادة هو المصطلح الذي يمثل المعنى العميق الذي يُكسى به مصطلح الجهاد، وهو في نظره الحل الأمثل لاستمرارية الدعوة الإسلامية في العصر الحديث بما يتماشى مع روح هذا العصر، يقول مبينا لهذا: "ليس من المستحيل إذا أن نكون نظرية إسلامية للدعوة تتماشى واحترام الغير احتراما كاملا، ومن البديهي أن يكون ذلك ممكنا بالنسبة للدين المسيحي وهو دين الشهادة بعذاب الموت، وهو ممكن أيضا بالنسبة للديانات الأخرى. فالتواجد بل التعاون بين الأديان الذي لا يكون بإنكار الذات والتخلي عن المعتقدات يصبح أمرا ممكنا بل يصبح خصبا أيضا"[4].

ثم يصرح "الطالبي" بأن قيام "الدعوة" في ثوب الشهادة وبالمفهوم الجديد الذي صاغه هو، يعتبر قيمة جديدة تتناسق مع قيم الحوار وتتكامل معه، وفي ذلك يقول: "وإذا تجنب واجب الدعوة التطرف المتمثل في الدعاية والجدل، والتطرف المتمثل في التنازل والمصانعة فإنه يبقى رغم كل شيء

(1) – سورة القصص، آية 56.

(2) – سورة البقرة، آية 143.

(3) – المرجع نفسه، ص 55.

(4) – محمد الطالبي، المرجع السابق، ص 56.

كاملا إلا أنه يتخذ أنبل الخير. ولكي لا يتصلب ذلك الجهاد الداخلي فيصبح أنانية وانغلاقا صوفيا بل صيغة وأعسرها أي صيغة "الجهاد الداخلي"، ويفتح بذلك المجال لتسابق نزيه في طريق استاتيكيا على النفس، ولكي لا يلين فيصبح رضى بسيطا عن هذه النفس وقلة اهتمام لذيذة بالغير، يجب أن يكون في آن واحد شهادة وقابلية وبحثا وحيرة، وفي هذه النقطة بالذات يمكن أن يكون للحوار دور هام إذ يخلق الجو السليم الملائم للتبادل والتوتر الفكري والروحي، ويساعد بذلك على التعمق المتواصل والمتبادل في فهم قيم الإيمان، فتحل الحركة إذ ذاك محل الجمود"[1].

في الختام

في الختام يجب التنبيه إلى أن ما مرّ لا يهدف إلى إيجاد حلّ لتلك الإشكاليات أو العوائق في إطار منظومتها اللاهوتية أو العقائدية التي تنتمي إليها، فإن ذلك موكل إلى أهله ومجاله الخاص الذي يتجاوز مجال هذه الدراسة ويتعدى حدودها، وإنما غاية ما في الأمر بيان أن هذه الإشكاليات إنما هي إشكاليات حقيقية في حوار الأديان بحيث تمثل عقبات وعوائق متأصلة، وأنه على المنظمين والمنضمّين إلى هذا الحوار أن يجدوا حلا لها إما من خلال النصوص أي حلا لاهوتيا دينيا، وإما من خلال الحوار نفسه، بحيث تطرح هذه الإشكاليات في ملتقيات الحوار بين المختصين فيه، وبالتالي لإثارة التساؤلات في سياقها الإشكالي لعله أن يتوصل إلى إيجاد حل لها في النهاية.

(1) – المرجع نفسه، ص 56.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث

العوائق العملية

تمهيد

المقصود بالعوائق العملية أو الإجرائية، تلك العوائق التي تبرز في شكل واقعي عملي معيش، وهي تلك التجليات التي تتجاوز الإطار النظري والمعرفي وكذا اللاهوتي والعقدي لتختلط بشكل مباشر بالواقع العملي الإجرائي، ولا يمكن إنكار أن هذه العوائق في مجملها تحوي من الخلفيات المتشابكة والمعقدة الشيء الكثير، إلا أن ما يجعلها تُصنف في النوع الثالث من أنواع العوائق، هو ذلك الوجه العملي البحت الذي تطفو به إلى السطح، وهو نفس الوجه الذي يكون له التأثير المباشر في الحدث، مما يجعل الأولوية في معالجة شكله العملي قبل التوجه إلى أسسه الفكرية أو المعرفية.

وتتجلى هذه العوائق كسابقاتها في عدة أشكال وأنماط وتفريعات كثيرة، إلا أن المنهجية العلمية تستدعي حصرها في بنود عريضة تحويها داخلها وتجعلها تصب في نسق واحد.

وعليه يمكن تقسيم العوائق العملية إلى قسمين أساسيين:

1- المعوائق المتعلقة بالخطاب.

2- العوائق المتعلقة بالممارسات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول:

العوائق المتعلقة بالخطاب:

المطلب الأول: اللغة الامتثالية المتخشبة:

غالبا ما تكثر في لقاءات الحوار لغة خاصة بين المتحاورين من الطرفين، من خصائصها الامتثالية والتخشب والاكتفاء بعبارات الاحترام والتقدير، تلك اللغة التي تستخدم عبارات مبهمة وغامضة ومجردة أو لماعة لتحرف الانتباه عن القضايا البارزة، ودون أن يكون للطرح الواقعي العميق فيها نصيب.

ومن أسباب انتشار هاته اللغة التي تطغى في كثير من لقاءات الحوار، إنما هي في جانب من جوانبها نتاج عدم التمييز بين مستويات وأنواع الحوار[1]، وذلك أن لغة الحوار تختلف من مستوى إلى آخر، ومن ظن أن مستويات الحوار متساوية ومتوازية، فإنه ولا شك سيقع في حرج عدم إيجاد اللغة الصحيحة التي تصلح لذلك المستوى من الحوار، وبالتالي فإنه ولا بد سيضطر إلى التصنع والمداراة في كثير من صياغاته تجنبا لهذا الإحراج.

وهذه اللغة المصطنعة هي نفسها اللغة الامتثالية المتخشبة التي يتم الحديث عنها.

ويمكن رصد سببين رئيسيين يؤثران بشكل مباشر في انتشار هذه اللغة في الحوار:

1- الاهتمام بالهامشيات:

كثيرا ما تهتم لقاءات الحوار الإسلامي المسيحي بالأمور الهامشية دون المشاكل الحقيقية، ويتجلى هذا التهميش في "ذلك الغياب أو التغييب التام والمقصود للقضايا التي تشغل بال العالمين، الإسلامي والمسيحي، تمس في الصميم علاقة الإسلام بالغرب، وإذا ما صادف وطرحت في مثل

(1)- سيأتي الحديث عن هذه النقطة المهمة في المبحث القادم.

تلك اللقاءات أو في المجالس الكنسية العليا بعض تلك القضايا، فإن التعتيم يكون سيد الموقف، وإذا ما تم التصريح والتوضيح فالموقف الرسمي المتخذ يكون هو الإجحاف وعدم الجنوح إلى العدل والإنصاف؛ كما هو الشأن حينما تثار في تلك المجالس المشكلة الفلسطينية.

ونفس التهميش يمكن أن يلاحظ قبل في مؤتمر الحوار الإسلامي المسيحي الذي عقد سواء في "عجلتون" سنة 1970م، أو في "برمان" سنة 1972م، وكلاهما عقد فوق أرض عربية، وهي لبنان؛ حيث احتج منظمو المؤتمرين بأن مشكلة فلسطين مشكلة سياسية، لا علاقة لها بالعقائد الدينية التي هي جوهر اهتمامات الحوار الإسلامي المسيحي"[1].

وعليه فإن هذا الاهتمام بالهامشيات في هذا السياق يدفع المتحاورين دفعا نحو التعديل من شكل لغتهم الحوارية بما يتناسب مع نوعية المواضيع المطروحة، وبالتالي فإن سياقا مثل هذا –تُهمل فيه القضايا الكبرى، ويُشتغل فيه بهامشيات القضايا– لحريّ بأن يفرض نسقه الفكري وأن يدفع الملتقين لأن يستعملوا اللغة التي تصلح لهذا المقام، وكما يقال فإنه لكل مقام مقال.

2- تعلق الخطاب الحواري بالنخب وابتعاده عن العامة:

"ومن المهم جدا مراعاة مستوى الخطاب الحواري، وتعدد مستوياته من أجل لإيصاله إلى أكبر عدد ممكن من الناس، ولكن الذي يُلاحَظُ في الخطابات الحوارية عموما اقتصارها على لغة نخبوية متعالية، تتميز بتكريس المصطلحات والمفاهيم التي لا يتقنها إلا أهل الاختصاص، وبالتالي فإن الجدوى من هاته الملتقيات تقل إلى حد كبير"[2].

وبالتالي فإننا نجني نتيجة سلبية أخرى، فبعد اقتصار اللقاءات في ذاتها على نخبة معينة من المجتمع إذ لا يحضرها غيرهم من الناس، هاهي ذي نتائجها وفوائدها تنحصر في فئة معينة من المجتمعات لا تتعداها إلى الشريحة الأوسع والأعم منها.

(1)– وليم سليمان، الحوار بين الأديان، الهيأة المصرية العامة للكتاب، (د ر ط) 1976م. ص 61

(2)– توماس ميشال اليسوعي، بناء ثقافة الحوار، ترجمة ناصر محمد يحيى ضميرية، دار الفكر، دمشق، ط 01، 1431 هـ / 2010م. ص 109.

المطلب الثاني: النصوصية:

النصوصية مصطلح صاغه الدكتور "عبد الوهاب المسيري" كنموذج تفسيري في تحليل الظواهر، ويعني به: "محاولة تفسير سلوك فرد أو جماعة ورؤيتها ومخططاتها بالعودة إلى النصوص المقدَّسة التي يؤمن بها الفرد أو أعضاء هذه الجماعة"[1]. أي أن المقصود تفسير تصرفات المؤمنين (سواء من المسلمين أم المسيحيين أم غيرهم) وانفعالاتهم وتخطيطاتهم بناء النصوص الدينية التي يؤمنون بها، أي جعل سلوكات المؤمنين تفسيرا عمليا للنصوص الدينية.

"والنصوصية شكل من أشكال الحرفية التي تفترض التقابل الكامل بين النص المقدَّس والواقع، ولكن الواقع هنا هو الإنسان. فكأن النص المقدَّس هنا لا يتحقق ولا يتجسد في الواقع وإنما في سلوك الإنسان وفي رؤيته"[2].

وهي وإن كانت ترتبط بالواقع العملي كذلك (أي بالممارسات) إلا أن تجليها غالبا ما يكون في الخطابات والمقالات والملتقيات، أي تجلي النصوصية في أرض الواقع إنما يكون مرتبطا بالخطاب أكثر.

ولذلك اعتُبرت "النصوصية" نموذجا اختزاليا لتفسير السلوك من خلال النصوص.

وقد أعطى "المسيري" شكلين أساسيين تتجلى فيهما "النصوصية" في واقع خطاب وتحليل كثير من الباحثين، يمكن تلخيصها فيمايلي:

1- "تجاهل الدوافع المركبة والمتعيّنة لسلوكات المؤمنين، كما يتجاهل الظروف الإيجابية والسلبية التي قد تساعد المؤمن (أو تعوقه عن) تحقيق مخطَّطه"[3].

---

(1)- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط 01، 1999م. ج 01 (الإطار النظري)، ص 281.

(2)- المرجع نفسه، ص 281.

(3)- المرجع نفسه، ص 282.

وهذه الدوافع المركبة هي التي تفيد الباحث في التحليل الصحيح للسلوك الذي يصدر عن المؤمنين بدين من الأديان، وهاته الدوافع من التعقيد والتركيب ما قد يجعلها تنفصل تماما عن المنظومة الدينية التي يؤمنون بها. وبالتالي فإن الاقتصار على مجرد "النص" في تفسير السلوك إنما هو اقتصار قاصر وبعيد عن الموضوعية العلمية، والمنهجية الصحيحة.

2- "البحث عن النص الديني المناسب الذي يتماثل والسلوك أو المخطَّط، متجاهلاً النصوص غير المناسبة"[1].

وفي هذا تحوير للنصوص وإخراج لها عن معناها الحقيقي الذي يؤخذ منها جميعا مجتمعة، لا من نص دون آخر. وظاهر السبب في هذا النوع من الانتقائية في استعمال النصوص، وذلك أن المخاطِب (الواقع تحت وطأة النصوصية) إنما يريد تبرير تصوره وخطابه عن المؤمنين بتلك النصوص، وبالتالي فلا سبيل له في كثير من الأحيان إلا باستعمال النصوص منفصلة عن بعضها البعض.

"وعليه فإن الأطروحة الأساسية الكامنة هنا بسيطة وساذجة، إذ تذهب إلى أن ثمة تماثلاً كاملاً بين النص المقدَّس وسلوك الإنسان. والعملية التفسيرية تتم من خلال عملية تبسيط واختزال لكلٍّ من النص المقدَّس (استبعاد الفقرات غير المناسبة)، وسلوك الإنسان (استبعاد الدوافع والظروف المركبة).

وبعد هذا يمكن توجيه الملاحظات التالية حين تحليل التفسير النصوصي:

- يتجاهل التفسير النصوصي مشكلة التفسير، فثمة مدارس تفسير كثيرة لكلٍّ منها نموذجه المعرفي. وبعض هذه المدارس ذات اتجاه توحيدي إنساني متفتح، والبعض الآخر ذات اتجاه حلولي شوفيني.

- يتجاهل التفسير النصوصي (الحرفي) تركيبية الكتب الدينية (القرءان والكتاب المقدس مثلا) وأن فقرات هاته الكتب المختلفة لا توجد مستقلة وإنما توجد في سياق النص ككل. ومن ثم لا يمكن اجتزاء فقرة واحدة والتعميم منها، وإنما يجب أن يكون التعميم استناداً إلى النص في كليته.

(1)- عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص 282.

- يتجاهل التفسير النصوصي تركيبية الدوافع الإنسانية والظروف التي تؤثر في سلوك الإنسان وأن النص لا يتحكم في سلوك المؤمنين بإطلاق.

- تتجاهل النصوصية أن النص المقدَّس بالنسبة للمؤمن به يطرح رؤية مثالية، يحاول بعض المؤمنين تحقيقها (عالمية المسيحية والإسلام على سبيل المثال)، ومن ثم فإن هذه الرؤية بطبيعتها غير متحققة في كليتها في الواقع المادي"[1].

ولذا يمكن اعتبار التفسير النصوصي غير ذا قيمة تفسيرية كبيرة، لأنه دائماً تفسير بأثر رجعي، أي أنه يفسر الظاهرة بعد وقوعها ولا يَصلُح للتنبؤ بسلوك المؤمنين وردود أفعالهم.

وفي الأخير ينبغي ملاحظة أن كل ما مضى "لا يعني أنه لا توجد علاقة على الإطلاق بين النص الديني وبين سلوك الإنسان وخططه ورؤيته، فثمة علاقة لا شك فيها تتفاوت قوة وضعفاً من إنسان لآخر ومن مرحلة تاريخية لأخرى ومن موقف لآخر. وتزيد قوة تأثير النص الديني على المستوى الفردي وتضعف على المستوى المجتمعي، فمعظم الدول في العصر الحديث ذات تَوجُّه علماني واضح (حتى تلك التي تتسمى بالإسلامية أو المسيحية) فتجد أن صالحها هو المطلق، وهو ما يجعلها تدرس موازين القوى جيداً قبل دراسة أي نص ديني"[2].

لابد إذن من أخذ النص الديني في الاعتبار دون اختزال تركيبيته أو تركيبية الدوافع أو الظروف، فسلوك الإنسان نتاج عملية تفاعل بين كل هذه العناصر.

(1)- المرجع نفسه، ص 284.

(2) - المرجع نفسه، ص 284.

المطلب الثالث: عدم التمييز بين أنواع ومستويات الحوار:

لا شك أن هناك أنواعا ومستويات متنوعة للحوار، تجعل الاختلاف قائما ما بين نوع ونوع، أو ما بين مستوى ومستوى، وقد دأب الباحثون على تقصي هاته الأنواع والمستويات وبيان الفرق بينها كي لا يحدث الخلط فيها، ويجتنب اللبس عند المشاركين في حوار الأديان.

فالتناقضات التي تحدث في ذهن المشارك في الحوار أو الملاحِظ له تأتي من هذا القبيل، فمثلا قد يتساءل البعض عن سبب إقصاء اللّادينيين أو أصحاب الديانات الوضعية من الحوار إذا رأينا مثلا أن الحوار يدعو إلى تكاثف جهود الأديان التوحيدية من أجل مجابهة الإلحاد في العصر الحديث، أو من أجل الارتقاء بالأخلاق التي جاءت بها الأديان، وهذا قد يتعارض في ذهن هذا الملاحظ دوما مع ما يأتي في دعوات أخرى للحوار من صيغ مثل: الحوار من أجل إرساء قيم التعايش، و من أجل زيادة التفاهم والتعرف على الآخر، وهنا يحق التساؤل: أليس للّادينيين أو أتباع الأديان الوضعية مثلا حق في التعايش مع أتباع الأديان التوحيدية؟ وهل لهم الحق أن ينعموا بالسلم معهم أم لا؟ وهل حقُّ زيادةِ التفاهم والتعارف مقصور على أتباع الأديان المتقاربة، أم أنه حق لجميع البشر مهما كانت توجهاتهم وآراؤهم، ومدى قبولهم للأديان، إذا كانوا يشتركون في حياة واحدة أو حتى أرض ودولة واحدة؟.

هاته التساؤلات وكثير من مثيلاتها يمكن أن تزول في حال عُرف الفرق بين مستويات الحوار الأربع وهذا عموما لا يتم إلا إذا كانت الدعوة إلى الحوار بينة المغزى صريحة العبارة بأن تبين إلى أي نوع ينتمي هذا الحوار وإلى أي مستوى يمكن عزوه، هذا فضلا عن الوضوح في خارطة الطريق والأهداف التي ترجى من عقد مثل هذه الحوارات.

1- أنواع حوار الأديان:

وقد اقترح بعض الباحثين تقسيمات لأنواع الحوار، وذلك دائما في إطار رفع اللُّبس بسبب ما يقع من خلط بين هاته المستويات وما يحمله من أثر سلبي على سير العملية الحوارية.

وممن اقترحوا تقسيمات جديدة الباحث المغربي "عبد الحليم آيت أمجوض" إذ بين أن هناك كثيرا من التصنيفات التي يمكن وضع حوار الأديان في إطارها، ثم بين أنه يتبنى التصنيف الرابع والأخير منها، وقد كانت تصنيفاته الأربع على النحو التالي:

التصنيف الأول:

ويحوي تسع أنواع من أنواع الحوار وهي:

أولا حوار الأديان الأخلاقي.

ثانيا: حوار الأديان التوافقي.

ثالثا: حوار الأديان العملي.

رابعا: حوار الأديان المؤسساتي.

خامسا: حوار الأديان التاريخي.

سادسا: حوار الأديان التآمري.

سابعا: حوار الأديان التبشيري.

ثامنا: حوار الأديان الأصولي.

تاسعا: حوار الأديان الاختلافي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التصنيف الثاني:

ويحوي خمس أنواع من أنواع الحوار وهي:

أولا: حوار التعايش والتسامح.

ثانيا: حوار الدعوة والبلاغ.

ثالثا: حوار التقريب بين الأديان.

رابعا: حوار الوحدة بين الأديان.

خامسا: حوار الاتحاد بين الأديان.

التصنيف الثالث:

ويحوي أربع أنواع من أنواع الحوار وهي:

أولا: الحوار من أجل نشر الأديان.

أ- حوار الدعوة والتبليغ من قبل المسلمين.

ب- حوار التبشير والتنصير من قبل المسيحيين.

ثانيا: الحوار التوافقي بين الأديان.

ثالثا: المناظرة بين الأديان.

رابعا: الجدل الديني المذموم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التصنيف الرابع:

ويحوي نوعين من أنواع الحوار، وهما:

أولا: الحوار العقدي.

ثانيا: الحوار الواقعي"[1].

2- مستويات الحوار حسب حسب تصنيف الكنيسة الكاثوليكية:

مما يزيد القضية وضوحا، البيان ولو بشكل مختصر للمستويات الأربع لحوار الأديان التي اعتادت الوثائق الكنسية الحديث عنها، وذلك لمعرفة التباين والفرق الجوهري الدقيق بين هذه المستويات حسب المفهوم الكنسي لها، وكذا لبيان أهمية الإلمام والإحاطة بهذا الفرق في مجال حوار الأديان.

ويمكن التمثيل بالوثيقة الشهيرة الصادرة عن أمانة السر للعلاقات بغير المسيحيين، في الفاتيكان سنة 1984م، والتي كانت بعنوان «حوار وبشارة» إذ وردت فيها مستويات الحوار كالشكل الآتي:

"أ- حوار الحياة: حيث يعمل الناس على أن يعيشوا بروح انفتاح وحسن جوار، مقتسمين أفراحهم وأحزانهم، ومشاكلهم ومشاغلهم الإنسانية"[2].

وظاهرٌ أن هذا الحوار متاح للجميع في إطار واقع التعددية الدينية السائد اليوم، ويبنى على أساس العيش المشترك في مجتمع ما وضمن الشروط الخاصة التي تحكم فرص التلاقي بين المؤمنين به. وعليه فإنه هو إلى الحوار العملي أقرب إليه من الحوار النظري أو التنظيري الذي يتم في الملتقيات.

"ب- حوار الأعمال: حيث يتعاون المسيحيون والآخرون في سبيل تنمية كاملة وتحرر للإنسان غير منقوص"[3].

---

(1)- عبد الحليم آيت امجوض، حوار الأديان نشأته وأصوله وتطوره، دار الأمان الرباط، ودار ابن حزم بيروت، ط 01، 2012م. ص 212 - 214.

2- حوار وبشارة، مرجع سابق، ص 31.

3- المرجع نفسه، ص 31.

والمقصود به الالتزام المشترك بأعمال تحقيق العدالة الاجتماعية ومساندة المحرومين والدفاع عن حقوق الإنسان. ولهذا المستوى أهمية خاصة كونه يكشف عن الجانب الأخلاقي والإنساني الذي تسعى الأديان كافة إلى تعزيزه والدفاع عنه.

"ج- حوار التبادلات اللاهوتية: حيث يعمل أخصائيون على تعميق الفم للتراث الديني لدى كل منهم، وتقدير القيم الروحية الخاصة بكل منهم تقديرا متبادلا"[1].

وفي هذا المستوى يتم التلاقي بين المختصين والمسؤولين الدينيين من أجل التبادل المنهجي الرصين حول تراثاتهم الدينية. وأهمية هذه اللقاءات تتجاوز البيانات المشتركة التي غالبا ما تصدر عنها، لتشكل ولو على المدى الطويل جوًّا من الثقة والاحترام المتبادلين بين المتحاورين، وهو ما سوف ينتشر بدوره بين الأتباع والعامة من المتدينين.

"د- حوار الخبرة الدينية: حيث يتقاسم أشخاص متجذرون في تقاليدهم الدينية الخاصة وثرواتهم الروحية، من مثل ما يتعلق بالصلاة والتأمل، وبالإيمان وطرق البحث عن الله والمطلق"[2].

وهو يقتصر عادة على حلقات ضيقة بين المتمرسين الذين تسمح لهم خبرتهم ومرتكزاتهم بمشاركة خبراتهم الدينية في بحث مشترك عن المطلق.

وهذا التقسيم وإن كان الأشهر فإنه ليس الأصح أو الأدق على الإطلاق، فإننا نرى محاولات من هنا وهناك لدى الباحثين والدارسين والمهتمين بموضوع الحوار، وكذا بين المشاركين في بعض فعالياته، من أجل بيان التقسيمات الصحيحة، أو قل الأدق للحوار بشكل عام، ولحوار الأديان بشكل خاص. وفي هذا فتح للمجال أمام الباحثين والمبدعين من أجل محاولة جادّة تمكننا من الوقوف على التقسيم الأقرب إلى الصواب للحوار، وفي هذا من الفائدة ما لا يخفى.

1- المرجع نفسه، ص 31.

2- المرجع نفسه، ص 32.

كل ما مضى يبين أن الحوار ليس شيئا واحدا ولا نوعا واحدا ولا مستوى واحدا، ولذا فإن من أوجب الواجبات على كل من اهتم بالحوار وشارك فيه أن يعلم أولا وقبل كل شيء إلى أي نوع من الأنواع أو أي مستوى من المستويات ينتمي هذا الحوار الذي سيشارك فيه.

وكذا فإنه من المنطقي أن يصدم الكثيرون ممن يشاركون في مثل هذه الملتقيات حين يصدمون بواقع أن الهدف الذي رأموه مبدئيا من الحوار لم يتحقق أو لم يتعرض له بتاتا، وهذا الإحباط متوقع ابتداءً ممن لا يدري في أي مجال سيتحاور، أو في أي نطاق سيدور حديثه.

وإن كان العبء الأكبر يقع على عاتق الجهات الرسمية الفاعلة التي تنظم للحوار وتؤسس له ابتداءً، إذ ينبغي لها أن تبين في البداية إلى أي نوع من أنواع الحوار أو إلى أي مستوى من مستويات الحوار ينتمي هذا الملتقى الذي سيقام، أو ذاك المنتدى، وهذا من أهم المهمات في هذا المجال، وخصوصا إذا التبس موضوع اللقاء، أو كان واسعا لحد كبير بحيث يتعذر معرفة إلى أي نوع ينتمي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني:

العوائق المتعلقة بالممارسات:

القسم الثاني من أقسام العوائق العملية، تلك العوائق المتعلقة بالممارسات، والمقصود بيان العوائق التي تتعدى الخطاب والتصورات، وتتجلى في الممارسات أيا كانت هاته الممارسات، لكنه هذه الأخيرة تؤثر بشكل مباشر في الحوار وفي العملية الحوارية، وقد تكون جزءا من المنظومة الحوارية ذاتها، لكنها في نفس الوقت تعتبر عائقا، لتجليها في الواقع بشكل يخالف المنهج الصحيح الذي ينبغي أن يبنى عليه الحوار.

وقد اخترت مثالين واسعين يعبران عن هذا النوع من العوائق، ويوضحان المقصود بشكل جيد:

المثال الأول: إشكالية انعدام أخلاق عالمية.

والمثال الثاني: إشكالية انعدام التكافؤ بين المتحاورين.

المطلب الأول: انعدام أخلاق عالمية:

من بين أهم المبادئ التي يؤسس عليها حوار الأديان الناجح، والتي تؤثر في الخطاب والممارسة الحوارية على السواء، مبدأ إيجاد أسس مشتركة بين الأديان يمكن أن يبنى عليها هذا الحوار، وقد اختلفت آراء الباحثين حول هذه الإشكالية وأعطيت العديد من المقترحات في هذا الشأن، ومن أهمّ ما اقترحه الباحثون إيجاد أخلاق عالمية تبنى عليها العلاقات بين الأديان فيما بينها، وبين أتباع الأديان وسائر البشر، وقد اشتهرت هذه الدعوة على لسان واحد من أشهر اللاهوتيين في عصرنا، السويسري "هانس كينغ"، وإن كنا نجد امتدادا لهذه النظرية عند الكثيرين من الباحثين ومنهم من سبقه في أصل الفكرة، ولكن "كينغ" هو من دعا إليها بقوة ونظَّر لها بأسلوب غير مسبوق.

ويمكن أن نكتفي بنموذج واحد ممن دعوا إلى "مشروع أخلاق عالمية" من الجانب الإسلامي – كمثال على اتساع رقعة الفكرة، قبل البدء في تحليل نظرية "هانس كينغ"– ألا وهو الدكتور "محمد عبد الله دراز" وهو من أوائل من دعا إلى الحوار عموما ونظر له من المسلمين.

1- الأخلاق المشتركة عند الدكتور محمد عبد الله دراز:

جاء رأيه حول هذا الموضوع في مقال له بعنوان "حول المؤتمرات العالمية للأديان" والذي نشر ضمن مجموعة مقالات أخرى في كتابه «دراسات إسلامية»[1].

وفي بداية مقاله يعرض الدكتور إلى حال العالم والإنسانية اليوم، حيث ذكر ما يعانيه البشر من تفشي روح العداوة والشحناء، والتي يرجع سببها الأول حسب رأيه إلى "سيادة النزعة المادية التي ازداد نفوذها في تسيير مجرى الأمور العالمية، ثم تساءل عن العلاج لهذه المعضلة، فذكر أنه يكمن في إعادة الاعتبار إلى الروح التي أهملت في العصر الحديث إهمالا كبيرا، ومهمة إعادة الاعتبار إلى الروح لا يمكن لقوة مهما كانت أن تضطلع بها إلا قوة الدين.

لكن الرجوع بالنظر في الأديان يكشف عن اختلافها وعلى أنها طالما كان اختلافها من أسباب الخصومات والحروب، بدل أن يكون مساعدا على التفاهم والتقريب بين القلوب، وبالرغم من هذا فلا يمكن التوقف عن البحث في الأديان وفي كونها حاملة لمبادئ صالحة لأن تكون محورا لتقرير السلام بين معتنقيها ومسهلة للتعاون على الخير المشترك للجميع"[2].

ويذهب الدكتور إلى القول أنه "يميل في رجوعه إلى الأديان كعامل لإقرار السلام والتعاون على أساس الفصل في الأديان نفسها بين ناحيتها الاجتماعية وبين نواحيها الأخرى، ففي رأيه أن افتراق الأديان في عقائدها وشعائرها وكثير من تعاليمها لا يمنع من التقائها من الوجهة الخلقية عند قاعدة واحدة هي أساس التعاون المطلوب، وذلك أنها كلها –أي الأديان– تأمر بالعدل والإحسان، وتنهى عن الظلم والعدوان"[3].

(1)– محمد عبد الله دراز، دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية، دار القلم، الكويت، ط 01، 1984م.

(2) – المرجع نفسه، ص 131.

(3) – المرجع نفسه، ص 134.

ثم يختم الدكتور ببيان أن العلاج الوحيد لآلام الإنسانية الحاضرة هو "أن يعنى رجال الدين عناية خاصة بالجانب الخلقي العام منه، فينموا في أتباعهم عاطفة الأخوة الإنسانية باسم الدين نفسه"[1]. وأن "التقارب والتعاون في الحياة العملية –والأخلاق من أهم أجزاء الحياة العملية–، هذا التقارب إن تم على وجهه سيكون خطوة أولية في سبيل التفاهم حول الحقائق الدينية نفسها، ويرجى من وراء ذلك تقليل فوارقها النظرية وتسهيل الوصول إلى الحقيقة بالبحث الحر في جوّ وديّ نزيه"[2].

2- الأخلاق العالمية عند "هانس كينغ":

لا شك أن نظرية الأخلاق العالمية في معناها الموسع، قد ارتبطت باسم اللاهوتي السويسري "هانس كينغ" إذ أنه هو الذي أمدّها بقوتها وأصّل لها ونشرها على نطاق واسع كما سبق الإشارة إليه، وكررها في كثير من مؤلفاته ومقالاته، وكان مما أفرده من الكتب في الحديث عن هذه النظرية كتاب «القيم الأخلاقية المشتركة بين الأديان»[3].

وفي قراءة تحليلية سريعة لهذا الكتاب، يمكن الاستنتاج أن "هانس كينغ" قد بنى نظريته على ثلاث أسس عامة، يمكن تلخيصها كمايلي:

أ- الأصل الجامع للأخلاق العالمية:

– يعتقد "هانس كينغ" أن اكتشاف الأخلاق العولمية أو العالمية يساعد في إيجاد معايير للحياة، وهذه الأخلاق موجودة في كل التقاليد الإنسانية، مما يعني أننا لسنا في حاجة لأن نعيد اختراع أخلاقنا، ولكن يمكننا فقط أن ننظر بعمق في تقاليدنا الإنسانية القديمة.

"ففي التقاليد الصينية القديمة نجد القاعدة الذهبية التي تقول: "لا تفعل بالآخرين ما لا تريد أن يفعلوه بك".. هذه القاعدة موجودة في التراث اليهودي، وكذلك في الإسلام في قول الرسول: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»، أضف إلى ذلك التوجيهات الأساسية التي تجدها بشكل عام في الإنسانية "لا تقتل، لا تسرق، لا تكذب، لا تعتدِ جنسيًا...إلخ"[4].

---

(1) – المرجع نفسه، ص 136.

(2) – المرجع نفسه ص 137.

(3)– هانس كينغ، القيم الأخلاقية المشتركة للأديان، الإسلام رمز الأمل، ترجمة رانيا خلاف، مرجع سابق.

(4)– المرجع نفسه، ص 18.

– ولتأكيد فكرته الخاصة بالأخلاق العالمية، يرى "كينغ" أنه بالرغم من الاختلافات العميقة التي نجدها في الأديان، تعدّ المعايير الأخلاقية واحدة بشكل أساسي، "فما نجده في الكتاب المقدس اليهودي "الوصايا العشر"، هو نفس ما نجده تقريبا في القرآن، وما نجده من وصايا مماثلة في التراثين الهندي والصيني. ويخلص "كينغ" من هذا إلى أن "الأخلاق المشتركة هي عالمية –أيضا– بالمعنى الخاص بتاريخ طويل وممتد، وهو ما يعني أننا لسنا في حاجة لأن نعيد اختراع تلك الأخلاق"[1].

– ومن القيم العظيمة التي يشير إليها "كينغ"، والتي "تمثل مبدأ من مبادئ الإنسانية جمعاء أن «كلّ إنسان ينبغي أن يعامل بطريقة آدمية» هذه القاعدة في الواقع تعد امتدادًا للقاعدة الذهبية بألا نفعل بالآخرين ما لا نرغب أن يفعلوه بنا".

ويؤكد "كينغ" أن هناك أربعة توجيهات موجودة في التقاليد المختلفة، وهاته التوجيهات أو المبادئ هي التي تؤسس للقاعدة الأساسية في الأخلاق العالمية:

"1– التوجيه الأول: هو التوجيه القديم بعدم القتل، وبكل ما يندرج تحته من متعلقات: لا للقتل العمدي .. لا تعذب .. لا تصب أحدًا بجروح إلخ.

2– التوجيه الثاني: هو التوجيه بعدم السرقة: لا تسرق أو تستغل أو ترتشِ، أو تفسد.

3– التوجيه الثالث: هو التوجيه بعدم الكذب وهو يعد أمرًا هامًا بشكل خاصّ للسياسيين، ويتعلق بأن لا نكذب، أن لا نخدع، أن لا نزيف، أن لا نتلاعب.

4– التوجيه الرابع: هو التوجيه أن يحترم ويحب كل منا الآخر، ويمكن لهذا التوجيه أن يتمثل في الواقع بألّا نستغل جنسيًا، لا نغش، لا نذل الآخرين، لا نهينهم .. إلخ"[2].

– وفي نفس السياق يضيف "كينغ" أن: "الجميع يقرّ بما اعتبره "المهاتما غاندي" الخطايا السبع للإنسانية، والتي يمكن التغلب عليها على أساس الأخلاق العالمية، وهي السياسة بدون مبادئ، والثروة بدون عمل، والاستمتاع بدون ضمير، والمعرفة بدون شخصية، والأعمال بدون أخلاقيات، والعلم بدون إنسانية، والدين بغير تضحية"[3].

---

(1)– المرجع نفسه، ص 19 – 20.

(2)– المرجع نفسه، ص 22.

(3)– المرجع نفسه، ص 23.

– ويعتقد "كينغ" أن المجتمع الدولي يمر بحالة من العداء الشديد، وأنه "لمواجهة التهديد المهلك لكل البشرية، فإنه ينبغي هدم حوائط التحيز صخرة وراء أخرى، بدلا من بناء جسور جديدة للكراهية والانتقام والعداوة، ، وبهذا نكون قد أرسينا بناء معابر للحوار ... فبالرغم من الاختلاف بين الأديان الثلاثة الكبرى، واختلاف النماذج المتنوعة التي تتغير عبر القرون، فإن هناك ثوابت على المستوى الأخلاقي تجعل من بناء مثل ذلك المعبر أمرًا ممكنًا"[1].

ب- وظيفة الأخلاق العالمية:

– تساءل كينغ: "ألا تزال لدينا قيم عالمية؟ ويجيب: "أجل لدينا، ولكننا لا يجب أن نعتبرها أمرًا مفروغًا منه، ينبغي التفكير فيها مليا .. ينبغي الدفاع عنها .. ينبغي أن نقوم بدعمها وتقويتها .. وأخيرًا ينبغي أن نجد بداخل أنفسنا الإرادة لكي نحيا بتلك القيم التي نعلن عنها، في حياتنا الشخصية، في مجتمعاتنا المحلية والقومية، في العالم بأسره[2]".

و يضيف: "هناك مجموعة من التحديات التي تمثل عقبة في طريق الحوار البناء، مثل صدام الحضارات والتهديدات الإرهابية وغيرها، وهذه التحديات لن يتم التغلب عليها إلا من خلال مجموعة من المبادئ يمكن تلخصيها في عدة نقاط هي: "لن تكون هناك استمرارية للإنسانية بدون تحالف بين المؤمنين وغير المؤمنين بشكل متبادل".."لن يكون هناك سلام بين الحضارات بدون سلام بين الأديان".."لن يكون هناك سلام بين الأديان بدون حوار بين الأديان"[3].

– ثم يبين أهمية الأخلاق العالمية على المستوى الإنساني عموما: "لن يكون هناك نظام عالمي جديد بدون أخلاق عالمية، أخلاق عالمية بالرغم من الاختلافات العقائدية؛ أخلاق جديدة ملزمة وموحدة لكل الإنسانية، بحيث يتضمن ذلك الدول وهؤلاء الذين يمتلكون السلطة، أخلاق تتسع برحابتها لكل الثقافات والأديان[4]".

– أما وظيفة الأخلاق العالمية عند "كينغ" فإنها "ليست أيديولوجية أو بنية فوقية، كما أنها لن تجعل من الأخلاق الخاصة بالأديان والفلسفة المختلفة أمرًا غير ضروري؛ بمعنى أنها لن تكون بديلا

(1)– المرجع نفسه، ص 30، باختصار.

(2)– المرجع نفسه، ص 35، باختصار.

(3)– المرجع نفسه، ص 36.

(4)– المرجع نفسه، ص 37.

للتوراة، أو القرآن، أو تعاليم بوذا، أو مقولات كونفشيوس، فالأخلاق العالمية ليست إلا الحد الأدنى من القيم والمعايير والسلوكيات المشتركة بين البشر، بكلمات أخرى"[1].

ولا يرى "كينغ" أن ذلك يمثل مشكلة، "خاصة بعد الانتشار الكبير لفكرة الأخلاق العالمية، ليس فقط في نطاق علم اللاهوت، والفلسفة والتعليم، ولكن أيضًا في مجالات السياسة الدولية والاقتصاد العالمي، وأشار إلى أنه لكي يحدث ما ينادي به فـ"لا بد من تغيير وعي الأفراد، وهذا ما لن يحدث إلا من خلال إيقاظ قوانا الروحية من خلال التأمل، الصلاة، أو التفكير الإيجابي، من أجل التحول المنشود للقلب"[2].

ج- الأخلاق الدينية كإطار للأخلاق العالمية (الإسلام نموذجا):

– ينهي "كينغ" حديثه عن الأخلاق العالمية بفصل خاص عن الإسلام، حيث يرى أن هناك العديد من المجالات "التي تتطلب إطارًا أخلاقيًا مثل السياسة والاقتصاد والقانون والعلوم، وهذه المجالات تتوافر لدى كافة الأديان، وبشكل خاص الإسلام، فعلى الرغم من إساءة استخدام الإسلام من قبل البعض، فإنه يستطيع أن يمنح مثل هذه الأخلاق العالمية أساسًا متينًا والإعلان عنها بطريقة مقنعة"[3].

ويضيف أن الإسلام "يمكن أن يلعب دورًا كبيرًا في إنقاذ البشرية من الهلاك، حيث إنه يمكن لقناعة إسلامية تتوافر لديها حساسية لمتطلبات الزمن أن تساعد الناس في اكتشاف الذات، وتقرير المصير، كما أن للإسلام دورًا في منع الناس من أن يتعاملوا مع بعضهم بصفاقة، وخلص أن الإسلام المعاصر لن يدين بشكل متسرع الحداثة، ولكنه يؤكد وجهها الإنساني، وفي الوقت ذاته سيتجنب العوائق اللاإنسانية والمؤثرات المدمرة للحداثة"[4].

– ويرى "كينغ" أنه بالرغم من التحديات والمشاكل التي يواجهها الإسلام، والتي تجعله في مرتبة ثانية مقارنة بما هو عليه حال الغرب، فإن "الإسلام –وعلى غرار الأديان الأخرى– يمكنه أن يلعب دورًا بارزًا في حل العديد من المشاكل الإنسانية، وضرب لذلك مثلا وهو دور الإسلام في حال

(1)– المرجع نفسه، ص 38.

(2)– المرجع نفسه، ص 40.

(3)– المرجع نفسه، ص 60.

(4)– المرجع نفسه، ص 62.

مشكلة الانفجار السكاني، فقد استطاعت إيران الإسلامية بعد أن زاد عدد سكانها سبعة أضعاف من 9 ملايين إلى أكثر من 63 مليونا، تمكنت القيادات الدينية الإيرانية من ضبط معدل النمو السكاني، وخفضه من 4.3% بعد ثورة 1979م إلى أقل من 2.1% عام 2003م، على عكس حال تركيا العلمانية التي لم تتمكن من تحقيق النجاح الذي حققته إيران في هذا الصدد، بسبب قياداته الدينية"[1].

وخلص إلى أن الإسلام لديه مصادره الخاصة التي يمكن أن يسهم بها ليس فقط في التغلب على المصاعب والقضايا المركزية في الحياة، ولكن أيضًا في حل المشكلات الكبرى للعالم، ويضيف "كينغ" أنه "بالرغم من كل الإدانة الموجهة للإسلام بسبب هجمات الحادي عشر من سبتمبر، فإنه يجب ألا نسمح لتلك الهجمات أن تثير صدامًا بين الحضارات، حيث يقع الملايين من البشر ضحايا لمعركة بين إطارين نظريين "الإسلام" و"الغرب"، ومن ثم لا ينبغي أبدًا إدانة أي ديانة أو نظام أخلاقي بسبب السقطات الأخلاقية لبعض متبعيه"[2].

ويصل "كينغ" بعد كل هذا الطرح الطويل إلى قاعدته الذهبية التي يقول فيها: "لن يكون هناك سلام بين الدول بدون سلام بين الأديان، ولن يكون هناك سلام بين الأديان بدون حوار بين الأديان، ولن يكون هناك حوار جاد بين الأديان بدون معايير أخلاقية مشتركة"[3].

المطلب الثاني: انعدام التكافؤ بين المتحاورين:

من بين أهم شروط الحوار الناجح والمفيد وجود تساو وندية بين أطراف الحوار، وهي الندية التي تضع جميع أطراف الحوار على قدم المساواة في جميع الجزئيات وإن صغرت ودقت، ولا يمكن تصور حوار ناجح وهو لا يحوي هذا الشرط الأساسي أو لا يفعله.

"وهذا الشرط هو الأجدر بنجاح الحوار وتفعيله، لأنه البديل عن التفاوت والتمايز في مستويات المتحاورين، بحيث لا يحس أحدهما بالدونية. إذ ليس من الطبيعي أن يجري الحوار على أساس الأقوى

(1)- المرجع نفسه، ص 63.

(2)- المرجع نفسه، ص 65.

(3)- المرجع نفسه، ص 70.

والأضعف، أو الأعلى والأسفل، أو صاحب الحق وغيره حجته باطلة، إلى غيرها من المقابلات المخلة بالتعامل المتوازن"[1].

و"التكافؤ والتوازن في الحوار من هذا المنطلق هما الطريقة الممكنة لبناء مقومات التفاهم والانفتاح على الآخر، بحيث يفهم كل طرف من أطراف الحوار غيره وينفتح على آرائه وأفكاره والتعرف على آلياته في التفكير، ومنطقه الذي يحمله عن الآخر، حتى يمكن إزالة الأحكام المسبقة والأفكار غير الصحيحة لتتقارب الآراء وينجح الحوار بمستوياته العادلة"[2].

إن هذا الشرط غير متحقق أو مختل واقعيا إذا ما استبعدنا مثلا الرصيد الحضاري التاريخي للعرب والمسلمين، فالتكافؤ من هذا الجانب لا يلقى الاهتمام لدى الكثير من الغربيين والمسيحيين خصوصا ممن تشبعوا بفكرة المركزية الغربية، فإنهم "لا ينظرون تلك النظرة العادلة إلى حقائق الإسلام كدين أو كرؤية حضارية متكاملة، وإنما ينظرون إلى الإسلام من خلال واقعه مجردا من الظروف العديدة التي عملت على تكوين هذا الواقع، ومنها الهجمة الاستعمارية التي عملت على تكريس التخلف والتراجع الحضاري، وفي مقدمة ذلك عجز العالم الإسلامي سياسيا عن تحقيق تنمية بشرية شاملة تقوم على تكوين إنسان هذه الحضارة وتخويله كامل حقوقه، فضلا عن عجز العالم الإسلامي عن تفعيل قيمه الأخلاقية في حياته اليومية وعلاقاته الاجتماعية، وعجزه عن تحقيق التضامن والاتحاد بين أقطاره بصورة إيجابية تستطيع فرض ثقلها في هذا الحوار"[3].

وعليه فإن انعدام التكافؤ بين المتحاورين إنما هو في الحقيقة إخلال بمنهج الحوار نفسه، وإخلال بذلك المعنى الدقيق الذي تحمله هذه الكلمة المجردة، وذلك أن "مصطلح "حوار" أو "ديالوج Dialogue" إنما هو نقيض المصطلح الآخر "مونولوج Monolog" والذي يترجم في اللغة العربية بمصطلح حديث النفس، وغالبا ما يستعمل أو يتبادر إلى الذهن في معناه الفني الغنائي أو

1- عبد الله علي العليان، حوار الحضارات في القرن الواحد والعشرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 01، 2004م. ص 80.

(2)- إشكالية الحوار المتكافئ بين الحضارات، مدخل إلى ندوة: (الحوار بين الحضارات : التنظير والتنفيذ)، والتي نظمتها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة. (إيسيسكو)، نقلا عن موقع الإيسيسكو على الانترنت: www.isesco.org

(3)- علي عبد الله عليان، مرجع سابق، ص 81، ببعض تصرف.

المسرحي، حينما يقف المغنّي أو الزجال النقدي ويصب جام طباقاته وجناساته على من يريد أو ما يريد أن ينقد"[1].

لكن المعنى الحقيقي والذي لا ينتبه له غالبا لهذا المصطلح هو "عدم "سماع الآخر" والاستهانة بكل رأي لا يصدر عن الأنا المتغطرسة، وبالتالي فإن هذا المصطلح بهذا المعنى يفتك بكل نظرة معرفية، وبالتالي بكل نظرية معرفية عندنا[2].

وعليه فإنه بدون المناخ المناسب للحوار وهو هنا المناخ المفعم بروح التكافؤ والندية، فإنه لا يمكن الاحتكاك بأكفاء، فعلى سبيل المثال: الرجل المحاط بالعبيد والأذلاء والرتب والتراتيب الجتماعية لن يحترم عند الآخر أي رأي، ولن يجد فيهم أي تجربة وجودية يمكن الاستفادة منها.

إذا ف"الحوار أو "الديالوغ" لا يمكنه أن يحصل إلا بين الأكفاء، بينما "المونولوج" لا يثمر إلا حوار الطرشان، والعامل الحيادي اجتماعيا الذي يشجع هذا على حساب ذاك أو العكس، هو وجود أو انتفاء المناخ المناسب أي وجود أو انتفاء الأنداد.

ومجتمع الأنداد إذا هو الشرط الضروري لصناعة حوارات محددة، أي حول مواضيع لا يزيح المتحاورون عن محاورها الأساسية، وهم يحترمون تجربة بعضهم البعض مع هذه المحاور، ويفيدون من إخصابها"[3].

"والتكافؤ الذي يرام في "الحوار" في شكله العام يقوم في أساسه على مرتكزين:

– أهمية الحوار العلني العقلاني المحدد، ورفض السرانية.

– أخذ التجربة الحياتية –الوجودية– للآخر الذي تحاوره بعين التقدير الذي تقوم عليه عظمة كل فرادة وفردية ضمن النوع"[4].

فإذا انعدم ما ذكر انعدم التوازن والتكافؤ بين المتحاورين، وبالتالي انعدم الحوار نفسه، إذ لا يستقيم أن يقوم حوار صحيح مثمر بين ضعيف وقوي، أو بين غالب ومغلوب، أو بين سيد وتابع،

---

(1)– هاني يحي نصري، دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 1422هـ – 2002م. ص 09.

(2) – المرجع نفسه، ص 10 بتصرف.

(3)– المرجع نفسه، ص 11 – 12.

(4)– المرجع نفسه، ص 12.

وذلك لأن الأولى والحالة هذه أن تتخذ خطوات سابقة للحوار تمهد له وتعبد له الطريق قبل أن يتم الولوج فيه.

ومن هنا يتبين صحة مقولة "طه جابر العلواني" حين قال: "لا ينبغي للضعيف أن يتوهم أنه يصلح أن يكون طرفا في حوار و هو في حالة ضعفه، فلا بد له قبل الحوار أن يتجاوز حالة الضعف، و أن يحقق توازنا و لو في حدود معينة مع الطرف الذي يرشح نفسه للحوار معه، فذلك "التوازن" ضروري للضعيف لبلوغ مستوى الشريك في الحوار، فإذا توازنت القوى كان هناك مجال للحوار، أما إذا لم يتحقق و لو قدر ضئيل من التوازن فويل للضعيف من القوي، و ويل للفقير من الغني، وويل وويل"[1].

(1) – طه جابر العلواني، الإسلام والغرب حوار أم صراع؟، مرجع سابق، ص 13.

الخاتمة

وفي الأخير يتبين أن الحوار هو في شكله الحديث صورة من صور العصر الحديث، كما أنه في نفس الوقت إضافة جديدة إلى هذا العصر، في عدة مستويات دفعت بالباحثين إلى اعتباره "برديم" بامتياز.

وتتجلى آثار الحوار في العصر الحديث بشكل أخص في الجانب القيمي، إذ قد ساعد على ترسيخ هذا الجانب وطبعه بطابع إيجابي لا يخفى. هذا ما يعني أن الحوار قد أدى إلى إيجاد نسق فكري جديد أسّس للإطار العام الذي سيحوّل وظائف القديم ويمنح أدوات إضافية لقراءة الحاضر.

ومن أهم القضايا التي أثر فيها الحوار بشكل قوي وإيجابي قضية العلاقة بين أتباع الأديان، وما ينجر عنها من جزئيات كانت دائما محل إشكاليات عميقة، فالحوار في صورته الحديثة يساعد بشكل كبير على تجاوز هذه الإشكاليات بإعادة تركيب أجزاء العلاقة المعقدة التي تجمع بين أتباع الأديان، لما يملكه من قدرة على إيجاد حلول جديدة تتجاوز عقبات الماضي وتؤسس لمستقبل أفضل.

كل هذه الجوانب الإيجابية في حوار الأديان، تدفع بالباحثين إلى تخليصه من الجوانب السلبية التي علقت لعدة أسباب مباشرة وغير مباشرة. وهاته السلبيات هي العوائق التي ينبغي مراجعة خلفياتها ومحاولة إيجاد حلول لها.

والعوائق تتمظهر في صور شتى:

فالعوائق المعرفية هي تلك العوائق التي تصدر عن نسق فكري أو منظومة معرفية ما، ولا يشترط بالتالي أن تكون ذات بعد ديني، أو قد تكون كذلك ولكن يختلط بها من الأبعاد الأخرى والخلفيات ما ينزع عنها البعد الديني الأحادي، لأن الأبعاد الأخرى سوف تبقي تلقي بظلها عليها، ولذلك فإن

هذه العوائق تعتبر أهم العوائق، نظرا لإمكانية اشتراك الديانتين فيهما –باعتبار أن هاته العوائق تتجاوز الإطار الديني–، وبالتالي فإنه يكثر تجلياتها في الواقع مما يستدعي التركيز عليها.

أما العوائق اللاهوتية والعقدية، فهي تلك العوائق التي تصدر مباشرة عن منظومة دينية لاهوتية أو عقدية، وتختلط مباشرة بإشكالياتها –أي إشكاليات المنظومة– وتسلهم مشروعيتها منها. والمقصود بتلك الإشكاليات ما يتعلق بالفكر الديني في صورته البشرية التي تتجلى في الآراء والاجتهادات التي تصدر عن البشر، ولا يمكن إلصاقها بالدين ونسبتها إليه، أي أن العوائق اللاهوتية في الأخير تتعلق بالتصورات السلبية للمؤمنين حول بعض قضايا الحوار، والتي تنبني على أسس لاهوتية عقدية.

أما العوائق العملية، فهي تلك لتجليات التي تتجاوز الإطار النظري واللاهوتي العقدي لتختلط بشكل مباشر بالواقع العملي الإجرائي، ولا يمكن إنكار أن هاته العوائق في مجملها تحوي من الخلفيات المتشابكة والمعقدة الشيء الكثير، ولكن ما لا يجعل الناظر يضعها في صنف دون آخر هو ذلك الوجه العملي البحت الذي تطفو به إلى السطح، وهو نفس الوجه الذي يكون له التأثير المباشر في الحدث، مما يجعل الأولوية في معالجة شكله العملي قبل التوجه إلى أسسه الفكرية أو المعرفية.

والأشكال المختلفة التي تتجلى بها العوائق في الواقع تبين أهمية النموذج التفسيري المركب في معالجة الظواهر المركبة وتحليلها، إذ لا يكفي التحليل البسيط والطرح الواسع في إيجاد حلول لهاته الإشكاليات والعوائق.

قائمة المصادر المراجع

الكتب باللغة العربية:

1- الأب بيير مصري، العيش في عالم متعدد، جمعية التعليم المسيحي بحلب، نقلا عن الموقع الرسمي للجمعية ، رابط الإنترنت: http://www.talimmasihi.com/lahout/0001-0200/0075.htm

2- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 02، 1981م.

3- أحمد مجدي حجازي، النظرية الاجتماعية في مرحلة ما بعد الحداثة، دار الفكر، بيوت، ط 01، 2002م.

4- إشكالية الحوار المتكافئ بين الحضارات، مدخل إلى ندوة: (الحوار بين الحضارات : التنظير والتنفيذ)، والتي نظمتها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، موقع الإيسيسكو على الانترنت: www.isesco.org

5- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الموقع الرسمي لهيئة الأمم المتحدة في الإنترنت، الرابط: http://www.un.org/ar/documents/udhr/

6- أكرم رضا العمري، الردة والحرية الدينية، دار الوفاء، بيروت، ط01، 1426هـ / 2006م.

7- أليكسي جورافسكي، المسيحية والإسلام: من التنافس والتصادم إلى آفاق الحوار والتفاهم، ترجمة

8- خلف محمد الجراد، ضمن سلسلة عالم المعرفة، عدد 215، سنة 1986، الكويت.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

9- بولس الخوري، المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون، سلسلة حوارية أسسها ويُشرف عليها البروفسور عادل تيودور خوري، المكتبة البولسية، لبنان، (د رط)، 2011م.

10- توماس س إليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة وتقديم: شكري محمد عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ودار ابن خلدون، (د ر ط)، 2001م.

11- توماس كون وآخرون، مقالات نقدية في تركيب الثورات العلمية، ترجمة ماهر عبد القادر محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 02، 2001م.

12- توماس ميشال اليسوعي، بناء ثقافة الحوار، ترجمة ناصر محمد يحي ضميرية، دار الفكر، دمشق، ط 01، 1431 هـ / 2010م.

13- جلال شمس الدين: البنية التكوينية لفلسفة العلوم، مؤسسة الثقافة الجامعية، القاهرة، ط 02، 2009م.

14- حوار وبشارة: تأملات وتوجيهات في شأن الحوار بين الأديان والتبشير بالإنجيل، المجمع البابوي للحوار بين الأديان، تعريب دائرة الترجمة في المكتبة البولسية، منشورات المكتبة البولسية، لبنان، ط 01، 1993م.

15- خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 01، 1980م.

16- دادلي شابير، إشكاليات فلسفية في العلم الطبيعي، ترجمة نجيب الحصادلي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ط 01، 1997م .

17- رضوان السيد، الحوار الإسلامي المسيحي والعلاقات الإسلامية المسيحية، دار صادر، بيروت، ط 01، 2004م.

18- زينب عبد العزيز، الفاتيكان والإسلام، القدس للنشر والإعلان، القاهرة، ط 02، 1421هـ / 2001م.

19- سمير أبو زيد: العلم والنظرة العربية إلى العالم، التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 01، 2009م.

20- السيد يسين، الإسلام والغرب (الأنا والآخر)، مجلة المستقبل العربي، عدد 376، حزيران / يونيو، 2010م.

21- طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين: إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي – مكتبة الشروق الدولية – القاهرة ط 2، 2006م.

22- عبد الحليم آيت امجوض، حوار الأديان نشأته وأصوله وتطوره، دار الأمان الرباط، ودار ابن حزم بيروت، ط 01، 2012م.

23- عبد الرحيم بن صمايل السلمي، الحوار بين الأديان حقيقته وأنواعه، التأصيل للنشر والتوزيع، الرياض، (د ر ط)، 1429هـ.

24- عبد الله علي العليان، حوار الحضارات في القرن الواحد والعشرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 01، 2004م.

25- عبد المتعال الصعيدي، الحرية الدينية في الإسلام ، دار المعارف، القاهرة، ط 01، 2001م.

26- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (الموسوعة الموجزة)، دار الشروق، القاهرة، ط 03، 2006م.

27- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط 01، 1999م.

28- عماد الشربيني، عقوبتا الزنا والردة في ضوء القرآن والسنة، مكتبة الإيمان، القاهرة، ط1، 2005م.

29- عيسى بيرم: الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، دار المنهل، (د ر ط)، 1998م.

30- قاسم عبده عوض المحبشي، نظرية البرديم عند توماس كون وأثرها في علم الاجتماع المعاصر، الهيئة العامة للكتاب، صنعاء، اليمن. ط 01، 2004م.

31- كارل بوبر، وآخرون، التسامح بين شرق غرب دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 01، 1992م.

32- لونا سعيد فرحات: الحرية الدينية وتنظيمها القانوني (دراسة مقارنة)، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط 1، 2010م.

33- ماريو أنور، الحوار بين الأديان: ثقافته ومنطلقاته، مقال منشور ضمن موقع الحوار المتمدن، بتاريخ 03-09-2005م، عدد رقم 1306، الرابط:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=44611

34- مجموعة من الباحثين، منتدى القضايا اللاهوتية في المسيحية والإسلام، الأكاديمية الكاثوليكية في شتوتغارت وروتنبورغ. نقلا عن موقع قنطرة، رابط الإنترنت:
http://en.qantara.de/The-Claim-to-Truth-in-a-Plural-Society/16310c258/index.html

35- محمد الطالبي وآخرون: وثائق عصرية في سبيل الحوار بين المسلمين والمسيحيين، منشورات المكتبة البولسية، لبنان، ط 01، 1992م.

36- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر -تونس-، والمؤسسة الوطنية للكتاب -الجزائر-، (د ر ط) 1984م.

37- محمد بوالروايح، نظريات حوار وصدام الحضارات، رؤية تحليلية نقدية، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ط 01، 2010م.

38- محمد سليم العوا، الحق في التعبير، دار الشروق - القاهرة، ط 02، 2003م.

39- محمد السماك، مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي، دار النفائس، بيروت، ط 01، 1418هـ / 1998م.

40- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر (صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح..إلخ)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 01، 1997م.

41- محمد عبد الله دراز، دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية، دار القلم، الكويت، ط 01، 1984م.

42- محمد همام، منهج الاستدلال في الفكر الإسلامي، مساهمة في النقد، دار الهادي، بيروت، ط 01، 1424هـ / 2004م.

43- محمود زيدان: مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة، دار المعرفة الجامعية القاهرة، ط 01، 1990م.

44- مسعود حايفي: حوار الأديان: الإسلامي المسيحي نموذجا، رسالة دكتوراه، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، السنة الجامعية: 1428/1427هـ - 2007/2006م.

45- ميشيل تومبسون وآخرون، نظرية الثقافة، ترجمة: علي سيد الصاوي، ضمن سلسلة عالم المعرفة، عدد 223، سنة 1997، الكويت.

46- هانس كينغ، القيم الأخلاقية المشتركة للأديان، ترجمة رانيا خلاف، دار الشروق، القاهرة، ط 02، 2008م.

47- هانس كينغ، دور الأديان في السلم العالمي، الديانات الإبراهيمية الثلاث، دار الفكر، دمشق، ط 01، 1432 هـ - 2011م.

48- هاني يحي نصري، دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 1422هـ - 2002م.

49- وليم سليمان، الحوار بين الأديان، الهيأة المصرية العامة للكتاب، (د ر ط) 1976م.

الكتب باللغات الأجنبية:

50- Carillo DE ALBRONOZ, The basis of religious liberty, Association press, New York, 1974.

51- Diederik Aerts and others, World views from fragmentation to integration, VUB Press, Brussels, 1994.

52- Jacques LEVRAT ; Du Dialogue, Édition Horizons Méditerranéens, Casablanca, 1993. Page 26.

53- Jean-Claude BASSET, Le dialogue interreligieux : chance ou déchéance, Les éditons du Cerf, Paris, 1996.

المجلات والدوريات:

54- مجلة العربي، وزارة الإعلام بدولة الكويت، العدد 506، يناير / جانفي 2001م.

55- مجلة العربي، وزارة الإعلام بدولة الكويت، العدد 518، يناير/جانفي 2002م.

56- مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، مؤسسة الفكر الإسلامي، طهران، المجلد 06، العدد الحادي والعشرون، 1431 هـ / 2010م.

57- مجلة دراسات إسلامية ومسيحية "إسلاموكريستيانا islamochrsitiana"، المعهد البابوي للدراسات العربية الإسلامية، الفاتيكان، روما، العدد 04، سنة 1978م.

58- مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 02، سنة 1998م، المغرب.

59- مجلة في رحاب الحوار، نشرة تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية المسيحية – جامعة القديس يوسف، بيروت، العدد 02، السنة الثانية، 2007.

60- مجلة قاسيون، العدد 433، كانون الأول – جانفي، 2009م، دمشق، سوريا.

61- مجلة فكر ونقد، العدد 6، 1998، المغرب.

61- الملتقى الدولي (شروط الحوار المثمر بين الثقافات و الحضارات) من 24 إلى 26 مارس 2003م، نشر المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 2003م.

مواقع الأنترنت:

- موقع الحوار المتمدن: http://www.ahewar.org

- موقع الموسوعة العربية المسيحية، قسم الوثائق الكنسية، رابط الإنترنت:
http://www.christusrex.org/www1/ofm/1god/documenti/index.htm

- موقع جمعية التعليم المسيحي بحلب، رابط الإنترنت: ttp://www.talimmasihi.com

- موقع الإيسيسكو على الانترنت: www.isesco.org

- الموقع الرسمي لهيئة الأمم المتحدة في الإنترنت، الرابط:
http://www.un.org/ar/documents/udhr/

- موقع قنطرة، رابط الإنترنت: http://en.qantara.de

فهرس المحتويات

- المقدمة.....أ - د

الفصل الأول: الحوار في العصر الحديث.....02

تمهيد.....02

المبحث الأول: الحوار كبرديم في العصر الحديث.....03

المطلب الأول: مفهوم البرديم.....03

-المعنى اللغوي.....03

-المعنى الاصطلاحي.....04

-دلالات البرديم.....05

-الحوار كونه برديم.....06

المطلب الثاني: الحوار والتحول في رؤية العالم.....07

المطلب الثالث: الحوار وإعادة العلاقة بين الأديان.....11

المبحث الثالث: الحوار كقيمة في العصر الحديث.....15

المطلب الأول: الحوار كقيمة إضافية.....16

المطلب الثاني: الحوار كقيمة أخلاقية.....18

المطلب الثالث: الحوار كقيمة دينية.....20

على صعيد الأديان في نفسها.....20

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

على صعيد الأديان مع بعضها البعض..... 20
المبحث الثالث: الحوار كبعد جديد للعلاقة بين الأنا والآخر..... 24
المطلب الأول: الأنا والآخر في التحديد المعرفي..... 24
المطلب الثاني: الأنا والآخر في حوار الأديان..... 26
الفصل الأول: العوائق المعرفية..... 30
تمهيد..... 31
المبحث الأول: عوائق منفصلة عن المنظومة المعرفية الحوارية..... 32
تمهيد..... 32
المطلب الأول: نظرية صدام الحضارات..... 34
صدام الحضارات عند برنارد لويس..... 34
نظرية هنتنغتون حول صدام الحضارات..... 35
نقد النظرية..... 39
المطلب الثاني: صراع الحضارات والقراءة الصدامية للنصوص..... 41
المبحث الثاني: عوائق متصلة بالمنظومة المعرفية الحوارية..... 47
تمهيد..... 47
المطلب الأول: اختلاف المجال التداولي..... 48
التسامح في المجال التداولي الغربي والإسلامي..... 49

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التسامح في المجال التداولي الغربي.....49
التسامح في المجال التداولي العربي الإسلامي.....50
المطلب الثاني: المرتبطية الذهنية.....52
ارتباط الحوار بالسياسة وخطاب الهيمنة.....52
ارتباط الحوار بما بعد الحداثة.....55
الفصل الثاني: العوائق اللاهوتية والعقائدية.....60
تمهيد 61
المبحث الأول: الحوار وإشكالية الحرية الدينية.....63
المطلب الأول: تعريف الحرية الدينية ودلالاتها.....63
المطلب الثاني: الحرية الدينية في المسيحية والإسلام.....65
المطلب الثالث: إشكالية الردّة كنموذج.....66
الآراء حول الردة في الإسلام.....67
القائلون بوجود حد الردة.....67
النافون لحدّ الردّة.....69
المبحث الثاني: الحوار وإشكالية التبشير.....73
تمهيد.....73
المطلب الأول: أهمية التبشير في المنظومة اللاهوتية المسيحية.....74

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: لإشكالية الحوار والتبشير في المسيحية..... 77
وثيقة حوار وبشارة كنموذج..... 79
السياق التاريخي للوثيقة..... 79
التعريف بالوثيقة..... 80
تحليل الوثيقة وبيان إشكالياتها..... 81
المطلب الرابع: الحل لإشكالية الدعوة والتبشير..... 86
الفصل الثالث: العوائق العملية..... 90
تمهيد..... 91
المبحث الأول: العوائق المتعلقة بالخطاب..... 92
المطلب الأول: اللغة الامتثالية المتخشبة..... 92
الاهتمام بالهامشيات..... 92
تعلق الخطاب بالنخب وابتعاده عن العامة..... 93
المطلب الثاني: النصوصية..... 94
المطلب الثالث: عدم التمييز بين أنواع الحوار..... 97
أنواع الحوار..... 98
مستويات الحوار حسب تصنيف الكنيسة الكاثوليكية..... 100
المبحث الثاني: العوائق المتعلقة بالممارسات..... 103

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: انعدام أخلاق عالمية..... 103
الأخلاق المشتركة عند الدكتور دراز..... 104
الأخلاق العالمية عند هانس كينغ..... 105
المطلب الثاني: انعدام التكافؤ بين المتحاورين..... 110
خاتمة..... 113
قائمة المصادر والمراجع..... 115
فهرس المحتويات..... 122

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية