الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر — كلية أصول الدين والشريعة

للعلوم الإسلامية –قسنطينة– — والحضارة الإسلامية

الرقم التسلسلي:..... — قسم العقيدة ومقارنة الأديان

رقم التسجيل:.....

الحوار الإسلامي المسيحي من خلال مجلة إسلاموكريستيانا

محمد الطالبي نموذجا دراسة موضوعية تحليلية نقدية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير مقارنة الأديان

إعداد الطالب: — إشراف الدكتور:

درارجة رابح — د. مسعود حايفي

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	مقر العمل	الصفة في اللجنة
أ.د بشير كردوسي	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية	رئيسا
د. مسعود حايفي	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية	مشرفا ومقررا
د. لمير طيبات	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية	عضوا
د. فاتح حليمي	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية	عضوا

الموسم الجامعي: 1434-1435هـ/2012-2013م

شكر وتقدير

أولا أشكر وأحمد الله عز وجل لأن وفقني إلى إنجاز هذا البحث، فاللهم لك الحمد حتى ترضى ولك الحمد إذا رضيت ولك الحمد بعد الرضا، وأثني بالشكر على جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية أن أتاحت لي الفرصة لمزاولة الدراسات العليا لنيل شهادة الماجستير عملا بقوله صلّى الله عليه وسلم

﴿لا يشكر الله من لا يشكر الناس﴾

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى من شرّفتني بقبوله الإشراف عليّ أستاذي الدكتور مسعود حايفي، حيث لم يضنّ عليّ بنصح أو إرشاد أو إعانة، فكان للعقبات مسهّلا وللفرجات مبشّرا ولِيَد العون سبّاقا أولا

وأتقدم كذلك بالشكر إلى السادة أعضاء اللّجنة الموّقرين الذين بذلوا ويبذلون زبدة اجتهادهم وتجاربهم ولا يبخلون علينا بالنصح والإرشاد

فجزاكم الله خيرا

كما أشكر كل من ساعدني من قريب أو من بعيد في إخراج هذا العمل

إهـــــــــــداء

إلى من جعله الله سببا في وجودي، فأبصرت عيناي النور على خطى نصحه وتوجيهه، فكان أبا مربيا، وصديقا...إليك والدي العزيز...

إجلالا وتقديرا

إلى من حوتني بحنانها وصدق سريرتها وجعلت مني رجلا، فكانت أما ومرشدة وصديقة...إليك والدتي الكريمة...برا وعرفانا

إلى من جمعني بهم رحم، إخوتي الأعزاء...احتراما وتقديرا

إلى من كانت لي السكن والسند، إليك زوجتي...حبا وتكريما

إلى مشايخي الذين علموني العلم، ومهدوا لي السبيل إلى الخير

إلى كل عالم وطالب علم يحمل هم الأمة في إخراجها من ظلمات الجهل إلى نور العلم والبصيرة

إلى كل مسلم...أهدي هذا العمل

المقـــــــدمة

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلاّ على القوم الظالمين، وأشهد أن لا إله إلاالله وحده لا شريطك له، واشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله، أما بعد:

أثبتت الوقائع التاريخية أنّ الحوار بين المسلمين والمسيحيين لم يكن وليد هذا العصر، بل إن عملية التحاور بين الطرفين لم تقف منذ بزوغ شمس الإسلام، وانتشار شعاعها في الآفاق إلى اليوم، فقد وفد على النبي (صلّىالله عليه وسلّم) وفود من نصارى نجران وجرت بينهم جملة من الحوارات، لكن هذا الحوار لم يكن ليسير عبر مراحله التاريخية على وتيرة واحدة من الإيجابية. فقد شهد العالمين الإسلامي والمسيحي حروب وصراعات دموية، كانت نتائجها وخيمة على الطرفين تحت ما يسمى الحروب الصليبية، ثم تجددت في شكل الاستعمار الغربي الحديث للدول الإسلامية، وما كشف عنه من حقيقة العلاقة المتينة الّتي تربط السياسة الغربية بالكنيسة.

ثم كان المجمع الفاتيكاني الثاني سنة 1964 الذي أقر مبدأ الحوار مع الأديان المختلفة، وخاصة الإسلام والمسلمين، الذي حاول أن يرمم تلك العلاقات وأن يعود بها إلى مجراها الطبيعي القائم على الحوار والنقاش الهادئين، وكان ذلك بعد أن أعد العدة له من محاورين، وهيئات ومؤسسات، غير أن موقف المسلمين له لم يكن واحدا فكان من قبله ومن رفضه ومن قبله بتحفظ، هذا الاختلاف بين المسلمين للحوار مع الكنيسة، مرده إلى عدم وجود مرجعية دينية واحدة عندنا، أو لعدم وجود مؤسسات متخصصة بالحوار الإسلامي المسيحي؛ فبلدان العالم الإسلامي تفتقد لتقاليد الحوار بين الأديان وتعاني من عجز في هذا المجال بسبب عدم تأسيس مؤسسات لحوار الأديان.

ومن بين الوسائل التي اتخذتها الكنيسة في الحوار مع المسلمين، المجلات والكتب والدوريات وغيرها، والتي من بينها مجلة دراسات إسلامية مسيحية أو ما تسمى إسلاموكريستيانا والتي تصدر عن المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية بروما، والتي تضم كتابا مسيحيين ومسلمين، وهي من ستكون محور الدراسة؛ وبما أنّ الموضوع متشعب وطويل فإني سأقف عند أحد المسلمين الذين أثروا عملية الحوار من خلال مجلة إسلاموكريستيانا، وهومحمّد الطالبي.

وتتجلّى **أهمية الموضوع** في عدة نقاط أهمها:

- تعتبر مجلة سلاموكريستيانا من أهم المجلات التي عنت بالحوار الإسلامي المسيحي في الغرب، وهي تصدر بروما.
- المجلة تصدر عن المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية، وهو معهد عرف منذ نشأته بتخصصه في الحوار الإسلامي المسيحي، والتقارب بين أتباع الديانتين.
- الأقلام التي تكتب بالمجلة سواء مسيحية أم إسلامية، هي أقلام تمرست في الحوار الإسلامي المسيحي عبر العالم.
- يعتبر،محمّد الطالبي من رواد الحداثة في العالم العربي، وبذلك نكتشف من خلاله نظرة الحداثيين لعملية الحوار الإسلامي المسيحي.

أسباب اختيار الموضوع:

إنّ الحادي الذي حدا بي إلى اختيار هذا الموضوع يرجع لسببين اثنين، ذاتي وموضوعي:

- **السبب الذاتي:** هو رغبتي في خوض غمار هذا الموضوع، وقد كانت بوادر هذا الاهتمام عند إطلاعي على مجلة إسلاموكريستيانا، بتوجيه من أستاذي الفاضل الدكتور مسعود حايفي.
- **السبب الموضوعي:** يرجع إلى الأهمية التي اشتمل عليها هذا الموضوع المتعلقة بالحوار الإسلامي المسيحي.

- محاولة الوقوف على نظرة متكاملة لموقف المسلمين من عملية الحوار الإسلامي المسيحي، خاصة أن هذه المجلة حوت أقلاما إسلامية، مشهود لها بالكفاءة في العالمين الإسلامي والغربي.

- عدم وجود دراسات سابقة –على حد علمي– تناولت هذا الموضوع بالدراسة والتحليل.
- محاولة معرفة المواضيع التي شارك بها محمد الطالبي في المجلة.

إشكالية البحث:

إنّ عملية الحوار الإسلامي المسيحي لم تشهد موقفا موحدا عند المسلمين، حيث أن من المسلمين من قبل هذه العملية في شكلها المعاصر، وهناك من رفضها مطلقا، وهناك من قبله بتحفظ، هذا الاختلاف جعلني أقف عند محمد الطالبي في المجلة متسائلا:

- ما هي نظرة محمد الطالبي لعملية الحوار الإسلامي المسيحي؟
- هل تتوافق رؤيته للحوار مع النظرة التقليدية التي تناولت الحوار؟
- ما هي أبرز المواضيع التي تناولها الطالبي في المجلة؟
- وما هي المصوغات والأسباب التي جعلته يختارها؟
- تعتبر الحرية الدينية من أهم مواضيع الحوار الإسلامي المسيحي، فكيف ينظر إليها الطالبي، وإلى أي مدى يمكن اعتبار الردة والذمة من عوائق الحرية الدينية؟
- يعتقد البعض أن الحوار بين أهل الأديان هو ضرورة وطنية وقومية لمجتمعات لا تتجانس على مستوى انتماءاتها الدينية والمذهبية، فهل يوافق الطالبي على هذه الرؤية؟.
- كيف ينظر محمد الطالبي إلى مسألة وحدة الأديان، أو ما يسمى بالأديان الإبراهيمية؟.

أهداف البحث:

- محاولة الإسهام في تأسيس نظرة إسلامية متكاملة تجاه ما يعرف بالحوار الإسلامي المسيحي، وبيان موقف بعض العلماء منه ورأيهم فيه.

- الوقوف على الموضوعات التي تناولتها المجلة ومعرفة السياقات التاريخية التي أدت إلى اختيار مواضيع دون أخرى.
- الوقوف عند نظرة المدرسة الحداثية لعملية الحوار الإسلامي المسيحي متمثلة في أحد أقطابها وهومحمد الطالبي.

الدراسات السابقة:

يعتبر موضوع الحوار الإسلامي المسيحي من المواضيع التي اعتنى بها الكتاب والمفكرون والعلماء بالدراسة والتحليل من جوانب شتى أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: **الإسلام والمسيحية** لأليكسي جورافسكي، وكتاب الحوار الإسلامي المسيحي ضرورة المغامرة للدكتور سعيد المولى، وكتاب محاور الالتقاء ومحاور الافتراق بين المسيحية والإسلام لغسان سليم سالم ورسالة الدكتوراه للأستاذ مسعود حايفي بعنوان حوار الأديان: الإسلامي المسيحي نموذجا، غير أني لم أجد –على حد علمي وإطلاعي– دراسة تناولت مسألة الحوار من خلال مجلة إسلاموكريستيانا، أو الحوار الإسلامي من منظور حداثي، باستثناء دراسة لموريس بورمانس بعنوان: المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية، خمسون سنة في خدمة الحوار، باللغة الفرنسية، والتي تناول فيها مسيرة المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية في مجال الحوار الإسلامي المسيحي، أما دراستي فقد كانت منصبة على أحد الكتاب المسلمين في المجلة دراسة تحليلية نقدية، وهو ما لم أعثر عليه في أي دراسة أخرى.

منهج البحث:

إنّ الخوض في هذا الموضوع يتطلب الاستعانة بمجموعة من المناهج هي:

المنهج الوصفي: وذلك من خلال تتبع نشأة المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية ومعرفته بالحوار الإسلامي المسيحي.

المنهج التحليلي: من خلال الوقوف عند المقالات التي شارك بها الطالبي في المجلة والتي عددها ثمانية مقالات.

المنهج النقدي: وذلك من خلال الوقوف على الملابسات التاريخية لاختيار المجلة لموضوعاتها وأقلامها.

العوائق والصعوبات:

لم يكن البحث في هذا الموضوع سهلا ميسورا، بل واجهتنا فيه عقبات كثيرة منها:

- قلة المصادر والمراجع التي تناولت هذا الموضوع بالدراسة.
- صعوبة وضع خطة مناسبة تلم شتات الموضوع وتحيط بكل جوانبه.
- طبيعة الموضوع، حيث أن مقالات الطالبي كلها كتبت باللغتين الفرنسية والإنجليزية، إلا مقالة واحدة باللغة العربية، وهو ما أخذ مني جهدا ووقتا من أجل ترجمة هذه النصوص إلى العربية.

أما عن المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها فأهمها: مقالات الطالبي في مجلة إسلاموكريستيانا، حوار الأديان: الإسلامي المسيحي نموذجا للدكتور مسعود حايفي، الحوار الإسلامي المسيحي: المبادئ والتاريخ والموضوعات والأهداف لبسام داود عجك، موريس بورمانس خمسون سنة في خدمة الحوار، (مؤلفات)محمد الطالبي،...وغيرها.

خطة البحث:

لقد قسمت هذا البحث إلى فصل تمهيدي وثلاثة فصول رأيت أنها كافية لتغطية جوانب الإشكالات المطروحة، حيث كان:

الفصل التمهيدي مقسما إلى مبحثين اثنين: عنونت الأول تعريف الحوار لغة واصطلاحا، ثم وقفت على الألفاظ ذات الصلة بالحوار كالجدل والمناظرة والمناقشة، مبينا العلاقة بينها وبينه، ثم ثنيت

بمبحث ثان عنونته بالمجمع الفاتيكاني الثاني وحوار الأديان، مقسما إياه إلى ثلاثة مطالب، ذكرت في الأول المجمع الفاتيكاني الثاني وحوار الأديان، وذكرت في الثاني المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية، أما الثالث فقد خصصته للحديث عن المعهد البابوي وحوار الأديان.

أما الفصل الأول فقد تناولت فيه موقف محمد الطالبي من الحوار الإسلامي المسيحي، قسمته أيضا إلى مبحثين اثنين، عنونت المبحث الأول بمحمد الطالبي وحوار الأديان، ذكرت في المطلب الأول ترجمة له، وفي الثاني مفهوم الحوار عنده، وفي المبحث الثاني عوائق الحوار الإسلامي المسيحي في نظره، ثم المبحث الثالث والذي خصصته لشروط الحوار الإسلامي المسيحي عند الطالبي.

أما الفصل الثاني فكان موضوعه الأقليات والمواطنة واختلاف الدين، جعلت المبحث الأول فيه عن الأقليات، فبعد تحديد مفهوم الأقلية في القانون الدولي الإنساني في المطلب الأول، تحدث المطلب الثاني عن أنواع الأقليات، أما المبحث الثاني فجعلته للمواطنة، في المطلب الأول مفهوم المواطنة، أما المطلب الثاني العقيدة الدينية والمواطنة، أما المبحث الثالث والأخير فعنونته بالدين وحقيقة الاختلاف، جعلت فيه مطلبين؛ الأول خاص بصراع الحضارات والثاني عن حوار الحضارات.

وخصصت الفصل الثالث والأخير للحديث عن الحرية الدينية وعوائقها، مقسما إلى ثلاثة مباحث: الأول عن الحرية الدينية وما يتعلق بها، وفي الثاني عن عوائق تواجه الحرية الدينية مثل الردة والذمة، أما المبحث الثالث فقد كان ختام البحث من خلال الوقوف على الأسباب الحقيقية لاختيار مواضيع المجلة وأقلامها.

ثم ختمت البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

وفي الأخير لا أدعي أني قد بلغت الغاية في تقصي جوانب هذا الموضوع، ولكن بذلت ما في وسعي من جهدوالله على ما أقول شهيد.

كما لا يفوتني أن أشكر أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور حايفي المسعود على إشرافه على هذه المذكرة، وتوجيهاته القيمة، وأخص بالشكر أيضا اللجنة الموقرة التي تحشمت عناء قراءة المذكرة وإبداء الملاحظات عليها، فلهم جزيل الشكر والامتنان.

وفي الختام أحمدالله سبحانه وتعالى أن وفقني لإتمام هذا العمل، وأسأله سبحانه أن يجعله خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفعنا به يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتىالله بقلب سليم. والحمد لله رب العالمين.

الفصل التمهيدي: تحديد المصطلحات

المبحث الأول: تعريف الحوار

المطلب الأول: التعريف اللغوي

المطلب الثاني: التعريف الاصطلاحي

المطلب الثالث: الألفاظ ذات الصلة بالحوار

المبحث الثاني: المجمع الفاتيكاني الثاني وحوار الأديان

المطلب الأول: المجمع الفاتيكاني وأهم قراراته

المطلب الثاني: المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية

المطلب الثالث: المعهد وحوار الأديان

المبحث الأول: تعريف الحوار

إنّ الكلام عن الحوار يقتضي الوقوف على دلالاته ومعانيه اللغوية والشرعية، والتفريق بينه وبين المصطلحات المشابهة له، كالجدال والمناظرة والمناقشة.

المطلب الأول: التعريف اللغوي

ذكر علماء اللّغة لـ (حور) معاني متعددة تبعا لتفعيلاتها الصرفية، فقد جاء انه: الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، قال تعالى: ﴿إنّه ظن أن لن لا يحور﴾،[1] والعرب تقول (والباطل في حور) أي في رجوع ونقص، يقال حار إلى الشيء وعنه حورا ومحارا رجع عنه وإليه.[2]

وكل شيء تغير من حال إلى حال، فقد حار يحور حورا، قال لبيد:

وما المرء إلا كالشهاب وضوئه***يحور رمادا إذ هو ساطع[3]

والمحاورة: المجاوبة، والتحاور، التجاوب، تقول أحرت له جوابا وما أحار بكلمة، والحور: الجواب، يقال كلمته فما رد إلي حورا أو حويرا.[4]

واستحاره أي استنطقه، يقال: كلمته ما رد إليّ حورا أي جوابا، وهم يتحاورون أي يتراجعون الكلام، والمحاورة: مراجعة المنطق في المخاطبة.[5]

والحواريون في اللغة الذين أخلصوا ونقوا من كل عيب، وكل شيء خلص لونه فهو حواري.[1]

---

[1] سورة الإنشقاق، الآية: 14.

[2] أحمد بن فارس بن زكرياء بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، ج1، ص 115-117، مجد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، ج2، ص 24، مادة (حور).

[3] محمد بن مكرم بن علي بن منظور، لسان العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ج4، ص 217، مادة (حور).

[4] محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الكريم العزباوي، مطبعة حكومة الكويت، وزارة الإعلام، 1982م، ج 11، ص 107، مادة (حور).

[5] ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص 218.

ونلاحظ من خلال ما بينته لنا المعاجم أن مادة الحوار تتوزع دلالاتها اللفظية في خمسة حقول:

الأول: الرجوع إلى الشيء عنه.

الثاني: التحول من حال إلى حال.

الثالث: الإجابة والتجاوب والرد.

الرابع: الاستنطاق وتداول المقولات بمراجعة الكلام ومراجعة النطق.

الخامس: النقاء والإخلاص والتخلص من العيوب.

ويتضح لنا –أيضا- مما تقدم أن مادة الحوار تدور في معان خمسة هي مضامين معرفية لمادة (ح و ر)، وهي كما يلي:[2]

1/الرجوع إلى الشيء وعن الشيء يفيد الإقبال على الآخر وعدم التعصب لرأي، فالمتحاورون قد يرجع أحدهم إلى الآخر أو قوله أو فكره في سبيل الوصول غلى الصواب والحقيقة، ومنه قوله تعالى: ﴿"إنّه ظن أن لن يحور"﴾[3]، أين يرجع مبعوثا يوم القيامة.

2/التحول من حال إلى حال تفيد مضمونا معرفيا، وهو أن المحاور ينتقل في حواره من حال إلى آخر، فمرة يكون مستفسرا، ومرة يكون مبرهنا، وأخرى يكون مفندا، وهكذا.

3/الإجابة والتجاوب والرد، وهذا أقربها إلى المعنى الاصطلاحي للحوار، فهو يفيد أن طرفي الحوار يلتقيان فيطرح كل منهما راية بحرية وتجاوب، أي قبول للآخر- فيجب الطرف الآخر، ويقدم مجموعة من الردود على أدلته وبراهينه.

---

[1] المصدر نفسه، ج4، ص 220.

[2] عبد الستار إبراهيم الهيتي، الحوار...والآخر، منشورات وزارة الأوقاف، قطر، ط1، 2004، ص 39.

[3] سورة الإنشقاق، الآية 14.

4/الاستنطاق وتداول المقولات بمراجعة الكلام ومراجعة النطق، فكل واحد من المتحاورين يستنطق صاحبه ويراجع الحديث معه لغرض الوصول إلى هدفه وقصده، وهو أيضا إقرار بحق الآخر في عرض قضاياه ومعانيه من غير قهر ولا جبر.

5/النقاء والتخلص من العيوب، وهذا يفيد النتيجة الطبيعية للحوار، لأن الحوار البناء يؤدي في نهاية المطاف إلى التخلص من العيوب الفكرية، بعد أن قبل أحد أطراف الحوار بالصواب والحق، وإلا كان حوار طرشان.

المطلب الثاني: التعريف الاصطلاحي

بعد هذا العرض للمدلول اللغوي للحوار يمكن أن نستعرض بعض التعريفات الاصطلاحية له عند الباحثين والمفكرين:

التعريف الأول: الحوار هو أسلوب يجري بين طرفين، يسوق كل منهما من الحديث ما يراه ويقتنع به، ويراجع الطرف الآخر في منطقه وفكره قاصدا بان يحقق وتقريرها من وجهة نظره.[1]

التعريف الثاني: التراجع بين طرفين والتحاور فيما بينهما للوصول إلى الغاية المطلوبة.[2]

التعريف الثالث: محادثة بين شخصين أو فريقين، حول موضوع محدد، لكل منهما وجهة نظر خاصة به، هدفها الوصول إلى الحقيقة، أو إلى أكبر قدر ممكن من تطابق وجهات النظر، بعيدا عن الخصومة أو التعصب، بطريق يعتمد على العلم والعقل، مع استعداد كلا الطرفين لقبول الحقيقة ولو ظهرت على يد الطرف الآخر.[3]

---

[1] عبد الستار إبراهيم الهيتي، الحوار...والآخر، ، ص 40.

[2] موسى إبراهيم الإبراهيم، حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحق والباطل، م س، ص 29.

[3] بسام دود عجك، الحوار الإسلامي المسيحي، المبادئ، التاريخ، الموضوعات، الأهداف، دار قتيبة، دمشق، ط1، 1998، ص 19.

التعريف الرابع: الحوار نوع من الحديث بين شخصين أو فريقين، يتم فيه تداول الكلام بينهما بطريقة متكافئة فلا يستأثر به أحدهما دون الآخر، ويغلب عليه الهدوء والبعد عن الخصومة والتعصب.[1]

التعريف الخامس: الحوار هو أسلوب نقاشي يجري بين طرفين، تتم فيه مقايسة ومحاكمة الآراء والأفكار بطريقة علمية منهجية نقدية متبادلة، بهدف الوصول للقيمة الحقيقية من الحوار وهو الحق بكل ما يعنيه.[2]

التعريف السادس: مواجهة ومراجعة إما بين الفرد والذات أو الفرد والآخر، وهو فن من الفنون الإنسانية في علم التفاوض، فضلا عن كونه سمة من سمات الإنسان القائمة على الكلمة...[3]

من خلال هذه التعاريف، نستنتج أنه لا بد من توفر عدة شروط للحوار هي:

1. وجود طرفين للحوار.
2. وجود موضوع محدد للتحاور فيه.
3. وجود هدف للحوار، وهو إظهار الحق، أو تطابق أكبر قدر ممكن من وجهات النظر.
4. البعد عن الخصومة والتعصب، وفرض الرأي.
5. الاعتماد على العلم والعقل.[4]

ولاشك أن في التعاريف السابقة إشارة واضحة إلى الخصائص والضوابط والأدبيات المميزة للحوار عما يشاكله من أنماط العلاقة بين الذات والآخر، المعبر عنها بمصطلحات ذات قواسم مشتركة[5]، وهذا ما سنبينه في المطلب التالي الموسوم بالألفاظ ذات الصلة بالحوار.

---

[1] الندوة العالمية للشباب الإسلامي، في أصول الحوار، الندوة العالمية، الرياض، 1992، ص 6.

[2] قيس المعايطة، ضوابط الحوار في الفكر الإسلامي، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الثالث، العدد 1، 1428هـ/2007م، ص 148.

[3] عباس محجوب، الحكمة والحوار علاقة تبادلية، علم الكتب الحديثة، الأردن، ط1، 2006، ص 135.

[4] بسام عجك، الحوار الإسلامي المسيحي، ص 20.

[5] عبد الحليم آيت أمجوض، حوار الأديان نشأته وأصوله وتطوره، رسالة دكتوراه جامعة الحسن الثاني المغرب، دار الأمان الرباط، المغرب، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 66.

المطلب الثالث: الألفاظ ذات الصلة بالحوار

بعد أن وقفنا على مفهوم الحوار، ينبغي الوقوف على المفاهيم والمصطلحات التي لها علاقة وثيقة بمفهوم الحوار، نرى أوجه الاختلاف والاتفاق فيما بينها.

مفهوم الجدل: لغة:

الجدل كلمة عربية أصيلة لا دخيلة، ومعناه (الخصام على سبيل الغلبة)، واستعماله مذموم في الأشياء الظاهرة غير المحتملة لمعناه كقوله تعالى: ﴿ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا﴾[1]، وقد يكون بحق، وهو محمود ليظهر الحق، كقوله تعالى: ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، إلا الذين ظلموا منهم﴾[2].[3]

- وأصله في اللغة من الجدْل، وهو شدة القتل، وجَدَلْت الحبل أَجْدله جدلا، إذا شدّدت فتله فتلا محكما، ومنه قبل لزمام الناقة: الجديل.[4]

والجدل أو الجدال يعني: شدة الخصومة، والقدرة عليها، والمجادلة المخاصمة،[5]وجادله أي خاصمه، مجادلة وجدالا: والاسم الجدل وهو شدة الخصومة.[6]

أما الجدل في الاصطلاح:

هو دفع المرء خصمه، قصد إفساد قوله بحجة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه وهو الخصومة في الحقيقة.[1]

---

[1] سورة غافر، الآية: 4.

[2] سورة العنكبوت، الآية: 46.

[3] المرجع نفسه، ص 66.

[4] ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص 104.

[5] أنظر لسان العرب، ج11، ص 105، القاموس المحيط، ج3، ص 347.

[6] إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 1984، ج2، ص 653.

وقال محمد الأمين الشنقيطي في المجادلة: "هي في اصطلاحهم –يعني المناطقة– المنازعة، لا لإظهار الحق بل لإلزام الخصم".[2]

فالحوار والجدال يلاقيان في أنهما حديث ومناقشة بين طرفين، لكنهما يفترقان بعد ذلك.

أما الجدال فهو على الأغلب الرد على الخصومة وما يتصل بذلك، ولكن في إطار التخاصم في الكلام، فالجدال والمجادلة والجدل، كل ذلك ينحو منحى الخصومة ولو بمعنى العناد والتمسك بالري والتعصب له.[3]

وقد قسم العلماء الجدل إلى جدل محمود، وجدل مذموم، أما المحمود فهو: ما كان من أجل تقرير الحق وهو مهنة الأنبياء في الدفاع عن العقيدة: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾،[4] وهذا النوع من الجدل هو أول خطوات الحوار،[5] فقد وردت لفظتا الجدل والحوار في آية واحدة في سورة المجادلة: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إنّ الله سميع بصير﴾،[6] فالمرأة هنا تجادل الرسول ﷺ وتراجعه وتشتكي إلى الله.[7]

أما النوع الثاني فهو الجدل المذموم، وهذا يتعلق بالباطل وطلب المغالبة فيه،[8] وقد أشار إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿ما يجادل في آيات الله إلاّ الذين كفروا﴾،[9] وقوله: ﴿ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق﴾.[10]

---

[1] علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، دت، ص 78.

[2] محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1990، ج2، ص 75.

[3] الندوة العالمية للشباب الإسلامي، في أصول الحوار، ص 14.

[4] سورة النحل، الآية 125.

[5] عبد الستار الهيتي، الحوار...الذات والآخر، ص 37.

[6] سورة المجادلة، الآية: 01.

[7] قيس المعايطة، ضوابط الحوار ي الفكر الإسلامي، ص 149.

[8] عبد الهيتي، مرجع سابق، ص 37.

[9] سورة غافر، الآية: 4.

[10] سورة الكهف، الآية: 56.

فالحوار والجدل إذن يلتقيان من حيث كونهما شكلين من أشكال تداول الكلام من طرفين في أمر ما، لكنهما يفترقان بعد ذلك. فإذا كان التداول في الحوار يتم في أجواء هادئة، فإنه في الجدل يتسم بالغلبة والشدة، لكونه ينحو في الأغلب منحى الخصومة ولو بمعنى العناد والتمسك بالرأي والتعصب له.[1]

وفي القرآن الكريم ما يدل على هذا الفرق، فقد ورد لفظ الجدل في القرآن الكريم تسعة وعشرين مرة كلها في سياق الذم إلا في ثلاثة مواضع وهي قوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[2]، وقوله: ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، أحسن، إلا الذين ظلموا منهم﴾[3]، وقوله: ﴿ قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إنّ الله سميع بصير ﴾[4]. أما بقية المواضع في القرآن الكريم فإما أن تكون في سياق عدم الرضا عن الجدال، وإما عدم جدواه، أو لأنه يفتقد شروطا أساسية كطلب الحق أو الجدال بغير علم، أو يطلقه الكفار على الرسل كقوله تعالى: ﴿قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فاتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين﴾[5].

ولذلك لم يؤمر بالجدال ولم يمدح على الإطلاق، وإنما قيد بالحسنى كما في قوله تعالى: ﴿ وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[6]، بخلاف الحوار الذي جعله الله تعالى نهجا لنبيه ﷺ كما في قوله تعالى: ﴿ ﴿ قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إنّ الله سميع بصير ﴾.[7]

﴾.[7]

مفهوم المناظرة : لغة:

---

[1] الندوة العالمية للشباب الإسلامي، في أصول الحوار، ص 14.

[2] سورة النحل، الآية: 125.

[3] سورة الكنكبوت، الآية: 46.

[4] سورة المجادلة، الآية: 1.

[5] سورة هود، الآية: 32.

[6] سورة النحل، الآية: 125.

[7] خالد القاسم، الحوار مع أهل الكتاب، دار المسلم، ط1، 1414 هـ، ص 105.

من النظر وهو: تأمل الشيء بالعين، وقد نظرت إلى الشيء. والنظر: الانتظار.[1]

وجاء في القاموس المحيط: أن المناظرة من النظير، أو من النظر بالبصيرة، فهي من النظر تفيد الانتظار والتفكير في الشيء تقيسه وتقدره ومن التناظر تفيد التقابل، ومن النظير تفيد التماثل.[2]

والتناظر أيضا التراوض في الأمر ونظيرك: الذي يراوضك وتناظره، وناظره من المناظرة.[3]

أما في الاصطلاح:

فالمناظرة هي: النظر بالبصيرة من الجانبين، في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب.[4]

وعرفها الزبيدي في تاج العروس: "المناظرة المباحثة والمباراة في النظر، واستحضار كل ما يراه ببصيرته".[5]

والحاصل أن المعنى الاصطلاحي للمناظرة يرجع إلى النظير والمقابل في المخاطبة والكلام، أو إلى النظر بالبصيرة من الجانبين إظهارا للصواب، وعلى المعنى الثاني فهي ممدوحة، وقريبة من معنى الحوار، إلاّ أنّ المناظرة أدلّ في النظر والتفكر، كما أنّ الحوار أدلّ في مراجعة الكلام وتداوله[6]، ثم أن هناك توافقا بينهما، إذ أن المناظرة نوع من أنواع الحوار، لأنها تعتمد على الدقة العلمية والشروط المنطقية، ولا تعتمد سائر أنواع الحوار بالضرورة على ذلك.[7]

ومّما سبق تتبين علاقة –المناظرة والجدل– بالحوار، إذ يشتركان معه في أنّهما مراجعة في الكلام ومداولة له بين طرفين، فهما يدخلان في معنى الحوار من هذه الجهة ثم يفترق المناظرة في دلالتها على النظر والتفكّر، كما يفترق الجدال في دلالته على المخاصمة والمنازعة.

---

[1] الجوهري، الصحاح، ج2، ص 830.

[2] الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج2، ص 203.

[3] ابن منظور، لسان العرب، ج14، ص 194.

[4] الجرجاني، التعريفات، ص 298.

[5] الزبيدي، تاج العروس، ج13، ص 575.

[6] مسعود حايفي، حوار الأديان، الإسلامي المسيحي نموذجا، رسالة دكتوراه، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2007/2006، ص 8.

[7] بسام عجك، الحوار المسيحي الإسلامي، ص21.

مفهوم المناقشة: لغة:

النّقش في اللغة: النزع والاستخراج، ففي الحديث: (وإذا شيك فلا انتقش)[1]، أي فلا نزعت منه الشوكة[2].

ويأتي النقاش أيضا بمعنى: المحاسبة والاستقصاء، منه الحديث:(من نُوقش الحساب عُذّب)[3]، يقال: انتقش منه جميع حقه وتنقشه، إذا أخذه فلم يدع منه شيئا[4].

وفي الاصطلاح:

يقترب معنى المناقشة من معنى المناظرة باعتبارها: (محاورة بين فريقين يسعى كل منهما إلى إثبات وجهة نظره، المخالفة لوجهة نظر الفريق الآخر، أو إبطال مذهب الخصم، مع رغبة الأطراف الصادقة بظهور الحق والاعتراف به لدى ظهوره)[5]، ولذلك يمكن اعتبار الفروق بين المناقشة والحوار هي نفسها الموجودة بين المناظرة والحوار كما بينا سابقا.

وجملة القول: أن الحوار يحظى بحفاوة خاصة ومرتبة هامة عند العلماء والمفكرين، ويبدو أن هذا الاهتمام حسبما تقدم ناتج عن تميز الحوار بالوسطية والإنصاف مقارنة مع الجدل والمناظرة والمناقشة، إن كانت هذه المصطلحات تستعمل مرادفة للحوار في استعمالات غير مقصودة.

المبحث الثاني: المجمع الفاتيكاني الثاني وحوار الأديان:

المطلب الأول: المجمع الفاتيكاني الثاني وأهم قراراته:

---

[1] رواه البخاري، الجامع الصحيح، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت، كتاب الجهاد والسير، باب الحراسة في الغزو في سبيل الله، رقم 2887، مج 2، ص 302-303.

[2] ابن منظور، لسان العرب، مج 6، ص358.

[3] صحيح البخاري، كتاب الرقائق، باب من نوقش الحساب عذب، رقم 6536، مج 4، ص252.

[4] ابن منظور، لسان العرب، مج 6، ص 358.

[5] عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط8، 2007، ص 371.

يعتبر المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965) الانطلاقة الفعلية لعملية الحوار الإسلامي المسيحي، بعدما كانت تطبع العلاقات الإسلامية المسيحية الكثير من التوترات والصراعات لسنوات طويلة ولعل أكثر ما يعبر عن ذلك الحروب الصليبية قديما والاستعمار الغربي للعالم الإسلامي حديثا.

هذا الانقلاب والتحول في العلاقات المسيحية الإسلامية يعود الفضل فيه إلى البابا يوحنا الثالث والعشرون، الذي وبعد تنصيبه على رأس الكنيسة الكاثوليكية، أعلن في يوم 25 كانون الثاني (يناير) 1959 عن انعقاد مجمع مسكوني من أجل مناقشة وضع الكنيسة داخليا وخارجيا في ظل التطورات الكبيرة التي شهدها العالم، وفي خضم التراجع الرهيب لمكانة ونفوذ الكنيسة وسطوتها على العالم، خاصة الدعم الكبير الذي قدمته للمستعمر الغربي للعالمين الإسلامي والعربي.

وللاطلاع على حجم التحديات التي كانت تواجه الكنيسة في هذه الفترة يكفي أن نطلع على أهم النقاط التي حددها المجمع الفاتيكاني الثاني لنقف على ذلك:

1. تطوير علاقات إيجابية للكنيسة الكاثوليكية مع العالم الحديث.
2. التخلي عن نظام الحروم القاسي (أناثيما) المستعمل في المجامع السابقة.
3. التأكيد على حقوق الإنسان الأساسية بما يتعلق بالحرية الدينية.
4. التأكيد على أن الحقائق الأساسية تعلم أيضاً في ديانات ومذاهب غير الكاثوليكية.
5. إصلاح الروحانية الكاثوليكية والسلطة الكنسية.

من خلال هذه النقاط يمكن استخلاص أهم التحديات التي كانت تواجه الكنيسة الكاثوليكية، أما التحدي الأول فيتمثل في الانقسام الحاد الذي كانت الكنيسة تعيشه والتي حاول البابا يوحنا الثالث والعشرين أن يعيد ترتيب البيت من جديد، يقول جان بيار فان ديت:" فإذا استندنا إلى الخطب الأولى التي ألقاها في شأن قراره أن يدعو إلى عقد مجمع وفي رغبته أن يرى تلك الجمعية تشجع عودة المسيحيين إلى الوحدة .. لا يمكن أن تكون الوحدة إلا نتيجة لـ (عودة) المنشقين إلى الكنيسة الكاثوليكية، فتكون مسؤولية الكاثوليك ترتيب البيت لكي يرغب الجميع في الدخول إليه، ومع ذلك يمكن اعتبار يوحنا الثالث والعشرين صاحب فكرة الحركة المسكوني الحقيقي"[1].

[1] تاريخ الكنيسة المفصل، تعريب الأب صبحي حموي اليسوعي، دار المشرق لبنان، ط1، 2003، ج5، ص202.

أما التحدي الثاني للكنيسة فيتمثل في نظرتها لغير المسيحين، وهي التي عاشت فترة طويلة من الانغلاق والقطيعة مع الغير وخاصة المسلمين منهم، يقول أليكسي جورافسكي:" في الدراسات الكاثوليكية المعاصرة عن الإسلام (الإسلاميات) توجد اتجاهات عديدة، فالاتجاه الأكثر انفتاحا على الإسلام وقبولا يمثله لويس ماسينيون وأتباعه الحاليون، ويطلق عليه الأب جورج قنواتي اتجاه (الحد الأعلى) ... أما الاتجاه المضاد في الدراسات الكاثوليكية المعاصرة حول الإسلام فيتمثل في التيار (المنغلق) أو (المتحفظ) إزاء الإسلام، ويطلق على أتباعه (أصحاب الحد الأدنى في الانفتاح على الإسلام أو الاعتراف به)، أو كما يسميهم إ. مبارك بالتقليديين الذين يتابعون تفسير الإسلام وفق أسوأ الأطروحات التقليدية للقرون الوسطى"[1]. وقد توافق صوت الكنيسة برئاسة البابا يوحنا الثالث والعشرين مع الرأي الأول المنفتح على ضرورة الحوار والتقارب مع المسلمين في الميادين الاجتماعية والسياسية والثقافية والروحية، مع ابتعادهم عن المنطقة التي لا تمس.

أما التحدي الثالث للكنيسة وللبابا يوحنا الثالث والعشرون فيتمثل في موقف الكنيسة من الاستعمار الغربي للدول الأفرو-آسياوية، ومحاولة دفع الشبهة المرتبطة بها المتمثلة في التعاون الوثيق بين الكنيسة والقوي الاستعمارية، من خلال التأكيد على حق هذه الدول في الاستقلال وتقرير مصيرها بنفسها يقول جورافسكي:" أما التحولات الجدية في موقف الكنيسة من قضية إزالة الاستعمار ومقاومة تطور البلدان الأفرو-آسياوية، فقد جرت في فترة جلوس يوحنا الثالث والعشرين على كرسي البابوي (1958-1963)، حيث أن الوثائق الرسمية لتلك المرحلة استبدلت بأطروحات الكنيسة المتفرقة عن شموليتها، وعن طبيعتها العالمية ...إلخ توجيهات أكثر رسوخا وتحديدا وتأكيد ضرورة إيلاء الاهتمام لكل ثقافة على حدة... وفي الرسالة البابوية (Pacein in terris) 1963؛ يجري تأكيد على حق الشعوب المستعمرة في الاستقلال وفي التطور الاجتماعي"[2].

بدأ التحضير الفعلي للمجمع الفاتيكاني الثاني ودعي له أساقفة الكاثوليك في العالم أجمع لمناقشة هذه التحديات التي تحيط بالكنيسة وسبل مجابهتها، وهو ما اعتبر تحديثا في الكنيسة بالمفهوم الحقيقي

[1] أليسكي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، عالم المعرفة، نوفمبر 1996، ص 111-112.
[2] المرجع نفسه، ص115-116.

للكلمة، يقول جان بيار فان ديت:" التحديث: تشير هذه الكلمة إلى السير الجريء الذي أدخل فيه يوحنا الثالث والعشرون الكنيسة الكاثوليكية، وما إن أطلقها في طريق فحص الضمير حتى انطفأ في عنصرة 1963، وفي هذه المرة لم يترك انتخاب خليفته أي مجال للشك: فكان الكاردينال مونتيني الذي اختار اسم بولس السادس"[1].

بعد وفاة البابا يوحنا الثالث والعشرون في يوم 03 جوان 1963، أعلنت الكنيسة الكاثوليكية عن تعيين الكاردينال جيوفاني باتيستا مونتيني (1897-1978) وقد اختار لنفسه لقب (بولس السادس) والذي سار على درب خلفه بإتمام المجمع الفاتيكاني الثاني، وقد شهد المجمع الفاتيكاني الثاني أربع مراحل أساسية هي[2]:

المرحلة الأولى

بدأت بتاريخ 11 أكتوبر/تشرين الثاني1962 ، كان فاتحتها كلمة للبابا يوحنا الثالث والعشرون . انتهت تلك المرحلة بوفاة البابا بتاريخ 3 يونيو/حزيران1963 .

المرحلة الثانية

اشتملت على الجلستين الثانية والثالثة من 29 سبتمبر/أيلول 1963 حتى 4 ديسمبر/كانون الأول من نفس العام. تنج عنها دستور عن الليتورجيا الكنسية ومرسوم حول إعلام التواصل الاجتماعي.

المرحلة الثالثة

ضمت الجلستين الرابعة والخامسة من 14 سبتمبر/أيلول 1964 إلى يوم 21 نوفمبر/تشرين الثاني من نفس العام. خرج عنها الدستور العقائدي حول الكنيسة، ومرسوم عن المسكونية وعن الكنائس الكاثوليكية الشرقية، وأعلنت فيها مريم العذراء" أماً للكنيسة.

المرحلة الرابعة

[1] تاريخ الكنيسة المفصل، ج5، ص203.

[2] أ. حلمي القمص يعقوب، عقيدة خلاص غير المؤمنين: بين الجذور والثمار، مطبعة دير مارمينا، الاسكندرية، مصر، ط1، 2007، ص 58-59

بدأت بتاريخ 14 سبتمبر/أيلول 1965 مع الجلسة السادسة وانتهت بتاريخ 7 ديسمبر/كانون الأول 1965 مع الجلسة التاسعة. افتتح بولس السادس هذه المرحلة بإعلانه عن عمله على تشكيل مجمع أسقفي مهمته مساعدة البابا بإدارة الكنيسة. كما صدر عنها أيضاً دستور عقائدي حول الإعلان الإلهي ودستور رعوي عن الكنيسة في العالم المعاصر، بالإضافة لمراسيم تتعلق بوظيفة الأسقف الرعوية وبالتجديد المناسب للحياة الدينية، وأيضاً مراسيم تتحدث عن التثقيف الكهنوتي وعن خدمة وحياة القساوسة وعن رسولية العلمانيين، وكذلك عن الأنشطة التبشيرية للكنيسة. كما تمخضت المرحلة عن تصريحات تناولت التربية المسيحية والحرية الدينية وعن علاقة الكنيسة مع الأديان الأخرى. وحتى قبل أن يتم اختتام المجمع قام البابا بتشكيل لجان لتضع القرارات المتخذة في حيز التنفيذ .

احتفل باختتام المجمع بتاريخ 8 ديسمبر/كانون الأول1965 .

وقد لخص جورافسكي هذه القرارات بقوله:" فقد دعا المجمع الفاتيكاني الثاني لدراسة أكثر تفصيلا وشمولية للخط الجديد للكنيسة الكاثوليكية، وعلى الكيفية التي يجب أت تكون الكاثوليكية عليها في البلدان الآسيوية والأفريقية، ونوعية علاقاتها بالتقاليد الثقافية- الدينية لشعوب تلك البلدان، وقد نوقشت هذه المسائل في المجمع المشار إليه ضمن الموضوعات والمشكلات الاساسية وذات الأولوية الكبرى"[1]. كما يمكن اعتبار أن المجمه الفاتيكاني الثاني هو من الأكثر اللقاءات التي شارك فيها أساقفة من بلدان آسيا وأفريقيا: من آسيا237 أسقفا (20.5%)، من أفريقيا 186 أسقفا (10%)، من أوروبا 728 أسقفا (38%).

المجمع الفاتيكاني الثاني والإسلام:

قرر المجمع الفاتيكاني الثاني عقيدة خلاص غير المؤمنين في جلسته الرابعة في أكتوبر 1965، وقد وافق عليها 1763 عضوا واعترض 250 عضوا، فالدستور العقائدي للكنيسة نور الأمم وشعب الله أكد على "إن جميع الشعوب يؤلفون جماعة واحدة، فإن الناس ينتظرون من مختلف الأديان الجواب عن ألغاز الوضع البشري المستترة"[2] ومما جاء فيه كذلك الحديث بروح إيجابية عن مختلف أديان العالم، وهذا ما يمثل انطلاقة جديدة وفعلية في تطور هذه العلاقات، ما يدفعها إلى التحاور يقول جورافسكي :" لأول مرة في تاريخ الكنيسة ناقش المجمع الفاتيكاني الثاني (1962 (1965م) على المستوى مذهبي –

[1] الإسلام والمسيحية، ص116.

[3] أ. حلمي القمص يعقوب، عقيدة خلاص غير المؤمنين، ص 60.

عقائدي مشكلة العلاقة بين الكنيسة والديانات غير المسيحية وخصصت لهذه المسألة ضمن البيان الختامي لمجمع الفاتيكاني الثاني في علاقة" الكنيسة مع الديانات غير المسيحية"، وقد أولى المجمع اهتماما خاصا للإسلام، وللمرة الأولى ومنذ أربعة عشر قرنا من وجود المسيحية والإسلام يتحدث مجمع مسكوني كاثوليكي بصورة إيجابية عن المسلمين[1].

وتأكيدا على هذا التوجه للمجمع الفاتيكاني الثاني تجاه الإسلام نورد كلام أحد الآباء المسيحيين وهو يتحدث عن الإسلام بروح إيجابية يقول:" ونود أن نظهر كيف أن الإسلام قد يمثل فرصة للخطاب اللاهوتي المسيحي في سبيل التعمق في التعبير عن العقائد لا سيما تلك التي شوهتها بعض البدع، أو أهملتها في بعض الحقبات من التاريخ الكنسي، كما سبق أن تلمسناه في تحليلنا الكتاب المقدس، لا سيما في خطبة بولس لآهل آثينة، وكذلك في (بذور الكلمة) و(شرارات اللّوغُس الإلاهي)، وكذلك عمل الروح و(أناته) و(هبوب) في جميع البشر"[2].

ومما جاء من فقرات من المجمع الفاتيكاني الثاني حول خلاص غير المسيحين وما ارتبط بالإسلام والمسلمين ما يلي[3]:

1- ووحدة شعب الله الجامعة (يقصد كل البشرية) هذه يسعى إليها بطرق شتى المؤمنون الكاثوليك، أو سائر المؤمنين بالمسيح، أو جميع الناس بوجه عام المدعوين بنعمة الله إلى الخلاص.. إن الخلاص هو في متناول جميع من هم من ذوي الإرادة الحسنة .. إن الأخوة المنفصلين عن الشركة التامة مع كرسي روما، وأولئك الذين ينتمون إلى الديانات غير المسيحية، هم أيضا يملكون حقائق وعندهم كنوز.. وهناك أناس يتجهون صوب الله من نواحي شتى من بينهم ذلك الشعب (اليهودي) الذي قبل المواعيد وأعطى العهود والذي ظهر المسيح منه بحسب الجسد، وأيضا أولئك (المسلمون) الذين يعترفون بالخالق ويؤمنون إيمان إبراهيم، ويعبدون الإله الواحد الذي سيدين البشر في اليوم الآخير...

وتعليقا على هذا البيان يذكر جورافسكي "وهكذا نرى أن التصريح الختامي للمجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني يقدم بشكل عام وصفا إيجابيا لمجموعة من المبادئ الأكثر أهمية في العقيدة

[1] الإسلام والمسيحية، المرجع السابق، ص 117.

[2] الأب فاضل سيداروس اليسوعي، علم لاهوت الأديان، دار المشرق، لبنان، ط1، 2013، ص 131.

[3] وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني – دستور عقائدي "نور الأمم" ص336-337.

الإسلامية، إلا أنه من الملاحظ أن كثيرا من النواحي، وخصوصا تلك التي تتناقض مع طقوس المذهب الكاثوليكي ظلت خارج دراسة المجمع كما لم تناقش المشكلات المتعلقة مثلا برأي الإسلام بالقدرة الكلية المطلقة للإله وحرية الاختيار الإنساني، كما لم يتعرض المجمع للمسائل ذات الصلة بمفهوم الأمة والكنيسة، وقضايا الوحي والإيمان والدنيا والآخرة والعلمانية.. إلخ[1].

وتجسدا لمخرجات المجمع الفاتيكاني الثاني فقد أنشأ الفاتيكان معهدا بابوي مهمته تناول الدراسات العربية والإسلامية وفتح مجال للحوار من خلاله، وهذا ما سنبينه في المطلب التالي.

المطلب الثاني: المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية:

المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية هو مركز للدراسات والبحوث، تهدف نشاطاته التعليمية والعلمية إلى إعداد اللّقاء والحوار مع المسلمين على أساس الاحترام والتفاهم المتبادلين، ويقدم المعهد للطلبة الذين هم بصدد الحصول على شهادة الإجازة (ليسانس) والدكتوراه في الدراسات العربية والإسلامية تنشئة تقوم على الدرس المعمق للغة العربية التي تعد الأداة الضرورية لتمكين الطالب من قراءة وفهم النصوص الأساسية للإسلام.

يقدم تدريس العلوم الإسلامية عرضا لتاريخ وفكر الإسلام، قديما وحديثا، قائما على معايير البحث العلمي الآخذ بعين الاعتبار التزام الموضوعية واحترام خصوصيات الإسلام الداخلية، وتتابع مراحل التدريس –في المعهد– مسيرتها عبر مناهج تربوية تهدف –قبل كل شيء– إلى الاعتراف بحق الآخر في الاختلاف.[2]

أولا: الجذور التاريخية للمعهد:

تعود الجذور التاريخية الأولى لما يعرف اليوم بالمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية (بيزاي) إلى مركز أسسه مرسلو أفريقيا (الآباء البيض) عام 1926، الهدف منه تنشئة قساوسة ورهبان على الخدمة في مختلف أنحاء العالم ذات الصلة الوثيقة بالمسلمين، "أطلق على المعهد الذي تم تأسيسه في

[1] الإسلام والمسيحية، مرجع سابق، ص 127-128.

[2] الموقع الرسمي للمعهد: www.ar.pisai.it

تونس العاصمة سنة 1931 تسمية (معهد الآداب العربية IBLA)"،[1] فقد كان يضم إضافة إلى نشاطاته التبشيرية قسما عرف نجاحا كبيرا يعني بالبحث العلمي والديني لقيم الدين الإسلامي.

سنوات من الدراسات الجيدة بالعربية الأدبية وباللهجة التونسية تضاعفت المحادثات والقراءات من أجل فهم نفسية المسلمين من العمق أو من الداخل، أعطت تحضيرا ملائما للشهود المستقبليين للإنجيل الذين يعملون مع أصدقائهم المسلمين في إفريقيا الشمالية آنذاك، أو في القطاع التعليمي، الاستشفائي، وفي الخدمات الاجتماعية؛ أصبحوا شيئا فشيئا غير كافين من أجل تلبية متطلبات هدف الـ (IBLA)"، هذا ما جعل مسئولوا الآباء البيض يقررون الفصل بين التدريس وبين النشاطات الأخرى بالمعهد.[2]

معهد منوبة في تونس:

في شهر سبتمبر سنة 1949 بمدينة منوبة شمال تونس افتتحت دار للدراسات تعني بتدريس اللغة العربية والعلوم الإسلامية، عرفت تطورا كبيرا بمرور الوقت سواء ما تعلق بوتيرة الدراسات –التي شهدت التركيز الجيد على التعلم الصعب للعربية الفصحى والدراسة المعمقة لعدة مجالات لدراسة الإسلام عملا كان عليه في الـ IBLA-أو فيما تعلق بعدد منتسبي الدار- الذي شهد ارتفاعا ملحوظا ومهما-.

أمام هذا التطور المتسارع في العدد والأهمية عرف المعهد (ندوة عليا للآباء البيض) سنة 1960 توجت بتقديم شهادات أكاديمية للفائزين ومعترف بها من طرف السلطات الكنسية، ردا على طلبها شيد لها عن طريق مرسوم صادر من الكنيسة الرومانية ندوات وجامعات بتاريخ 19 مارس 1960 عرف بالمعهد الحبري للدراسات الشرقية (IBLA).[3]

---

[1] الإسلام والمسيحية، ص115.

[2] Mouris Bourmans, LE PISAI : cinquante ans au service du dialogue, مجلة إسرموكريستيانا، روما، العدد14، سنة 2000، ص 1.

[3] المرجع نفسه: ص 2.

التحول إلى روما:

في 23 جويلية 1964 تم إمضاء معاهدة بين الجمهورية التونسية والكرسي الرسولي الذي يعدل قانونيا القرارات الجديدة للكنيسة الكاثوليكية مع السلطات التونسية التي تقرر تأميم الأراضي التابعة للأجانب بقانون صادر في 15 ماي.[1]

وجب على مسئولي المعهد الحبري للدراسات الشرقية (IPEO) نقل المقر من تونس إلى بلد آخر، طلب الكاردينال ديفال نقله إلى الجزائر العاصمة أو مرسيليا لكن طلبة قوبل بالرفض ما عجل نقله إلى روما بقرار من المجلس الفاتيكاني الثاني، فكان ذلك في حفل عيد الخمسين (العنصرة).[2]

نقل المعهد إلى روما، حيث شغل لمدة ثلاث سنوات مبنى صغيرا في شارع ثلاثين أفريل، متخذا في الوقت ذاته اسما جديدا هو: المعهد البابوي للدراسات العربية (IBEA)، تمييزا له عن المعهد الحبري الشرقي، غير أن تلك التسمية ما لبثت أن تغيرت سنة 1979 فأصبحت: المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية (بيزاي)، ومنذ عام 1997 ارتبط المعهد بدار كومبوني للدراسات العربية في القاهرة، من خلال اتفاقية تعاون بين الطرفين.

الحالة الراهنة للمعهد:

أتاح الاهتمام الشخصي للبابا بينيديكت السادس عشر منذ عام 2006 الفرصة لمجمع التربية الكاثوليكية أن يقدّم مقترحا لانطلاقة جديدة للمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية (بيزاي) تحت مظلّة الكرسي الرسولي جاعلا من هيئة إدارة ممتلكات الكرسي الرسولي (APSA) شريكا في عملية الإدارة.[3]

---

[1] المرجع نفسه، ص 2.

[2] يحتفل فيه المسيحيون بذكرى حلول الروح القدس على تلاميذ المسيح ويأتي بعد خمسين يوما من عيد الفصح، أنظر بول بوبار، الأفاتيكان عاصمة الكثلكة في العالم.

[3] الموقع الرسمي للمعهد.

"يحاول الكرسي الرسولي. من جهته. دفع عجلة الحوار بين الأديان إلى الأمام من خلال المجلس الحبري للحوار بين الأديان، والمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية، وعدد من الجامعات الحبرية".[1]

يخضع بيزاي اليوم لسلطة الأب الأقدس من خلال مجمع التربية الكاثوليكية، في حين تقع على عاتق جمعية مرسلي أفريقيا (الآباء البيض) مسؤوليات العمل الأكاديمي والإداري للمعهد. إن المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية هو. حاليا. مركز عالي التخصص في مجال الدراسات العربية والبحوث، تردفه مكتبة غنية ووحيدة من نوعها، تفتح أبوابها لمرتديها الوافدين من جميع أنحاء العالم.[2]

يلتزم المعهد التزاما قاطعا ومستمرا بأن يقدّم لطلبته ولمرتاديه إمكانية التعرف على الإسلام بطريقة موضوعية، من خلال الدراسة العميقة للغة العربية والاتصال المباشر بالمصادر الأصلية مما يؤهل الطلبة –بعد اجتيازهم مرحلة الدراسة– للحصول على أفضل الوسائل بغية الشروع بحوار مع المسلمين في مختلف الميادين: الثقافية والدينية والاجتماعية.

أما عن الآفاق المستقبلية للمعهد يقول بورمانس موريس: "في روما وجب على المعهد توسيع بحوثاته وتحضيراته إلى كامل العالم الإسلامي في إفريقيا وآسيا، علاقة الكنيسة مع الديانات الغير مسيحية ميثاق دائم للحوار بين الديانات مصدق نهائيا يوم 28 أكتوبر 1965، ومرسوم Ad Gentes حول نشاط مبشر الكنيسة في 7 ديسمبر 1965، هذه النصوص وغيرها اقترحت على المعهد حجج جديدة من أجل الحفاظ على مؤسساته الأولى من أجل خدمة الكنيسة العامة مثل ما يقره القانون الأساسي العام سنة 1988 لينطبق على الدراسة وتطور العلوم من أجل تحضير المهام البابوية للمرشدين المتخصصين لإنشاء الحوار السلمي مع المسلمين (المادة1)، أما (المادة2) الطلبة يدرسون فيه اللغة

[1] مما صرح به الأب الأقدس خلال زيارته للولايات المتحدة الأمريكية، OR، في 19 نيسان/أبريل 2008، ص 10.

[2] موريس بورمانس، مرجع سابق، ص 5.

العربية الفصحى، الدين، القانون، الأحداث الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية للإسلام بطريقة أنه يتم اكتساب معرفة صحيحة ومعمقة لتراث المسلمين".[1]

تعليم الدين الإسلامي كان دائما بالفرنسية منذ البداية نظرا للأصول المغربية للمعهد، أمام الطلب المتزايد من الطلبة الموجودين في إفريقيا وآسيا الناطقين باللغة الإنجليزية أنشأت سنة 1972 قسم باللغة الإنجليزي.

المطلب الثالث: المعهد وحوار الأديان:

إنّ المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية الذي أسسته جماعة مرسلي أفريقيا (الآباء البيض) رأى النور استجابة إلى الرغبة الجادة بتنشئة مرسلين يستعدون للعيش في بيئة إسلامية، وبمرور الزمن اتّسع أفق هذا الهدف الأولي؛ فها هو المعهد اليوم ينهض بتنشئة أشخاص ذوي خبرة، قادرين بفضل المعارف التي تلقّوها على العيش والعمل والحوار مع المسلمين، مساهمين في بناء مجتمع متماسك ومنسجم، إنّ التنشئة التي يحصل عليها هؤلاء الأشخاص بفضل الدراسة العميقة للّغة العربية وللعلوم الإسلامية تشكّل القاعدة الصلبة للتلاقي مع المسلمين، تلاقيا يتمكّن بل من الواجب عليه أن يأخذ سمات روحية، حوارية، وذات قدرة على الحياة المشتركة، فضلا عن ذلك فإنّ الإعداد الذي يتلقّاه الطلبة في المعهد يساهم في خلق روح التعاون بين ثقافات وأديان مختلفة، وفي الاعتراف المتبادل بحق الآخر في الاختلاف، إنّ التنشئة والنشر والبحث العلمي هي أفضل الوسائل للإعداد اتجاه الجاد والعميق على الحوار الإنساني والديني والثقافي.[2]

انطلاقا من رسالته الخاصة، يجتهد المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية في أن يقدّم للطلاب معرفة موضوعية للديانة الإسلامية والثقافة العربية والإسلامية من خلال الدراسة المباشرة للغة العربية والمصادر الإسلامية. بناء على خبرته الطويلة الممتدة أكثر من 50 عاما في التعليم والتنشئة على الحوار، يساهم المعهد فعليا بالجهد الذي تقوم به الكنيسة من أجل إرساء العلاقات بين المسيحيين

[1] المرجع نفسه، ص 6.

[2] راجع محمد الطالبي، عيال الله، دار سراس للنشر، تونس، دط، 1992، ص 162.

والمسلمين في العالم ومن أجل تسهيل اللقاء بين الثقافات والأديان. لا يزال يشكّل الحوار بين الأديان حتى اليوم –الحوار النوعي والموضوعي– الهدف الأول للمعهد ويمكن تأكيد ذلك من خلال:

1/منذ نشأته، يجهد المعهد في أن يكون أداة دعم للكنيسة من خلال التعاون الدائم مع المجلس الحبري للحوار بين الأديان، عبر مشاركته بندوات وحلقات دراسية تقوم بين الكاثوليك والمسلمين.

2/تشكّل اللقاءات الدائمة التي تعقد بين أعضاء المعهد ومعاونيه من جهة وشخصيات من المجال الأكاديمي والجامعي، أعضاء الهيئة الدبلوماسية لدى الرسولي من جهة أخرى، فرصة فريدة للقاء الإنساني والتبادل الثقافي بين أبناء الديانتين.

3/يصدر المعهد مجلاّت متخصصة في مجال الحوار على غرار مجلة Islamochristiana ومجلة. En counter

4 /تشكل المحاضرات التي ينظّمها المعهد أداة تعمق مفيد لجميع الذين يجهدون أو يرغبون العمل في مجال الحوار.[1]

كما يمكن التأكيد على أن مادة الحوار الإسلامي المسيحي شكلت جزءا أساسيا من المناهج الدراسية للمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية. يتم فحص المسار التاريخي للحوار من خلال بعض الوثائق الرئيسية وبعض الإعلام الذين عملوا به. وتتم أحيانا دعوة ضيوف المعهد للمشاركة مع الطلاب حول بعض جوانب خبراتهم الشخصية في حقل الحوار. مرة كل سنتين، يزور طلاب المعهد مسجد روما حيث يقوم عادة باستقبالهم الغمام ومدير المركز الإسلامي الثقافي.

المطلب الرابع: منشورات المعهد:

يصدر عن المعهد ثلاث منشورات هي: الدراسات العربية En counter، وإسلاموكريستيانا، وسنعرض لكل منها على حدة.

أولا: الدراسات العربية:

[1] محمد الطالبي، المرجع نفسه، ص162-163.

ظهر العدد الأول لهذه الجريدة في باكي 1962، فهو ملف فصلي من حوالي 30 صفحة يعرض نصوصا بالعربية وترجمتها بالفرنسية؛ لكي يتمكن الذين غادروا المعهد من مواصلة مجهودهم اللغوي في الشريعة الإسلامية، والذي تعتبر فيها القواعد والأدب والأخبار جد معتبرة.

مع العدد الثامن (نوال Noel 1964) تم إدراج نشرة الدراسات العربية (شكل 22x 28) في جدول الأعمال وذلك بنشر مذكرات بأيادي عربية عصرية (مذكرات شخصية، دواوين، حياة كتاب،....) والتي أصبحت بمثابة مرجع للإطلاع.

في سنة 1981 وبعد 60 عددا من الإخراج، تم تغيير مضمون جريدة "الدراسات العربية" لتصبح سندا تعليميا لدروس الشريعة للمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية (بيزاي)، فهي تصدر على شكل ملفان سنويان (شكل 21x 25.2) في حوالي 140 صفحة لكل واحد، تنشر النصوص العربية والفرنسية في آن واحد.

أصبحت الجريدة منذ 1996 سنوية منشورة على شكل (17-24).[1]

ثانيا: En counter:

كان بعد تأسيس قسم إنجليزي بالمعهد وكمثال لمستند شهري ينشر في عدة دول أوربية من طرف قدماء الطلبة أو متعاوني المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية، ولقد تم التقرير على بداية العمل في 1974 عن طريق الطباعة أولا (شكل 21x 29.5) لمواضيع أصلية أو مأخوذة عن مجلات مختصة لتأمين "تكوين متواصل" لقدامى الطلبة الإنجليزيين، هكذا بدأت مجلة (En counter) من أجل ملفات التفاهم الإسلامي المسيحي.

يحوي حوالي 20 صفحة لكل شهر تجمع مختلف جوانب الحوار الثقافي والديني بين المسيحيين والمسلمين، في كل عام يتم جمع هذه المستندات في كتاب واحد والذي يصبح كوسيلة تعليمية باللغة الإنجليزية لأساتذة الشريعة.[1]

[1] موريس بورمانس، خمسون سنة في خدمة الحوار، ص 13-14.

ثالثا: إسلاموكريستيانا:

يحتاج المعهد إلى جريدة سنوية تنشر أعمال الأساتذة الدائمين أو المستدعون، تمنح إلى كل المتعاونين المسيحيين والمسلمين فرصة "الحوار عن بعد"، وتقترح في نفس الوقت لمركز الدراسات والمكتبات الجامعية الخيار فيما يتعلق بالعلاقات بين الشعوب المسيحية والإسلامية في العالم.[2]

"إسلاموكريستيانا" مجلة سنوية تصدر عن المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية (بيزاي)، ظهر العدد الأول منها سنة 1975، مجلة علمية تهدف لخدمة الحوار الإسلامي المسيحي، بها مجموعة من المقالات باللغة الفرنسية، الإنجليزية والعربية لأساتذة دائمين أو مستدعين مسلمون ومسيحيون.

دراسات إسلامية مسيحية:

هي مجلة علمية سنوية تصدر عن المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية، وتهتم بكل ما يختص بالحوار الإسلامي المسيحي. تتكون من ثلاثة أقسام: الأول يتضمن دراسات وبحوث معمقة، وأفكار وشهادات حياة؛ الثاني، أخبار ووثائق حول اللقاءات التي تحصل بين المسيحيين والمسلمين في العالم؛ الثالث، مراجعة الكتب الصادرة حديثا في مجال الحوار. تأسست عام 1975 وقام بإدارتها لسنوات عديدة الأب موريس بورمنس. ثم تغيرت واغتنت مع الوقت، حتى أصبحت تدرس في القسم الأول من مضمونها موضوع محدد تختاره هيئة تحريرها كل عام؛ بينما النصف الثاني من قسمها الأول لا يزال مكرسا للحوار الإسلامي المسيحي في مختلف وجوهه التاريخية والحاضرة. تصدر المقالات في دراسات إسلامية مسيحية بشكل خاص باللغة الفرنسية والإنجليزية والعربية، ولكنها تنشر أيضا مقالات ودراسات بلغات غربية أخرى.

تأسست عام 1975

تصدر سنويًّا

الحجم 400 ص.

مدير التحرير ad interim **Diego Sarrió Cucarella**

[1] المرجع السابق، ص 14.

[2] المرجع السابق، ص 15.

Guest Editor n° 48 **David Marshall**

الناشر: المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية

الفصل الأول: محمد الطالبي وحوار الأديان

المبحث الأول: مفهوم الحوار عند الطالبي

المطلب الأول: ترجمة محمد الطالبي

المطلب الثاني: مفهوم الحوار عند الطالبي

المبحث الثاني: عوائق الحوار عند الطالبي

المطلب الأول: عوائق الماضي

المطلب الثاني: عوائق الحاضر

المبحث الثالث: شروط الحوار عند الطالبي

المطلب الأول: تجنب الجدل

المطلب الثاني: واجب التبشير بالرسالة

[1]تعتبر مجلة إسلاموكريستيانا من أهم المجلات التي عنت بعملية الحوار الإسلامي المسيحي، فهي إضافة إلى كونها السباقة في إثراء هذا الموضوع قد استطاعت أن تجلب الكثير من المفكرين والعلماء من الديانتين من أجل أن يدلوا بدلوهم فيه، وما يهمني هنا هو الوقوف على الكتاب من الجانب الإسلامي، وسأقتصر على محمد الطالبي، قصد معرفة موقفه من الحوار الإسلامي المسيحي ، وأهم وأهم المواضيع التي أثرا بها المجلة.

المبحث الأول: مفهوم الحوار عند الطالبي:

المطلب الأول: ترجمة محمد الطالبي:[2]

يعرف الطالبي بانتمائه إلى جيل العشرينات من القرن الماضي. ولد في العام 1921 بمدينة تونس العاصمة. تلقى تكوينا صحيحا ونهل من الفكر والمعرفة الكثير. كان انتسابه الأول للمدرسة الصادقية الشهيرة التي تعتبر من أعرق المؤسسات التعليمية في تلك الفترة.

عاصر جيل المثقفين ورواد الحركة الإصلاحية في تونس. وكان شاهدا حيا على أوج النهضة الثقافية للنخبة التونسية من أمثال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، العالم الفقيه وأحد كبار أساتذة جامع الزيتونة بتونس.

انتقل الطالبي بعدها لمواصلة تعليمه بفرنسا ليحصل على الدكتوراه من جامعة السوربون. تخصصه في التاريخ الإسلامي دليل تشبثه بوطنه تونس عقيدة وبانتمائه إليها منهجا في الدراسة. اختار الطالبي أن تكون أطروحته عن تاريخ الدولة الأغلبية السياسي، وهي أطروحة فاقت حق قدرها من الثناء والتعظيم من كبار الدارسين لها وتعد مرجعا في التاريخ الإسلامي الوسيط لما بذله فيها من جهد وبحث وتنقيب عن مختلف المصادر والمراجع بمختلف اللغات من أجل كتابة تاريخ الإمارة الأغلبية التي حكمت من سنة 184هـ. إلى 296 هـ. واتخذت من القيروان عاصمة لها. ثم التحق بالجامعة التونسية كمدرس وأصبح أول عميد لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس منذ أواسط الخمسينيات.

---

[2] حبيب المباركي، صحيفة العرب اللندنية، [نشر في 28/05/2017، العدد: 10646، ص(9)].

تولى الطالبي رئاسة بيت الحكمة بقرطاج "المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون" عام 2011 وأسس الجمعية الدولية للمسلمين القرآنيين عام 2012. ونال أرفع الأوسمة الثقافية والفخرية والفخرية من العديد من الدول بينها تونس وفرنسا وإسبانيا وإيطاليا وألمانيا والسويد.

يقول عنه الرئيس التونسي الباجي قائد السبسي بعد وفاته إنه "المفكّر الحر والمجتهد المجدد والمصلح الجريء والمناضل الوطني الصلب من أجل الحرية والإنسانية الذي تتلمذت على يديه أجيال تلو أجيال والذي لم تثنه في الدفاع عن دينه وعلمه وشعبه وأفكاره لومة لائم ولا شوكة حاكم".

كما يعتبرمحمد الطالبي من المساهمين في مجلة جون أفريك الصادرة في باريس، وكذلك مجلة إسلاموكريستيانا الصادرة عن المعهد البابوي للدراسات العربية الصادرة في روما، إذ يعتبر من بين أهم الأقلام التي كتبت بالمجلة عن الجانب الإسلامي.

توفي في يوم الإثنين 1 مايو 2017 في العاصمة التونسية تونس عن عمر يناهز 96 عاماً.

مؤلفاته باللغة العربية:

- »**المخصص** » **لابن سيده: دراسة دليل**، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس، 1956
- **تحقيق الحوادث والبدع لمحمد بن الوليد الطرطوشي أبو بكر**، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس، 1959
- **تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض**، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس، 1968
- **منهجية ابن خلدون التاريخية**، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، 1981
- **دراسات في تاريخ إفريقيا في الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط**، كلية العلوم الإنسانية، تونس، 1982
- **الدولة الأغلبية: (296 – 184 / 909–808) : التاريخ السياسي**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985
- **عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه و بالآخرين**، دار سراس للنشر، تونس، 1992
- **أمة الوسط: الإسلام وتحديات المعاصرة**، دار سراس للنشر، تونس، 1996

- **الإسلام حرية وحوار**، دار النهار، بيروت، 1999
- **ليطمئن قلبي: قضية الإيمان**، دار سراس للنشر، تونس، 2007
- **قضية الحقيقة**، منشورات المؤلف، تونس، 2015
- **دليل المسلم القرآني**، منشورات المؤلف، تونس، 2016
- **الصراع اللاّهوتي في القيروان أيام الأغالبة**، منشورات سوتيميديا، تونس، 2017

مؤلفاته باللغة الفرنسية:

- ***L'émirat aghlabide (186–296/800–909) : histoire politique***، منشورات Adrien Maisonneuve1966 ، باريس،
- ***Biographies aghlabides extraites des Madarik du Cadi Iyād* (édition critique)**، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس العاصمة، 1968
- ***Islam et dialogue, réflexion sur un thème d'actualité***، الدار التونسية للنشر، تونس العاصمة، 1972
- ***Ibn Khaldûn et l'Histoire***، الدار التونسية للنشر، تونس العاصمة، 1973
- ***Étude d'histoire ifrîqiyenne et de civilisation musulmane médiévale***، تونس العاصمة، 198236جامعة تونس ، منشورات
- ***Réflexions sur le Coran***، منشورات Seghers1989 ، باريس،
- ***Un respect têtu***، منشورات Nouvelle Cité1995 ، باريس،
- ***Plaidoyer pour un islam moderne***، منشورات Desclée de Brouwer1998 ، باريس،
- ***Penseur libre en islam. Un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali***، منشورات Albin Michel2002 ، باريس،
- ***Universalité du Coran***، منشورات Actes Sud2002 ، آرل،
- ***Réflexion d'un musulman contemporain***، منشورات Fennec ، الدار البيضاء، 2005

- ***Afin que mon cœur se rassure***منشورات ، Nirvana ، تونس العاصمة، 2010
- ***Gaza, barbarie biblique ou de l'extermination sacrée et humanisme coranique***منشورات ، Mohamed Talbi ، تونس العاصمة، 2010
- ***L'Islam n'est pas voile, il est culte : rénovation de la pensée musulmane***منشورات ، Cartaginoiseries2010 ، قرطاج،
- ***Goulag et démocratie***منشورات ، Nirvana2011 ، تونس العاصمة،
- ***À Benoît XVI***منشورات ، Nirvana2011 ، تونس العاصمة،
- ***Ma religion c'est la liberté : l'islam et les défis de la contemporanéité***منشورات ، Nirvana2011 ، تونس العاصمة،
- ***Histoire du Christ, histoire d'une fraude textes à l'appui*** ، منشورات Nirvana2012 ، تونس العاصمة،
- ***Méditations sur le Coran : vérité, rationalité, l'jaz scientifique***منشورات ، Arabesques2016 ، تونس العاصمة،
- ***Dieu est amour : guide du musulman coranique***منشورات ، Nirvana2017 ، تونس العاصمة،

المطلب الثاني: مفهوم الحوار عند محمد الطالبي:

يعتبر محمد الطالبي أنّ الحوار من أخص المبادئ الرئيسية لرسالة الإسلام، لأن رسالته هي للعالم، وللناس أجمعين في كل مكان وزمان، و لا يتحقق دوره الرسالي هذا بطريق الانغلاق والعزلة والتزمت، وإنما يتحقق دوره بالاتصال الدائم بالعالم والتواصل معه، لا عن طريق نمط واحد مكرر كالدعوة والجدل والمناظرة، وإنما عن طريق خلق وابتكار كل الطرق والمناهج الممكنة لتحقيق وتفعيل عملية التواصل هذه، لذلك يتعجب محمد الطالبي من الذين لا يزالون مترددين في عملية البث التأصيلي التأصيلي في شرعية الحوار " الغريب هو أننا نتساءل عن شرعيته، ليس لنا الخيار وليس لنا أن نختار من نحاور. ومن واجبنا، ومن مصلحتنا معا، أن نتحاور مع كل الناس، في كل الحالات التي يكون فيها الحوار ممكنا، نافعا ومجديا.. ولا يكون فيها الصمت من ذهب. "[3]

ومنه يقرر محمد الطالبي أنّ الحوار هو واحد من الطرق العصرية الممتازة للتواصل مع العالم، والتجاوب الايجابي معه وهو محقق لغاية التنزيل القرآني من حيث كونه دين يبحث عن التواصل العالمي. " إن الحوار بالنسبة للإسلام إذن هو مبدئيا ومسبقا اتصال بالعالم من جديد وحيوي، والإسلام في حاجة إليه آكد، والنفع الذي يعود عليه منه، أكبر من بقية الديانات الأخرى."[4]

ويستند محمد الطالبي في تأييده لعملية الحوار مع الطرف الآخر المخالف في الدين، إلى مجموعة من الآيات القرآنية، حيث يذهب إلى اعتبار أن كل شيء في التنزيل إنما يدعو إلى الحوار ويحث عليه، " فكل شيء في التنزيل يدعو إليه ولا شيء يعارضه ولكي نقتنع بذلك ما علينا إلا أن نتأمل في الآيات التالية :

ـ ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إنّ ربّك هو أعلم أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين ﴾.[5]

ـ ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنّا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون ﴾.[6]

---

[3] محمد الطالبي، عيال الله، ص155.

[4] محمد الطالبي، الإسلام و الحوار، مجلة إسلاميات مسيحيات، المرجع السابق، ع4، 1978، ص2.

[5] سورة النحل: الآية125.

[6] سورة العنكبوت: الآية46.

ـ ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.[7]

ـ ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾.[8]

وبناء على النظرة المقاصدية، التي يتبناهامحمد الطالبي في فهم النص الديني، فإن فهمه لهذه الآيات سيكون مختلفا على ما درج عليه الفكر الإسلامي في أدبياته التفسيرية، ويمكن أن نوجز تأسيساتمحمد الطالبي للحوار من القرآن الكريم في الآتي :

ـ إنّ واجب التبليغ والدعوة يتطلب محاورة الناس جميعا ." فمن أول صورة في القرآن الكريم إلى أخر سورة فهو يخاطب الناس كل الناس، فإذا ما كانالله يخاطب كل الناس، فكيف نحن لا نحاور نحاور كل الناس؟الله يحب كل خلقه، ويحب لهم الخير والهداية والسعادة. "[9]

ـ إنّ أهل الكتاب أولى بهذه المحاورة من غيرهم ." أن نفصل الإسلام عن أديان أهل الكتاب الذين يخاطبهم القرآن في مواطن عديدة وبإلحاح شديد :الإسلام ختم ما سبقه من الرسالات برسالة خاتم الأنبياء و المرسلين، فكما أنّ عيسى عليه السلام، آخر أنبياء بني إسرائيل،لم يلغ وإنما أكمل ما سبق"[10] وفي هذا الإطار نورد فقرة لحسن فضلالله تدعم نفس الموقف " إنّ المسيحية والإسلام ينطلقان في انتماءهما التاريخي فيما يوحي به الإسلام والمسيحية من احترام تاريخ النبوات، إن الإسلام والمسيحية واليهودية فيما سمي بالأديان التوحيدية، تنطلق من إبراهيم النبي عليه السلام، حتى أن بعضهم يطلق عليها أنها الأديان الإبراهيمية، ومسألة إبراهيم هي مسألة هذا التوحيد لله الذي يمثل النبوان فيالله"[11].

ـ محاولة الخروج من مناخ المجابهات والنزاعات والجدالات التاريخية التي ميزت عملية التواصل بين الأديان الثلاثة سابقا، والدخول في مرحلة جديدة تتميز بالثقة المتبادلة لأنّ: " مسؤوليات المعتقدين

---

[7] سورة البقرة: الآية256.

[8] سورة الكافرون: الاية6.

[9] محمد الطالبي، عيال الله، ص154.

[10] المرجع نفسه، ص153.

[11] محمد حسن فضل الله، الحوار في القرآن، قواعده، أساليبه، معطياته، دار التعارف للمطبوعات،ط5، 1987/1407، ص 145.

المعتقدين في هذا العالم الحديث عظيمة، ولأنّ ثقلهم البشري هام جدا، فنصف النشرية على الأقل، تعتنق الإسلام، أو المسيحية، أو اليهودية."[12]

ـ من الواجب احترام الديانات المخالفة، لأنّ الله وحده هو الذي سيتكفل بمحاسبتهم وتمييز المخلصين من غير المخلصين." لأنّني أنطلق في مبادئي وتفكيري من احترام كل فرد مهما كان موقعه ومهما كانت ملته وديانته."[13]

ـ الحوار يعتمد على قبول مبدأ التعددية الدينية. " الحوار بمفهومه الجديد قائم على قاعدة قبول واحترام الغير، كما هو وكما يريد أن يكون، على أساس التعددية الدينية وعلى قاعدة ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ وأن نقول في النهاية لمخاطبينا ﴿لَكُم دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾."[14]

واعتمادا على المنطلقات السابقة فإنّ محمّد الطالبي يعلن أنه يتبنى الحوار كمبدأ لا رجوع عنه ، لأنه لأنه أصبح يمثل له واجبا شرعيا " أنا مصر على متابعة الحوار، مهما كانت العقبات والمصاعب والمتاعب وسوء الفهم، وأعتقد اعتقادا راسخا في شرعيته."[15]

ـ الحوار ينطلق من مبدأ الحرية، واحترام اعتقاد الآخر، فلكل فرد الحق أن يختار الشكل العقدي الذي يقتنع به، وعلى الآخر المخالف أن يحترم اختياره، ولا يسفه من عقيدته مهما كانت الأسباب يقول محمّد الطالبي: " وأنطلق أولا من نقطتين أساسيتين تتعلقان بالحوار الإسلامي المسيحي كما أراه: فهذا الحوار في اعتقادي قوامه الحرية الفردية. وهذه الحرية الفردية هي أمر أساسي بالنسبة إلي.

" إنّني أنطلق في مبادئي وتفكيري من احترام كل فرد مهما كان موقعه ومهما كانت ملته وديانته، مع الالتزام الأخلاقي العميق بأن لكل فرد مهما كان موقعه ومهما كانت ملته وديانته، مع الالتزام الأخلاقي العميق بأن لكل فرد الحق في أن يكون على الشكل الذي هو عليه، وبأن يمارس حريته في هذا الميدان بكل صفاء وبكل إخاء، في جو من عدم الضغط وقبول الغير، كما هو وكما يريد أن يكون انطلاقا من اعتقاداته."[16]

---

[12] محمّد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، ص152.

[13] المرجع نفسه، ص152.

[14] المرجع نفسه، ص180.

[15] المرجع نفسه، ص180.

[16] المرجع نفسه، ص152.

وعليه فإن الطالبي انطلق من مسلّمة مفادها، أن تعدد الثقافات في الوقت الراهن يشهد حركة سائرة دوما إلى الأمام لا رجعة فيها، غير أن هذا التعدد لا بد أن يقترن به أمر آخر، وهو تداخل الثقافات فيما بينها، والحوار المستمر بين مختلف النظم الفكرية؛ وعليه فإن رهان الحوار الإسلامي المسيحي اليوم أهم بكثير وأبعث على المساهمة من الرهان الذي كان موجودا في القرون المظلمة، قرون انحطاط الحضارة الإسلامية.[17]

هذا التصور لمفهوم الحوار عند الطالبي لم يكن ليتبلور بهذا الشكل لو لم يرتكز على المجمع الفاتيكاني الثاني، الذي وقع افتتاحه في سبتمبر 1926، حيث حمل ولأول مرة آفاقا مشجعة للتقارب والتبادل، لا بالنسبة للمسيحيين فحسب بل بالنسبة لكل العائلات البشرية مهما كانت انتماءاتها الروحية والإيديولوجية.

يقول عز الدين إبراهيم: "تجدد الحوار في العصر الحديث، بمبادرة من العالم المسيحي، إذ مهد له البابا يوحنا الثالث والعشرون، وقد كان مشهورا بروح وفاقية وانفتاح على الكنائس المسيحية غير الكاثوليكية والأديان غير المسيحية، والإيديولوجيات الفكرية. وأقر الحوار المجمع الفاتيكاني الثاني، بأعلى عنه البابا التالي وهو بولس السادس في رسالته المعنونة Ecclesiam Suam بتاريخ 6 أغسطس 1964".[18]

ثم ما ورد في وثيقة **في عصرنا**: "في عصرنا الذي يتحد فيه الجنس اتحادا أوثق يوما بعد يوم، وتنمو فيه العلاقات بين الشعوب المختلفة، تتفحص الكنيسة بانتباه بالغ ما هي علاقتها بالديانات غير المسيحية، إنها في نطاق مهمتها التي تقوم بتعزيز الوحدة والمحبة بين الناس لا بين الأمم، تتفحص هنا بادئ ذي بدء ما هو مشترك بين الناس ويقودهم إلى مصير واحد".[19]

---

[17] أنظر محمد الطالبي، الإسلام والحوار، مجلة إسلاموكريستيانا، روما، العدد الرابع، 1978،ص 1.

[18] عز الدين إبراهيم، بعد أربعين سنة من الحوار الإسلامي المسيحي، ما الجدوى وما المستقبل رؤى، العدد 12، 2002، ص 30-31.

[19] وثيقة البابا في عصرنا، أنظر توماس اليسوعي، بناء ثقافة الحوار، ناصر محمد ضميرية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010، ص 217-218.

والجدير بالذكر أنّ هذا المجمع ناقش ولأول مرة موقف الكنيسة من المسلمين، حيث ورد في رسالة البابا بولس السادس الموسومة بعنوان **في عصرنا**: "وتنظر الكنيسة بعين الاعتبار أيضا إلى المسلمين الذين يعبدون الإله الواحد الحي القيوم الرحيم الضابط الكل خالق السماء والأرض المكلم البشر، ويجتهدون في أن يخضعوا بكليتهم حتى لأوامر الله الخفية، كما يخضع إليه إبراهيم الذي سند إليه بطيبة خاطر الإيمان الإسلامي.

وإنهم يجلون يسوع كنبي وإن لم يعترفوا به كإله، ويكرمون مريم أمه العذراء كما أنهم يدعونها أحيانا بتقوى...وإذا كانت قد نشأت، عر مر القرون، منازعات وعداوات كثيرة بين المسيحيين والمسلمين، فالمجتمع المقدس يحض الجميع على أن يتناسوا الماضي وينصرفوا بالخلاص إلى التفاهم المتبادل، ويصونوا ويعززوا معا العدالة الاجتماعية والخير والقيم الأخلاقية والسلام والحرية لفائدة جميع الناس".[20]

المبحث الثاني: عوائق الحوار الإسلامي المسيحي عند الطالبي:

إن الطالبي وهو يتحدث عن العوائق التي يجدها الحوار الإسلامي المسيحي، يرى أنها تنقسم إلى قسمين، عوائق تاريخية ماضية، وعوائق حاضرة.

المطلب الأول: عوائق الماضي:

أصبح في حكم المؤكد أن الحوار الإسلامي المسيحي لم يؤت الثمار التي كانت ترجى منه، وإذا كان هذا الأمر له مبرراته وأسبابه بالنسبة للطرف المسلم، الذي كانت خطواته متعثرة (بحكم الظروف السياسية والاقتصادية التي مر بها العالم الإسلامي ومفتقدة في غالب الأحيان إلى الدراسة وموسومة بالارتجالية؛ فإنه بالنسبة للطرف المسيحي مغاير تماما، إذا اعتبرنا أن عملية الحوار الإسلامي المسيحي في صورتها الحالية انطلقت بدعوة مسيحية غربية، وقفت خلفها إمكانات هائلة تجسدها

[20] في عصرنا، المرجع نفسه، ص 219.

الطاقات البشرية التي أعدت لها، والمراكز والهيئات التي أنشئت لأجلها، والأموال الضخمة التي رصدت لتنشيطها) .[21]

لذلك نجد أن كثيرا من الملتقيات واللقاءات التي عقدت مؤخرا اهتمت بدراسة معوقات الحوار، عكس ما كانت عليه في السنوات الأولى التي اهتمت بالدعوة إلى الحوار وترسيخ ثقافته بين أتباع الديانات، كلقاء –بيتايا_تايلاند.

أما بالنسبة لمحمد الطالبي فهو ينظر إلى مطاعن الحوار الإسلامي المسيحي، على أنها عوائق يجب إزالتها لا اعتبارها علّة لرفض العملية الحوارية ككل، يقول: " بقية المطاعن، ينبغي أن لا ننكرها، وألا نهولها، فإنكارها سذاجة وحمق، وتهويلها ذريعة لرفض الحوار."[22]

ولذلك ينبه محمد الطالبي أنّه إذ يحرص على الحوار ويدعو إليه، فلا يعني هذا أنّه غافل عن الخلفيات والدوافع التي تقف وراءه يقول في معنى ذلك: " وكي لا نؤخذ مأخذ الحمقى والسذّج، وذلك كي نحسن الحوار عندما ندخله، لاعن جهل بل عن دراية، وعن فهم لخلفيات ودوافع بعض من يحاورنا ممن لم يتخلّصوا بعد من ثقل الماضي، ولم يتعظوا بما ترك من جروح، وفي نفوسهم ما في نفوسهم، مطورين الأساليب من غير أن يغيروا الهدف وما بنفوسهم."[23]

أ. الحروب الصليبية:

لا يمكن الحديث عن الحوار الإسلامي المسيحي في الوقت الحاضر دون الرجوع إلى الماضي وإلى التاريخ، من أجل معرفة كيف كانت العلاقة الإسلامية المسيحية، تلك العلاقة التي شهدت تقلبات واضطرابات كثيرة، أدت إلى الكثير من الحروب التي أودت بحياة الكثير من أتباع الديانتين، هذه الحروب التي وصفها قاسم عبده قاسم بأنها " ربما لم يعرف التاريخ الإنساني ظاهرة تاريخية حملت حملت مصطلحا مناقضا لحقيقتها مثل (الحركة الصليبية) هذا المصطلح المضلّل المربك كان نتاج عدد

[21] مسعود حايفي، حوار الأديان : الإسلامي المسيحي نموذجا، مرجع سابق، ص 212.

[22] محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، ص156.

[23] المرجع نفسه، ص158.

من التطورات التاريخية، والمفارقات المدهشة في التاريخ الأوروبي وفي التاريخ العربي على حد سواء"[24].

لقد بدأت أحداث الحركة الصليبية الفعلية في السابع والعشرين من شهر نوفمبر سنة 1095م بالخطبة التي ألقاها أوربان الثاني[25] في حشود المستمعين الذين اجتمعوا في حقل فسيح في أوفرني بكليرمون في جنوب فرنسا، وكانت هذه الخطبة الشهيرة خاتمة مجمع ديني عقده البابا، وجمع الأساقفة لمناقشة أحوال الكنيسة الكاثوليكية المتردية، وكانت الدعوة التي وجهها البابا بشن حملة تحت تحت راية الصليب ضد المسلمين في فلسطين بمثابة إذن الدخول إلى رحاب التاريخ.[26]

ومن أجل النجاح في هذه الحرب (سخر الغرب المسيحي كل طاقاته وإمكاناته العسكرية والاقتصادية والروحية، لمحاولة القضاء على الإسلام، واستعادة الأراضي (المسيحية) التي فتحها المسلمون منذ القرن السابع الميلادي، واستعادة بيت المقدس وقبر المسيح عليه السلام، حيث كانت الحجة المعلنة أن المسلمين اعتدوا على الحجيج المسيحيين، ودون الخوض في تفاصيل الحروب الصليبية وحملاتها وتصدي المسلمين لها، يمكننا القول إن ما دار خلال تلك الحروب وتلك الحملات، وما احتفظت به المصادر التاريخية حتى المسيحية منها)[27]، عن وحشية الصليبيين وتعطشهم لدماء المسلمين واندفاعهم للقضاء عليهم وإبادتهم، أمر يستحق أن تقف عنده الكنيسة الكاثوليكية، وهي تقوم بدعوة بدعوة المسلمين إلى المشاركة في حوار الحياة، من واجبها اليوم أن تعيد النظر في موقفها ذاك، وتعمل على تصحيحه، كما أعادت النظر في العديد من مواقفها الماضية، وعملت على تصحيحها.[28]

---

[24] قاسم محمد قاسم، ماهية الحروب الصليبية، عالم المعرفة، الكويت، ماي 1990، ص7.

[25] البابا **اوربان الثاني** (ح1035. 29 –يوليو1099) فرنسي انتخب لمنصب البابوية في روما عام 1088م.

[26] قاسم عبده قاسم، المرجع نفسه، ص 7.

[27] ويليام الصوري، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ج2، ص 125.

[28] مسعود حايفي، حوار الأديان، ص 216.

ومن الجدير بالذكر أن الحملات الصليبية المتكررة على العالم الإسلامي قد رفعت الصليب شعارا لهذه الحرب لتعلن للعالم الأوروبي أنّها حرب مقدسة من ناحية أسبابها ودوافعها، ومن ناحية غايتها وأهدافها.[29]

لقد قامت عداوات كثيرة بين أتباع المسيحية وأتباع الإسلام، فمنذ نشوء الدولة الإسلامية في المدينة وانتشار الإسلام، ظهر التضاد الدّيني والأيديولوجي بين الإسلام والمسيحية، ممّا أدى إلى توتر العلاقات على الصعيد الفكري، ثم على الصعيد العسكري، لقد كان سوء فهم الاختلافات منطلقا لنزاعات أليمة.[30]

ظل الإسلام بعد ذلك ألدّ أعداء الكنيسة، شهد على ذلك تنكيل المسيحية الأسبان بالمسلمين في الأندلس، ومتابعة مطاردتهم حتى بعد هجرتهم إلى بلاد المغرب العربي، ثم اجتهاد المؤسسة الكنيسة في التعاون مع الدوائر الاستعمارية الغربية ومساندتها ضد المسلمين.[31]

نتائج الحروب الصليبية:

1- هجرة الكثير من الأفراد من الغرب إلى الشرق، واستقرارهم في بلاد الشام، وهجرة العديد من المسلمين أيضاً إلى الغرب.

2- تطور العمارة الإسلامية، والفنون المعمارية في كل من مصر والشام.

3- التأثر بالعديد من الألفاظ الأجنبية، وتأثر الصليبيين بالأدب العربي، وبثقافتهم.

4- التطور التجاري، فقد أُنشئت العديد من الشركات في عهد المماليك، كشركة فلورانس.

5- ضعف نظام الإقطاع الذي اعتمد بشكل كبير على نسبة عالية من العبيد الذين كانوا يفلحون الأرض، والعناية بها لصالح أسيادهم من الفرسان، والنبلاء، والأمراء، فكانوا يعاملون معاملة سيئة قائمة على اعتبارهم آلات، وليس بشر، فليس لهم حقوق،

---

[29] محمد السيد الجليند، الاستشراق والتبشير، دار نهضة الشرق، القاهرة، ط1، 1996، ص 9.

[30] المرجع نفسه، ص 229.

[31] المرجع نفسه، ص 229.

وسبب هذا النظام تفككاً في المجتمع الأوروبي، وولد عداوة، وحقداً في نفوس العبيد اتجاه أسيادهم، فجاءت الحروب الصليبية فرصة للعبيد للفرار من هذا النظام، ولم يقدر أسيادهم على منعهم من المشاركة بها؛ وذلك بسبب مباركة الكنيسة لها، مما أدى إلى اضطرار أسيادهم إلى البحث عن عمال أحرار يأخذون أجراً مقابل عملهم، وذلك أدى إلى التخلص من نظام الإقطاع بشكل تدريجي.

6- تقوية السلطة المركزية لملوك أوروبا، حيث منع نظام الإقطاع السلطة المركزية من التطور، فكان يصعب على ملوك أوروبا السيطرة على كبار الإقطاعيين، فهم يمتلكون يمتلكون الثروات، والعبيد، ولا يهتمون بمركز الملوك، وعندما حدثت الحروب الصليبية ضعف النظام الإقطاعي نتيجة لمشاركة بعض الإقطاعيين بها، وهلاك بعضهم.

7- ظهور الطبقة الوسطى الكادحة من غير العبيد، وبروز عدة قوميات في أوروبا.

8- حدوث انخفاض في ثمن الأراضي والعقارات نتيجة للسعي إلى إعداد المقاتلين، وتزويدهم بالمؤونة، والأسلحة، فباع العديد من الناس ممتلكاتهم، ومزارعهم.

9- انتعاش اقتصاد بعض الدول الأوروبية، إذ أصبح النشاط التجاري يحتل مكان النشاط الزراعي، فأضحت عدة مدن مراكز اقتصادية، كجنوا، وبيزا، والبندقية، ومرسيليا، وبرشلونة.

10- تَعرف دول غرب أوروبا على الحضارة الإسلامية عن قرب، وتأثرها بهذه الحضارة، و الدليل على ذلك ممارسة المسلمين للطب منذ القدم، وتحريم الكنيسة لممارسته ظناً منها بأن المرض عقاب إلهي لا يجب على الإنسان معالجته، ودرست العديد من الكتب العربية المتعلقة بالطب في جامعات أوروبا لمدة طويلة من الزمن.

11- بناء المدارس التي تعلم اللغة العربية في أوروبا، حيث تيقنوا بأن تعلم اللغة العربية أمر مهم من أجل تحقيق أهدافهم الدينية، والاقتصادية هناك.

إذن يمكن القول أن أول معوق لعملية الحوار الإسلامي المسيحي تاريخيا هي الحروب الصليبية التي مازالت آثارها المدمرة مستمرة لوقتنا الحاضر، ولا يمكن لعملية الحوار أن تشهد تقدما إلا من خلال التخلص من هذه الآثار، ومن بين آثارها العائق الثاني الذي لا ينفك عن الأول ألا وهو الصورة النمطية التي تشكل لدى الغرب عن الإسلام والمسلمين.

ب. تصور الغرب للإسلام:

في العصر الوسيط تحديدا، أي في زمن المبادلات الثقافية الأكثر فعالية، تشكلت في الوعي المسيحي (الشعوري واللاشعوري) القوالب الذهنية عن الإسلام، وهي التي نشأت في كثير من جوانبها بارتباط وارتهان شرطي بنوع وطبيعة الموقف التقليدي للكنيسة من الإسلام.[32]

وبشكل عام فإن صورة الإسلام المتكونة آنذاك، وهي مزيج متناقض لمعارف موضوعية، مع تشويهات خطيرة، ضمنت في الوقت ذاته تصورات في منتهى الخيالية (الفانتازيا) والتوهم، حيث هيمنت بشكل ثابت راسخ لمدة تاريخية طويلة على عقل الإنسان الأوروبي ومنطقه مداره تجاه الإسلام الإسلام وحضارته.[33]

وعليه يمكن القول أن التصورات الغربية المعاصرة حول الإسلام، هي نتيجة هذه التصورات النمطية التي رسمت في مرآة قديمة مشوهة، "إن سكان أوروبا المعاصرة ورثوا عن أسلافهم من القرون الوسطى مجموعة عريضة وراسخة من الأفكار حول الإسلام، التي كانت تتغير تدريجيا مظاهرها الخارجية فقط، تبعا لتغير الظروف في أوروبا ذاتها، وتبعا لطبيعة علاقاتها ومواقفها المستجدة نسبيا مع البلدان الإسلامية وثقافاتها الحديثة".[34]

ومن هذه التصورات المشوهة عن الإسلام أنه دين عنيف وقتل، وأنه لم ينتشر إلا بحد السيف، كما اعتبروا أن الإسلام دين لا عقلاني كطبيعة العقل العربي، يقول الجليند: "أما في مجال

---

[32] أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، عالم المعرفة، الكويت، 1996، ص 58.

[33] المرجع نفسه، ص 58.

[34] المرجع نفسه، ص 59.

الفلسفة الإسلامية فقد تواطأ كثير من المستشرقين على أكذوبة أن العقل العربي ليس من طبيعته التفلسف، أو حب الفلسفة، لأنه ساذج بطبعه يميل إلى الأخذ بالجزئيات، ولا يعرف التعامل مع القضايا العامة أو الكلية".[35]

إنه يجب علينا أن نفهم هذا الماضي الأليم الذي وثناه، حتى نفوته ونتلافاه، فالإسلام في الرأي السائد (عند الغربيين) يعتبر دين العنف والقوة لا دين الحوار.[36]

واليوم ينمو في العالم الإسلامي شعور بأن العلاقات مع العالم الغربي تشهد صراعا حضاريا، يستهدف إلغاء الآخر، وأن الآخر المستهدف بالإلغاء والاستعداء هو الإسلام، وتتغذى عملية الصراع والاستعداء هذه من الذاكرة التاريخية الغربية الحافلة بصور العداء التشويهية للإسلام، التي تتحول يوما بعد يوم إلى حالة مرضية لدى الغرب المسيحي.[37]

لكن للأسف عندما نجد أن البابا بين بنيديكت السادس عشر في خطابه الشهير بجامعة بون بألمانيا في 12 سبتمبر 2006 تحت عنوان (العقل والإيمان في التقاليد المسيحية والحاضر الإسلامي)، عندما تحدث عن الإسلام ونبي الإسلام محمد (صلّى الله عليه وسلم)، أبى إلا أن يعود إلى هذه التصورات النمطية المشوهة، فاعتبر أن الإسلام دين عنف، وأن محمدا لم ينشر دينه إلا عن طريق السيف.

ومنه لكي يكون الحوار الإسلامي المسيحي حوارا إيجابيا، على الكنيسة أن تعمل جاهدة من أجل القضاء على هذه التصورات المشوهة عن الإسلام في نفوس وعقول أتباعها، وهي مسؤولية تقع في المقام الأول على عاتق رجالات الكنيسة، إذا كانوا حقا يريدون فتح صفحة جديدة مع العالم الإسلامي بعيدا عن الصراع والحروب.

---

[35] محمد السيد الجليند، الاستشراق والتبشير، ص 43.

[36] محمد الطالبي، الإسلام والحوار، ص 2.

[37] مسعود حايفي، حوار الأديان، ص 217.

ثم إن على أتباع الديانتين الإسلامية والمسيحية إذا ما أرادوا المضي قدما في عملية الحوار أن يقفوا عند الروح العميقة الثابتة لكلا الديانتين: "تلك الروح التي تجعلنا نمد يدنا باحترام ورفق إلى أخينا أخينا الإنسان، وهذه الروح العميقة الثابتة هي التي يجب علينا اليوم أن نكتشفها من جديد لنلخص طريق الحوار من كل الخلافات التي تراكمت عليه في الماضي والتي قد تواصل سده، إذا انضافت إليها صعوبات أخرى من الوقت الحاضر".[38]

المطلب الثاني: عوائق الحاضر:

إذا ما رفعنا العراقيل التي سلطها علينا الماضي، فلا نفض بذلك كل المشاكل، لأنه تبقى صعوبات أخرى، ينبغي الوقوف عندها من بينها:

أ. اختلاف المتحاورين:

إنّ الحوار يجب أن يكون بين جهتين متكافئتين في الوسائل والإمكانات، وقد يتوقف الحوار أو على الأقل، يقع بطريقة غير مرضية، لانعدام التكافؤ بين المتحاورين، وهذا الأمر هو أكثر الصعوبات التي تقف في سبيل إنجاح عملية الحوار الإسلامي المسيحي.[39]

فنحن نجد أن الكنيسة قبل أن تفتح باب الحوار مع المخالفين لها عقائديا، عملت على تكوين محاورين أكفاء مستندين إلى مرجعيات محددة، مثل (أمانة السر لشؤون غير المسيحيين) في الكنيسة الكاثوليكية، و(دائرة الحوار مع الشعوب ذوات العقائد الحية والأيديولوجيات) في مجمع الكنائس العالمية، و(المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية) في الفاتيكان.

جاء في المجموعة الثانية من الوثيقة الصادرة عن المجمع ما يلي: "يجب إعداد رجال دين جادين عندهم استعداد للحوار، جدال دين يعرفون كيف يصغون إلى الآخرين، وكيف يفتحون قلوبهم لجميع حاجات النفس الإنسانية...وفوق ذلك يجب أن يعدوا بطريقة موافقة لتفهيمهم الوسائل الفنية

[38] محمد الطالبي، المرجع السابق، ص 3.

[39] مسعود حايفي، حوار الأديان، ص 222.

والتي لا بد منها، حتى يستطيعوا بنشاط في الجماعات التي تتألف منها الجماعات الإنسانية، وأن يبدءوا الحوار مع الآخرين".[40]

وقد ساعدت هذه المرجعيات المحددة في تزويد المتحاورين بالخلفيات العلمية اللازمة، والسكرتاريات المنظمة التي تحتفظ بالمحاضر والوثائق والقرارات والتوصيات، وآليات المتابعة والمراجعة، والمراجعة، فضلا عن إضفاء الصفة التمثيلية للمتحاورين، من حيث كونهم مفوضين للتعبير عن آراء هذه المرجعيات.[41]

ومن الملاحظ أن تلك الجهود لم تقع دون مآس وتمزق وأزمات، إلا أن من نتائجها أن أصبحت الكنيسة تشعر أنها أكثر تقدما وتسلحا للحوار، كما استطاعت أن تجمع في كل الميادين ومختلف فروع المعرفة محاورين مؤهلين للحوار.[42]

وفي مقابل هذا الإجراء الصحيح من قبل العالم المسيحي، الذي انبعثت حركة الحوار لحديث منه، فإن المتحاورين من العالم الإسلامي يأتون فرادى لا يمثلون إلا أنفسهم، وقد لا يتكرر مشاركة المحاور أكثر من مرة، وإذا أتوا ممثلين لمنظمات أو جامعات فليس لجهات الإيفاد صفة المرجعيات الدائمة المزودة بالصلاحيات والتفويض والتسهيلات للبحث والتوثيق والتابعة.[43]

وهم وإن كانوا من الناحية العلمية محيطين بعموم التعاليم الإسلامية، فإن غالبيتهم غير مدربة وغير معدة للحوار، وتبقى اجتهادات بعضهم للإعداد متواضعة ولا تكفين أمام مؤسسات وجحافل من رجال الدين المسيحي المدربين والمؤهلين.[44]

أمام هذا الاختلاف الهائل الموجود بين المتحاورين لدى الطرفين وتفاوت درجة التقدم في ميدان الدراسات بينهما، يصعب التغلب على هذا العائق في الوقت الحاضر المباشر صعوبة تفوق

---

[40] وثيقة المجمع الفاتيكاني الثاني، المجموعة الثانية، انظر حايفي مسعود، حوار الأديان، ص 223.

[41] عز الدين إبراهيم، بعد أربعين سنة من الحوار، مرجع سابق، ص 35.

[42] محمد الطالبي، الإسلام والحوار، ص 5.

[43] عز الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص 35.

[44] عبد الودود شلبي، حوار الأديان أسراره وخفاياه، دار الاعتصام، القاهرة، دط، دت، ص 31.

صعوبة التغلب على العوائق الأخرى، مهما كان حسن استعداد العقول والقلوب، لا يمكن خلق المحاور الذي يكون في المستوى وتتوفر فيه المؤهلات المطلوبة، من عدم وبالعدد الذي نريد.[45]

ب. اختلاف درجة التقدم في علم اللاهوت:

إن من بين الصعوبات التي شهدها الحوار الإسلامي المسيحي في الوقت الحاضر –إضافة إلى اختلاف المتحاورين–، اختلاف درجة التقدم في علم اللاهوت بين الطرفين، علم اللاهوت المسيحي وعلم اللاهوت (علم الكلام) الإسلامي.

لقد استطاع علم اللاهوت المسيحي أن يغنم من مواجهته للنظم الفكرية الأخرى، ولقد كانت أخطرها عليه أكثرها نفعا له، وذلك لأنها جعلته تحت تأثير اعتراضها عليه وانتقادها إياه في توتر توتر مخصب، فتمكن من أن يتعمق في دراسة قيمة نفسها وأن يهيئ أجوبته وان يراجع نفسه تجاه بعض المسائل مراجعة أليمة بدرجة أو بأخرى، وتمكن بذلك كله من أن يكتسب ثروات جزيلة تتلاءم تتلاءم و حركيته الداخلية.[46]

وما يهمنا هنا هو كيفية استفادة المسيحية من الإسلام، فبعد الحروب الصليبية التي أيقن من خلالها الغرب المسيحي فشل هذا الأسلوب، راح يبحث عن أسلوب ثان، يقول الجليند: "لقد تغير أسلوب المواجهة بين العالم الإسلامي والغرب بعد الحروب الصليبية فاحتلت الكلمة والحوار واستخدام المنهج العلمي المكانة الأولى في دراسة نفسية الشرق لمعرفة الأسلوب الأمثل للمواجهة، وكان ذلك بديلا عن المواجهة بالسلاح والقوة العسكرية".[47]

شهد العالم الإسلامي جيوشا معرفية غربية، انكبت على دراسة الشرق دراسة تفصيلية للغته ودينه، حضارة وتاريخه، فلسفته وعلومه، عقيدته وأصولها، وكان في طليعة هذه الجيوش حملة نابليون

[45] محمد الطالبي، مرجع سابق، ص 4.

[46] محمد الطالبي، مرجع سابق، ص 4.

[47] الجليند، الاستشراق والتبشير، ص 10.

بونابرت على مصر سنة 1798م، وبعده كثير من المستشرقين أمثال: جورج فنواتي، لويس غارديه، كنيث مرغان، هرمان ستيغليكير، مونتغمري واط، لويس ماسينيون،...وغيرهم كثير.

وفي مقابل هذا التفاعل المسيحي مع واقعه وخصومه، نجد أن علم اللاهوت الإسلامي (علم الكلام) بقي وفيا لتقاليده وأبوابه وفصوله القديمة –رغم فائدتها ونفعها–، ولم يستطع الخروج منها، إذ لابد للمسلمين أن يطوروا في مناهجه وطرقه حتى يتماشى ولغة العصر، وبالتالي يستطيع أن يتحاور مع غيره في مستوى خطابي واحد.

يقول الطالبي: "أمام هذه الجهودات التي لم يسبق لها مثيل في تاريخ الكنيسة، ماذا فعل الإسلام؟، إنه يقدم لنا علم لاهوت توقف تطوره أو كاد في القرن الثاني عشر، فقد تدريجيا صلته بالعالم، ولم تطرأ عليه طوال قرون مشكلية جديدة تجعله يتوتر وتضطره إلى أن يتوغل أكثر في فهم سر الكون وسر الإله، ولذلك نراه يتصف بطابع التحجر ولا نفيد منه إلا فائدة تاريخية".[48]

وهنا ينبغي أن ننوه إلى بعض الجهود التي يقوم بها بعض المفكرين المسلمين، من أجل تجديد علم الكلام في مناهجه وموضوعاته، نذكر منهم على سبيل المثال: طه جابر العلواني، عبد الوهاب المسيري، مالك بن نبي، وغيرهم، لكنها تبقى جهودا تحتاج إلى كثير من الدعم والمساعدة.

ورغم محاولات بعض المسلمين التوجه إلى تجديد علم الكلام من حيث القضايا ومناهج الاستدلال والبحث، إلا أن هذه المحاولات تقابلها محاولات، ربما تكون أقوى من حيث الوسائل والإمكانات، تهدف إلى إعادة إنتاجه التراث الكلامي القديم لشغل عقول الناس بمسائل كلامية تاريخية تاريخية ن وهذه المحاولات الأخيرة تقف وراءها جهات لها مصلحة في استهلاك العربي للمنتوج الفكري القديم المعاد إنتاجه.[49]

[48] الطالبي، المرجع السابق، ص 5.

[49] مسعود الحايفي، حوار الأديان، ص 223.

وقد كان لهذا التفاوت في درجة الاستعداد والإعداد لعملية الحوار، انعكاسات على المحاور المسلم بالدرجة الأولى، وعلى عملية الحوار الإسلامي –المسيحي بالدرجة الثانية، فقد كان استعداد الطرف المسيحي عاملا موجها لعلمية تحديد مواضيع الحوار واختيارها.[50]

المبحث الثالث: شروط الحوار عند الطالبي:

إذا كان الحوار ممكنا، فهو ليس بالهين ولا السهل، لذلك يجب أن تضبط شروطه، حتى نحقق له أوفر حظوظ النجاح، فيكون مفيدا ومستمرا على الطرفين، وأهم شرطين في عملية الحوار"أن نتجنب موقفين ينجر عن الواحد ما ينجر عن الآخر من سوء تفاهم وخيبة ومرارة: وهما عقلية الجدل وعقلية التنازل والمصانعة".[51]

المطلب الأول: تجنب الجدل:

لقد أحدثت عقلية الجدل في القرون الوسطى خسارات لا تحصى، مادية وفكرية وأخلاقية، وذلك أنها ساعدت على التشويه الكاريكاتوري وعلى التزييف وقلة التفاهم، وأذاعت الأباطيل على أنها حقائق، فقلما لا تكون نتيجة الجدل التأخر وتسليم الفكر، ومهما كان تطور العقليات.[52]

نجد أن التراث الإسلامي المسيحي حافل بالجدليات، انطلاقا من مواجهة الخصم التي ما زادت زادت أتباعها إلا تعنتا وتمسكا بمعتقداتهما، فانتشرت المناظرات بكثرة، والتي يحرص فيها كل متناظر على هزيمة الآخر، وكأنهما خصمان في حلبة أو مسابقة، "وقد تتضمن المناظرة بيانات وحقائق ومعلومات يستفيد منها المتابعون، ولكنها تؤجج الخصومة بين المشاركين جميعا، لا يمكن اعتبارها حوارا بالتي هي أحسن".[53]

---

[50] محمد السماك، مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي، ص 81.

[51] الطالبي، الإسلام والحوار، ص 8.

[52] محمد الطالبي، مرجع سابق، ص 8.

[53] عز الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص 43.

إنّ أسلوب العنف الذي ينطلق من مواجهة الخصم بأشد الكلمات وأقساها، بحيث يتركز جهد المحاور على كل ما يسهم في ... الآخر وإهانته، فيكون أطراف الحوار قد خاضوا معركة للبحث عن الحقيقة، بل تحركوا في خضم معركة الغلبة للموقف أيا كان المضمون في صدقه وكذبه، في حقه وباطله، مما يجعل الأمر لا حوارا بالفكر أو جدالا بالحق، بل هو قتال بالكلمة يؤدي إلى مزيد من العبث والضياع.[54]

إذن من أجل دفع عملية الحوار الإسلامي المسيحي ينبغي على المتحاورين أن يبتعدوا عن هذا الأسلوب الذي لا يزيد الأمر إلا تعقيدا ونفورا وتعصبا للرأي حتى وإن كان خطأ كما كان الحال في الماضي في ما يعرف بالمناظرات بين الجانبين.

ودونما تعليق على المناظرات التي حصلت قديما وحديثا، فإن لكل مناظرة ظروفها ودوافعها، فإننا لا نظن أن (المناظرة) هي الأسلوب المناسب للتفاهم بين المسلمين والمسيحيين ولا يمكن الإقرار بها أسلوبا من أساليب الحوار، بل ولا يجوز أن تدخل سيكولوجية المناظرة ولو بصورة ضمنية في لقاءات الحوار الإسلامي المسيحي لمخالفة الشرط القرآني {ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن}.[55] [56]

هكذا نرى أنّ محمّد الطالبي يشدد على ضرورة ترك منطق الجدل من جميع الأطراف المتحاورة، المتحاورة، لأن مضاره أكثر من فوائده، فلم يعد الإنسان المعاصر المشبع بالثقافات والأفكار العلمية المتطورة، يقبل أن يتبنى الإيمان بدين معين، عن طريق السجال والجدل والمناظرة، ربما هذا كان صالحا في عصر سابق، وفق بنية معرفية محدودة وضيقة لمفهوم الإنسان والكون، بينما اليوم الأمر مختلف تماما. يقول محمّد الطالبي: " لم نعد نعتنق الأديان تحت تأثير الجدل، إنّ خروج الإنسان عن دين من الأديان الأديان العظمى، واعتناقه لآخر، لا يحصل اليوم بفضل الدعاية لهذا الدين وبفضل الجدل، وإنما كان

[54] قيس المعايطة، ضوابط الحوار في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 155.

[55] سورة العنكبوت، الآية: 46.

[56] عز الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص 43.

اعتناق الناس لدين جديد، إنما هو نهاية سفر روحي طويل وشاق، عبر طرق أكثر شدة وتشعبا، وثمرة لمأساة فردية عميقة، ولا يزيده ذلك إلا قيمة وعمقا."[57]

ولأن الجدل يعتبر مغايرا للحوار في نظر الطالبي فهو يرى أن منهج الجدل بين الأديان الثلاثة قد ألحق خسائر فادحة ولا تحصى في القرون الوسطى، طالت الإنسان والأديان معا. " ذلك أن عقلية الجدل قد ساعدت على التشويه الكاريكاتوري، وعلى التزييف وقلة التفاهم، وأذاعت الأباطيل على أنها حقائق."[58] ويمكن أن نوجز موقف محمد الطالبي من عقلية الجدل كما يسميها في الآتي:

_ قلما تكون نتيجة الجدل التسليم بالفكر الآخر.

_ الجدل يؤدي بالأديان إلى طريق مغلق وإلى الانغلاق على الذات.

_ الجدل يؤدي إلى خسارات مادية وفكرية وأخلاقية لا تحصى.

_ الجدل يعمل على تغطية الحقيقة وتزييفها بدل كشفها وإنارتها.

_ الجدل يزيد في الدعاية الدينية المشكوك في أمرها.

_ الجدل يزيد في اضطراب النفوس غير المؤمنة، ولا يساعد على طمأنتهم، إلى رأي الأديان.

المطلب الثاني: واجب التبشير بالرسالة :

يرى الطالبي أن الوقت قد حان لكي نرفع كل التباس وأن يبرز –حتى نكون على عامل الصراحة والنجاعة– العقبة الثانية التي يجب علينا أن نتجنبها وهي التنازل والمصانعة المفرطة، فليس لأحد –مؤمنا أو ملحدا– أن يتلاعب بعقيدته، وهو القانون المطلق به يكون التقدم وبه يكون السير الحثيث نحو الحقيقة، والعقائد من ناحية أخرى إذا كانت صافية عميقة لا تشترى بالمال.[59]

يعترف محمد الطالبي بأنّ من معوقات الحوار الأساسية، التي تأتي من الطرف الآخر، هي مسألة التبشير، لأنّ في اعتقاده أنّ المسيحية دين كوني عالمي تبشيري تماما كما الإسلام، وعلى هذا

---

[57] محمد الطالب، الحوار والإسلام، المرجع نفسه، ص10.

[58] المرجع نفسه، ص10.

[59] محمد الطالبي، الحوار والإسلام، ص 10.

الأساس بالذّات قامت الكنيسة العالمية، التي ترى من واجبها أداء البشرى الإنجيلية لكل سكان المعمورة. " إنّ الكنيسة رسوليه ويستحيل أن تتخلص من ثقل تاريخها القديم والحديث."[60]

ففي الوقت الذي كان فيه المسلمون يأملون أن تطوى صفحة الماضي المتميز بالعنف المادي والرمزي، وبالتنافس المحموم على كسب الأنصار والمؤيدين، واصطياد الأتباع بكل الطرق الممكنة، كالذي دأبت عليه الكنيسة إبان المرحلة الاستعمارية، فإنّ الفاتيكان قد أخلف وعوده التي عقدها إبان المجمع الفاتيكاني الثاني وعاد إلى سابق عهده.

" إنّ مجمع الفاتكان الثاني، كان قد فتح الآمال في طي صفحة الماضي، واحترام كل الأديان، لكن الكنائس، والكنيسة الكاثوليكية على الخصوص، عدّلت فيما بعد اتجاهها، وعادت تركز على التبشير، وربطت الحوار به، وجعلت منه طعما، في خدمته ،وهذا ما سميناه بالحوار الشص."[61]

إنّ الإسلام والمسيحية رسالتان لهما طموحات عالمية، أي أن كلا منهما، يهدف إلى الانتشار في كافة أرجاء العالم، "فالرسولﷺ (صلّىالله عليه وسلّم) مبعوث إلى الناس كافة،[62] وإن كان للعرب للعرب في البداية بعض الامتياز بظهور ونشأة الدعوة بين ظهرانيهم، ولاصطفاء الرسول من بينهم، ولنزول القرآن بلغتهم، وبدا الإسلام خاصة في الفترة المدنية لحياة الرسولﷺ (صلّىالله عليه وسلم)دينا وسلم)دينا ودولة، وتلك الدولة مطالبة نظريا بنوع من القوامة في نشر الدين".[63]

ومن جانبها فقد كانت بداية انتشار المسيحية خارج حدود اليهودية عسيرة، دامت قرونا إلى أن جاء قسطنطين في أوائل القرن الرابع الميلادي، فأصبحت لها دولة تشدّ أزرها وتدافع عنها، وعندما بدأ الإسلام في الانتشار في بداية القرن السابع الميادين وجد أمامه دول نصرانية، بل إمبراطورية نصرانية هي الإمبراطورية الرومانية.[64]

---

[60] محمد الطالبي، عيال الله، المرجع نفسه، ص156.

[61] المرجع نفسه، ص158.

[62] سورة سبأ، الآية: 28.

[63] سعد غراب، الإسلام والنصرانية من الصدام إلى الحوار، مجلة إسلاموكويستيانا، العدد10، 1986، ص 18.

[64] مسعود حايفي، حول الأديان، ص 233.

إذن الحوار بين الأديان لا يعني بالضرورة التخلي عن مبدأ التبليغ والتبشير بالدين، وهذا ما جعل الدكتورة زينب عبد العزيز تنكر على الكنيسة والبابا التبشير الممارس في الدول الإسلامية تحت غطاء حوار الأديان، تقول: "**إنها- رسالة الفادي من الفصل الخامس-تتضمن رأيه وموقفه من الإسلام والمسلمين نقرأ: إن الحوار بين الديانات يشكل جزءا من رسالة الكنيسة التبشيرية، فهو باعتباره طريقة ووسيلة لمعرفة وإغناء متبادلين، لا يتعارض مع الرسالة إلى الأمم (التبشير) وأنه بالعكس مرتبط بها بنوع خاص، وهو تعبير عنها.** ثم يستطرد قائلا: **إن الخلاص يأتي من المسيح، وأن الحوار لا يعفي من التبشير بالإنجيل بل إن الكنيسة لا تعتبر أن هناك أي تعارض بين البشارة بالمسيح والحوار بين الديانات**".[65]

ونفس الشيء يراه الباحث محمد عمارة حيث يرى أنّ المسيحية الغربية لا تبيت للمسلمين إلا مخططات وبروتوكولات لتنصيرهم وتحويلهم عن الإسلام:

" ولدينا نصوص وبروتوكولات ومحاورات واتفاقات ترجع لقساوسة النصرانية الغربية، تحكي معالم المخطط الذي وضعوه للحرب التي أعلنوها وشنوها ضد الإسلام والمسلمين والحضارة الإسلامية، وهي كما سنرى، حرب إبادة للإسلام، واقتلاع له من الجذور..إنهم يطمعون ويطمحون إلى أن يصنعوا بالإسلام أكثر مما صنعوا بالهنود الحمر، أما الإسلام فلقد أعلنوا العزم وشنوا الحرب التي التي يريدون بها تنصير كل مسلم على ظهر هذا الكوكب، جاعلين من ذلك حربا مقدسة لتحقيق نبوءة مقدسة، هي عودة المسيح ليحكم هذا العالم على أنقاض الإسلام والمسلمين."[66]

وحول هذه المسألة الأخيرة، مسألة التبشير، لا بدّ أن نذكر بأنّ الجانب الإسلامي يسجل على نظيره المسيحي، خلطه بين الحوار كأسلوب للتعارف وتبادل الخبرة الإيمانية، وأسلوب حضاري للتعاون والعيش المشترك، وبين العملية الممنهجة للتبشير أو الكرازة، خاصة ما يعتبر في وعي المحاور المسلم كتراجع عن العملية الحوارية ككل، ما أُعلن عنه في رسالة الفادي، منذ الرسالة الأولى الصادرة سنة **1979**م، خاصة الرسالة العامة (**19** أيار –مايو- **1991**م) تحت عنوان (حوار وكرازة)، ثم (رسالة الفادي -**7** كانون الأول –ديسمبر – سنة **1995**م) حيث يشير البابا في

---

[65] زينب عبد العزيز، تنصير العالم، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، 1995، ص 106.

[66] محمد عمارة، إستراتيجية التنصير في العالم الإسلامي، ط**1**، مالطة، مركز دراسات العالم الإسلامي، **1992**، ص**10**.

هذه الرسائل المتتابعة إلى طرق الحوار مع أتباع الديانات الأخرى، موجها الأتباع المسيحيين إلى ضرورة الجمع بين الكرازة والحوار، كما جاء في الفقرة التالية:

" في ضوء التدبير الخلاصي، تعتبر الكنيسة أن ليس ثمة من تناقض بين البشارة بالمسيح والحوار بين الديانات، ولكنها تشعر بضرورة تنسيقهما في إطار رسالتها إلى الأمم وهما متمايزان، ولهذا يجب عدم مزجهما، ولا استغلالهما، ولا اعتبارهما مترادفين كما لو كان يمكن إبدالهما الواحد بالآخر."[67]

ويرى بورمانس أن ملخص رسالة الفادي كما وردت في هذا البيان وبيانات سابقة، قد أدرجه علماء اللاهوت المسيحي والمختصين في علوم التفسير في الفقرة الموجزة التالية: " الحوار بين الأديان من الناحية اللاهوتية يتأصل أولا في المنبع المشترك للبشرية كلها، إذ كل إنسان خلق على صورةالله ويشارك خالقه في عظمته، وثانيا في المصير المستقبلي المشترك، إذ هو في النهاية، مشاركة كمال الحياة الحياة معالله الحي القيوم، وثالثا في العمل الفدائي الفريد الذي قام به الكلمة الإلهي المتجسد، وهو يسوع المسيح، ورابعا في الإرشادات الروحية المثمرة التي يوحي بها الروح القدس إلى المسيحيين وغيرهم من أتباع الديانات غير المسيحية"[68]

و في المقابل فإنّمحمّد الطالبي لا يتخذ هذه النقطة السلبية في مسيرة الدينين للانفتاح على بعضهما والتعاون المستقبلي، كعلّة وحجة نهائية لوقف مسار الحوار والسير نحو المجهول، بينما هو يعتقد أن في الجانب الإسلامي كما في الجانب المسيحي أطراف مهمة تعمل على تذليل هذه العوائق و تعبيد الطريق نحو منطق الحوار الصحيح .

" ليس من شك البتة أنّ العديد من رجال الكنيسة، عملا بتعليمات الكرسي الرسولي المتجددة، يريدون توظيف الحوار في خدمة التبشير، وهذا لا يرضي المسلمين قطعا، بل يصدهم عنه، ويفتح باب باب المطاعن فيه، وهذا عين ما حذّرنا منها وما سوف لا نفتأ نحذر منه، خشية على الحوار من الإفلاس والإخفاق، وانطفاء نور الأمل الذي أيقظه في قلوب كل المحبين للسلم والسلام بين الناس والأديان. "[69]

---

[67] محمّد الطالبي، عيال الله، المرجع نفسه، ص151.

[68] المرجع نفسه، ص154.

[69] المرجع نفسه، ص159.

ويستشهد محمد الطالبي بموقف كاتب وعالم لا هوتي مسيحي له مكانته داخل البيت الكاثوليكي، ومن المؤسسين الأوائل لعملية الحوار الإسلامي المسيحي، بل والمشاركين الأساسيين في إعداد الوثيقة الكنسية المشهورة بـ (Nostra Aetate) و هو هانس كينغ، والذي سعى منذ 1990 إلى تأسيس معهد عالمي للمسؤولية الأخلاقية الشاملة.

وفي نفس الإطار- إطار تذليل عقبات الحوار- يتحدث الأب موريس بورمانس قائلا: " كثيرا ما يجهل المسيحيون والمسلمون بعضهم بعضا، وإن حسبوا أحيانا أنهم على شيء من التعارف، فلا بد والحالة هذه من معرفة موضوعية تستدعي الإعلام المتبادل بكل وجوه الاختبار الإنساني والروحي، على ألا يكون ذلك عمل العلم الاجتماعي فحسب، أو الباحث الصرف في الشؤون الإسلامية أو المسيحية، والمطلوب هو التلاقي في سبيل التفاهم ومعرفة كل واحد للآخر، لا كما هو فقط، بل كما يريد أن يكون أيضا "[70].

وملخص ذلك أن مفهوم (الأمة) في الإسلام، ومفهوم (العالمية) في المسيحية —كما يرى الطالبي- ينبغي ألا يقفا حاجزا أمام التلاقي والتحاور مع أتباع الديانتين للوقوف ضد الأخطار التي تتهدد الإنسانية.

المطلب الثالث: تعدد الطرق نحو الخلاص:

إن من بين الصعوبات التي يواجهها الحوار الإسلامي المسيحي في الوقت الحاضر، وقد طرحت نفسها بقوة على بساط البحث اللاهوتي الكاثوليكي بعد المجمع الفاتيكاني الثاني وإلى اليوم، هي مشكلة الخلاص خارج الكنيسة.

وقد طرح الإشكال لأن الكنيسة تعتقد أن عملية البناء الإلهي لخلاص قد اكتملت بمجيء المسيح (عليه السلام)، فهو الغاية وهو النهاية، وإذا كان اللاهوتي المسيحي قد طرح السؤال التالي:

[70] أحميدة النيفر، موريس بورمانس، المرجع السابق، ص157.

ما الفائدة من الحوار مع من سيكون مصيرهم النار؟، فإن المحاور المسلم من حقه أن يطرح السؤال بالشكل التالي: ما جدوى الحوار من لا يعرف بالإسلام كطريق إلى‌الله وإلى الخلاص؟.[71]

وقد لوحظ تطور محسوس في موقف الكنيسة ابتداء من المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني، الذي خاطب المسلمين بهذه العبارات: "إن الكنيسة تنظر بعين الاعتبار أيضا إلى المسلمين الذين يعبدون الإله الواحد الحي القيوم الرحيم الضابط الكل خالق السماء والأرض المكلم البشر.

ويجتهدون في أن يخضعوا بكليتهم حتى لأوامرالله الخلفية، كما يخضع إليه إبراهيم الذي يسند إليه بطيبة اطر الإيمان الإسلامي.

وإنهم يجلون يسوع كنبي وإن لم يعترفوا به كإله، ويكرمون مريم أمه العذراء كما أنهم يدعونها أحيانا بتقوى، علاوة على ذلك أنهم ينتظرون يوم الدين عندما يثيب‌الله كل البشر القائمين من من الموت، ويعتبرون أيضا الحياة الأخلاقية ويؤدون العبادة لله ولا سيما بالصلاة والزكاة والصوم. وإذا كانت قد نشأت، عر مر القرون، منازعات وعداوات كثيرة بين المسيحيين والمسلمين، فالمجمع المقدس يحض الجميع على أن يتناسوا الماضي وينصرفوا بالخلاص إلى التفاهم المتبادل، ويصونوا ويعززوا معا العدالة الاجتماعية والخيور الأخلاقية والسلام والحرية لفائدة جميع الناس".[72]

يقول الطالبي معلقا على الوثيقة: "وفي نفس الاتجاه يلاحظ قنواتي في ما يتعلق بالخلاص: (لقد اعترف منذ وقت بعيد بتوفر الشرطين اللذين شطرهما القديس بولس في القرآن)، ويضيف قائلا: (وهذا يعنياني إذا أردت محاورة مسلم لا أبدأ بجعله من حطام النار لا لشيء سوى أنه مسلم، بل يمكنني العكس أن أؤكد له أنه إذا توفرت شروط ليس من المستحيل توفرها، يكون في استطاعته أن يضن خلاصه مع بقائه مسلما مقتنعا بإسلامه، فهل يمكن أن نتصور دخولا في الموضوع أحسن من هذا لعقد حوار مثمر؟)".[73]

---

[71] مسعود حايفي، حوار الأديان، ص 215.

[72] في عصرنا، أنظر توماس ميشيل اليسوعي، بناء ثقافة الحوار، موجع سابق، ص 219.

[73] الطالبي، الحوار والإسلام، مرجع سابق، ص13.

أما من جانب الإسلام فهو يرى –الطالبي– أنه قد وجدت فيه هذه الروح وهذه الاستعدادات، عكس ما يمكن أن نتصور، منذ القرون الوسطى، نجدها عند عالم من علماء اللاهوت لم يظن فيه أحد ويعتبره أهل السنة كلهم حجة الإسلام، ونقصد به الغزالي (1058-1111)، ويرى هو أيضا في كتابه (فيصل التفرقة)، أن غير المسلمين إذا توفرت فيه شروط الصدق والأخلاق الفاضلة خاصة يمكن أن يفوزوا بالخلاص.[74]

وعليه فإنّ قبول فكرة وجود الخلاص خارج الكنيسة من شأنه أن يقرب أكثر بين أتباع الديانتين، ويدفع عملية الحوار إلى تكون نتائجه مثمرة وأكثر إيجابية مما هي عليه الآن، هذا الرأي الذي لا يقبله البعض أمثال روان ويليامز عند حديثه عن التعددية الدينية، يقول: "واعتقد أن على المسلمين والمسيحيين على حد سواء النظر إلى التعددية الدينية بالكثير من الحذر، ففكرة أن (جميع الأديان متساوية وكلها طرق مختلفة تؤدي إلىالله) منش أنها أن تثير صعوبات جمة خاصة عند المسيحيين المسيحيين والمسلمين، هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار المشاعر القوية التي يشعر بها أهل كل من الديانتين إزاء الخصوصية التاريخية لأصول دياناتهم والمهمة التبشيرية الواجبة عليهم والمتجسدة في ممارستهم الدينية".[75]

[74] الطالبي، المرجع نفسه، ص13.

[75] روان ويليامز، الإسلام والمسيحية والتعددية، ترجمة جاسر عودة، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط1، 2011، 15.

الفصل الثاني: الأقليات والمواطنة واختلاف الدين

المبحث الأول: الأقليات

المطلب الأول: مفهوم الأقلية في القانون الدولي الإنساني

المطلب الثاني: أنواع الأقليات

المطلب الثالث: الأقليات في الحوار الإسلامي المسيحي

المبحث الثاني: المواطنة

المطلب الأول: مفهوم المواطنة

المطلب الثالث: المواطنة والحوار الإسلامي المسيحي

المطلب الثاني: العقيدة الدينية والمواطنة

المبحث الثالث: الدين ومحقنة الاختلاف

الفصل الثالث: الأقليات والمواطنة واختلاف الدين:

المبحث الأول: الأقليات والمواطنة:

إنّ الإسلام يقر بوجود الفوارق بين أبناء البشر من حيث أنهم يختلفون في اللغة واللون والجنس وغيرها..وهو سنة من سنن الله في خلقه، قال تعالى: ﴿مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾.[1]

إلاّ أنّ هذا الاختلاف لا يقسم البشر إلى طبقات ولا يمنح إحداها مزايا أفضل من الأخرى، إلاّ على أساس التقوى، لكننا نجد الفقه الإسلامي يعتبر تقسيم البشر إلى مسلمين وغير مسلمين هو المعيار الوحيد الذي يدعو إلى إثارة مشكلة الأقلية،[2] وهنا لا بد من الوقوف عند مدلول هذه الكلمة (الأقلية).

المطلب الأول: مفهوم الأقلية في القانون الدولي الإنساني:

مصطلح الأقلية قديم قدم التاريخ لكنه ظهر بقوة مع تقدم المجتمع الدولي، وأخذه بمبادئ حقوق الإنسان، فقد كان أول ظهور له في القرن 18...لكن الإشكال المطروح هو أساس تحديد الأقلية، لأن أول ما يتبادر إلى الذهن من خلال طرح هذه الكلمة هو القلة العددية أو تلك المجموعة المستضعفة والتي هضمت حقوقها، ورغم شيوع هذا المصطلح إلاّ أنّه لم يحض بتعريف جامع مانع وموحد لدى فقهاء القانون الدولي الإنساني، والسبب في ذلك يعود إلى كثرة المعايير المعتمدة من طرفهم في تحديد مفهوم الأقليات وعدم اتفاقهم على معيار موحد في ذلك.[3]

لذلك سأتعرض إلى مفهوم الأقلية باعتبار المعايير المختلفة، ثم أسلّط الضوء على أنواع هذه الأقليات.

---

[1] سورة الروم، الآية: 23.

[2] جمال الدين محمد محمود، الإسلام والمشكلات السياسية المعاصر، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1413ه/1991م، ص 389-390.

[3] الطاهر بن أحمد، حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الدولي الإنساني، رسالة ماجستير كلية العلوم والاجتماعية والعلوم الإسلامية، باتنة، 2010/2009، ص 38.

الفرع الأول: مفهوم الأقلية في اللغة:

الأقلية: من قلّ، يقلّ، فهو قليل، والقلة والكثرة يستعملان في الأعداد،[1] قال تعالى: ﴿ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَائِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾،[2] وقل الشيء، قلة: ندر ونقص.

ويقال هو يقِلُّ عن كذا: يصغر عنه، وقد تفصل (ما) بقلّ فتفيد النفي، الصرف أو إثبات الشيء القليل وقوم قليلون، أقلاّء وأقلّة: خساس.

قال الله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ﴾.[3]

وقد يكنى بها عن العزة اعتبارا لقوله تعالى:﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾،[4] وذلك أن كل ما يقل يعز وجوده.[5]

وقللت له العطاء جعلته قليل، قلل الشيء: جعله قليل، وفي عينه: أراه إياه قليلا وإن لم يكن كذلك.

تقلل الشيء رآه قليلا.

الأقلية خلاف الأكثرية (ج) أقليات.[6]

وعليه فالأقلية في مفهومها اللغوي تدور حول المعيار العددي.

---

[1] فلة زردومي، فقه السياسة الشرعية للأقليات الدينية، رسالة ماجستير كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، باتنة، 2006/2005، ص 10.

[2] سورة المائدة، الآية: 14.

[3] سورة الأنفال، الآية: 26.

[4] سورة سبأ، الآية: 13.

[5] الفيروز أبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف كتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ج4، ص 292.

[6] المعجم الوسيط، دار المعارف، مصر، دط، دم، ج1، ص 756.

الفرع الثاني: مفهوم الأقلية في الاصطلاح المعاصر:

اختلف فقهاء القانون الدولي الإنساني في تحديد مفهوم الأقلية وذلك لاختلافهم في تحديد المعايير التي يستند إليها وانقسموا إلى ثلاث اتجاهات، كل اتجاه يعتمد على معيار ما في إعطاء مفهوم للأقلية:

أولا: معيار العدد:

اتبع أنصار هذا المعيار تركيزهم على الأصل اللغوي للأقلية، والذي ينحو منحى العدد، وقد اعتمدوا على التعريف التالي: "فريق أفراد مستقرين في إقليم إحدى الدول تشكل طائفة حقيقية متميزة بخاصيتها العرقية واللغوية والدينية، وتجد نفسها في حالة أقلية عددية في قلب أكثرية من السكان، وتنوي الاحتفاظ بها".[1]

كما ورد تعريف الأقلية بأنّها: "مجموعة من الأفراد تكون جزء من شعب الدولة، ولكنّها مختلفة عن غالبية الوطنين الآخرين في العرق أو اللسان أو الدين".[2]

ثانيا: معيار الأهمية والمكانة:

يذهب أنصار هذا المعيار إلى تعريف الأقلية على أنّها: "كل جماعة عرقية لا تتمتع بالمشاركة السياسية ومضطهدة، ومستغلة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية".[3]

فهم يركزون على الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي للجماعة، أي أنّ هذه الجماعة و اللغة وهذه الجماعة متمايزة عن الأغلبية، ونتيجة للاضطهاد الذي تحسه في مجالات الحياة المختلفة، فإنها تتضامن أكثر مع بعضها البعض، تتمسك بهويتها لتكون أقلية.

---

[1] جيرار كورنو، معجم المصطلحات القانونية، ترجمة مصطفى القاضي، ج2، ص 1283.

[2] أحمد عبد الحميد عشوش، عمر أبو بكر باخشب، الوسيط في القانون الدولي العام، ص 120.

[3] شعبان الطاهر الأسود، علم الاجتماع السياسي، قضايا الأقليات بين العزل والاندماج، ص 15-16.

وعليه فإذا كانت الجماعة البشرية ذات وضع اجتماعي، اقتصادي، سياسي مرموق، أو جيد فإنّها لا تعد في سياق الأقليات حتى وإن كانت قليل العدد قياسا ببقية سكان الدولة، والعكس صحيح أيضا؛ فالأغلبية العددية إذا كانت محرومة من أبسط مقومات الحياة الضرورية، فإنّها تعدّ وفقا لهذا المعيار في وضع الأقلية ولا يشفع لها عددها الكبير فليست كل أقلية عددية هي بالضرورة مقهورة، وليست كل أغلبية عددية هي بالضرورة قاهرة.[1]

ثالثا: معيار المشاعر:

وقد تبنت هذا المعيار محكمة العدل الدولية الدائمة في تعريفها للأقلية بما يلي: ز"مجموعة من الأشخاص تعيش في أدلة أو منطقو معينة ولها أصلها العرقي ودينها ولغتها وتقاليدها الخاصة بها ومتحدة من خلال هوية العنصر والدين واللغة والتقاليد في ظل شعور بالتضامن فيما بينهم بغرض المحافظة على تقاليدهم وعلى شكل عباداتهم وضمان تعليم وتربية أبنائهم بالموافقة لروح وتقاليد أصلهم العرقي، ويقدم هؤلاء الأشخاص مساعداتهم لبعضهم البعض".[2]

ويتجه أصحاب هذا المعيار إلى تحديد مفهوم الأقلية اعتمادا على الشعور بالانتماء إلى الأقلية ويظهر هذا الشعور في أوقات الأزمات أو النزاعات حينما تتعرض مصالح هذه الجماعة لأي خطر وهو شعور اعتيادي الاختلاف عن الآخرين يحقق لها التضامن الداخلي والتمايز في التعامل الخارجي.

رابعا: التعريف الجامع:

نلاحظ من خلال هذه التعريفات أن فقهاء القانون الدولي الإنساني لم يستطيعوا وضع تعريف جامع لمفهوم الأقلية بناء على المعايير التي اعتمدوا عليها، ولذلك لا يمكن بأية حال الفصل بين المعايير لأنّها مكمّلة لبعضها البعض، كما نجد أن هذه التعريفات تشترك جميعها في ذكر الصفات المميزة للأقليات مثل: التميز العرقي، الديني، اللغوي، والرغبة في المحافظة على هذا التميز عكس ما بينه التشريع الإسلامي باعتبار الاختلاف الديني هو المعيار المحدد لمفهوم الأقلية في المجتمع الإسلامي،

[1] سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، مركز ابن خلدون، القاهرة، 1996، ص 28.

[2] الطاهر بن أحمد، المرجع السابق، ص 42-43.

"وعليه فإنّ معيار العدد ليس ذا قيمة باعتبار أنّ البلدان التي فتحها المسلمون كان عدد سكانها من النصارى أو اليهود أو المجوس يشكلون أغلبية إذا ما تمت مقارنتهم بالمسلمين الفاتحين، لكنّهم اعتبروا من أهل الذمة لاختلافهم في الدين، وليس على اعتبار العدد أو الوضع السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي".[1]

وهنا لا بد من الإشارة إلى التعريف الذي وضعه محمد الطالبي للأقلية بقوله: "في المعنى الأكثر اتساعا لهذا المصطلح هناك أقلية كلما كانت هناك جماعة من الناس يمتلكون شيئا مشتركا بينهم – ولذلك فإنّ مصطلح الأقلية يسمى في اللغة الفرنسية (cominoté) اشتقاقا من لفظ (commun) الذي يعني الشيء المشترك بين جماعة من الناس –وهم على وعي بذلك: فوائد مادية، أو أخلاقية أو قيم خير أو قيم روحية، وكذلك أهداف واضحة ومشتركة، أو مجردة، وطبقا لهذا المعنى نستطيع أن نقول أنّه يوجد أيضا أقليات سياسية، اقتصادية، اجتماعية، دينية، عائلية....الخ".[2]

المطلب الثاني: أنواع الأقليات:

الأقلية هي مجموعة من سكان الدولة تختلف عن الأغلبية في الانتماء الديني أو اللغوي أو العرقي أو الإثني، وعلى هذا الأساس وغيرها من الخصائص والمميزات صنفت الأقليات إلى عدة أنواع نذكر منها:

أولا: الأقلية الدينية:

لقد كفل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حرية المعتقد للأفراد، وذلك بنص المادة 18 منه والتي جاء فيها: "لكل شخص الحق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد، وأمام الملأ أو على حده".[3]

---

[1] الطاهر بن أحمد، المرجع نفسه، ص 43-44.

[2] محمد الطالبي، الحق في الاختلاف وسبل الاتفاق، مجلة إسلاموكريستيانا، عدد: 4، سنة: 1978، ص 88.

[3] الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المادة 18.

ومن خلال ذلك تم تعريف الأقلية الدينية على أنها: "كل جماعة عرقية يمثل الدين المقوّم الرئيسي لذاتيتها وتمايزها من غيرها من الجماعات العرقية التي تشاركها نفس المجتمع".[1]

والملاحظة انه من النادر أن توجد دولة في العالم متجانسة دينيا، لذا فإنّ الأقليات الدينية تتواجد في شتى أنحاء العالم، فلبنان على سبيل المثال يضم جماعة من المسلمين السنة، والشيعة والمسيحيين واليهود، وفي إيران توجد أغلبية شيعية وأقليات سنية، وأقليات يهودية وأرمنية.

هذا التنوع الديني في مجتمع واحد لا يكتسي أهمية سياسية داخلية كانت أو دولية، إلا إذا ترتب على وجودها صراعه أو تنازع في مجالات القيم أو الثروة أو السلطة، أو ظهرت معاناة هيمنة وظلم الأكثرية.

ثانيا: الأقلية اللغوية:

وقد تم تعريفها على أنها: "تلك الجماعة أو الجماعات الفردية من سكان دولة ما، والتي تتكلم لغة أو لغات تختلف عن لغات الأغلبية وعادة ما تسمى هذه اللغة، والتي يجد المرء نفسه يتحدث بها مع أفراد عائلته منذ الولادة باللغة الأم، أي بمعنى اللغة الأصلية للفرد أو الجماعة خلال مراحل الحياة المختلفة، أو بحكم الواقع اللغوي للجماعة".[2]

ومهما كان استخدام هذه اللغة، إما كتابة أو شفاهة أو كليهما، ويكون ذلك الاستخدام سريا أو بصفة علنية وتهدف هذه الجماعة إلى ترقية هذه اللغة أو إعلائها والعناية بها.[3]

ولعل أبرز الأمثلة التي نسوقها على المجتمعات ذات التعددية اللغوية في عالمنا المعاصر في كل من: كندا، وإسبانيا، والهند، والعراق، وتركيا، والسودان، وغيرها، ففي كندا مثلا: هناك أقلية تتحدث اللغة الفرنسية بينما الأغلبية تتحدث اللغة الإنجليزية.

---

[1] أحمد وهبان، الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر، دار الجامعة، الإسكندرية، ط2، 1999، ص 97.

[2] عبد السلام البغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في إفريقيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (دت)، ص 113.

[3] أحمد وهبان، المرجع السابق، ص 97.

ثالثا: الأقلية العرقية:

وقد عرفت على أنّها: "مجموعة سكانية تختلف عن بقية السكان على أساس صفات بيولوجية كلون البشرة، أو لون العينين، الشعر أو طول القامة، فهذه الجماعة تشعر بأنّها تنحدر من أصل أو عرق معين، ومن ثم فإنّها تتميز بما تمتلكه من خصائص طبيعية موروثة".[1]

تنتشر هذه الأقلية العرقية في العديد من الدول، فالمجتمع الأفغاني يتكون من ثمان جماعات عرقية سلالية وهي: "جماعة البشتون وتمثل كبرى الأقليات وينحدر أفرادها من أصول إيرانية، والأوزبك وينحدرون من آسيا الوسطى والقوقاز، والهزارة التي تنحدر من أصل تتري مغولي إضافة إلى النورستاني، والبلوتشي والقرجيز والتركمان".[2]

إذن مصطلح العرق يقتصر على توصيف الخصائص البيولوجية طبيعيا، والتي تتأصل في عرق معين كما هو حال صفات الجنس الآري وبألمانيا، والجنس الأصفر وغيرها.

المطلب الثالث: الأقليات في الحوار الإسلامي المسيحي:

يلتقي الطرفان الإسلامي والمسيحي من الناحية المبدئية على ضرورة احترام حقوق الأقليات[3]، حيث يؤكد الجانب الإسلامي على أن الإسلام أنصف جميع الطوائف في المجتمع وحث على احترامها والمحافظة على حقوقها[4]، إلى جانب التأكيد على الوثيقة النبوية أو ما يسمى بدستور المدينة، التي أرساها الرسول ﷺ قاعدة لإقامة نسق تعاوني بين فئات الناس المختلفة دينيا[5]، ونظرا لمكانة السنة

---

[1] وائل علام، حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 2001، ص 28.

[2] أحمد وهبان، مرجع سابق، ص 96.

[3] سامر رضوان أبو رمان، الأبعاد السياسية للحوار بين الأديان، ص169.

[4] الشيخ عطية صقر، مبادئ الوحدة الوطنية ترسخت مع الفتح الإسلامي لمصر، منبر الإسلام، العدد 10، مايو 1990، ص117.

[5] محمد السماك، الآخر، وجهة نظر إسلامية، في مؤتمر كلمة سواء، المنعقد في بيروت، أيام 14/13نوفمبر1996، كلمة سواء، الإمام الصدر ، دط، مؤسسة الإمام الصدر ، لبنان، دط، ص 124-125.

النبوية في التشريع يؤكد الطرف الإسلامي بهذا الصدد على أن حماية البلدان الإسلامية للأقليات غير المسلمة ينبع من دافع ديني وواجب شرعي[1].

بل، وتأكيدا على عدم معيارية القلة والكثرة في التراث الإسلامي الديني منه والحضاري وكذلك اللغوي، يؤكد الدكتور محمد عمارة بأن الكثرة لم تكن مزية دائما، كما لم تكن القلة قدحا بإطلاق[2]، ومن ذلك وصف القرآن الكريم للكثرة بقلة العلم والإيمان في أكثر من موضع، كما في قوله تعالى:﴿ ولكن أكثر الناس لا يؤمنون﴾[3]، وقوله تعالى :﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[4]، وقوله تعالى:﴿ ولكن أكثرهم يجهلون﴾[5]، مثلما ربطت الآيات القلة، كذلك في غير ما موضع بالصفات الإيجابية كما في قوله تعالى :﴿ وقليل من عبادي الشكور﴾[6]، وقوله تعالى :﴿ إلا الذين ءامنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم﴾[7]، وقوله تعالى:﴿ كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله﴾[8]، وقوله تعالى :﴿ وما ءامن معه إلا قليل﴾[9].

وفي نفس السياق نفى آخرون وجود أقليات في العالم العربي والإسلامي الذي ينقسم إلى أكثريتين فقط، أولاهما: مسلمة فيها عرب وغيرهم من الأكراد والشركس والتركمان، وثانيتهما:

---

[1] بسام عجك، الحوار الإسلامي المسيحي، ص 432.

[2] محمد عمارة، الإسلام والأقليات، الماضي والحاضر والمستقبل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1 2003/1423، ص8.

[3] سورة هود، الآية:17.

[4] سورة الأعراف، الآية: 187.

[5] سورة الأنعام، الآية: 111.

[6] سورة سبأ، الآية: 13.

[7] سورة ص، الآية: 24.

[8] سورة البقرة، الآية: 249.

[9] سورة هود، الآية:40.

عربية فيها مسلمون وغير مسلمين، ولذلك فلا المسيحيون مثلا ولا الأكراد أقليات، لأن كلاً منهما ينتمي إلى أكثريته، وقد مضت عليهم الدهور تعايشون كذلك[1].

ومن الطرف المسيحي كذلك تأتي الإشارة إلى نبذ التفرقة انطلاقا من اعتبار البشر أبناء الله وأن كل من يسعى إلى التفرقة يتغرب عن الله[2].

هكذا اتفقت اللقاءات الإسلامية المسيحية على النظرة الإنسانية العامة في التأكيد على احترام حقوق الأقليات من حيث مبدأ الحرية الدينية[3]، الذي يجب إقراره في جميع البلدان بالنسبة إلى الأقليات الدينية[4]، والاعتراف لهم بالحق في الوجود بلغتهم الخاصة وثقافتهم وعاداتهم وطريقة التعبير عن أنفسهم، واستنكار انتهاكات حقوق الإنسان والممارسات القمعية والتصفيات العرقية والدينية[5]، ومطالبة المسؤولين السياسيين بتنحية الظلم والتمييز العنصري، والدعوة إلى إقامة العدل على الصعيد الوطني وفي العلاقات الدولية، والدعوة إلى تفهم مشاكل الأقليات والدفاع عن حقوقها من أهم الحوار وأهدافه[6].

وفي هذا السياق يلاحظ أن الأقليات الدينية تهتم أكثر بالحوار مع الأغلبية، بحيث يبدو الحوار وكأنه صيغة حماية تستفيد منها الأقليات بالدرجة الأولى، ومما يدل على هذا الموقف المؤيد لفكرة

[1] محمد مهدي شمس الدين، الحوار الإسلامي المسيحي، نحو مشروع للنضال المشترك، ص 74، محمد سعيد رمضان البوطي، الإسلام والغرب، دار الفكر، دمشق، ط1، 2007، ص 181.

[2] المطران بندلي، ندوة القيم المشتركة في المسيحية والإسلامية، لبنان، المنتدى، ص25-26.

[3] البيان الختامي لمؤتمر(الرسالة المسيحية والدعوة الإسلامية في شامبيزي بسويسرا، أيام 26يونيو-1يوليو1976)، جوليت حداد، البيانات المسيحية والإسلامية المشتركة، ص105.

[4] فرانسيس أريزه، من كلمات التحية في مؤتمر (سلام للبشر) المنعقد في قبرص بالنمسا أيام 30/3و2-4/3سنة 1993، مركز الأبحاث في الحوار الإسلامي المسيحي، المكتبة البولسية، لبنان، ط2، 1998، ص42.

[5] البيان الختامي لندوة (المسلمون والمسيحيون أمام مشاكل العالم الحالية) مدريد، المنتدى، 1993، ص3.

[6] بسام عجك، الحوار الإسلامي المسيحي، ص 463.

الحوار من طرف أساقفة البلدان ذات الأغلبية المسلمة في المجمع الفاتيكاني الثاني على عكس الأساقفة الذين أتوا من بلدان يشكل فيها المسلمون أقلية.[1]

ومن الجانب الإسلامي يرى مؤيدو الحوار أنه ملح في الوقت الحاضر من أجل الأقليات المسلمة التي تتعرض للإبادة والاضطهاد والعنصرية بسبب عقيدتها الدينية[2]، بينما شكلت الاضطهادات المتكررة للمسلمين والإدانة غير الفعالة على أرض الواقع من الطرف المسيحي المشارك في الحوار حجة لمعارضيه[3].

فقد سجل التاريخ بأسى كبير أحداث إبادة الأقليات المسلمة في عدد من البلدان، بل أبيدت الأكثرية المسلمة أحيانا كثيرة من طرف المسيحيين وغيرهم، أثناء الاحتلال المغولي والغزو الصليبي وسقوط الأندلس والاستعمار المسيحي والصهيوني، وما وقع في جمهوريات الاتحاد السوفييتي سابقا وفي الفلبين وإثيوبيا والبوسنة والهرسك...[4]

قد لقيت بعض الأحداث المعاصرة إدانة من قبل أطراف الحوار الإسلامي المسيحي[5]، وإن لم تكن مواقف بابا الفاتيكان المتمثلة في عبارات الشجب متسمة بالقوة اللازمة التي يتطلبها إنقاذ أرواح الأبرياء ووقف الأعمال الوحشية والمشينة التي تناقلتها وسائل الإعلام.[6]

وفي محاولة منه لتعديل الكفة بتوجه الجانب المسيحي في المقابل باللوم على المسلمين بخصوص وضع الأقليات المسيحية في بعض البلدان الإسلامية، بدعوى عدم تمتعها بحقوقها كاملة.[7]

---

[1] أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ص151.

[2] الشيخ عبد الله بن بيه، ندوة المسلمون والمسيحيون أمام مشاكل العالم الحالية، يوليو 1993، ص14.

[3] سامر رضوان أبو رمان، الأبعاد السياسية للحوار بين الأديان، ص171.

[4] سور رحمان هدايات، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة، دار السلام، القاهرة، ط1، 2001، ص 390 وما بعدها.

[5] البيان الختامي لندوة (المسلمون والمسيحيون أمام مشاكل العالم الحالية) مدريد، المنتدى، 1993، ص3.

[6] سامر رضوان أبو رمان، الأبعاد السياسية للحوار بين الأديان، ص171.

[7] طارق متري، آفاق التعاون والمشاركة بين المسلمين والمسيحيين على المستويين الوطني والإقليمي، وثائق اللقاء الإسلامي المسيحي، شامبيزي، سويسرا، منشورات المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، دت، ص 102.

المبحث الثاني: المواطنة:

من اليقين أنّ هذه الأقليات التي ذكرناها جميعا لا تتعايش في عالمنا اليوم بتناغم وانسجام، ونظرا أيضا غلى أننا نرى كثيرا من الأقليات المتنوعة ونجدّ ونجتهد في أن نجعلها متعايشة جميعا وفق تناغم وانسجام، وهذا التناغم لم يتحقق في الواقع إلاّ إذا كانت هناك تواصل واتصالات متينة بين مختلف هذه الأقليات (الحوار).[1]

وهذا لن يكون إلاّ في ظل المواطنة التي تلغي كل الفروق الممكنة بين أفراد الوطن الواحد، "وقضية المواطنة في المجتمع المعاصر مطروحة اليوم بقوة في عالمنا على صعيدي الفكر والممارسة، سواء في دائرة الدولة الواحدة أو في الدائرة الحضارية التي تضم داخلها عددا مكن الدول المنتمية إليها، أو في الدائرة العالمية التي يجري الحديث عنها في عصر ثورة الاتصال على أنها (القرية الواحدة)".[2] فما المقصود بالمواطنة؟

المطلب الأول: مفهوم المواطنة:

جاء ظهور مصطلح المواطنة في الحضارة الغربية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي، مع رسوخ فكرة (الدولة-القومية) وانتشار العلمانية بعد تفجر الثورة الفرنسية عام 1789، كان الإغريق القدماء استخدموا هذا المصطلح الذي حمل في مفهومهم وضعا حقوقيا وسياسيا مرتبطا بالمقام الجغرافي والمدينة الدولة.[3]

تشير دائرة المعارف البريطانية إلى أن المواطنة "علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة متضمنة مرتبة من الحرية وما يصاحبها من مسؤوليات وتسبغ عليه حقوقا سياسية مثل حقوق

---

[1] محمد الطالبي، الحق في الاختلاف وسبل الاتفاق، ص 90.

[2] أحمد صدقي الدجاني، المسلمون والمسيحيون في المجتمع المعاصر، صور الآخر ومعنى المواطنة، وثائق اللقاء الإسلامي المسيحي، عمان، الأردن، 1998، ص 55.

[3] المرجع نفسه، ص 57.

الانتخاب وتولي المناصب العامة"، وميزت الدائرة بين المواطنة والجنسية التي غالبا ما تستخدم في إطار الترادف إذ أنّ الجنسية تضمن بالإضافة إلى المواطنة حقوقا أخرى مثل الحماية في الخارج.[1]

في حين لم تميز الموسوعة الدولة وموسوعة كولير الأمريكية بين الجنسية والمواطنة فالمواطنة في (الموسوعة الدولية) هي عنصرية كاملة في دولة أو بعض وحدات الحكم، وتؤكد الموسوعة أن المواطنين لديهم بعض الحقوق مثل حق التصويت وحق تولي المناصب العامة، وكذلك عليهم بعض الواجبات مثل واجب دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم. وفي موسوعة (كولير) الأمريكية المواطنة هي أكثر أشكال العضوية اكتمالا في جماعة سياسية ما.[2]

أمّا مفهوم المواطنة في الأدبيات العربية والإسلامية فتعبر عند هيثم مناع: "كلمة مستحدثة في اللغة العربية اختارها المعربون للتعبير عن كلمة Polieteia اليونانية، Citoyenneté الفرنسية، Citizenclip والإنجليزية"،[3] والوطنية من المواطن والوطن، وحسب ابن منظور في لسان العرب الذي يستند إليه هيثم مناع في مفهومه هذا، فالوطن يعني "المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحله"، "وأوطنت الأرض ووطنتها توطينا واستوطنتها أي اتخذتها وطنا. ومنه أيضا الاستيطان ومنه مفهوم الوطنية الذي دخل أيضا مع دخول "ية" إلى العربية في معجم ترجمة التراث الغربي الحديث".[4]

بالنسبة لبشير نافع، فالمواطنة مصطلح يحمل مدلولات تاريخية، تحكمت ظروف بروزه في تحديدها، فهذا المفهوم لا علاقة له بروما، ولا أثينا ولا المجتمع الإسلامي، إنّه نتاج صراع بين الإمبراطورية الإيطالية، والإمبراطورية المقدسة من جهة، وإفرازات عصر النهضة في القرن الثامن

[1] علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، مجلة المستقبل العربي، العدد 264، السنة 2001، ص 118.

[2] المرجع نفسه، ص 118.

[3] هيثم مناع، المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، طبعة 1997، ص 5.

[4] المرجع نفسه، ص5.

عشر، نتيجة لذلك -حسب نافع-، فإنّ موضوع المواطنة كما تبلورت في السياق الأوربي لا نجد له قياس في الموروث الإسلامي "وبالتالي هذا الموضع يحتاج إلى بحث ويحتاج إلى تفكيك".[1]

المطلب الثاني: العقيدة الدينية والمواطنة:

إنّ واقع قضية المواطنة في مجتمعات عالمنا المعاصر جعلت كثيرا من التساؤلات تطرح بشأنها في الدوائر الثلاث على السواء، دائرة الدولة الواحدة ودائرة الحضارة الواحدة ودائرة العالم الواحد، ولعلّ أهم نقطة هي العلاقة بين العقيدة الدينية والهوية الوطنية.

يأتي الحديث عن الدين وعلاقته بالدولة أو المواطنة في ظل بروز فكرة الأقلية واستحواذها على عقول أصحابها، حتى ولو كان على حساب المواطنة، يذكر الطالبي خطورة هذا المفهوم فيقول: "إنّ الأقلية الدينية كانت في العصر الوسيط بنية محدّدة محمية، وحين نجد الاختلافات الطائفية حية ومتجلية وأين نجد أيضا كل أقلية تسعى إلى تقوية وتحصين جماعتها ولإيجاد مكانة خاصة بها..أمّا اليوم فغنه توجد فكرة الأقلية المتفوقة ولكن بطبيعة جديدة، وأن الأقليات الدينية الكبرى التي تسعى إلى الانتشار في جميع العالم محتفظة بخصوصيتها فإنها حتما سوف ترتكب أخطاء في حق الجماعات الأخرى من أجل إيجاد مكانة لأنفسهم وكذلك وظيفة لهم في الواقع الجديد، وهذا ما قاموا به بكل وعي ظنا منهم أن هذا ما يحقق الانسجام مع الآخرين".[2]

فالتاريخ العربي الإسلامي لم يكن بعيدا في مراحل تكون الدولة الأولى عن الأخذ بمبدأ المواطنة، ففي التاريخ العربي الإسلامي تمثل (صحيفة المدينة) التي كانت بين الرسول صلّى الله عليه وسلّم، وأهل المدينة من غير المسلمين النموذج الأول الذي لم يضع الدين محددا رئيسا للانتماء إلى

[1] بشير نافع، المواطنة وديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001، ص 77-78.
[2] محمد الطالبي، الحق في الاختلاف وسبل الائتلاف، ص 90.

الدولة، يقول العوا: فهذه الوثيقة تجعل غير المسلمين المقيمين في دولة المدينة مواطنين فيها، لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، وعليهم من الواجبات مثل ما على المسلمين".[1]

إنّ هذه الصيغة الإسلامية (أهل الذمة) التي عملت الظروف التاريخية على إعطائها صبغة معينة، كانت متقدمة بالنظر إلى علاقة الأقلية بالأغلبية داخل السلطة السياسية آنذاك، وبالنظر إلى علاقة الأغلبية الدينية بالأقليات، ويمكن تلخيص علاقة السلطة السياسية بما أطلق عليه أهل بالذمة فيما يلي:

1/اعتراف الدولة الإسلامية بالتعددية الدينية وبحرية ممارسة الشعائر الدينية في استقلال تام تسيّر فيه الأقلية شؤونها الدينية بنفسها.

2/عدم مشاركة أهل الذمة في الدفاع عن الدولة الإسلامية في الحروب.

3/مقابل الأمان وعدم تعريض حياتهم للخطر في الحروب يؤدي القادرون على حمل السلاح من (أهل الذمة) ضريبة سميت الجزية.

4/لا يؤدي غير القادر على حمل السلاح أي: الأطفال والنساء الجزية لأنّها خاصة بالرجال.

5/يعتبر أهل الذمة تابعين للسلطة السياسية ومتساوين أمّا القضاء مع غيرهم من المسلمين.

6/لا يشغل أهل الذمة مناصب سامية في الدولة كمبدأ عام.[2]

وتشغل علاقة الدين بالمواطنة بال مفكرين سياسيين مسلمين ومسيحيين في دائرتنا العربية اليوم، كما شغلت أجيالا سابقة منهم طوال القرنين الماضيين، ويشرح طه جابر العلواني أسباب هذا الانشغال في بحثه (حول فكر المواطنة في المجتمع الإسلامي) قائلا: "لقد مثّل موضوع (المواطنة) جزءا من مشكلة (الهوية) والمفاهيم المختلفة التي ارتبطت بها منذ بدء احتكاكنا الفكري والثقافي والسياسي

[1] محمد سليم العوا، أهل الذمة في النظام الحقوقي الإسلامي، رؤية إسلامية، مجلة الحياة الطيبة، العدد 11، السنة 2003، ص 180.

[2] المرجع نفسه، ص 182.

والعسكري بالغرب في القرن الماضي، وإذا كانت المسألة قد حسمت على صعيد الواقع منذ أن تمزقت الدولة العثمانية، وتحولت أشلاؤها العربية وغيرها إلى دول وحكومات قومية وإقليمية، فإنّ المسألة لم تنته على المستوى الفكري والثقافي، بل بقيت سؤالا كبيرا يطرح بشكل تحد أحيانا وبشكل عذر أو ذريعة أحيانا، كما يطرح بشكل تساؤل أحيانا أخرى وأيا كان الشكل الذي يطرح الموضوع له، فقد بقي موضوعا شديد الحساسية كبير للخطر، حتى إذا بدأت الشيخوخة والكبر والفشل تبدو على قواعد الدولة القومية والدولة الإقليمية الوطنية في بلاد المسلمين بدأ البحث يشتد حول صيغ جديدة للهوية والانتماء، وأفضل أساليب تنظيم العلاقات بين شعب كل قطر من ناحية والحكومات المهيمنة على مقراتهم حزبية كانت أو عسكرية أو غيرها من ناحية أخرى، وتضاعف حجم ذلك السؤال كثير وما بشكل هائل".[1]

وقد تتبع طارق البشري في كتابه (المسلمون والأقباط في إطار الوطنية) تاريخ الأفكار التي جرى طرحها منذ عهد محمد علي في مصر، وفصل الحديث عن العلاقة بين العقيدة الدينية والهوية الوطنية في أحد فصول الكتاب الذي صدر مستقلا بعنوان (بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر الإسلامي)، فدولة محمد علي التي قامت في مصر وحظيت بنوع من الاستقلال في إطار الدولة العثمانية بدأت بتمصير الجيش عام 1822، وأبقت للأقباط المسيحيين المصريين دورهم التقليدي في إدارة شؤون المالية العامة للدولة، وحين قام أول مجلس نيابي في (الخديوية) في عهد الخديوي إسماعيل عام 1866 نص على أنّ كل مصري بلغ الخامسة والعشرين من عمره يمكن ترشيحه، يستوي في ذلك الجميع مسلمين ومسيحيين ويهود، بلا تفرقة على أساس الدين.[2]

استمرت قضية المواطنة مطروحة في أقطار الدائرة العربية ودائرة الحضارة العربية والإسلامية بعد انهيار الدولة العثمانية وانتهاء نظام الخلافة عام 1924م، وقيام الدول الحديثة في هذه الأقطار وفق أنموذج (الدولة الوطنية)، وإذا كانت هذه الدولة قد تبنت الفكرة قانونيا وعمليا على صعيد

[1] طه جابر العلواني، حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي، إشكالية التحيز –رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد– محور العلوم الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية (9) الطبعة الأولى، ص 383.

[2] طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الشروق، القاهرة، ص 123.

الواقع، إلاّ أنّ القضية بقيت مطروحة على الصعيد الفكري، وحفلت الممارسة العملية بما كان يثيرها.[1]

ولعلّ هذا ما يفسر السجال الفكري الذي دار بين كثير من المثقفين المسلمين فنجد مثلا خالد محمد خالد يصدر كتاب بعنوان (من هنا نبدأ)، الذي نادى فيه بوطنية الحكم وهاجم الحكومة الدينية، فرد عليه محمد الغزالي بكتابه (من هنا نعلم) مفندا، واصدر عبد المتعال الصعيدي كتابه (من أين نبدأ) الذي حاول فيه التوفيق بين الانتماء الوطني والانتماء الديني.

دخل الحوار حول قضية المواطنة مرحلة جديدة في النصف الثاني من القرن العشرين في منطقتنا، وشارك فيه كثيرون في الدائرة الوطنية القومية والدائرة الحضارية، وأثّرت في مجراه ومضمونه أحداث وقعت ومسائل جرى طرحها...فبروز فكرة القومية العربية وما حدث من اتحادات وانفصالات طرح مسألة المواطنة القومية، وظهور الصحوة الدينية طرح مسألة المواطنة والأخوّة الدينية والحضارية، وقيام دولة باكستان مثلا بعد تقسيم الهند طرح مسألة دين الدولة والحكم بالإسلام ومكان غير المسلمين في الدولة.[2]

من خلال ما سبق يتضح أن موضوع المواطنة يندرج ضمن إشكال أكبر، هو علاقة الدين بالدولة، وما إذا كان إقرار يعني تهميش الدين أو القضاء عليه وبتعبير آخر وضع غير المسلمين في دولة وطنية غالبيتها من المسلمين، ووضع عرب مسلمين ومسيحيين في دولة وطنية عربية غير القطر الذي ينتمون إليه، ووضع مسلمين من غير أعرب في وطنية عربية ترفع شعار الإسلام. ويبقى البحث فيه جاريا لكثير من المثقفين والدارسين قصد الوقوف عند حيثياته.

ويبقى أن نقول أن جل الكتابات العربية الإسلامية لمسألة المواطنة أكّدت على تكريم الإسلام للإنسان واحترام حقوقه، ولنا في صحيفة المدينة خير دليل على المساواة في هذه الحقوق بين جميع

[1] طه جابر العلواني، نفس المرجع، ص 380.

[2] أحمد صدقي الدجاني، المسلمون والمسيحيون في المجتمع المعاصر، مرجع سابق، ص 62.

الملل، حيث قدمت رؤية عصرية لمصطلح (أهل الذمة) ولموضوع تأديتهم (الجزية)، وقررت احترام المواطنة.

ولقد لاحظ محمد سليم العوا: "أنّ بعض من تعامل مع قضية المواطنة اعتمد منهجيا سلبيا مكتفيا لاستذكار أحكام الفقهاء السابقين، وأن بعضا آخر اعتمد منهجا إيجابيا متابعا الاجتهاد، ولكن في أضيق الحدود، وأوضح أنّ أصولا ثلاثة تحكم التعامل مع هذا الموضوع، هي تحكيم نصوص الشريعة الواردة في القرآن الكريم، وقبول ما تقتضيه المشاركة في الدار أو الوطن بتعبيرنا العصري، وإعمال روح الأخوة الإنسانية بدلا من إهمالها".[1]

المطلب الثالث: المواطنة والحوار الإسلامي المسيحي:

ليس يوجد اليوم من المشاركين في الحوار الإسلامي المسيحي، وكذا أغلب المهتمين بقضاياه من يقصي مناصرة حقوق المواطنة للأقليات الدينية من دائرة أولوياته ولو ادعاء، نظرا للتعددية الدينية التي أصبحت وصفا لازما لكل المجتمعات المعاصرة التي شهدت ثورات متنوعة الوجوه والمجالات في سبيل تقريب المسافات وتحقيق التواصل بين مختلف الشعوب والثقافات والأديان...

ولما كان التأسيس لمستقبل مشترك يسوده الاحترام المتبادل لحقوق المواطنة يتطلب نقدا لتاريخ العلاقات بين الأديان في مناطق السيادة الدينية التاريخية الأحادية، صار تبادل التهم سمة المرحلة الأولى من الحوار.[2]

لا يجادل منصف في أن وجود الأقليات الدينية في كل المجتمعات المسلمة منذ مجتمع المدينة إلى اليوم شهادة جودة لنظرة الإسلام للديانات الأخرى وأهلها ورعاية حقوقهم[3] تزكي أصالة المبدإ في الأصول العقدية الظاهرة من خلال النقول الكثيرة من القرآن والسنة النبوية التي تأمر بحسن المعاملة

---

[1] محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص 96.

[2] عبدالحليم آيت أمجوض، حوار الأديان نشأته وأصوله وتطوره، ص 410.

[3] انظر: كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، من بداية الدولة النبوية وحتى نهاية الدولة العثمانية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002، وانظر أيضا: فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1420-1999، ص 60.

ووجوب رعاية العهود، وقد درج المسلمون من باب الالتزام الشرعي بها على استخدام التعبير الفقهي "لهم ما لنا وعليهم ما علينا " للدلالة على الشراكة المتكافئة بين مكونات المجتمع الواحد المتنوعة دينيا، بل لغير المسلمين عدد من الامتيازات من بينها الإعفاء من الخدمة العسكرية الإلزامية.[1]

هكذا يؤكد الطرف الإسلامي أنه (ما حكم المسلمون بلدا إلا وأبقوا على ما فيه من ديانات وملل، وما حكم غير المسلمين بلدا إلا وألغوا كل اعتقاد آخر، ولم يبقوا فيه إلا على دينهم أو مذهبهم، تلك شهادة ينطق بها سجل علاقات المسلمين بغيرهم على مدار التاريخ)[2].

في المقابل يشهد للمسلك المسيحي على سبيل المثال لا الحصر ما فعله شارلمان (742م-814م) حين فرض النصرانية على السكسونيين بحد السيف، والملك كنوت عندما استأصل الديانات غير المسيحية من الدانمارك بالقوة والإرهاب، والجماعات المسيحية التي فرضت المسيحية في بروسيا وليفونيا بالسيف والنار، والأسقف الحاكم للبلقان دانيال بيتروفيتش الذي ارتكب جرائم ضد المسلمين احتفالا بليلة عيد الميلاد سنة 1703م...[3] هذا فضلا عما جرى في الحروب الصليبية وأندلس التفتيش والاستعمار، مما يدل على أن الأحادية المسيحية منهج طبع راسخ وليست طفرة واستثناء.

إن دعوى ظلم المسلمين لمواطنيهم من النصارى عبر التاريخ التي يرفعها البعض اليوم من قبيل المزايدة، لا تعتبر على التسليم جدلا بمصداقيتها، أمام الإبادة العرقية بوصفها حرمانا للمواطنين المخالفين من حق الحياة، تبناه النصارى مسلمة بعد كل انتصار لهم على وجه الأرض.[4]

الآن وبعد التحولات التي حدثت في الفكر الكنسي خلال المؤتمر الفاتيكاني الثاني، وما دام النصارى يصرحون منذئذ بالرغبة في طي صفحة الماضي وافتتاح عهد يسوده التفاهم والتعاون مع الإسلام، ينبغي من الطرف المسلم بتسامحه المعهود الترحيب بكل المبادرات من أجل إيجاد صيغ

---

[1] محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، بيروت، ط1، 1992، ص 290-302.

[2] المرجع نفسه، ص5.

[3] محمد عمارة، التعددية، الرؤية الإسلامية والتعددية الغربية، دار نهضة مصر للطباعة، ط1، 1997، ص24 وما بعدها.

[4] عبدالحليم آيت أبحوض، حوار الأديان نشأته وأصوله وتطوره، ص 413.

توافقية للقضايا المشتركة بما فيها قضية المواطنة، ما دام الولاء الوطني لا يتناقض مع الولاء الديني عند الطرفين معا.

المبحث الثالث: الدين وحقيقة الاختلاف:

إنّ المتأمل في العلاقات الدولية القائمة بين الغرب والعالم الإسلامي (والعالم العربي كجزء منه) ليهوله مدى سيطرة الخوف عليها، بما له من تداعيات موغلة في السلب، يزيد الأمر ترديا كون ذلك الخوف علاقة متبادلة، فالغرب يخاف الإسلام ويوجس منه خيفة، والعالم الإسلامي بدوره يخاف الغرب ويحذره، ويتعمق حذره بتوقع شرور ما فتئت تتحقق على أرض الواقع، والنتيجة تحول جزء كبير من العالم إلى ساحة قتال وحرب، بدلا من اتخاذها ساحة وتعايش بين ما لا وطن لهم غير هذه القرية الصغيرة على ظهر هذا الكوكب الصغير.[1]

وهذا ما أدّى إلى ظهور ما اصطلح عليه صدام الحضارات أو صراع الحضارات كفعل لهذا الخوف المتجذّر والمتبادل بين الطرفين، ثم ظهور حوار الحضارات كرد فعل لها.

المطلب الأول: صراع الحضارات:

منذ قرون طويلة من الزمن وعلاقة الشرق والغرب بعامة عرضه للمد والجزر، تصفو أحيانا لتتوثق علاقات الصداقة والتعاون في ظل معاهدات واتفاقات تجسد ذلك الصفاء، وتتوتر أحيانا لتصل حد حمل السلاح وإعلان الحرب، لكن لم نسمع قط عن صراع للحضارات أو صدام بينها، إلا نهاية القرن العشرين، على يد المفكر صموئيل هنتنغتون، فما المقصود منها؟

الفرع الأول: نظرية هنتنغتون حول صدام الحضارات:

في صيف عام 1993نشر صموئيل ب.هنتنغتون، أستاذ العلوم السياسية الأمريكية واحد أشهر المنظرين لفترة الحرب الباردة في كجلة (Foreing affair) الدورية الأمريكية ذات التأثير

[1] يحي الشيخ صالح، الإسلام بعيون غربية، ص 1.

مقالا بعنوان (صراع الحضارات)، وكانت النظرية التي انطوى عليها المقال هي أنه بعد انتهاء صراع الشرق والغرب تتجه السياسة العالمية إلى عهد جديد.

قد تطول محاولة الإلمام بتلك النظرية المؤسسة والمبررة للصراع...لكن يمكن اختصار تعريفها في أن صاحبها حدد: "أن هذا الصدام الحتمي سيكون بين شعوب ذات ثقافة بروتستانية/كاثوليكية، أي أوربية ولأمريكية من جهة، وشعوب ذات ثقافة إسلامية، أو ثقافة كونفوشية (العالم الإسلامي والصين وكوريا الشمالية) من جهة أخرى، غير أنه عاد فركز على كوزن الصراع حتميا بين الحضارة البروتستانية/الكاثوليكية من جهة، والإسلام من جهة أخرى، وعدد أسبابا لذلك...".[1]

وذهب (هنتنغتون) أو مفسروه إلى أن التنافس والصراع سوف يكون طابع العلاقة بين هذه الحضارات المذكورة ليس فقط حول النفوذ السياسي والاقتصادي، بل أيضا حول –وبسبب– الثقافة والقيم الحضارية والاجتماعية والعقائد الدينية والمذاهب الفكرية.[2]

يؤكد صموئيل هنتغتون على أن العملية التاريخية لم تنته بانتهاء الصراع الأيديولوجي، بل تحولها إلى صراع أعلى وأسمى وهو الصراع بين الحضارات، والذي سببه:

1/الاختلاف بين الحضارات في التاريخ، الثقافة، العادات، وأهم من كل ذلك الدين.

2/الاحتكاك المتصاعد بين الشعوب وضّح ما تشترك فيه وما تختلف عليه لحضارات.

3/إن التطور الاقتصادي للتغيير الاجتماعي على مستوى العالم من شأنه أن يفصل بين الشعوب.

4/تطور الوعي الحضاري –الغرب في القمة– مقابل ذلك نلاحظ ظاهرة العودة إلى الجذور في الحضارات غير الغربية –تنامي الحركات المتطرفة التي تنادي بالدول الوطنية.

5/ازدياد التكتلات الاقتصادية وارتفاع التجارة بين بلاد المنطقة الواحدة، هذه الاختلافات تؤدي إلى صراعات في مستويات مختلفة.[1]

[1] د. السيد أحمد فرج، حوار الحضارات في ظل الهيمنة الأمريكية هل هن ممكن؟، دار الوفاء، جمهورية مصر العربية ط1، 2004، ص 9.

[2] محمد يحي، صراع الحضارات أم هيمنة الحضارة الغربية، مجلة البيان، العدد 125، ص 133.

ولا بد أن نذكر أن صموئيل هنتغتون لم يكن أول من أشار إلى قضية صراع الحضارات، إذ قد سبقه إليها فرنسيس فوكوياما في كتابه (نهاية التاريخ وخاتم البشر)، والذي أشار فيه إلى أن: "الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية الأمريكية تشكل نقطة النهاية في التطور الإيديولوجي للإنسانية، والصورة النهائية لنظام الحكم البشري، وبالتالي فهي تمثل نهاية التاريخ".[2]

هكذا تقرر نظرية الصراع أن الإستراتيجية العالمية ستحدد مستقبلا بناء الحدود الثقافية، لأن الصراع سوف لن يندلع لأسباب اقتصادية أو سياسية، وإنما سينفجر فردا عن قيم ثقافية مختلفة عن قيم الآخر، وصنف هنتغتون الحضارة الإسلامية في طليعة الحضارات التي تمثل قيمها قيم الآخر الذي يجب على الغرب مواجهته ليس بالحوار، وإنما بالصدام إن أراد الاستمرار في وسط هيمنته الحضارية[3].

ولتفصيل البحث في خلفية النظرية وأهدافها ومصداقيتها لابد من التعريج على أهم المحاور والأفكار فيها، وهي كما يأتي:

- تنذر النظرية بأن العالم مقبل على حلقة صراع جديدة، تضطر فيها القوى الكبرى المختلفة مسقطة كثيرا من دوافع الصراع القديمة الأيديولوجية، بحيث تصير الحضارة المحرك الأساسي لصراع يكون بمثابة الحلقة الأخيرة في حلقات صراع العالمين.
- وبناء عليه فإن الانقسامات الكبرى في السنوات المقبلة سوف تكون ثقافية، والنزاعات الأساسية في السياسة العالمية سوف تكون بين أمم الحضارات المختلفة، أو مجموعة من الأمم لها حضارات مختلفة كذلك، ويكرر هنتغتون هذه المعاني بأشكال ومعايير مختلفة منها.
  - الخطوط الفاصلة بين الحضارات سوف تكون خطوط المعارك.

---

[1] كبيش عبد الكريم، إشكالية الصراع الحضاري في مرحلة العولمة، مجلة المفكر، العدد 3، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، ص 74-75.

[2] السيد أحمد فرج، حوار الحضارات، مرجع سابق، ص 22.

[3] عبد الرزاق مقري، حوار الحضارات؛ محاولة للفهم، أبعاد وأسباب ومآلات العدوان الأمريكي على الأمة الإسلامية، دار الكلمة، المنصورة، ط1، 1425-2004، ص 13.

- الخصائص والفروق الثقافية أقل قابلية للتبديل ، وأقل قابلية للحلول الوسطى من نظيرتها السياسية والاقتصادية، ولذلك ستمثل الفروق المكان الأول ضمن أسباب الصراع.
- إن حضارات كثيرة ستشترك في هذا الصراع منها: الحضارة الغربية والهندية واليابانية والإسلامية والكونفوشية وغيرها.
- ويؤكد هنتغتون على أهمية الدين باعتباره أهم عامل في توفير الإحساس برباط حضاري يوحد بين الكثيرين، كما أنه يفصل بين الناس بشكل حاد.

الفرع الثاني: نقد النظرية:

يرى بعض نقاد نظرية (صراع الحضارات) التي أطلقها هنتنغتون أن العالم عرف صراعا حضاريا، هو ظاهرة طبيعية تقوم على التنافس بين البشر لكسب قصب السبق على الصعيد الحضاري والازدهار والرّفاه الاقتصادي، لكن تأجيج النزاعات والصراعات القومية والعرقية والدينية تحت شعار الدفاع عن الدين أو الهوية أو المصالح الوطنية، وتحت شعار الدفاع عن القيم الديمقراطية والتحضر وحقوق الإنسان، إنّما يعدّ ضربا من إحياء الموروث المقصي للآخر تحت لافتة (البربرية) أو (الكفر)، ولا يعني استنكار هذا المنطق في التعامل مع الآخر –بقطع النظر عن عدم جدية مقولة صدام الحضارات– أن نتغافل عن حقيقة تفاوت المجالات والمساعي الطبيعية في محاولة إبقاء الوضع على ما هو عليه بالنسبة إلى المستفيدين أو محاولة تعزيزه من جهة، ومحاولة الخروج من بوتقته والانقلاب عليه بالنسبة إلى الواقعين في نطاق الدونية والهامشية من جانب آخر.[1]

فمما لاشك فيه أن مصطلح الصراع بين الحضارات قد طفا على سطح النقاش المحتدم بين المفكرين والمثقفين على الصعيد العالمي خاصة بعد نشأة هذه النظرية الصدامية، يقول هنتغتون في مقدمة كتابه (صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي):" ففي صيف 1993 نشرت فصلية الشؤون الخارجية مقالا لي بعنوان: صدام الحضارات أثار جدلا استمر ثلاث سنوات، وكما يقول

[1] صابر الحباشة: الاختلاف وهدر الإمكانية، مجلة الدوحة، قطر، العدد 17، السنة 2009، ص 43-44.

محرروا المجلة، أكثر مما أثاره أي مقال نشروه منذ الأربعينيات، والمؤكد أنه أثار بالفعل جدلا على مدى ثلاث سنوات أكثر من أي شيء كتبته، فقد جاءت الردود والتعليقات من كل قارات العالم من عشرات الدول، وقد تنوعت مشاعر الناس وانطباعاتهم بين الفضول والغضب والخوف والحيرة بسبب الفكرة التي عبرت عنها، وهي أن البعد الرئيسي والأكثر خطورة في السياسة الكونية الناشئة سوف يكون الصدام بين جماعات من حضارات مختلفة".[1]

لقد اعتبر البعض أن هنتغتون حقن عقول مثقفي القرن العشرين بما يمكن تسميته بفيروس الصراع الحضاري، ومما أسهم في هذه الهيستيريا الثقافية حال القلق الغربي الذي خلفه انهيار المعسكر الاشتراكي وتزايد الخوف من الإسلام؛ الذي يعتبره الغرب العقبة الباقية في طريق عولمة ثقافته وقيمه.[2]

لهذا يمكن اعتبار نظريته مشحونة بعنصرية خفية لأنها تشحذ العواطف نحو المواجهة، فقيامها على أساس نفي الآخر واعتبار حضارته شرًا مطلقا يجعل منها مجرد دعوة للمواجهة وليست نظرية استشرافية للمستقبل[3].

وذهب آخرون إلى اعتبارها أيديولوجية تضليلية وتبريرية في آن واحد، فهي تعتبر تبريرا لعدوان الإمبريالية على الآخرين، بحيث تعتبره ضروريا للحفاظ، بالمعنى الوجودي على الحضارة اليهودية المسيحية، وهي في الوقت ذاته تعد تزويرا لحقيقة الصراع من صراع مادي على موارد وبشر وجغرافيا سياسية إلى صراع بين أديان وحضارات[4].

ومن هذا المنطلق فإن كل الحروب التي تخوضها الولايات المتحدة الأمريكية اليوم في بقاع عديدة من العالم الإسلامي هي حروب نهب وهيمنة واستغلال، وليست حربا دينية ولا صداما

---

[1] صامئيل هنتغتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، ط2، 1999.

[2] حسن الباش، صدام الحضارات، حتمية قدرية أو لوثة بشرية...؟، دار قتيبة، بيروت، دمشق، ط2، 2005، ص108.

[3] هادي المرسي، لئلا يكون صدام حضارات، الطريق الثالث بين الإسلام والغرب، دار الجديد، بيروت، ط1، 1996، ص108.

[4] عبد الرزاق مقري، صدام الحضارات محاولة للفهم، ص101

حضاريا، ومما يؤكد ذلك ما تتعرض له بعض البلدان الإفريقية غير المسلمة جنوب الصحراء من نهب لثرواتها من الذهب والماس والنفط وغيرها. في الوقت الذي يلح فيه أبناؤنا يوميا بمئات الآلاف بسبب الحروب الأهلية والمجاعة والإيدز والتدخل العسكري المباشر.[1]

هذا ولقد تعرضت نظرية صدام الحضارات لسهام النقد، ولعلّ أهمها القفز على دلالات المصطلحات، وتوظيفها بكثير من التجاوز، كعدم دقة مصطلح الحضارة عند هنتنغتون، الشيء الذي أدّى إلى خلل في تشكيل النظرية أصلا. أشار الدكتور سليمان العسكري إلى هذا الخلل في:

1/ إطلاق عبارة "الحضارة الغربية" على مجموع بلدان الغرب، بـــ "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 أمريكا من جهة، والدول الغربية ن جهة أخرى"،[2] ولعلّ ذلك واضح في مدى التنافر أو على الأقل، التململ الذي يلاحظ في محاولات "العالم الغربي" أحيانا قرارات مشتركة تجاه قضايا حساسة، مما يؤشر إلى دول تتبنى مواقف تبعا لمصالحها الإستراتيجية على أساس أنّها دول قد تختلف مع دول أخرى، لا على أساس أنّها تمثل حضارة واحدة.

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

[1] صلاح الدين حافظ، صراع القوى العظمى حول القرن الإفريقي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 49، يناير 1982، ص8.

[2] سليمان العسكري، ماذا يتبقى من نظرية صراع الحضارات؟، مجلة "العربي"، وزارة الإعلام بدولة الكويت، ع518، 2002، ص 11.

للبشر ولا يمكن لأحد انتزاعه"،[1] وبهذا يكون الصراع صراع حضارة ضد دين فحسب، أو صراع دولة ما ضد دين ما، أي صراع كيان مدجج بكل أنواع الأسلحة، ضد دين اعزل من كل أنواع الأسلحة، إلاّ من كونه دينا سماويا ووحيا منزلا، وهو بالتحديد ما يتم التركيز عليه كهدف أساس في الصراع لتشويه صورته وإلصاق العنف واللاإنسانية به.

والسبب الذي جعل هذه النظرية تنتشر ويكون لها صدى عند كثير من الحضارات يرجع إلى فكرة تشكيل الإمبراطوريات الدينية التي تستند إلى مفهوم الأمة بالنسبة للمسيحيين، على حد تعبير الطالبي.[2] فانتشار هذا المفهوم (الصراع) يجعل مهمة أصحاب الأديان ثقيلة، ينبغي أن يضطلعوا بها.

وجملة القول إن نظرية صراع الحضارات تعتبر بالفعل حائلا وعائقا كبيرا أمام تقدم الحوار بكل أنماطه بما في ذلك الحوار بين الأديان، لأنها شكلت الخلفية النظرية الصريحة لكل القوى التي تحتكم إلى المجابهة المدمرة، حيث اعتبرت دافعا تنظيريا للحروب الظالمة التي شنها الغرب المسيحي للسيطرة على ثروات شعوب الجنوب، وفي مقدمتها الشعوب العربية الإسلامية، بحيث سيقت مقولة صدام الحضارات لتحذير العالم الغربي وإيهامه بأن العدو قادم من الجنوب ومن بلاد الإسلام على وجه الخصوص.[3]

ومن جهة أخرى ساهمت هذه النظرية في تكريس الصورة النمطية حول الإسلام والمسلمين لدى الغرب، مما نتج عنه تزايد حدة عداء الإنسان الغربي لكل ما يمت للإسلام والمسلمين بصلة، وهو عداء تجلى في أشكال متعددة، لعل أبرزها الصور الكاريكاتورية المسيئة للرسول ﷺ التي نشرتها الكثير من الصحف والمجلات الأوروبية تحت مظلة حرية الرأي والتعبير، بهدف استفزاز المسلمين وتأجيج الصراع.

---

[1] المرجع نفسه، ص 10.

[2] محمد الطالبي، الحق في الاختلاف وسبل الاتفاق، ص 92.

[3] عبدالحليم آيت أبجوض،**حوار الأديان نشأته وأصوله، ص378.**

المطلب الثاني: حوار الحضارات:

البديل الواقع بين الحضارات المختلفة المتصارعة هو الحوار الحقيقي لا حوار الصم الذي ينشأ بين من لا تتوافر لهم نوايا صادقة في إنجاح ذلك الحوار، يقول الطالبي: "إن هذه الحركة (الحوار) حلّت محل اللاّحركية (الصراع) وكذلك تجاوزت الحدود الجغرافية الضيقة، وعليهم (أصحاب الديانتين) أن يتجاوز فكرة إمبراطورية ذات حدود جغرافية معينة ودين واحد".[1]

ليس من الممكن أن يعيش الناس في هذه المجتمعات من غير حوار يفضي إلى مزيد من التفاهم والتعايش السلمي والاحترام المتبادل؛ لأنّ إلغاء الحوار يعني أن تتزايد الأوهام المسبقة في نفوس الناس، وان يتسع سوء الظن بين الفرقاء فلا بديل عن الحوار، لأنه المدخل إلى التفاهم، ولأنه ضرورة من ضرورات إلغاء الصراع.

حيث تعتبر الدعوة إلى (حوار الحضارات) في الوقت الراهن إحدى أكبر الإشكاليات المطروحة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر المثير للجدل، فأمام خطاب النفي المؤسّس على الصراع، سعى الفكر العربي والإسلامي في البحث عن المنهجية الشاملة التي تمكّنه من امتلاك آليات الصمود ومنه الإمكان الحضاري، حيث تغيرت نظرة العرب والمسلمين إلى مسألة الحوار الحضاري، كانعكاس حتمي للتغيرات والتحولات الكبيرة التي شهدها العالم في الآونة الأخيرة، فشهدت الساحة الفكرية العربية والإسلامية تصاعد وتيرة الاهتمام بالحوار تنظيرا وتأسيسا من خلال جهود فردية أو مؤسسات أخذت على عاتقها دعم مشروع حوار الحضارات، فأصبح بذلك الحوار مطلبا عربيا وإسلاميا، و لم يبق مجرد مطلب غربي كما كان في العقود الماضية، خاصة أن الحوار لا يتنافى مع مفهوم الإسلام للتعارف بين الناس والتدافع بينهم.

لذلك نجد مسعى العرب والمسلمين كبير من أجل إنجاح عملية الحوار، حيث تم إنشاء الكثير من المؤتمرات، والجمعيات والمؤسسات، والمراكز العلمية الداعية لترسيخ سياسة الحوار والتفاهم والتعايش السلمي بدلا من الصدام وتبني العديد من الكتاب هذه النظرية ودعوا إلى تنمية الحوار بين

[1] المرجع نفسه، ص 92.

العالم الإسلامي والغرب حتى يمكن لكل طرف أن يتفهم الآخر ويتعايش معه وقد حددت الأمم المتحدة عام 2001م عام حوار الحضارات وعينت مندوبا متخصصا لهذا المنصب.

لكن رغم كل هذه الجهود المبذولة من أجل إيجاد عالم يسود الحوار والتسامح والتناغم رغم الاختلافات الموجودة فيه، إلاّ أنّ الواقع المعيش يعرف صراعا لا مجال لإنكاره"، والمتتبع لسير الأحداث لابد من أن يجزم أننا نعيش وسط معمة الصراع الحضاري بكل أدواته، لأن الآخر أرادها على الرغم من بعض المساعي للحوار الحضاري".[1]

[1] عبد الرزاق خليل، الإستشراق والإستشراق العربي، مجلة "آفاق الثقافة والتراث"، دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد، دولة الإمارات العربية المتحدة، عدد49، السنة 13، أبريل 2005، ص 100.

الفصل الثالث: الحرية الدينية وعوائقها

المبحث الأول: الحرية الدينية

المطلب الأول: المسار التاريخي للحرية الدينية

المطلب الثاني: المبادئ الأساسية للحرية الدينية في القرآن

المبحث الثاني: عوائق تواجه الحرية الدينية

المطلب الأول: الردة

المطلب الثاني: الذمة والذميون

الفصل الثاني: محمد الطالبي والحرية الدينية وعوائقها:

لقد تناول محمد الطالبي مسألة الحرية الدينية وما يتعلق بها من عوائق في مقالين اثنين؛ جاء الأول بعنوان (الحرية الدينية كما يراها بعض المسلمين/ العدد الحادي عشر/ سنة 1985)، أما الثاني فقد كان بعنوان (الحرية الدينية وتداول الإيمان من جيل إلى جيل/ العدد الثاني عشر/ سنة 1986). وسأحاول الوقوف على موقف الطالبي منها من خلال التطرق لمفهومها وأهم العوائق التي تعترضها، ثم البحث عن الأسباب التي تكمن وراء اختيار هذا الموضوع في هذا التوقيت سواء من طرف القائمين على المجلة أو من قبل الكاتب نفسه.

المبحث الأول: الحرية الدينية:

من أكثر مباحث الفكر إثارة لأبواب الجدل، وأيضا لدرجة متفاوتة من الالتباس، مبحث الحرية الدينية، لما له من أهمية بالغة في حياة الفرد والجماعة، حيث يعتبر "من أبرز القضايا شأنا وأجلها وأجلها خطرا في حياة الشعوب والأمم منذ أقدم العصور اضطربت فيها الأفكار والأفهام وتنازعتها الأهواء والأقلام حتى جاءت الشريعة فأرست لها طرائق بما لم تسبق إليه من قبل".[1]

لكن قبل الخوض في الحرية الدينية كما جاء بها الإسلام، لا بد أولا أن نقف عند تطور مفهومها عبر التاريخ.

المطلب الأول: المسار التاريخي للحرية الدينية:

يرى محمد الطالبي أن مشكلة الحرية الدينية كاهتمام إنساني مشترك ودولي هو قضية جديدة نسبيا، حيث أنّه في القديم لم تكن هذه المشكلة مطروحة إطلاقا، حيث نجد كل إنسان يمارس طقوسه

[1] عبد القادر بخوش، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية التنظير والتنظيم، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2006، ص 102.

الدينية بشكل طبيعي؛ ودور الإله هو حفظ البيت والاعتناء بالعائلة والتكفل برفاهية المجتمع، وعليه يعتبر رفض التعبد لآلهة العشيرة من الخيانة.[1]

ثم نحن إذا ما تصفحنا العهد القديم وجدنا ما يشبه الحالة المذكورة آنفا، فقد ورد أن (يهوه) كان يمثل إله اليهود،[2] وكان باستمرار يحذرهم من عبادة إله آخر، ويأمرهم بإتباع أوامره "فالآن أنزعوا الآلهة الغريبة التي في وسطكم وأميلوا قلوبكم إلى الرب إله إسرائي" يشوع 24/24، ولقد كان شعب اليهود بإلههم الواحد وبأسباطهم الإثني عشر الذين ينحدرون من إبراهيم إلى إسحاق إلى يعقوب، وأرضهم التي هي فلسطين[3] يمثلون كيانا واحدا، وهو ما يمكن أن نصطلح عليه الثالوث المقدس: الشعب،الله، الأرض.

ولقد كان أمرهم يمثله شخص واحد (القاضي أو النبي)، كان يمثل قانون الدم والمكان والدين في نفس الوقت "وكان ذلك القائد يسمى القاضي، وهو ليس قاضيا فحسب، بل هو الكاهن والقائد العسكري والزعيم السياسي في وقت واحد، وكان القاضي صاحب أعلى منصب في تلك الإقطاعية أو الدولة".[4] وقد ذكر المسيري أن هؤلاء الأشخاص من الكهنة المحاربين قد جمعوا بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية، وسيطروا على أمور القبائل العبرانية بعد وفاة يشوع بن نون، وحتى قيام حكم شاؤول أول ملوك القبائل العبرانية.[5]

---

[1] محمد الطالبي، الحرية الدينية كما يراها بعض المسلمين، مجلة إسلاموكريستيانا، عدد11، سنة 1985، ص 99.

[2] فقال موسى لله: "ها أنا آتي إلى بني إسرائيل وأقول لهم: إله آباءكم أرسلني إليكم، فإذا قالوا لي ما اسمه، فماذا أقول لهم، فقال لموسى (أهيه الذي أهيه، وقال هكذا تقول لبني إسرائيل أهيه أرسلني إليكم)" الخروج 13/3-14.

[3] وجب التنبيه بأن الحديث هنا وقت وعدهمالله بالأرض لكنهم لما أخلفوا وتخلوا عن الشريعة نزعالله منهم الأرض ووهبها ووهبها للمسلمين إذا تحققوا بشروطها.

[4] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج4، ص 1905.

[5] محمد علي البار، المدخل إلى دراسة التوراة والعهد القديم، دار القلم، دمشق، دار الشامية، ط1، 1990/1410، ص 209.

والكلام عن الحرية الدينية في مثل هكذا مجتمعات يعتبر سخافة، فلم يكن هناك خيار عدا العيش في الجماعة أو المغادرة، ففي حالة تغيير اليهودي لدينه ينقطع انتماؤه للجماعة اليهودية، هذا التحول ينظر إليه من خلال الجماعة كخيانة وبالتالي يجيز قتله كجزاء له.[1]

ومع ظهور المواعظ المسيحية التي لم تكن مرتبطة بالضرورة بالمجتمع انطلاقا من قول المسيح (أعط لقيصر ما لقيصر ولله ما لله) متى 21/22، فشلت هذه المحاولة القوية لفصل الدين عن الدولة ولضمان الحرية الشخصية فالوقت لم يكن ملائما حينئذ، بسبب رفضهم الدفاع عن شرف الآلهة والمجتمع، ولذلك كانوا يعاملون كمتمردين.[2]

انطلاقا ممّا سبق يمكن القول بأن القوة والدين حفظا بشكل أو بآخر العلاقات القديمة، وقد ظهر ذلك من خلال الحروب الداخلية والخارجية، والعديد من أشكال التمييز العنيف.

بعد الخوض في الحرية الدينية في تصور الديانات القديمة واليهودية والمسيحية، لا بد أن نتوقف عند الإسلام؛ وهنا لا بد أن نميّز بين أمرين؛ بين النصوص الشرعية التي تناولت الحرية الدينية وموقف الإسلام منها، وبين الممارسات العملية في العالم الإسلامي، فبالنسبة للأمر الأول وهو النصوص الشرعية فنرجئ الحديث عنه، ولنتحدث عن الممارسات العملية الإسلامية، وعنه يقول محمد الطالبي: "وبالطبع العالم الإسلامي وبالرغم من أنه كان متسامحا نسبيا، لكن لم يكن استثناء، وكما في كل مكان في العالم حقوق الإنسان كانت منتهكة في هذه المنطقة، وما زال يحدث هنا وهناك ما يؤكد أنها مرفوضة بشكل أو بآخر، لكن هذا لا يعني أن الإسلام يرخص لانتهاك هذه الحقوق الأساسية"[3].

لا أحد ينكر أن ماضينا المشترك لم يكن مروعا بالكامل ولا داكنا، إذ نستطيع أن نقتبس بعضا من الصفحات المشرقة من التسامح والاحترام والتفاهم والحوار، ومع ذلك من الضروري الانتظار إلى

---

[1] محمد الطالبي، الحرية الدينية من وجهة نظر مسلم، ص 99.

[2] المرجع نفسه، ص 100.

[3] المرجع السابق، ص 100.

القرن 19 القرن الذي شهد ما يسمى حرية التفكير، على اعتبار أن الحريات السياسية والدراسات الفلسفية كانت رائجة آنذاك، يقول الطالبي: " لكن الحقيقة ما كان مطلوبا ليس الحق في التفكير بحرية، ولكن في نفي الإيمان، إذن مفهوم الحرية الدينية للأسف تحول إلى مرادف للدنيوية واللاأدرية والإلحاد كنتيجة لذلك، حرب طويلة الأمد استمرت ضد الفكرة (الحرية الدينية)، للتعامل مع الموضوع بشرف وهدوء لابد أن نحرر أنفسنا من هذه الفكرة الخاطئة"[1].

يجب الإقرار كذلك بأن الحرية الدينية في حقيقة الأمر أنها متجذرة ومتأصلة في حياتنا الاجتماعية منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 10 ديسمبر 1948، فهذه الفكرة من الآن فصاعدا هي جزء هام من القانون العالمي[2].

المطلب الثاني: المبادئ الأساسية للحرية الدينية في القرآن:

إنّ حرية العقيدة في الشريعة الغراء تقررت منذ القرن السابع ميلادي إذ نص القرآن الكريم أنّه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾،[3] بينما خاضت البشرية حروبا طويلة ضارية من أجل تقرير هذه الحرية التي رددها لأول مرة الإعلام الصادر عن الثورة الفرنسية عام 1789 بنصه على أنّه لا يجوز أن يقلق أي فرد بسبب آرائه بسبب آرائه الدينية ما لم يترتب عليها إضرار بالنظام العام.[4]

وفيما يخص هذه الآية المذكورة، فقد اتفق أهل العلم في تفسير كلمة (الدين) في الآية بأنها المعتقد والملة،[5] وسبب نزول هذه الآية يدل على ما ذكر من حرية اختيار الإنسان لعقيدته، يروي القرطبي في تفسيره هذه الرواية: "قال السّدي أنزلت الآية في رجل من الأنصار يقال له أبو حصين كان له ابنان، فقدم تجار من الشام إلى المدينة يحملون الزيت، فلما أرادوا الخروج أتاهم ابنا الحصين

---

[1] المرجع نفسه، ص 98.

[2] القانون العالمي لحقوق الإنسان، المادة 18.

[3] سورة البقرة، الآية: 256.

[4] عبد القادر بخوش، حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، ص 102.

[5] البابي الحلبي، القاهرة، ط3، دت، ج3، ص 15.

فدعوها إلى النصرانية فتنصرا ومضيا معهم إلى الشام، فأتى أبوهما رسولَ اللهﷺ مشتكيا أمرهما، ورغب ورغب في أن يبعث رسول اللهﷺ من يردّهما، فنزلت: ﴿لا إكراه في الدين﴾ ولم يؤمر يومئذ بقتال أهل أهل الكتاب، وقال: (أبعدهما الله هما أول من كفر) فوجد أبو الحصين على النبيﷺ حين لم يبعث في طلبهما، فأنزل الله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾. [1] النساء 65.

إنّ الإنسان ليس كائنا مثل باقي الكائنات فهو يملك حقوقا وواجبات، هو كائن استثنائي، لا يمكن أن نختصره في جسم فقط، لأنّه قبل كل شيء ظهور روح، روح أعطت القوة لفهم الحقيقة المطلقة، وكذلك الارتقاء إلى الله[2] وهذا كله بفصل طبيعته التكوينية يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ (7) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ (8) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ(9) ﴾.[3]

هذا التكوين الممزوج بين الطين والروح جعل الإنسان يملك جانبان؛ جانب سفلي تابع لتركيبته الطينية، وجانب علوي راجع إلى تكوينه الروحي، وهو الجانب الذي لو يستعمل بشكل صحيح سوف نكتشف سر أفضلية الإنسان عن باقي المخلوقات.

هذا ما جسّده القرآن الكريم في أمر الله لملائكته بالسجود لآدم، يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾،[4] يمكننا القول على مستوى الروح أنّ كل الناس مهما كانت قدراتهم الجسمانية والفكرية وقابليتهم هم متساوون فعلا، لهم نفس روح الله، وبمزية هذه الروح عندهم القدرة حتى يرتقوا إليه وكذلك للاستجابة بحرية لندائه، وكنتيجة لذلك

[1] المرجع نفسه، ج3، ص 280.

[2] محمد الطالبي، الحرية الدينية من وجهة نظر مسلم، ص 100.

[3] السجدة، الآية: 6-7-8.

[4] الحجر، الآية: 28.

فهم يملكون نفس المنزلة والقداسة، وبسبب هذه الكرامة والقداسة هم مخوّلون للتمتّع بنفس الحق باستقلالية فوق الأرض وفي الآخرة.[1]

تبعا لذلك جاء التشريع الإسلامي بمقاصد تتحقق للإنسان، ومن ضمنها مقصد حفظ الإنسان، وهذا الحفظ مثلما يكون ماديا متمثلا في حفظ جسده وماله وعرضه، فإنه أول ما يكون في حفظ حريته وكرامته الإنسانية، حيث تولد هذه الحرية والكرامة مع ولادته، والظاهر في الناس الحرية، يقول صاحب الفروق: "من أدعى على رجل الرق لم يقبل حتى يقيم البيّنة على الرق، فدل على أن الظاهر في الناس الحرية".[2]

وعليه يمكن القول أن الحرية الدينية أساسا أسّست من وجهة نظر قرآنية على طبيعة الإنسان المقدسة والمنظمة وهي متأصلة بالطبيعة في كل إنسان وهي الركن الأساسي لحقوق الإنسان.

الفرع الأول: الكرامة الإنسانية والحرية الدينية:

لقد جاء الإسلام منذ بداية تنزيله ليقرر كرامة الإنسان، حيث بدأت أول آيات القرآن بتحرير الإنسان من الجهل، ونوّرت طريقه للعلم، وقراءة كل ما في الكون باسمالله وحده: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾.[3] وهذه أول خطوات التكريم للإنسان أن حرّرته من جهله ومن تبعية المخلوقات الأخرى.

ويبدو جليا من وجهة نظر الإسلام بأن الإنسان ليس نتيجة ثمرة للمصدفة والحاجة، بل خلقه من أجل هدف مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.[4] ولقد كان تميّزه بالروح، كما أنّه لم يخلق عبثا لقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾،[5] وإنما خلق لمهمة

---

[1] المرجع نفسه، ص 100.

[2] أحمد بن إدريس القرافي، الفروق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ج1، ص 353.

[3] سورة العلق، الآية : 1.

[4] سورة الإسراء، الآية: 70.

[5] سورة المؤمنون، الآية: 115.

الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.[1]

ومن مظاهر تكريم الإنسان أن جعله حرا في اختياره وإرادته، ولو كان الاختيار متعلقا بالعقيدة والمرجعية الدينية التي يريد اعتناقها، ويتجلّى ذلك من خلال قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾.[2]

وقوله: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾،[3] وهو ما لا نجده في باقي النّصوص الموحى وبهذا الوضوح الموجود في القرآن الكريم.

والسبب في ذلك كما يرى الطالبي: "أنّ الإيمان حتى يكون صادقا وقويا يحتاج إلى حرية وإرادة مطلقتين، وهو مسألة شخصية وتعهد، حتى أن الوالدين يجب أن يتوقّفوا عن التدخّل فيه، إذن طبيعة الإيمان وكما تم ذكرها في النصوص الأساسية للإسلام بكلمات واضحة وغير قابلة للنقاش هي أن تكون فعلا إراديا ناتجا عن الإقناع والحرية، وهو هبة من الله باستطاعة الإنسان أن يقبلها أو يرفضها، يرفضها، له القدرة أن يفتح قلبه وعقله لهبة الله".[4]

إنّ احترام إرادة الإنسان في اختيار ما يراه من معتقد، وكفالة الإسلام لحرية الآراء الدينية؛ هو مبدأ تتجلّى فيه مظاهر تكريم الإنسان في أوضح وأجرأ صورة، يقول سيد قطب معلقا على عدم جواز الإكراه في الدين: "ومن هذا المبدأ يتجلّى تكريم الله للإنسان واحترام إرادته وفكره ومشاعره، وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلال في الاعتقاد، وتحميله تبعة عمله وحساب نفسه وهذه

[1] سورة البقرة، الآية: 30.

[2] سورة البقرة، الآية: 256.

[3] سورة الإنسان، الآية: 3.

[4] محمد الطالبي، الحرية الدينية، ص 99.

هي أخص خصائص التحرّر الإنساني"،[1] بل إن سيد قطب يذهب إلى أن حرية الاعتقاد هي أول حقوق الإنسان، وبها تثبت إنسانيته، وسلبها إنّما هو سلب لهذه الإنسانية.[2]

الفرع الثاني: الحرية الدينية ليست عدم مبالاة ولا إلحاد:

يعتقد كثير من الناس أن الحرية الدينية إذا ما فسح لها المجال في المجتمع الإسلامي فإن هذا يعتبر دعوة صريحة للإلحاد واللامبالاة للإيمان، فعندما لا نتدخل في الحياة الشخصية للفرد وخاصة الدينية منها، ونفرض رقابة عنها؛ يعتبر ذلك بمثابة التنصّل من الدور المنوط بها وهو الشّهادة وإيصال رسالةالله للعالمين، يقول تعالى: ﴿فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعلالله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾.[3] وهذا بطبيعة الحال فهم خاطئ لأحكام القرآن فليس هناك تعارض أو تناقض بين الحرية الدينية إلىالله بالطرق التي ذكرهاالله وبينها في كتابه الكريم.

نحن نعيش في عالم يسوده الاختلاف والتنوع وليس بمقدورنا القضاء عليه أو حتى تغييره، فهذا الاختلاف والتنوّع يعتبر سنة من سننالله في خلقه، قال تعالى: ﴿ولا يزالون مختلفين إلا من رحمالله ولذلك خلقهم﴾. والمطلوب منّا هو أن نتعايش مع هذا الاختلاف، فمهما كان هذا الشخص الآخر فهو يعتبر جارا لنا، لكن بعض الناس يحاولون أن يعيشوا في مجتمع منغلقين عن أنفسهم، وهذا يعتبر ضد مراداللهه، فالاحترام لا يعني اللامبالاة والإقرار بالإلحاد.

إنّالله عز وجل يذكّر الإنسان بأنه قريب منه أكثر ممّا يعتقد، يقولالله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾،[4] وهو عبارة عن على العبد، وكون العبد في قبضة القدرة والعلم قد أحيط به، فالقرب هو بالقدرة والسلطان، إذ لا

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، دار، القاهرة، ط27، 1998، ج1، ص 291.
[2] المرجع نفسه، ج1، ص 291.
[3] سورة البقرة، الآية: 141.
[4] سورة ق، الآية: 16.

يحجب على عباده لا بطن ولا ظاهر.[1] ثم هو يعلم كثرة ما توسوس به نفسه: ﴿ونعلم ما توسوس به نفسه﴾.[2] والوسوسة إنما تستعمل في غير الخير.[3] وهو يقف إلى جانبنا ويتكلم إلينا باستمرار لكل واحد منا بالوعد والوعيد بطريقة إلهية تناسب الحالات الاجتماعية والفكرية للأشخاص، في كل الأوقات باستعمال الصور والرموز والكلمات التي يستطيع وحده استعمالها بسيادة مطلقة.[4]

هذا التذكير الإلهي بقربه من العبد وعلمه بسّره وعلانيته، وكلامه الموجه إليه حتى يحثّنا على أن نحوّل كل خطواتنا باتجاه كل الأخوة في الإنسانية ووراء كل الحدود، وهو القائل: ﴿يَا أَيُّهَا إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.[5]

خرّج مسلم في صحيحه عن النبي صلّى الله عليه وسلم انه قال: "إن الله أوحى إليّ أن تواضعوا، تواضعوا، حتى لا يفخر أحد على أحد، ولا يبغي أحد على أحد"،[6] وروى أبو داود والترميذي عن النبي أنّه قال "لينتهين أقوام يفتخرون بآبائهم، إنما هم فحم جهنم-أو ليكون على الله أهون من الجعل يدهده الخراء بأنفه، إنّ الله أذهب عنكم عبّيّة الجاهلية وفخرها إنّما هو مؤمن تقي أو فاجر شقي كلكم بنو آدم وآدم من تراب".[7]

ولكي تكون مسلما حقيقيا عليك أن تعيش في حوار مع الشعوب والعقائد المختلفة معك، يجب أن تبدي احتراما لجيرانك هناك واجبات تجاههم، فنحن لا نعيش لوحدنا، والمعاملة بالحسنى

---

[1] عبد الرحمان بن محمد بن مخلوف أبي زيد الثعالبي المالكي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997، ج5، ص 283/282..

[2] سورة ق، الآية: 16.

[3] المرجع نفسه، ج5، ص 282.

[4] محمد الطالبي، الحرية الدينية، ص 99.

[5] سورة الحجرات، الآية: 13.

[6] رواه مسلم (2199/4)، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف في الدنيا أهل الجنة وأهل النار (2815/64).

[7] رواه أبو داود (752/2) كتاب الأدب باب التفاخر بالأحساب (5116).

ينبغي أن تتسع لكلّ مؤمنين وغير مؤمنين، باستثناء الذين ظلموا منهم، الذين علينا أن نتجنّب محاورتهم لما له من آثار سلبية أكثر مما نريد من الحوار،[1] يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾.[2]

باختصار من وجهة نظر المسلم واجبنا هو تحقيق الشهادة بشكل لطيف والطريقة الأكثر نتيجة هي احترامنا للحرية الشخصية لجيراننا وقدسيّاتهم.

وفي الأخير فإن الحكم يعود إلى الله ﴿ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاءالله لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم﴾[3]. وقوله: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾.[4]

المبحث الثاني: عوائق تواجه الحرية الدينية:

المطلب الأول: الردة

قرر الإسلام حرية الاعتقاد للفرد والجماعات واعتبر أن حرية الفرد وقدرته على الاختيار هما مناط التكليف، وبهما يتميز الإنسان عن غيره من المخلوقات، وقد اتفقت كلمة المسلمين على أنه لا يجبر أحد على الدخول في الإسلام وقد جاءت آيات كثيرة لتوضح هذه الحقيقة بشكل جليّ وتقرر قاعدة لا مراء فيها ولا جدال حيث قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ

[1] محمد الطالبي، الحرية الدينية، ص 99.
[2] سورة العنكبوت، الآية: 46.
[3] سورة المائدة، الآية: 98.
[4] سورة الزمر، الآية: 46.
[5] سورة البقرة، الآية: 256.

لكن الحال يختلف في حال ما اعتنق أحد الإسلام طواعية وإرادة ثم أراد أن يرتد عن دينه، فالقرآن واضح فيما يتعلق بالعقوبة الأخروية، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.[1]

ويبقى الإشكال في العقوبة الدنيوية بين من يرى اعتبار الردة من حدودالله وعقوبته القتل بعد بعد أن يستتاب ثلاثا، وبين من يرى عكس ذلك، على اعتبار أن قتله يعتبر تعارضا مع مبدأ الحرية الدينية التي نص عليها القرآن الكريم: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾.[2]

ولكي نبين ما مدى رجحية أحد القولين عن الآخر لا بد أن نفصّل في أدلة الفريقين، لكن قبل ذلك وجب الوقوف عند مفهوم الردة لغة وشرعا.

الفرع الأول: مفهوم الردة:

لغة: الردّة في اللغة هي الرجوع عن الشيء إلى غيره، قال في مجمل اللغة: ردّ: رددت الشيء، ردا، وسمي المرتد لأنه ردّ إلى كفره.[3]

والارتداد: الرجوع ومنه المرتد، والردة–بالكسر–اسم منه، أي الارتداد.[4]

اصطلاحا: عرفها الغرياني بقوله: "كفر بعد إسلام تقرر بالنطق بالشهادتين، مع التزام أحكامها، والمرتد والمرتد هو الراجع إلى الكفر بعد الإسلام، وهي أفحش الكفر لأنها نكوص بعد هداية".[5]

وهي أيضا: "اسم شامل لكل رجوع ظعن دين الإسلام إلى الكفر، قال تعالى: ﴿وَمَنْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ

---

[1] سورة البقرة، الآية: 217.

[2] سورة البقرة، الآية: 256.

[3] ابن فارس، مجمل اللغة، ج1، ص 372.

[4] الرازي، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981، ص 293.

[5] الصادق عبد الرحمان الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، 2006/1426، ج4، ص598.

هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.[1] فتشمل بذلك الرجوع إلى العقائد الكافرة نحو اعتناق الماركسية أو المادية الجدلية أو النصرانية أو العلمانية. وكذلك قد تقع الردة بجحود ما ثبت قطعا في الإسلام، نحو وجوب تحكيم الكتاب والسنة، والاحتكام إلى شرع الله، أو أن الرابطة بين المسلمين هي الإيمان بالله ورسوله، أو وجوب إقامة الحدود...".[2]

وعرفت أيضا بأنها: "الانقطاع عن الإسلام إلى الكفر، والمرتد هو من كان مسلما تقرر إسلامه بالشهادتين مختارا بعد الوقوف على أسس الإسلام وأركانه من الرجال والنساء وكان بالغا، عاقلا، ولو مميزا طوعا، ولو هازلا وكان كفره بصريح القول، أو الفعل، أو الكتابة، أو الإشارة.[3]

الفرع الثاني: الردة بين الحدود والتعزيز:

اختلف العلماء والمفكرون حول حقيقة الردة هل هي تندرج ضمن الحدود وبالتالي هي عقوبة مقدرة شرعا تجب حقا لله تستوجب عقوبة القتل، أما هي ضمن التعازير التي تخضع لاجتهاد القاضي بما يحقق المصلحة العامة.

أولا: اعتبار قتل المرتد حدا من الحدود:

لقد ذهب جمهور علماء المسلمين من السلف والخلف إلى القول بوجوب قتل المرتد، وفقد اعتبروا ذلك حدا من الحدود المقدرة التي لا يجوز الاجتهاد في عقوبتها أو النظر فيها، وقد استدل الفقهاء على وجوب قتل المرتد بما يلي:

1- قوله تعالى:﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.[4]وقد أشار العطف في قوله: "فيمت" بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أنّ الموت يعقب الارتداء وقد علم كل أحد أن معظم

[1] سورة البقرة، الآية: 217.

[2] عبد القادر عودة، التشريع الجنائي في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، دت، ج1، ص 662.

[3] آمال بنت صالح نصير، التوبة في ظل القرآن الكريم، دار الأندلس، ط1، ص 364.

[4] سورة البقرة، الآية: 217.

المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية، فتكون الآية دليلا على وجوب قتل المرتد.[1]

وفي قوله: ﴿ومن يرتدد﴾ أي يرجع عن الإسلام إلى الكفر، قالت طائف من العلماء يستتاب المرتد ثلاثة أيام، فإن تاب وإلا قتل، وبه قال مالك وأحمد وأصحاب الرأي والشافعي في أحد قوليه: وفي قول له يقتل دون استتابة، وحبط العمل إذا انفسد عن في آخره فبطل.[2]

2- قوله تعالى: ﴿تقاتلون أو يسلمون﴾ وأمّا المرتدّ فلأنه كفر بربه بعد ما رأى محاسن الإسلام وبعد ما هدي إليه فلا يقبل من الفريقين (مشركي مكة والمرتدين) إلا الإسلام أو السيف.[3] هذا ما ذكره صاحب تبين الحقائق، ولكنه يعود ويقول: إن الآية نزلت في عبدة الأوثان من العرب. وهناك من احتج بهذه الآية على وجوب قتل المرتد ولكن بشيء من الالتباس، كاعتبار هروب المرتد إلى دار الحرب كي تشمله الآية.[4]

والصنعاني يبرر وجوب قتل المرتد بقوله: ولأن حكم المرتد حكم الحربي الذي بلغته الدعوة.[5]

3- فقد ثبت في السنة أن المرتد عن الإسلام متى ثبت فعله يقتل حدا، وأن الدولة مسؤولة عن استتابته وردعه عن ذلك:

أ/ روى ابن حزم عن البخاري: "أن أبا موسى الأشعري قدم عليه معاذ بن جبل باليمن، وإذا برجل موثق، فقال: ما هذا؟، قال كان يهوديا فأسلم، ثم تهود، قال: لا أجلس حتى يقتل...قضاءالله ورسوله ورسوله (ثلاث مرات)، فأمر به فقتل".[6]

---

[1] الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار التونسية للنشر، تونس، ط 1984، ج2، ص 272.

[2] عبد الرحمان الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج1، ص 437.

[3] عثمان بن علي الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ج9، ص 438.

[4] دور الحكام شرح غرر الأحكام، ج2، ص 414.

[5] الصنعاني، سبل السلام، ج5، ص 476.

[6] أبومحمد ابن حزم، المحلى، تحقيق محمد شاكر، دار الفكر، دم، دت، ج11، ص 189.

ب/ وعن أبي أيوب السختياني عن عكرمة، قال: "أتي أمير المؤمنين عليﷺ بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي رسول‌الله صلّى‌الله عليه وسلم، قال: لا تعذبوا بعذاب‌الله، ولقتلهم لقول رسول‌الله صلّى‌الله عليه وسلم: من بدل دينه فاقتلوه" رواه الجماعة إلا مسلمان وليس لابن ماجه فيه سوى: "من بدل دينه فاقتلوه".

ج/ وعن أبي عمر الشيباني قال: "أتي علي بن أبي طالب بشيخ كان نصرانيا فاسلم، ثم ارتد عن الإسلام، قال: فارجع إلى الإسلام، قال: لا، فأمر علي فضربت عنقه".[1]

د/ وروي عن النبي صلّى‌الله عليه وسلم: "لا يحل دم إمرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة".

هـ/ عن محمّد بن عبدالله بن عبد القارئ قال: "قدم على عمر بن الخطاب رجل من قبل أبي موسى فسأله فسأله عن الناس فأخبره، ثم قال: هل من مغربة خبر؟ قال: نعمن كفر رجل بعد إسلامه، قال، فما فعلتم به؟ قال: قرّبناه فضربنا عنقهن فقال عمر: هلا حبستموه ثلاثا وأطعمتموه كل يوم رغيفا واستتبتموه، لعلّه يتوب ويراجع أمرالله؟ اللهم إنّي لم احضر ولم ارض إذ بلغني". رواه الشافعي.[2]

4- **الإجماع**: فقد نقل ابن قدامة وغيره الإجماع على وجوب قتل المرتد، قال ابن قدامة: "واجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد، وروي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد وغيرهم، ولم ينكر ذلك فكان إجماعا"، وقال أيضا: "من ارتد عن الإسلام من الرجال والنساء بالغا عاقلا دعي إليه...فإن رجع وإلا قتل، لقوله لقوله صلّى‌الله عليه وسلّم: "من بدّل دينه فاقتلوه" رواه البخاري".[3]

5- **الدليل العقلي**: فقد اقتضت الحكمة تشريع قتل المرتد مع أن الكافر بالأصالة لا يقتل، وذلك لأن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجماعة الإسلامية، فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه ينادي على أنه لما خالط هذا الدين وجده غير صالح، ووجد ما كان عليه

[1] ابن حزم، المحلى، ج11، ص 189.

[2] الشوكاني، نيل الأوطار، دار القلم، بيروت، لبنان، ج11، ص 445.

[3] ابن قدامة، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983، ج10، ص 72.

قبل ذلك أصلح فهذا تعريض بالدين واستخفاف به، وفيه أيضا تمهيد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين وذلك يفضي إلى انحلال الجامعة، فلو لم يجعل لذلك زاجر ما انزجر الناس، ولا نجد شيئا زاجرا مثل توقع الموت، فلذلك جعل الموت هو العقوبة للمرتد حتى لا يدخل أحد في الدين إلا على بصيرة، وحتى لا يخرج منه أحد بعد الدخول فيه، وليس هذا من الإكراه في الدين المنفي بقوله تعالى: {لا إكراه في الدين} على القول بأنها غير منسوخة، لأنّ الإكراه في الدين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم والدخول في الإسلام، وأما هذا فهو من الإكراه على البقاء في الإسلام.[1]

ويبرر السرخسي قتل المرتد رجلا كان أو امرأة بقوله: هذا لأن القتل جزاء على الردة؛ لأن الرجوع عن الإقرار بالحق من أعظم الجرائم، ولهذا كان قتل المرتد من خالص حق الله تعالى فهو جزاء، جزاء، وفي أجزية الجرائم الرجال والنساء سواء كحد الزنا والسرقة وشرب الخمر وبهذا يتبين أن الجناية بالردة أغلظ من الجناية بالكفر الأصلي، فإن الإنكار بعد الإقرار أغلظ من الإصرار في الابتداء على الإنكار كما في سائر الحقوق.[2]

وقد رأى العلماء المعاصرين أن عقوبة قتل المرتد تتناسب تماما مع طبيعة الدين الإسلامي بوصفه نظام دين ودولة حيث الخروج منه يعتبر خروجا عن النظام وخيانة للأمة، يقول سيد سابق: "إن الإسلام كمنهج عام للحياة، ونظام شامل للسلوك الإنساني، لا غنى له من سياج يحميه، ودرع يقيه، فإن أي نظام لا قيام له إلا بالحماية والوقاية والحفاظ عليه من كل ما يهز أركانه، ويزعزع بنيانه، ولا شيء أقوى في حماية النظام ووقايته من منع الخارجين عليه، لأن الخروج عليه يهدد كيانه ويعرضه للسقوط والتداعي..إن الخروج على الإسلام والارتداد عنه إنما هو ثورة عليه والثورة عليه ليس لها من جزاء إلا الجزاء الذي اتفقت عليه القوانين الوضعية فيمن خرج على نظام الدولة

[1] الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار التونسية للنشر، تونس، ط 1984، ج2، ص 237.

[2] محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1986، ج12، ص 237.

وأوضاعها المقررة..فالإسلام في تقرير عقوبة الإعدام للمرتدين منطقي مع نفسه ومتلاق مع غيره من النظم".[1]

ثانيا: قتل المرتد ليس حدا من حدودالله:

يرى فريق من العلماء المعاصرين ومن بينهم محمد الطالبي، وسليم العوى وغيرهما، أن المرتد عن الإسلام لا يقتل حدا، واستدلوا على قولهم هذا بعموم الآيات التي تقرر مبدأ حرية الاعتقاد، فهم يرون أنه ليس هناك فرق بين حرية المرء عند دخوله في الإسلام أو خروجه منه، إذ أن أحدا لا يملك الحجر على قلوب العباد فيتحكم في معتقداتهم، والرقيب على ذلك هوالله وحده فيعاقب المرتد ويتوعده بالعذاب الأليم إن مات على ردته قبل أن يتوب، وأدلتهم في ذلك ما يلي:

أولا: بالبحث في القرآن الكريم لا يوجد أي دليل على حد الرّدة، بل كل ما جاء به القرآن الكريم هو محاسبه ومعاقبة المرتدّ من قبلالله تعالى في الآخرة.

1/ ورد في سورة البقرة: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ﴾.[2]

هذا ولا يخفى أنه قد ورد في القرآن الكريم نصوصا تؤكّد على عقوبات دنيويّة (حسيّة) لمجموعة من الجرائم التي تمسّ حياة الفرد أو الأسرة أو المجتمع؛ كعقوبة القتل، والسّرقة، والزّنا، والحرابة وغيرها، ولكنّ جريمة الرّدّة لم تأت بشأنها عقوبة دنيوية على الرغم من تضافر نصوص القرآن على تجريمها، والتشنيع بها، والتأكيد على عقوبة أخروية بشأنها لمن مات على ذلك، كحبوط أعماله وخسرانه في الدنيا والآخرة.

ورغم أن الآية السابقة قد نصت صراحة على جزاء المرتد، إلا أنها لم تذكر القتل عقوبة لها، والسكوت في موضع البيان بيان، والاحتجاج بالآية على وجوب قتل المرتد فيه من التعسف

[1] سيد سابق، فقه السنة، دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة، دط، دت، ج2، ص 475.

[2] سورة البقرة، الآية: 217.

والتكلف ما لا يخفى، لأن الفاء في قوله تعالى: "فيست" لا تفيد الترتيب الفوري بالضرورة وهي نظير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾.[1]

ومعلوم أن كل إنسان ولد على الفطرة ويبقى كذلك إلى أن يبلغ، ومن الناس من يختار الكفر على الإيمان، ولو كانت الفاء للتعقيب الفوري للزم ذلك أن يولد الإنسان مؤمنا أو كافرا وهذا يتناقض مع العدل الإلهي المطلق.[2]

2/ قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ ۚ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾.[3]

وهذه الآية أيضا تنص على جزاء المرتد وهو اللعن والخلود في العذاب دونما ذكر لقتله نصا ولا إشارة.

3/ وقوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.[4]

4/ وقوله: ﴿إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا﴾.[5]

5/ وقوله أيضا: ﴿ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾، والآيت تنص صراحة على عدم جواز الإكراه في الدين ويستوي الأمر قبل الغسلام وبعده، والقول بقتل لمرتد حدا هو من قبيل الغكراه في الدين.

---

[1] سورة التغابن، الآية : 2.

[2] ارجع الردة عن الإسلام وحكمها(الأنترنت).

[3] سورة آل عمران، الآية: 87/86.

[4] سورة النحل: الآية 106.

[5] سورة النساء، الآية:137.

ثانيا: يستند من يقول بفرض حد الردة إلى حديثين شهيرين، الأول: قول الرسول صلّى الله عليه وسلم: {من بدل دينه فاقتلوه}،[1] والثاني قوله صلّى الله عليه وسلّم: {لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن أن لا إله إلا الله وأني محمّد رسول الله إلا بإحدى ثلاث النفس بالنفس والثيب الزاني ولتارك لدينه المفارق المفارق للجماعة}،[2] وهي أحاديث يمكن أن تقرأ من ثلاث زوايا:

الزاوية الأولى: الحديث رواه أصحاب الكتب الستة إلا مسلما، ومدار الحديث على عكرمة مولى ابن عباس، وهذا الرجل قد تجنب الرواية عنه عدد من العلماء منهم الإمام مالك، وكان الإمام مسلم لا يروي عنه إلا قليلا، ويعلق البيهقي على هذا الحديث بقوله: وأما حديث عكرمة فإنه موصول فقد احتج به البخاري، وأخرجه في الجامع الصحيح، إلاّ أنّ مالك بن أنس وجماعة من أئمة الحديث كانوا يتقون رواية عكرمة مولى ابن عباس ولا يحتجون بها، وقد وثقه جماعة منهم يحي بن معين، وكان أبوا الشعثاء جابر بن زيد يقول لعكرمة: هذا مولى ابن عباس، هذا أعلم الناس وأحاديثه مستقيمة تشبه أحاديث أصحابه إذا كان الراوي ثقة، والله أعلم،[3] وعليه فأقل ما يقالف أن هذا الحديث لا يصلح ليكون دليلا على حد من حدود الله.[4]

الزاوية الثانية: إن صحت الرواية فربما أمر النبي صلّى الله عليه وسلّم بقتل المرتد لما يتركه الارتداد في مثل تلك الحالات من تأثير على المجتمع المسلم، فقد حاول نفر من اليهود ممن زعموا دخولهم الإسلام أن يرتدوا لإثارة الشكوك حول الإسلام بالإيحاء أنهم لما وجدوا دينهم افضل من الإسلام عادوا إليه، والقرآن يحكي أمثال هؤلاء بقوله تعالى: ﴿وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾.[5] فأمثال هؤلاء يستحقون عقوبة مغلظة تصل على القتل. فالمقصود من قتل المرتد هو عقاب سياسي على الخيانة وليس عقابا على المعتقد، يقول ابن عثيمين: "وبهذا خطأ من أدخل حكم المرتد في الحدود، وذكروا من الحود حد الردة؛ لأن

---

[1] رواه البخاري.

[2] أخرجه البخاري في كتاب الديات 6878، مسلم كتاب القسامة، 1676.

[3] البيهقي، معرفة السنن والآثار، باب المرتد (407/13).

[4] محمّد الطالبي، الحرية الدينية، ص 109.

[5] سورة آل عمران، الآية 72.

قتل المرتد ليس من الحدود لأنه إذا تاب انتفى عنه القتل، ثم إن الحدود كفارة لصاحبها وليس بكفر، والقتل بالردة ليس بكفارة وصاحبه كافر لا يصلى عليه ولا يغسل ولا يدفن في مقابر المسلمين.[1]

الزاوية الثالثة:

وهو ما أشار إليه الطالبي عن التأثير المباشر وغير المباشر لليهود والنصارى الذين اعتنقوا الإسلام، فربما كان حد الردة شريعة سابقة عمل بها النبي صلّى الله عليه وسلّم مدة من الزمن حتى جاء جاء القرآن بنسخها[2]، فقد جاء في التوراة النص التالي: "وإن أغراك في الخفاء أخوك ابن أمك، أو ابنك، أو ابنتك، أو امرأتك التي في حرمك، أو صديقك الذي هو كنفسك، فقال لك: تعال نعبد آلهة أخرى لا تعرفها انت وآباؤك من آلهة العرب الذين حواليكم، القريبين منكم والبعيدين عنكم، من أقاصي الأرض إلى أقاصيها، فلا تلتفت إليه، ولا تسمع له، ولا يتوجع قلبك عليه، ولا تتحمّله، ولا تستر عليه، بل اقتله قتلا، يدك تكون عليه أولا لقتله، ثم أيدي سائر الشعب أخيرا، ترجمه بالحجارة حتى يموت".[3]

والأمر كذلك في المسيحية فقد جاء في رسالة بولس إلى العبرانيين: "من خالف شريعة موسى قتل من غير رحمة (بناء على شاهدين أو ثلاثة)، فأي عقاب أشد من ذلك العقاب يستحق، كما ترون، من داس ابن الله وعدّ دم العهد الذي قدّس به نجسا واستهان بروح النعمة؟، فنحن نعرف ذاك الذي قال: لي الانتقام وأنا الذي يجازي".[4]

وهناك أمر آخر يضيفه الطالبي وهو أن حدة الردة طبق في عهد النبي صلّى الله عليه وسلّم في البداية فقط لما كان المجتمع صغيرا ومعرضا للهجوم، فكان لزاما تطبيق قتل المرتد حتى يحافظ على

[1] ابن عثيمين، مجموع رسال ابن عثيمين، دار الوطن، دت، دط، ج2، ص 179.

[2] الطالبي، الحرية الدينية، ص 110.

[3] سفر التثنية: الإصحاح 13/7-11.

[4] رسالة بولس العبرانيين: الإصحاح 10/13-30.

كيان هنا مجتمع. ويعلل الطالبي ذلك بالقول بأن في المذهب الحنفي لا يطبق حكم القتل على امرأة المرتدة، على اعتبار أنها لا تستطيع أن تقاتل.[1]

ثالثا: استشهد بعض المعاصرين بعدم وجوب قتل المرتد حدا بما نقل عن بعض فقهاء السلف:

إبراهيم النخعي بأنّ: "المرتد يستتاب أبدا" وقد رواه سفيان الثوري،[2] واستشهد كذلك برواية عن عمر بن الخطاب، أنه سئل عن قوم قتلوا بعد ردتهم، فقال: "...كنت عارضا عليهم الباب الذي خرجوا منه، أن يدخلوا، فإن فعلوا ذلك قبلت منهم، وإلا استودعتهم السجن"،[3] كذلك نقل عن عمر بن عبد العزيز أن قوما أسلموا، ثم ارتدوا، فأمر برد الجزية عليهم، وتركهم، ومن ذلك يتوصل العوا إلى: "أن عقوبة الردة إنما هي عقوبة تعزيزية، وليست عقوبة حدية، وأنها عقوبة مفوضة إلى السلطة المختصة، تقرر بشأنها ما تراه ملائما بين أنواع العقاب".[4]

المطلب الثاني: الذمة والذميون:

الفرع الأول: مفهوم الذمة:

لغة: الذمة: الأمان والعهد، فأهل الذمة: أهل العهد، والذمي هو المعاهد.[5]

اصطلاحا: الذميون، والذمي نسبة إلى الذمة: أي العهد من الإمام، أو من ينوب عنه، بالأمن على نسبه، وما له نظير التزامه الجزية ونفوذ أحكام الإحكام.[6]

وأهل الذمة هم المستوطنون في بلاد الإسلام من غير المسلمين، وسموا بهذا الاسم لأنهم دفعوا الجزية فأمنوا على أرواحهم وأعراضهم ومالهم، وأصبحوا في ذمة المسلمين.[1]

---

[1] الطالبي، الحرية الدينية، ص 110.

[2] محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، دراسة مقارنة، دار المعارف، القاهرة، دت، ص 154.

[3] المرجع نفسه، ص 154.

[4] المرجع نفسه، ص 154.

[5] لسان العرب، ابن منظور، ج23، ص 1517.

[6] ابن القيم محمد بن أبي بكر، أحكام أهل الذمة، تحقيق صبحي صالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1993، ج2، ص ص 475.

وتحصل الذمة لأهل الكتاب ومن في حكمهم بالعقد أو القرائن أو التبعية، فيقرون على كفرهم في مقابل الجزية.

والغرض منه: أن يترك الذمي القتال مع احتمال دخوله الإسلام عن طريق مخالطة المسلمين، ووقوفه على محاسن الدين، فكان عقد الذمة للدعوة إلى الإسلام لا للغلبة أو الطمع فيما يؤذ منهم من الجزية.[2]

ويوضح ذلك معاملة الرسول (صلّى الله عليه وسلم) للمسيحيين عهده لأمير (أيله) المسيحي، فقد جاء فيه: "بسم الله الرحمان الرحيم، وهذه أمنة من الله ومحمّد النبي رسول الله، ليحنة بن رؤية وأهل أيلة، وأهل أيلة، سفنهم وسياراتهم في البر والبحر، لهم ذمة الله وذمة محمّد النبي ومن كان معهم من أهل الشام الشام وأهل اليمن وأهل البحر، فمن أحدث منهم حدثا فإنّه لا يحول ماله دون نفسه وأنّه طيب لمن أخذه من الناس وأنّه لا يحل أن يمنعوا ماء سيردونه ولا طريقا يريدونه من بر أو بحر".[3]

والمطلع على كتب الفقه الإسلامي يجد أن علماء الفقه قد اصطلحوا على نعت المواطنين في بلاد الإسلام من غير المسلمين في الكتب بـ (أهل الذمة)، وهو اسم حسن، لا كما يظن بعض الناس من أنه مذموم، فهم يسمون بـ (أهل الذمة) بمعنى (أهل العهد والأمان)، لأنهم يصيرون في ذمة محمّد صلّى الله عليه وسلّم وفي ذمة المسلمين، أي: في عهدهم وأمانهم على وجه التأبيد.[4]

ويؤيد ذلك ما جاء في حديث بريدة ﷺ- من وصية رسول الله صلّى الله عليه وسلم- لكل أمير وسلم- لكل أمير يبعثه للجهاد حيث كان يقول له: "وإذا حاصرت أهل حصن، فأرادوك أن تجعل

---

[1] علي حسن الخبوطلي، الإسلام وأهل الذمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1969، ص 65.

[2] الخطاب أبو عبدالله محمّد بن عبد الرحمان المغربي، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ج3، ص ص 281.

[3] ابن هشام عبد الملك، سيرة النبي -صلّى الله عليه وسلّم-، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر بيروت، (دت)، (دت)، ج4، ص" 180-181.

[4] وهبة الزحيلي، الإسلام وغير المسلمين، دار المكتبي، القاهرة، ط4، ص 60-61.

لهم ذمةالله وذمة نبيه، فلا تجعل لهم ذمةالله وذمة نبيه، ولكن إجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم فإنكم إن تخفروا ذمتكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمةالله وذمة رسوله".[1]

وأيضا ما ورد في كتاب الخليفة أبي بكر الصديق ﷺ- لأهل نجران: "بسمالله الرحمان الرحيم. هذا ما كتب به عبدالله أبو بكر خليفةمحمد النبي رسولالله صلّىالله عليه وسلم لأهل نجران:

أجارهم بجوارالله وذمةمحمد النبي رسولالله صلّىالله عليه وسلم على أنفسهم وأرضهم وملتهم، وملتهم، وأموالهم، وحاشيتهم، وعبادتهم، وغائبهم، وشاهدهم، وأساقفتهم، ورهبانهم، وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يخسرون ولا يعسرون...".[2]

وما ورد في وصية أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضيالله حين وفاته للخليفة من بعده، حيث حيث قال: "...وأوصيه بذمةالله وذمة رسول صلىالله عليه وسلّم أن يوفي لهم بعهدهم، وأن يقاتل من من ورائهم، ولا يكفلوا إلا طاقتهم".[3]

وما يؤيد حسن مصطلح (أهل الذمة) قول الإمام الأوزاعي، في كتابه إلى الوالي العباسي صالح بن علي بن عبدالله بن عباس عن أهل الذمة: "فإنهم ليسوا بعبيد، فتكونوا من تحويلهم غلى بلد في سعة، ولكنهم أحرار أهل الذمة".[4]

يذكر أرنولد في كتابه الدعوة إلى الإسلام أنه لما تم للعرب من المسلمين فتح الأمصار رحب بهم أهل الذمة، فقد أملوا الخلاص من الانقسامات الدينية والمذهبية، والخلاص من ظلم حكامهم، والإعفاء من الخدمة العسكرية، والتمتع بالحرية الدينية التي يسمح بها الإسلام مقابل دفع الجزية، فقد دعا العرب المسلمون أهل الذمة إلى الإسلام، وأعلنوا أن المحارب إذا أسلم يصبح له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، ولذا دخل في الإسلام جموع هائلة من أهل الذمة، وآمن بعضهم أن توفيق العرب

[1] صحيح مسلم، 2/1357-1358.

[2] القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، الخراج، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص79.

[3] صحيح البخاري، كتاب المناقب: قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان.

[4] أبو عبيد لقاسم بن سلام، كتاب الأموال، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1406هـ، ص170.

المسلمين في الفتوحات خير مظهر من مظاهر رضاء الله عنهم ودليل على صدق دينهم.[1] أما من بقي من أهل الذمة على دينه ولم يسلم؛ فقد عاملهم المسلمون بتسامح كبير، باعتبار أنهم أهل كتاب كما أوصى بذلك القرآن الكريم وتعاليم النبي صلّى الله عليه وسلّم.

ويضيف روم لاندو شارحا ومفسرا لمفهوم أهل الذمة بقوله: "على نقيض الإمبراطورية النصرانية التي حاولت أن تفرض المسيحية على جميع رعاياها فرضا، اعترف العرب بالأقليات الدينية وقبلوا بوجودها، وكان النصارى واليهود والزرداشتيون يعرفون عندهم بأهل الذمة، أو الشعوب المتمتعة بالحماية".[2]

ثانيا: حقوق وواجبات أهل الذمة:

كان على أهل الذمة في الدولة الإسلامية واجبات ولهم في مقابلها حقوق، أمّا الواجبات فهي: قبول والتزام أحكام الإسلام في غير العبادات من حقوق الآدميين في المعاملات وغرامة المتلفات، وكذا ما يعتمدون تحريمه كالزنا والسرقة، كما يشترط في حق الرجال منهم قبول بذل الجزية كل عام.

وقد زاد الماوردي شروطا أخرى لم يذكرها الآخرون، فقال يشترط عليهم ستة أشياء:[3]

1/ألا يذكروا كتاب الله بطعن ولا تحريف

2/ألا يذكروا رسول الله بتكذيب له وازدراء.

3/ألا يذكروا دين الإسلام بذم له ولا قدح فيه.

4/ألا يصيبوا مسلمة بزنا أو باسم نكاح.

---

[1] توماس أرلوند، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة إلى العربية وعلق عليه حسن إبراهيم حسن عبد المجيد عابدين، مكتبة النهضة، القاهرة، ط1، سنة 1947، ص 75.

[2] روم لاندو، الإسلام والعرب، نقلا عن توماس أرلوند، الدعوة إلى الإسلام، 76.

[3] الماوردي علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1990، ص 184-185.

5/ألا يفتنوا مسلما عن دينه ولا يتعرضوا لماله.

6/ألا يعينوا أهل الحرب ولا يؤوا للحربيين عينا (جاسوسا).

وفي مقابل هذا فإن لهم مجموعة من الحقوق ذكرها الفقهاء في كتبهم، نوجزها فيما يلي:[1]

1/حماية الدولة لهم، بدفع الظلم عنهم لأنهم بذلوا الجزية لحفظهم وحفظ أموالهم، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ألا من ظلم معاهدا أو انتقصه حقه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة".[2]

2/حق الإقامة والتنقل في دار الإسلام أينما يشاءون للتجارة وغيرها، لكن الفقهاء اتفقوا على عدم جواز إقامة الذمي واستيطانه في مكة والمدينة.

3/عدم التعرض لهم في عقيدتهم وعبادتهم، ويكون دخول الذمي الإسلام عن طريق الدعوة لا عن طريق الإكراه.

4/يتمتع الذمي باختيار العمل الذي يراه مناسبا للتكسب، فيشتغل بالتجارة والصناعة كما يشاء، أما الوظائف العامة فيما يشترط فيها الإسلام كالخلافة والإمارة على الجهاد فلا يجوز أن يعهد بذلك للذمي.

وفي الحقيقة كانت معاملة المسلمين لأهل الذمة تنم عن تسامح وعطف وكرم، فقد كان أهل الذمة لا يدفعون سوى عشر التجارة والجزية، بينما هم معفون من الصدقات، وكانت الجزية تقابل ما يدفعه المسلم من صدقة، وأعفى الصبيان والنساء والمساكين، وذووا العاهات والرهبان.[3]

وكثيرا ما نقض بعض أهل الذمة ما شرطه المسلمون عليهم، فكان المسلمون لا يقاتلونهم أو يغنموا أموالهم أو يسبوا ذراريهم، بل كانوا يكتفوا بطردهم من بلاد المسلمين،[1] وعاش المسلمون مع

---

[1] المرجع نفسه، ص 137.

[2] أخرجه أبو داود في كتاب الخراج والإمارة والفيء (باب في تعشير أهل الذمة)، سنن أبي داود 168/3.

[3] علي حسن الخربوطلي، الإسلام وأهل الذمة، ص 67.

أهل الذمة جنبا إلى جنب، فقد اشتركوا مع المسلمين في تخطيط المدن الإسلامية الجديدة وعاشوا جميعا في سلام.

الفرع الثاني: ملابس أهل الذمة:

من المسائل التي تناولها المستشرقون بالنقد ما تعلق بفرض لباس معين لأهل الذمة يميزهم عن المسلمين، وقد رأوا أن فيه انتقاصا لهم، كما أنه يتناقى مع مبدأ الحرية الدينية التي اقرها القرآن.

وقد أشار إلى ذلك الطالبي بقوله: "لكنهم –أهل الذمة– عانوا في فترات محددة من التمييز، بدأت الأمور تسوء فعليا بالنسبة لهم، من بداية عهد المتوكل (232هـ/247هـ-847م/861م)، وخصوصا في مسألة اللباس التي أخذت شكلا مخزيا".[2]

ويستند المسترقون في ذلك على ما فرضه الخليفتين عمر بن الخطاب، وعمر بن عبد العزيز من قيود على ملابس أهل الذمة، وبعض الأشياء التنظيمية في المجتمع، وهم في ذلك يعتمدون على ما أورده المؤرخ (أبو يوسف) في كتابه (الخراج)، حيث ذكر أن عمر بن الخطاب ﷺ– حدد أنواع حدد أنواع الملابس وطريقة ركوب أهل الذمة، فاشترط عليهم لبس الزنار، ونهاهم عن التشبه بالمسلمين في ثيابهم وسروجهم ونعالهم، وأمرهم أن يجعلوا في أوسطهم الزنارات، وأن تكون قلانسهم قلانسهم مضربة، وأمر عمر يمنع نساء أهل الذمة من ركوب الرجائل".[3]

أمّا ما تعلق بعمر بن عبد العزيز فقد كتب إلى عدي بن أرطأة عامله على العراق: "مروا من كان على غير الإسلام أن يضعوا العمائم، ويلبسوا الأكسية، ولا يتشبهوا بشيء من الإسلام، ولا تتركوا أحدا من الكفار يستخدم أحدا من المسلمين" وكتب رسالة أخرى جاء فيها: "لا يركب

[1] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 140.
محمد الطالبي، الحرية الدينية، ص 108.
[3] الخراج، أبو يوسف، ص 82-83.

نصراني سرجا، ولا يلبس قبل ولا طيلسانا ولا سراويل ذات خدمته، ولا يمشين بغير زنار من جلد، ولا يمشي إلاّ مفروق الناحية، ولا يوجد في بيت نصراني سلاح إلا أخذ".[1]

غير أن تفرد أبو يوسف بذكر ذلك دون غيره من المؤرخين كالطبري والبلاذري وابن الأثير واليعقوبي، وغيرهم، يجعل تحامل المستشرقين على الخليفتين وخاصة تحديد ملابس أهل الذمة، غير مقبول.

ولو افترضنا جدلا حقيقة هذه الأوامر الصادرة الخليفتين، فقد كان هذا لا غبار عليه، فهو نوع من تحديد الملابس في نطاق الحياة الاجتماعية، للتمييز بين أصحاب الأديان المختلفة...فقد كانت كانت الملابس المتميزة هي الوسيلة الوحيدة لإثبات دين كل من يرتديها وكان للعرب المسلمين، ملابسهم، كما للنصارى أو اليهود أو المجوس أيضا ملابسهم.[2]

ومهما كان الرأي، فإن كانت هذه الأوامر التي تحدد أنواع وأشكال الملابس حقيقية، فإنها لم توضع موضع التنفيذ في معظم العصور التاريخية، وهناك فرق بيت وجود القانون ومدى تطبيق هذا القانون، فقد لانتهج معظم الخلفاء والولاة المسلمين سياسة تسامح وإخاء ومساواة، ولم يتدخلوا كثيرا في تحديد ملابس أهل الذمة ولم ترفع أصوات مطلقا بالشكوى أو الاحتجاج.[3]

وهناك أدلة تاريخية تثبت هذه الحقائق التي ذكرت، فقد كان الأخطل الشاعر النصراني (المتوفي (المتوفي سنة 95هـ) يدخل على الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان وعليه جبة وحرز من الخز وفي عنقه سلسلة بها صليب من الذهب، وتتعرض لحيته خمرا، ويحسن الخليفة استقباله.[4] كما أن الاتفاقية التي وقعها المسلمون في سنة 98هـ مع المسيحيين (الجراجمة) الذين يسكنون المناطق الجبلية من بلاد الشام تضمنت النص على أن يلبس الجراجمة لباس المسلمين.[5]

---

[1] أبو الفرج عبد الرحمان بن علي ابن الجوزي، مناقب عمر بن عبد لعزيز، طبعة برلين، 1916، ص 63.

[2] علي حسيني الخبوطلي، الإسلام وأهل الذمة، ص 86.

[3] المرجع نفسه، ص 87.

[4] الأصفهاني، الأغاني، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ج7، ص 169.

[5] البلاذري أبو بكر علي بن يحي، فتوح البلدان، تحقيق عبدالله أنيس الطباع، دار النشر للجامعيين، 1985، ص 161.

وسنبسط الكلام في تسامح الإسلام والمسلمين مع أهل الذمة في ما يلي:

الفرع الثالث: مظاهر التسامح الإسلامي مع أهل الذمة:

دعا الإسلام إلى التسامح غير الذليل، فهو يبني العلاقات الإنسانية سواءا كانت بين الأفراد أم كانت بين الجماعات على التسامح، وقد ذكرالله تعالى ضرورة دفع العداوة بالتي هي أحسن، وأن هذا الدفع الكريم هو الذي يجلب المحبة، وأمر الرسول صلّىالله عليه وسلّم أن يفصح الصفح الجميل عمن يعاديه، وقد طبق الرسول مبدأ التسامح في علاقاته بالمشركين وغيرهم في معاهداته وفي حروبه.

إنّ الهدف الأسمى للإسلام هو خلق مجتمع بشري صالح يعيش في أمن وسلام، وهذا الهدف ليس نظرية خيالية، ولكنه حقيقة عملية، يعمل الإسلام على تحقيقه ويسوس الناس لإيجاده، والعنصر الهام لضمان صلاح المجتمع وتقدم الإنسانية هو طمأنينة الناس في معاشهم وحياتهم حتى يتفرغوا لعمران الإنسانية وتمدن العالم.[1]

ولقد اعترف معظم المفكرين المسيحيين بأن المسلمين عاملوا دائما غير المسلمين معاملة تنطوي تنطوي على التسامح، وقد عاش المسلمون والذميون جنبا إلى جنب في مجتمع واحد تربطه صلات المودة والمحبة والتعاون (فقد ارتبطت بالفعل قضايا أهل الذمة في الأمور المدنية والجنائية برؤسائهم الروحيين ما دامت القضية لا تمس المسلمين، أما الشريعة الإسلامية فلم تطبق عليهم لأنها لم أوضع لهم، وتعهد المسلمون لأهل الذمة بحمايتهم وتوفير العدل والسلام لهم، وأمنوهم على أنفسهم وأموالهم، فكانوا لا يدفعون سوى عشر التجارة والجزية، بينما هم معفون من الزكاة والصدقات، وكانت الجزية تساوي ما يدفعه المسلم من صدقة، وأعفي من الجزية الصبيان والنساء والمساكين وذوي العاهات والرهبان).[2]

كتب ميخائيل الأكبر بطريق أنطاكية اليعقوبي في النصف الثاني من القرن الثاني عشر يشيد بمعاملة المسلمين للمسيحيين وقت الفتوحات الإسلامية، فتحدث عن اضطهاد هرقل لأهالي الشام ثم

[1] علي الحسيني الخربوطلي، الإسلام وأهل الذمة، ص 97.

[2] المرجع السابق، ص 104.

قال: "...وهذا هو السبب في أن إله الانتقام الذي تفرد بالقوة وبالجبروت والذي يديل دولة الشر كما كما يشاء، فيؤتيها من يشاء لما رأى شرور الروم الذين لجؤوا إلى القوة فنبهوا كنائسنا وسلبوا أديرتنا في كافة ممتلكاتهم وأنزلوا بنا العقاب في غير رحمة ولا شفقة، أرسل أبناء إسماعيل من بلاد الجنوب ليلخصنا من قبضة الروم..ولم يكن كسبا هينا أن تتخلص من قسوة الروم وأذاهم وحنقهم وتحمسهم العنيف ضدنا، وأن نجد أنفسنا في أمن وسلام".[1]

وهذا عكس ما كان ينشره بعض المستشرقين الحاقدين على الإسلام والمسلمين، من أن المسلمين عاملوا أهل الذمة معاملة العبيد، منتقصين من قيمهم، وما الفتوحات التي كانت بقوة السيف لخير دليل على ذلك، مستدلين على ذلك ببعض الأمثلة.

فالفتوحات الإسلامية كما يقول الطالبي التي تمت بالجهاد ولتعبيد الطريق إلى الإسلام في معظمها لم تكن إطلاقا بالإكراه، فتعاليم القرآن كانت فعالة، وفرت الحماية للذميين من كل أنواع التسامح الديني الغير محتمل، بغض النظر عن استثناءين أو ثلاثة، فهم لم يحرموا أبدا من إتباع دينهم الذي اختاروه، وممارسة شعائرهم، وكذا تنظيم مجتمعاتهم وفق قوانينهم..في البداية نستطيع أن نقول أن حالتهم قد تطورت بشكل ملحوظ بعد الفتوحات الإسلامية، تمتعوا بفترات طويلة من التسامح والرخاء، وكثيرا ما تقلدوا وظائف عليا في الإدارة والمحاكم وكذا النشاطات الاقتصادية.[2]

يؤكد المؤرخ أرنولد هذه الفكرة، بعد أنساق مجموعة من الأمثلة التي تؤكد تسامح المسلمين مع غير المسلمين وبالأخص أهل الذمة، حيث يقول: "ومن هذه الأمثلة التي قدمناها آنفا عن ذلك التسامح الذي بسطه المسلمون الظافرون إلى العرب المسيحيين في القرن الأول من الهجرة، واستمر في الأجيال المتعاقبة، نستطيع أن نستخلص بحق أن هذه القبائل المسيحية التي اعتنقت الإسلام، إنما فعلت

[1] المرجع نفسه، ص 104.

[2] محمد الطالبي، الحرية الدينية، ص 100.

ذلك عن اختيار وإرادة حرة وإن العرب المسيحيين الذين يعيشون في وقتنا هذا بين جماعات مسلمة لشاهد على هذا التسامح".[1]

ولقد وصف أرنولد موقف المجتمع الإسلامي من المسيحيين فقال: "ولما كان المسيحيون يعيشون في مجتمعهم آمنين على حياتهم وممتلكاتهم ناعمين بمثل هذا التسامح الذي منحهم حرية التفكير الديني، تمتعوا بحالة من الرفاهية والرخاء".[2]

فإذا كان هذا حال أهل الذمة في التاريخ الإسلامي، وتسامح المسلمين معهم، فكيف هو حالهم في العصر الحالي في ظل الدولة الحديثة التي غابت عنها الخلافة الإسلامية، وظهر ما سمي بالمواطنة، هل يسقط حكم الذمة وتبطل؟ أم أن الحكم يبقى مستمرا حتى ولو لم تكن هناك خلافة إسلامية؟ هذا ما سنتبينه فيما يلي:

الفرع الرابع: إشكالية الذمة في العصر الحديث:

يرى الطالبي أنه من الأمور التي تتعارض مع مبدأ الحرية الدينية قضية الذمة في الإسلام، ويسانده في ذلك فهمي هويدي الذي يعتبر أن هذه الصيغ والمفاهيم التقليدية أمور متجاوزة، خاصة مع ظهور المواطنة، تبعا لذلك فإن التجربة التاريخية لهذا المفهوم، إنما تعبر عن حاجة لم تعد قائمة، والمطلوب اليوم تنفيذ المبادئ الأساسية للقرآن والسنة وليس إعمال الآراء التقليدية المتراكمة في الموضوع،[3] فأحكام "أهل الذمة" "أحكام تاريخية في الغالب، وتفسير تاريخي للمبادئ الإسلامية. بما يعني أن هذه الأحكام إذا توفر لها فقه سياسي-تطوير فقهنا السياسي- يمكن أن تحدث مساحات لا حدود لها لاستيعاب هذه الأقليات بل ومشاركتها في بنية المجتمع الإسلامي".[4]

---

[1] توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص 89.

[2] المرجع نفسه، ص 91.

[3] فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ص 110.

[4] محمد حسن الأمين، الإسلام والديمقراطية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثاني (2)، بيروت، 1998، ص 231.

يجادل فهمي هويدي حول مفهوم الذمة فيؤكد أن القرآن لم يذكر "الذمة" إلاّ في آيتين هما (7و 10 من سورة التوبة)، وذكر ثانيا في سياق الحديث عن تربص المشركين القرشيين بالمسلمين، لذلك جاءت الآية {لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً}. بمعنى العزم وعدم التردد في القضاء على المؤمنين، أمّا العهد –الذمة– المقصود في الآية فهو صلح الموقع بين الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم وقريش. والمهم حسب هويدي أننا لا نجد في القرآن هذا المصطلح المسمى "أهل الذمة" والصفة "الذميين" مما يؤكد اجتهاد فقهي بشري ليس إلا.

في السنة النبوية استخدمت كلمة "الذمي" في أحاديث مختلفة مثل قوله صلّى الله عليه وسلّم "من آذى ذميّا فأنا خصمه يوم القيامة"، "وإذا التعبير قد استخدم في الأحاديث النبوية، فإن استخدامه كان من قبيل الوصف وليس التعريف".[1]

في الاتجاه نفسه وبشكل أكثر تدقيقا، يرى المفكر الإسلامي محمد سليم العوا أن الفقه السياسي الإسلامي متخلف، وعبّر عن بعض القضايا المهمة بشكل خاطيء لأنه لم يستند إلى الأصول التي هي القرآن والسنة، ومن هنا لا بد من فقه سياسي جديد مستمد من الإسلام ويتجاوب مع الحداثة السياسية.

خلاصة الأمر عند العوا هو أن العلاقة "بين المسلمين وغيرهم من أبناء الدولة تقوم على التعاقد". من جهة أخرى فإن هذا التعاقد كان بداية الفتوحات الإسلامية بين القوة المنتصرة وأهل البلاد المقيمين.

وبما أن الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم: "أمر بإعطائهم ذمة الله ورسوله، ولم يقل أعطوهم ذمتكم، بل قال أعطوهم ذمةالله ورسوله تعني الأمة...فهذه ولايةالله وولاية النبيﷺ"،[2] وبما أن التطورات

[1] فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، ص 125.

[2] محمد سليم العوا، الدولة، الأقليات، المواطنة، المرأة في الفقه السياسي المعاصر، مجلة المنطلق، العدد 126، السنة 1996، ص ص 96.

التطورات التاريخية أثرت في أطراف العقد والعقد نفسه، فإن واقع الدولة الحالية يجعلنا –حسب العوا –أمام الصورة التالية:[1]

1- "الدولة الإسلامية انحلت وانهدمت ولم يعد هناك دولة إسلامية (مثل تلك التي أبرمت العقد)، والأطراف الذين أبرموا العقد لم يعودوا موجودين".

2- مع مجيء الاستعمار ساهم أبناء الدولة الإقليمية، مسلمين ونصارى، وطوائف أخرى جميعا في طرد المحتل الأجنبي.

3- "نشأت دول إسلامية حديثة، أو كيانات جديدة أصبح لنا فيها حقوق وبات علينا واجبات متساوية بحكمها مبدأ الأكثرية والأقلية، وتحولنا إلى مواطنين، فلم يعد هناك –حسب العوا- "أحد له ذمة عند أحد". من هنا فنحن في حاجة إلى بناء قانوني جديد في علاقة المواطنين فيما بينهم.

ومن منطلق تجديدي واضح يؤكدمحمد الغزالي أن الإسلام ينظر في واقع الأمر "إلى من عاهدهم من من اليهود والنصارى على أنهم قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية مسلمين، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات"،[2] لذلك فإن "عقد الذمة لم يعد قضية مطروحة، ليس فقط في زمننا هذا، بل منذ زمن بعيد".[3]

ثمة إذن إجماع عام لدى التيار الإسلامي يقبل المواطنة، ويتجاوز الخطاب السياسي المتكأ على الماضي، حيث بدأت بوادر التبني الصريح للمواطنة الكاملة لغير المسلمين مع كتابات الدكتور فتح عثمان، الذي دعا إلى التسامي فوق التصنيفات والطبقات القديمة، التي يشير إليها مصطلح الذمة...وقبول غير المسلمين كمواطنين لهم جميع الحقوق".[4]

---

[1] محمد سليم العوا، المرجع نفسه، ص 98

[2] محمد سليم العوا، المرجع نفسه، ص 97-98.

[3] نقلا عن طارق البشري، بين الإسلام والعروبة، دار لقلم للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، 1988، ص 45.

[4] فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، ص 125.

المبحث الثالث: أسباب اختيار المجلة للمواضيع والكتاب:

بعد الدراسة والتحليل يمكن القول أن هناك دافعان أساسيان يكمنان وراء اختيار المواضيع والكتاب داخل مجلة إسلاموكريستيانا، وهذا بالنظر للأحداث المحيطة بها والأخطار المحدقة بالكنيسة بالشكل الخاص والإيمان المسيحي بالشكل العام، هذان الدافعان هما صعود موجة الإلحاد في أوروبا والعالم بأسره، وكذلك تنامي حركات الإسلام السياسي، والتي رأت فيها الكنيسة خطرا يتهددها، وسيأتي تفصيل ذلك.

المطلب الأول: صعود موجة الإلحاد:

لاشك أن من أهم الأسباب التي جعلت القائمين على مجلة إسلاموكريستيانا يختارون موضوع الحرية الدينية، هو الخطر الذي داهم أوروبا والعالم بأسره والمتمثل في معضلة الإلحاد؛ هذه الفكرة التي تبنتها الشيوعية كإديولوجيا في صراعها ضد أوروبا الغربية وأمريكا بما تمثله هذه الدول من انتماء ديني مسيحي سواء كان كاثوليكيا أو بروتيستانتيا، "فالعالم الغربي في أوروبا وأمريكا وإن كان وارثا في الظاهر للعقيدة النصرانية التي تؤمن بالبعث والجنة والنار إلا أنه ترك هذه العقيدة الآن وأصبح إيمان الناس هناك بالحياة الدنيا فقط وأصبحت الكنيسة مجرد تراث وأثر من آثار الماضي، ولا تشكل في حياة حياة الناس وعقولهم إلا شيئا تافها جدا وقد أصبح (الإلحاد) هو الدين الرسمي المنصوص عليه في كل

دساتير البلدان الأوروبية والأمريكية ويعبر عن ذلك (بالعلمانية) تارة و(اللادينية) تارة أخرى وكل ذلك يعني الإلحاد والكفر بالله"[1].

ولقد رأت الكنيسة أن هذا المد الخطير لابد أن يتشارك فيه جميع المؤمنين حتى ولو كان ذلك خارج الدائرة المسيحية، ولذلك وجدنا الكنيسة لجأت إلى الإسلام والمسلمين من أجل تشكيل جبهة واحدة موحدة ضد الإلحاد[2]. خاصة إذا علمنا أن العالم الإسلامي لم يكن بمنأى عن هذا المد الإلحادي الخطير، يقول محمد الطالبي:" فلم يعد التعارض قائما حول مفهوم الله ومفهوم الإيمان بل ظهر ظهر انقسام عميق بين الذين يريدون صنع مصير الإنسان بمعزل عن الله والذين لا يستطيعون صنعه إلا إلا بالله وفي الله"[3]. ونستطيع أن نجمل أهم الأسباب التي أدت إلى انتشار ظاهرة الإلحاد فيما يلي:

1/ الإلحاد والشيوعية: إذا كان الإلحاد هو "الكفر بالله والميل عن طريق أهل الإيمان، وظهور التكذيب بالبعث والجنة والنار وتكريس الحياة كلها للدنيا فقط"[4]، فإن الشيوعية كما عرفها عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني هي:" عقيدة جبرية مادية إلحادية غير أخلاقية استبدادية شاملة تحت ستار مصلحة المجتمع .. فهي تمثل الربوبية البشرية بأقبح صورها من جهة، والعبودية الذليلة البائسة بأقبح صورها من جهة أخرى"[5]. ويبدو من خلال هذين التعريفين أن هناك توافقا كبيرا بين الإلحاد والشيوعية، بل إن هناك من ذهب إلى القول بأن الشيوعية سمتها الإلحاد، "وبرر ذلك بكون الشيوعية تحارب الأديان، من خلال وضع كتاب سمته (سفر الإلحاد)، ودعته سفرا على مثال الأسفار المقدسة، ويتكون هذا السفر من سبعمائة صفحة، وشارك في تأليفه لفيف من الكتاب الملحدين في أكاديمية موسكو للعلوم سنة 1961. وألبست الشيوعية هذا الكتاب ثوبًا مزيفًا من الأخلاق المسيحية السامية، بل أشاد هذا السفر بالمسيحية، فجاء فيه عن المسيحية أنها على خلاف كل الديانات القديمة

---

[1] عبد الرحمان عبد الخالق، الإلحاد؛ أسباب هذه الظاهرة وطرق علاجها، الرئاسة العامة لإدارة البحوث والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1404، ص 6.

[2] يتجلى ذلك من خلال المجمع الفاتيكاني الثاني (1959-1965) الذي تعرض إلى قضية خلاص غير المسيحيين لأول مرة.

[3] محمد الطالبي، الإسلام والحوار، ص 20.

[4] المرجع نفسه، ص6.

[5] عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، الكيد الأحمر –دراسة واعية للشيوعية وجذورها وأفكارها، دار القلم، دمشق، ط1، 1980، ص 13.

رفضت كل حدود طبقية في تقديم عقائدها بمعنى أن عطاءها، وتعاليمها، قُدمت لكافة القبائل والشعوب والطبقات، وكذلك حطمت المسيحية في تعاليمها، كل الحواجز الاجتماعية، فالذين نشروا تعاليم يسوع قدموها لكل الناس دون تمييز لأصل أو جنس أو مركز اجتماعي.

كما شهد هذا السفر للاشتراكية المسيحية، فجاء فيه " أن المسيحية قد كسبت أتباعًا كثيرين من العبيد لأنهم وجدوا بين المسيحية فرصة أعظم للكرامة والحياة ."واعتبر الشيوعيون أن سفر الإلحاد هو إنجيلهم؛ فقاموا بطبعه بعدة لغات، وأصدروا منه طبعات عديدة، وقامت أجهزة الإعلام بالدعاية لهذا الكتاب عبر الراديو والتلفاز والسينما، وتم توزيعه على نطاق واسع حتى في الدول غير الشيوعية، ونادى سفر الإلحاد بأنه لا إله، ولا حياة أخرى، ولا قيامة للأجساد، وركز السفر على أن الحياة لم تأتِ من قِبل الله الخالق، إنما هي وليدة الصدفة، وقد رأينا من قبل أنه من المستحيل أن الصدفة تخلق الحياة، كما هاجم سفر الإلحاد تعاليم السيد المسيح. ودعوته للناس بالتوبة، قائلين أن هذه التعاليم تقتل أفراح الحياة"[1]. وتأييدا لهذا الكلام يذكر عبد الرحمان عبد الخالق أن " في الشرق تقوم أكبر دولة دولة على الإلحاد وهي الدولة الروسية التي تحمل العقيدة الشيوعية التي من بنودها رفض الغيب كله والقول بأن الحياة مادة فقط، وأن صراع الإنسان في هذه الحياة إنما هو من أجل العيش والبقاء فقط، وأما الدول الأخرى فبالرغم من أنه كان ينتشر فيها أديان تقوم على بعض العقائد الغيبية كالهندوكية البوذية والكنفشيوسية، إلا أن هذه الأديان اختفت الآن تقريبا أمام مد الإلحاد الغربي والحياة المعاصرة"[2].

وتأكيدا لما أوردناه من انتشار الإلحاد في العالم الغربي تحديدا، فقد " أصدرت جامعة أكسفورد عام 1982 (الموسوعة المسيحية العالمية) إعداد دافيد باريث، وهي حصيلة أبحاث قام 270 باحثا في في 223 دولة، وقد استغرقت الدراسة نحو 12 سنة من (1968-1980)، جاء فيها أن العلمانية (اللادينية) تتخذ أشكالا مختلفة مثل المادية العلمية، والإلحاد، الشيوعية الملحدة، واللاأدرية، والفاشية، والمذهب المادي، والمذهب الإنساني الليبرالي، وقد تزايدت نسبة العلمانية بصورة ضخمة، فبعد أن كانت نسبتها سنة 1900 لا تزيد عن 2%، بلغت سنة 1980 نسبة 20.8%، وسجلت أعلى معدلاتها في السويد حيث وصلت إلى 28.7 %"[3]. وأمام هذه الأرقام المخيفة كان لزاما على الكنيسة أن تتصدى بكل ما أوتيت من قوة لهذه الموجة الإلحادية، فسخرت لها كل الوسائل

[1] حلمي القمص يعقوب، رحلة إلى قلب الإلحاد، كنيسة القديسين، الإسكندرية، دط، دت، ج2، ص 188-189.

[2] عبد الرحمان عبد الخالق، الإلحاد، مرجع سابق، ص6.

[3] حلمي القمص يعقوب، رحلة إلى قلب الإلحاد، مرجع سابق، ص9.

والإمكانات لتبيين بطلانها وزيفها فأنشأت المجلات والمؤسسات، ودعمت الأقلام التي انبرت للإلحاد سواء كانوا مسيحيين أو مسلمين.

ولربما نجد أن هناك من يعترض على فكرة أن الإلحاد هو وليد الشيوعية، ويعتبر أن هذا الزعم من صنع الإمبريالية المعادية للشيوعيين، مضيفين أن الشيوعية تنتقد المتاجرة بالدين لا الدين في مجمل مقدساته وطقوسه، فهم يرون أن الشيوعية هي النتيجة النهائية لنمو تاريخي للمجتمع الإنساني من العبودية إلى الإقطاعية إلى الرأسمالية، ويستشهدون على ذلك بنص كتبه لينين بتاريخ 24 نوفمبر 1917 جاء فيه: «أيها المسلمون بروسيا وسيبيريا وتركستان، يا من هدم القياصرة مساجدهم وعبث الطغاة بمعتقداتهم، إن معتقداتكم وعاداتكم ومؤسساتكم القومية والثقافية صارت اليوم حرّة مقدسة، نظّموا حياتكم القومية بكامل الحرية، فهي حق لكم، واعلموا أن الثورة العظيمة وسوفيتات العمال والجنود والفلاحين تحمي حقوقكم وحقوق كل شعوب روسيا. ويضيف: لقد أُعيدت الآثار والكتب الإسلامية المقدسة التي نهبتها القيصرية إلى المساجد، وقد تمّ تسليم القرآن الكريم المعروف بقرآن عثمان في احتفال مهيب إلى المجلس الإسلامي في بيتروغراد في 25 ديسمبر 1917، وقد أُعلن يوم الجمعة، يوم الاحتفال الديني بالنسبة للمسلمين، يوم الإجازة الرسمية في كل آسيا الوسطى"[1].

ومهما يكن يمكننا اعتبار أن مسألة الإلحاد ليست حكرا على الشيوعية فحسب، بل هي فلسفة مستقلة بذاتها ساهم في تشكلها عدة أسباب.

2/ الإلحاد والكنيسة الغربية: لقد كانت الكنيسة الغربية أحد الأسباب المساعدة على انتشار الإلحاد في أوروبا والعالم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وذلك بالنظر إلى ممارسات الكثير من الباباوات والقساوسة والرهبان من جهة، ومن جهة ثانية تعامل الكنيسة مع المسائل العلمية، وهذا بيان ذلك:

أولا: سيطرة الكنيسة وسلطة رجال الدين: كان للكنيسة عصرها الذهبي في أوروبا، حيث كانت تبسط سطوتها على الحياة الفكرية والسياسية والدينية، بتعزيز من السلطة الملكية حتى أضحى رجال الدين والملوك صنوين لا ينفصلان، وهذا ما جعل البابوية ترفع سوط جلادها لتسلطه على كل من يخالف تعاليمها، حيث نجدها قد خرجت عن دورها المنوط بها المتمثل في" تعميق الجانب الروحي، وأن تكون وسيلتها إلى ذلك هي التربية الروحية التي تربط القلوب بالله، لكن الكنيسة لم تكتف بهذا الجانب ، بل مارست سلطانا دنيويا هائلا يتنافى مع هذا التصور، ولا يفسره شيء في حقيقة الواقع إلا رغبة الطغيان، بل إنها —حتى في الجانب الروحي البحت– قد مارست طغيانها الهائل

[1] حسن حبنكة الميداني، الكيد الأحمر، مرجع سابق، ص 247-248.

فأبت أن تتصل قلوب المؤمنين بربهم مباشرة بلا وسيط، وأصرت أن تكون هي وحدها -ولا سواها- الواسطة التي تتصل القلوب عن طريقها بالله"[1].

هذا ما جعل ما يعرف بـ (رجال الدين) تقوى شوكتهم وسلطانهم بين الناس، لما وضعوه من هالة حول أنفسهم في عقول أتباعهم من المؤمنين، يقول في ذلك محمد قطب:" فقد كان دور رجال الدين فيها (المسيحية) قريبا من دور الكهنة في الديانات الوثنية الخالصة، وكان لهم سلطان روحي طاغ على الناس بوصفهم الوسطاء بينهم وبين الله، فالطفل لا يعد مسيحيا حتى يعمّد، والتعميد لا يتم يتم إلا على يد الكاهن، ومن ثم تبدأ حياة المسيحي بتلك الوساطة الكهنوتية التي تدخله -ابتداء- في الدين، ثم يظل حياته كلها مرتبطا بالكاهن، هو الذي يزوجه، وهو من يصلي به صلاة الأحد في الكنيسة، وهو الذي يتقبل اعترافه بخطاياه ويتقبل توبته، ثم هو الذي يصلي عليه في النهاية حتى يموت، يموت، فهو من مولده إلى مماته مرتبط بالكاهن ذلك الرباط الذي يمثل في حسه الكوة المفتوحة في عالم عالم الغيب"[2].

ونتيجة لهذا الموقع الكبير الذي اكتساه رجل الدين في حياة الرجل المسيحي البسيط، جعل نفوذه يزداد إلى درجة أنه أصبح يرى نفسه أنه المشرع الوحيد لحياة الناس، وأن ما تمليه الكنيسة من معتقدات وأفكار وعلوم هو الحقيقة المطلقة، بل وصل الأمر بالكنيسة أنها "أشعلت فتيل الحرب على كل من يخالف تقريراتها، وأقرت قوانين تعسفية ومحاكمات تمثلت في محاكم التفتيش لكل من يحاول الاعتراض على خطها العريض، فتسببت هذه الإجراءات القمعية في التمرد على التعاليم البابوية وشكلت دافعا للثورة على الدين كلية فيما بعد، وفي خضم هذه الأحداث ظهرت حركة الإصلاح الديني كنزعة توافقية تصحيحية بين الأرثوذكسية والكاثوليكية، تحت إشراف مارتن لوثر Martin Luther (1483-1546م)[3] منشئ مذهب البروتستانية كمحاولة لعقلنة التعاليم الكنسية، ولكنها بالمقابل فتحت بابا لإسقاط مصداقية الكنيسة ورجالها، وذلك لما ألغي مارتن لوثر كثيرا من شعائرها"[4]، وتجسد في وسط المجتمع الغربي شعور بعدم الحاجة إلى الكنيسة وتعاليمها خصوصا بعد أن فقدت هيبتها مع البروتستانية، وحتى هذه الأخيرة لم تنج من الثورة التشكيكية، فما فعله رجال

[1] محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، مصر، ط9، 2001، ص 25.

[2] المرجع نفسه، ص30.

[3] مصلح ديني مسيحي مشهور ومؤسس المذهب البروتستني. (ينظر بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2ص 363).

[4] ينظر عبد الرحمن عواجي ، الإلحاد الحديث ، الرياض – المملكة العربية السعودية: مركز دلائل،(1439هـ)،ط1، ص 40.

الدين والباباوات من استغلال الطبقة الكادحة في تنمية الثروات دون مراعاة أحوال الناس البائسة، فتحت الباب للتحرر من الكهنوت والإكليروس الديني[1].

ثانيا: صراع الكنيسة والعلم: لقد ساهمت الكشوفات العلمية بإحداث هزة قوية في مسار العلم، العلم، خاصة في تمثلاتها الصناعية فكانت بابا لأكبر موجة شكية في أوربا، واتجه الخط العام من تأليه الدين إلى تأليه العلم، ومما ساعد على هذا بحظ وافر هو أن حركة الاكتشافات العلمية استطاعت أن تجيب على تساؤلات كانت تبدو غامضة وغيبية، فجاءت ردة الفعل بأن العلم وحده كفيل بالإجابة عن التساؤلات الغامضة، وبالتالي فلا حاجة للإله، وبما أن التجربة والملاحظة من أهم خصائص هذا العلم، والإله بدوره لا يخضع لهذا المنهج فهو إذن خارج عن دائرة العلم[2].

وأمام هذه النظريات المادية التي لم تشهد الكنيسة مثيلا لها عبر مسارها التريخي، حيث شكلت تهديدا حقيقيا لها، ما جعل باب الحرب يفتح على مصراعيه بينهما، حيث رأى أصحاب هذه النظريات أن الفرصة مواتية لتستبدل هذه النظريات مكان التعاليم الغيبية أو الميتافيزيقية، خاصة إذا علمنا أن:

1 – تعصب رجال الكنيسة الذين اعتبروا أنفسهم المصدر الوحيد للمعرفة، فتدخلوا فيما ليس من اختصاصهم كالعلوم التجريبية البحتة وعلوم الفلك ونحوها.

2– إدخال رجال الكنيسة للمفاهيم الدينية نظريات مغلوطة عن الكون والطبيعة مستمدة من نظريات فلسفية قديمة أو من أقوال القديسين القدامى، كنظرية بطليموس التي تجعل الأرض مركز الكون وأن باقي الأجرام تدور حولها.

3– كما كانت تعتبر نفسها المصدر الوحيد للمعلومات الطبية والفلكية وغيرها.

ومع انتشار البحث العلمي في أوروبا بدأت تهتز مكانة الكنيسة في النفوس، وبدأت مصداقيتها تتلاشى، وكثرت المناهج الفلسفية الداعية إلى المنهج العقلي التجريبي بدل أساطير الكنيسة"[3].

هذا وقد عرف الصراع بين الكنيسة والعلم ثلاثة مراحل متداخلة كما يذكرها عبد الرحمان عواجي:

---

[1] أحمد قبايلي، د يوسف عدار، (2021)، الإلحاد المعاصر تاريخية الظاهرة وتبلور المصطلح، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 13(02)/2021، الجزائر جامعة قاصدي مرباح ورقلة ، ص163.

[2] المرجع نفسه، ص165.

[3] أبو سفيان مصطفى باحُو السلاوي، العلمانية – المفهوم والمظاهر والأسباب المغربي، جريدة السبيل، المغرب الطبعة: الأولى، 1432 هـ - 2011 م، ص 67.

- المرحلة الأولى: ظهور فكرة «الدين الطبيعي» كمنافس لدين الوحي، وذلك بعد ظهور الفيزياء الحديثة وعلم الكونيات والتقدم العلمي.

- المرحلة الثانية: تقويض المفهوم الديني التقليدي للطبيعة كإطار ثابت للكائنات، وذلك بعد التقدم العلمي الهائل الذي أخذ في الصعود منذ بدايات عصر النهضة، وحتى القرن الثامن عشر.

- المرحلة الثالثة: تطبيق أساليب العلوم الطبيعية لدراسة الطبيعة البشرية والمجتمع، واعتبارها الطريقة الوحيدة لتوفير معلومات عن الإنسان والطبيعة، والتي بدأت في عصر داروين، واستمرت حتى الآن، أي منذ القرن التاسع عشر[1].

كل هذه الظروف وغيرها جعلت من الكنيسة عائقا كبيرا أمام التقدم والبحث العلمي والتطور، ما جعل الكثير من الأوروبيين يكفرون بكل ما له علاقة بالدين معتقدين أنه سبب التخلف والتقهقر، وأنهم إذا أرادوا التطور والازدهار فما عليهم إلا طرح فكرة الدين من عقولهم وممارساتهم الحياتية على مستوى جميع الأصعدة، حينئذ كان الجو ملائما لبروز ظاهرة الإلحاد داخل المجتمع الأوروبي.

3/ النزعة المادية وإعادة تشكل مفهوم العلم: كان لشيوع النزعة المادية أثر بارز في تشكل مفهوم جديد للعلم وحصره في دائرة ضيقة بمعايير محددة، بحيث يخرج منها كل ما ليس في مجالها من دائرة العلم، فغدت المادة والتجربة حاكما على العلم، وقد كان لهذه المحطة إرهاصات خصوصا بعد أن تأخذ الكثيرون من رجال الفلسفة يذودون عن الدين ويدافعون عن تعاليم الكنيسة، فأثار هذا ضيق رجال العلم بهم، ونهضوا لمحاربتهم في ابتعادهم عن الواقع، وخلو فلسفتهم من النزوع المادي، وغلا هؤلاء العلماء في إغفال جانب الروح وتفسير كل شيء بالمادة والقوة.

ويقصد بها العلوم المادية كنظريات نيوتن في الفيزياء الكلاسيكية التي تقوم على تفسير الطبيعة تفسير آليا ميكانيكيا، وكذلك بعض النظريات القائلة بأن العالم يتكون من مادة وإشعاع، والمادة والمادة تتكون من ذرات والإشعاع يتكون من موجات، ومنها كذلك «نظرية دالتون» الذي نشر بحوثه عام ١٨٠٨م، والذي أرجع فيها العالم إلى المادة، والمادة إلى عناصر محلبة، والعناصر الصلبة إلى ذرات متساوية لا يمكن كسرها[2].

[1] عبد الرحمان عواجي، مرجع سابق، ص 55.

[2] عبد الرحمان عواجي، مرجع سابق، ص 54.

أن «نظرية داروين» في أصل الأنواع تبني سكوت الذي أنقذ البشرية من جحيم الحرب - في نظرهم-، ورأوا أنه هو السبيل الأمثل لتفسير فكرة الكون والطبيعة، بل أرادوا من خلاله معرفة الغيب المستقبل؛ كما يقول الفيلسوف لي دانتيك: «ليست غاية العلم الفهم، بل غايته هي التنبؤ »[1].

وكان لهذا الفكر آثار مدمرة كادت أن تأتي على البشرية، فتجسدت أطروحات تدعو إلى توظيف القوة من أجل السيطرة فحسب، دون مراعاة للإنسان ومعاناته، وأصبح منطق "البقاء للأقوى" هو شعار هذه الفكرة، ويبدو أن آثارها ظهرت جليا في سياسة القوة والغطرسة التي اعتنقتها النازية، وعليه فإن نداء الروح قد غيب تماما في هذا الوسط مما خلق خواء كبيرا في المجتمع فأراد أصحاب هذا الفكر استدراك الوضع، وذلك بدخولهم عالم الفن ومحاولتهم صبغه بالصبغة المادية البحتة[2].

المطلب الثاني: تنامي الحركات الإسلامية:

بالنظر إلى الحيثيات التي رافقت اختيار مجلة إسلاموكريستيان لمواضيعها، والأقلام التي تكتب بها، ومن خلال الوقوف على مقالات محمد الطالبي الثمانية التي شارك بها في المجلة يتبين لنا أن الدافع الثاني الذي يكمن وراء اختيار هذه المواضيع هو تنامي الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي وخاصة العالم العربي منها، والتي ترى المجلة ومن خلال أقلامها، أنها تشكل تهديدا لها، حيث أن هناك بونا شاسعا بينها وبين ما تحمله هذه الحركات الإسلامية من مفاهيم وتصورات لنظام الحكم ولكيفية معالجة المشاكل التي يعاني منها الفرد المسلم والأمة المسلمة على حد سواء.

أولا: الإطار التاريخي لظهور الحركات الإسلامية:

لقد شكل انهيار الخلافة الإسلامية العثمانية سنة 1924 نقطة بارزة وصدمة قوية في أذهان الكثير من الشخصيات الإسلامية التي فكرت في إنشاء حركات إسلامية تعوض ما فقد من خلافة، باعتبار أن الدولة ككيان ضرورة دينية لحفظ الدين ومبادئه ومقوماته، بل حتى التمسك به، ولذا نجد تركيز الحركات الإسلامية في أغلبها على الجانب السياسي، ولربما هذا ما دفع بالكثير إلى تسميتهم بـ: (حركات الإسلام السياسي) يقول محمد عبد الجبار:" وقد كان القدماء يقدمون فهما تحليليا للإسلام على أساس أنه (عقيدة وأحكام) ثم يقسمون الأحكام إلى بابين: باب العبادات، وباب المعاملات، ثم جاء المعاصرون فقالوا إن الإسلام عقيدة ونظام ودولة. وأصبح التحرك من أجل الدولة الإسلامية

[1] انظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص٢٩٩.

[2] ينظر: علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة يوسف عدس، ط2، 1997، مؤسسة بافاريا، مبحث مبحث الفن والإلحاد من ص152-156.

هو الهدف المركزي للدعوة إلى الإسلام، على الأقل بدءا من حركة الإخوان المسلمين في مصر (حسن البنا)، والجماعة الإسلامية في باكستان (أبو الأعلى المودودي)، وحزب الدعوة الإسلامية في العراق (السيد الصدر وعبد الصاحب الدخيل) وليس انتهاء بجبهة الإنقاذ في الجزائر (عباسي مدني)"[1].

ثانيا: أسباب ظهور الحركات الإسلامية:

ما يلاحظ على الحركات الإسلامية أنها جاءت في سياقين متكاملين (المقاومة والتصحيح)، مقاومة المستعمر أو الأنظمة السياسية التي تعتبرها أنظمة مستبدة ظالمة، أو لتصحيح أوضاع اجتماعية عامة كانت قد ابتعدت عن القيم الدينية بفعل الحداثة ومحاولة مسايرة الغرب، وعليه يمكن تحديد مصوغات وأسباب تنامي هذا الفكر في عدة اعتبارات أو سياقات نوجزها فيما يلي:

1- الحداثة العربية:

لقد شكل ظهور الحداثة في العالم الغربي نوعا من الصراع داخل المجتمعات العربية والإسلامية، بين مرحب لها وبين مقاطع، أما الطرف الأول فقد رأى" أن الحداثة ضرورة لا معدّى عنها ولا مفرّ منها، لأنها آلية تلقائية مبثوثة في عمق الذات البشرية، يدفع إليها حب الاطلاع، اختراق الرتابة، القضاء على الملل، تجاوز الآخرين، الإبداع، الاتفاق (المصادفة)، وأمور أخرى كثيرة... وإن محاولة الوقوف أمام الحداثة بصورة اعتراضية فجّة لا تعدو كونها محاولة لإيقاف تيار الزمان المتدفق على الرغم منا، وبغير إرادتنا أو اختيارنا، ولذلك فإن المطلوب منا لا مواجهة التحديث وعرقلته، ولا ركوب تيار الحداثة من غير ما تبصر، وإنما أن نفهم الحداثة روحا ومضمونا، ونحس قيادها لنحسن توجيهها إلى ما ينتشلنا من براثن التخلف والجهل، وينقلنا من تناقضات النزاع والصراع إلى صلب الإشادة والبناء"[2].

وقد تبنى هذا الفكر مجموعة من الكتاب والنقاد والمفكرين العرب؛ الذين عملوا على نشر الحداثة في الأوساط العربية والإسلامية ورأو أنها السبيل الوحيد للخروج من الركود والجمود والتخلف الذي يعيشه العالمين العربي والإسلامي، والذي كان سببه –برأيهم– التمسك بالتراث والأفكار الرجعية، وأنه لابد من القطيعة التامة مع هذه الأسباب لضمان انطلاقة حضارية تمس جميع الأصعدة والمجالات.

---

[1] محمد عبد الجبار: إشكاليات الدعوة إلى الإسلام في مجتمعاتنا بعيدا عن الإيديولوجيا، ضمن سلسلة الفكر السياسي للإسلام، المؤسسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، مصر 1999، ج1، ص 101.

[2] عزت السيد أحمد: انهيار دعاوى الحداثة : الحداثة ضرورة تاريخية لا خيار سياسي، دار الثقافة للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1995، ص 10.

ولعل أشهر هؤلاء نجد ، علي أحمد سعيد " أدونيس " وزوجته خالد سعيد، وعبدالله العروي ، وكمال أبوديب، وصلاح فضل، وصلاح عبد الصبور، وعبد العزيز المقالح، وحسين مروة،ومحمد عفيفي مطر، وأمل دنقل وعبد الوهاب البياتي، ومحمود درويش، وسميح القاسم ، وعبدالله الغذامي، وسعيد السريحي، وعبد الصيخان،ومحمد التبيتي،ومحمد آركون،ومحمد الطالبي، وأحمد نائل فقيه من المملكة العربية السعودية.

في الجهة المقابلة نجد أن هناك من تصدى للحداثة، ويمثل هذا التيار الحركات الإسلامية، التي يحمل شعار (الإسلام هو الحل) يقول صدقة يحي فاضل:" نحن المسلمين لدينا (الحل الإسلامي) المتمثل في مبادئ الدين الإسلامي الحنيف الصحيحة، وهو خير الحلول على الإطلاق لهذه الإشكالية، بل لكل جوانب ومشاكل هذه الحياة الفانية، كل الذي يحتاجه المسلمون هو تطبيق مبادئ هذا الدين الحنيف- كما ينبغي- لنبرهن للجميع مسلمين وغير مسلمين أن الحل الإسلامي هو أفضل من كل الحلول الأخرى، وفي كل ومكان... فالفارق الرئيسي بين الحل الإسلامي والحل الغربي، يتجسد في: قبول الإسلام لمبدأ تحكيم رأي الأغلبية ، شريطة توافق ذلك الرأي مع مبادئ الدين الإسلامي الحنيف وليس وفق دستور، يسمح بتحكيم رأي الأغلبية مهما كان، وفق قواعد وضعية معروفة"[1].

من خلال ما ذكر يتبين لنا مدى الاختلاف الإيديولوجي بين الفكر الحداثي وفكر الحركات الإسلامية، وسأذكر دليلين على هذا الصراع لباحثين من بلد واحد يمثلان الوجهتان:

الرأي الأول: يمثله عبدالله محمد الغذّامي والذي يعتبر أحد منظري وأعمدة الحداثة العربية في المملكة المملكة العربية السعودية والعالم العربي، وقد ألف كتابا يروي فيه تفاصيل الحداثة بالمملكة وما لقيه من مقاومة شديدة داخل مجتمع محافظ يمثل التيار الثاني يقول في ذلك:" ولقد صارت المعركة عندنا ضد الحداثة فرفضها الأكثرون ونادى آخرون بحداثة لا فكرية (شكلية ووسائلية) في مقابل فئة أخرى قالت بالحداثة وتقول بما بعد الحداثة، وكل هذا معترك طويل له قصصه وهي قصص نستوجب الوقوف عليها للتعرف على الذهنية الاجتماعية والثقافية لمجتمع محافظ تواجه مع أصعب أسئلة الحداثة، وسيكون ذلك مثالا للثقافة العربية كلها خاصة أنه يقع في أشد مجتمعات العرب محافظة وهو مجتمع اتفق الجميع لا على محافظته فحسب ولكن على الرغبة في أن يظل كذلك"[2].

---

[1] صدقة يحي فاضل، جوهر الحل الإسلامي، ضمن سلسلة الفكر السياسي للإسلام، المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، مصر 1999، ج1، ص 126.

[2] عبدالله محمد الغذّامي، حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2005، ص10.

الرأي الثاني: يمثله عوض بن محمد القرني، وهو كذلك من المملكة العربية السعودية، والذي ألف كتابا[1] يهاجم فيه الحداثة ورواد الحداثة في السعودية وفي العالم العربي والإسلامي يقول محذرا من هذا الفكر:" إن كثيرا من العلماء والأدباء الغيورين، يظنون أن الخلاف مع الحداثة، خلاف بين جديد الأدب وقديمه، وأن المسألة لا تستحق كل هذا الاهتمام، وهذا ما يحاول الحداثيون أيضا أن يرفعوه في وجه كل متصد لهم، لكني أؤكد أن الصراع مع الحداثة – أولا وأخيرا – صراع عقائدي بحت، إذ إنني لا أنطلق في كتابي هذا في الحوار مع الحداثة منطلقا أدبيا، يتحدث فيه المتحاورون عن عمود الشعر، ووزنه وقافيته، وأسلوب القصة. إننا نختلف معهم في المنطلقات الفكرية العقائدية، ونعترض عليهم في مضامينهم ومعانيهم التي يدعون إليها، وينافحون عنها، إن كل من يصدق أن الحداثة مدرسة أدبية في الكتابة والشعر والقصة واهم أو جاهل بواقع الحال"[2].

2/ الاستعمار الغربي للدول الإسلامية: يرجع السبب الثاني لتنامي فكر الحركات الإسلامية هو تعرض أغلب الدول العربية والإسلامية للاحتلال من قبل القوى الغربية وما تمثله من أيديولوجية مسيحية، خاصة بعد تفكك الخلافة الإسلامية 1924، وما تبعه من مشروع سيكس بيكو سنة 1917 الذي كان بموجبه تقسيم العالم الإسلامي إلى دول أو دويلات، ما جعل شعورا يتولد عند أفراد من المسلمين مفاده توحيد العالم الإسلامي تحت راية واحدة لطرد المعتدين ولاستعادة المجد الضائع.

وإذا عرفنا الأسباب التي دفعت بالقوى الغربية لاحتلال واستعمار الدول العربية والإسلامية، فهمنا ردة الفعل التي قامت بها الحركات الإسلامية في رد هذا العدوان.

– لقد ارتبط الاستعمار منذ اليوم الأول قوتين أساسيتين هما التبشير والإستشراق وكان الهدف هو دعم الوجود الاستعماري بخلق عقلية في الموالية للغرب منحرفة عن أصالة الإسلام الذي يعطيها دائما القدرة على المقاومة والجهاد والمواجهة [3].

---

[1] وقد أشار عبدالله محمد الغذامي إلى هذا الكتاب (الحداثة في ميزان الإسلام)، بل كان سببا في تأليف كتابه (حكاية الحداثة في الحداثة في المملكة العربية السعودية) راجع ص 14 وما بعدها، وهذان المؤلفان يمثلان الصراع القائم بين الحداثيين وأصحاب الحركات الإسلامية.

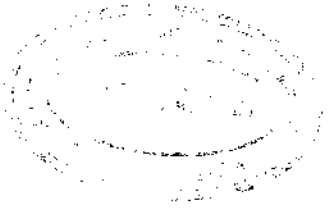
[2] عوض بن محمد القرني الحداثة في ميزان الإسلام نظرات إسلامية في أدب الحداثة، هجر للطباعة والنشر، مصر ط1، 1988، ص13.

[3] أنور الجندي، الاستعمار والإسلام، دار الأنصار، القاهرة، دط،دت، ص5.

- ولقد كان حرص الاستعمار على أن يوقف نمو الإسلام ونمو اللغة العربية ويعارض القوة القادرة على مقاومته والحيلولة دون وحدة أجزاء هذه الأمة باعتبارها خطرا عليه، والعمل الدائب الدائب على تمزيق الجبهات بالانقسام السياسي والعنصري والطائف والقبل وإدامة هذه الفرق حتى لا يلتقي المسلمون على وحدة جامعة[1].

- وينبه الغزالي إلى أن ثمة أمرا مهما يحتم على النصارى الاتجاه إلى الاستعمار وهو فقد النصرانية لوسائل الإقناع، وعجز رجال الكنيسة عن شرح العقائد النصرانية في ضوء المعطيات العقلية، فإذا أراد النصارى بعد ذلك نشر النصرانية لم يجدوا سوى السيف بديلا؛ يستجيب الناس من خلاله لمنطق القوة الغالبة، فكان الاستعمار حلا ناجعا لقصور العقائد والعبادات النصرانية[2].

3/ الأزمات العالمية: لقد شهد العالم في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تصاعد قوتين متصارعتين قدمتا نفسيهما على أنهما المنقذ للبشرية من التخلف والجمود، ونعني بهما الرأسمالية وما تحمله من أفكار وأيديولوجية، والاشتراكية وما تنطوي عليه من معتقدات، وقد نتج عن ذلك تصادم وصل حد الاقتتال راح ضحيته الملايين من القتلى والمشردين والمعطوبين ووو، كل ذلك والعالم الإسلام لم يكن بمنأى عن هذا الصراع، إذا استطاعت هاتين القوتين من أن تجد لها مكان داخل هذا المجتمع الذي اعتقد أن الخروج من التخلف والتقهقر مرهون بالتمسك بأحد الحبلين (حبل الرأسمالية وحبل الاشتراكية)، فنتج عن ذلك ظهور " المذاهب والمناهج المستوردة والتي قسمت العالم الإسلامي إلى دول يسارية تقدمية وأخرى يمينية رجعيه دون مضمون حقيقي للتقدمية أو الرجعية، شعارات تهدف إلى تعميق الفرقة وتكريسها، وإرساء وتقوية جذور التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية، وخدمة لمصالح الاستعمار الجديد بجناحيه الغربي والشرقي. وسيطرته على مقدرات الأمة الإسلامية وتسخيرها لخدمة مصالحه ومحاربة الهوية الإسلامية وتعويق تطبيق المنهج الإسلامي، بل إن الكفاح الذي مارسته الدول الإسلامية لتحقيق الاستقلال السياسي والتحرر من نير الاستعمار قد أفرغ من مضمونه؛ بواسطة السيطرة المذهبية والاقتصادية والتكنولوجية التي تمارسها الدول التي تخلت عن الاستعمار العسكري للدول الإسلامية"[3].



[1] المرجع نفسه، ص5.

[2] راجع : الغزالي، الاستعمار أحقاد وأطماع، دار نهضة مصر، ط4، 2005، ص 36.

[3] أحمد أمين فؤاد، عقبات في طريق الأمة الإسلامية (الحواجز الصناعية والمذاهب المستوردة)، ضمن سلسلة الفكر السياسي للإسلام، المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، مصر 1999، ج1، ص 114.

كل ذلك لم يزد العالم الإسلامي إلا بؤسا وتخلفا وفرقة وشتاتا، والذي أُقحِم في نزاعات وصراعات لا تعنيه في شيء، بل أصبح العالم الإسلامي حلبة الصراع بين المعسكرين المتصارعين.

أمام كل هذا بدأ تنامي حركات الإسلام السياسي والتي من مبادئها الأساسية رفض فصل الدين عن السياسة، حيث أنّ مشروعاتهم بالرغم من تنوّعها الظاهري وما تنطوي عليه من تباين الأولويات واختلاف في الخطط المرحلية وبعض التفاصيل الفقهية؛ فإنّها جميعاً تصدر عن رؤية ثابتة للإسلام، تعتقد بشموله كافة مناحي الحياة وشؤون البشر، فهو عندهم دين ودولة، يقول في ذلك يوسف القرضاوي وهو يتحدث عن حسن البنّا مؤسّس حركة الإخوان المسلمين، والذي يعتبر الأب الروحي لحركات الإسلام السياسي:" جاهد الأستاذ حسن البنّا جهادا كبيرا ليعلم المسلمين فكرة (شمول الإسلام) وبعبارة أخرى ليعود إليه ما كان مقررا وثابتا طوال ثلاثة عشر قرنا، أي قبل دخول الاستعمار والغزو الفكري إلى دياره، وهو أن الإسلام يشمل الحياة كلها بتشريعه وتوجيهه ... حيث يوجه الإسلام في الحياة الفردية والأسرية، والاجتماعية، والسياسية، من أدب الاستنجاء إلى إمامة الحكم وعلاقات السلم والحرب. ونتيجة هذا الجهاد وجود قاعدة ضخمة تؤمن بهذا الشمول وتنادي بالإسلام عقيدة وشريعة ودينا ودولة لكل أقطار الإسلام وتراجع الكثير من ضحايا الغزو الفكري عما آمنوا به في ظل وطأة الاستعمار الثقافي الفكرية"[1].

[1] يوسف القرضاوي، التربية السياسية عند حسن البنا، مكتبة وهبة، ط1، 2007، ص15.

الخـــــاتمة

في ختام هذا البحث وجب التأكيد على نتائجه:

1/ يعتبر الحوار من أبرز الوسائل في الإقناع والتأثير ووسيلة من وسائل الدعوة.

2/ الحوار بين الشرق والغرب في المرحلة المعاصرة، تعترضه الكثير من التحديات، الداخلية والخارجية، والتي سببها أحيانا الحضارة الغربية، وأحيانا تصرفات بعض الأفراد المسلمين.

3/ يعتبر المجمع الفاتيكاني الثاني والذي عقد بين سنوات (1962-1965) البداية الفعلية لعملية الحوار الإسلامي والمسيحي وبداية التخلص من الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين في المخيال المسيحي، ويعود الفض في ذلك إلى الباب يوحنا الثالث والعشرون وخليفته البابا بولس السادس.

3/ مفهوم الحوار عند محمد الطالبي يكتسي مفهوما جديدا، فهو يعتبر أنّ الحوار يعتبر وسيلة من وسائل التقارب بين الشعوب والحضارات، في مواجهة التحديات التي تواجهها.

4/ بين البحث أنّ الحرية الدينية تتعارض بشكل مباشر مع عقوبة قتل المرتد، التي يعتقد الكثير أنّها ضمن الحدود التي شرعها الله، ولا يجوز إسقاطها بأي حال من الأحوال، لكنّها تعتبر من التعزيزات التي تخضع لاجتهاد الحاكم والقاضي، وتشريع العقوبة التي تناسبها.

5/ يعتبر مفهوم (أهل الذمة) من المصطلحات المتجاوزة خاصة بعد ظهور مفهوم المواطنة، وهذا ما يؤكد أنّ ما تعلق بأهل الذمة لا يمكن إلاّ أن يكون اجتهادا فقهيا بشريا ليس إلاّ، وكذا ظهور مصطلح جديد ألا وهو مصطلح الأقلية الذي يمكن أن يكون بديلا لمفهوم أهل الذمة.

6/ فكرة (حوار الحضارات) من الأفكار والمفاهيم الأساسية التي انتهى بها القرن العشرين، حيث أصبحت تحتل مكان الصدارة في قائمة الاهتمامات لدى العلماء والنخب الفكرية والسياسية، ومراكز البحوث المختلفة والمؤسسات الدولية، وقد فرضت نفسها في الساحة بديلا لفكرة صدام الحضارات التي قدمها صاموئيل هنتغتون.

7/ تعد المواطنة هي البوتقة التي تضمن انصهار جميع الانتماءات لصالح الوطن ضمن أطر نظامية، ومن خلال الالتقاء على أرضية المصلحة الوطنية العامة، ويتم ذلك بناء على معطيات الفكر العالمي اليوم.

8/ لم يكن اختيار مواضيع الأعداد بمجلة إسلاموكريستيانا اختيارا عشوائيا ولا اعتباطيا، وإنما كان وليد ظروف عالمية حتمت على القائمين على المجلة الدقة في اختيارها.

9/ من أكبر التحديات التي واجهتها الكنيسة والعالم مسألة الإلحاد، وهذا ما جعل القائمين على المجلة يركزون على هذا الموضوع للحد من انتشاره في العالم.

10/ تنامي الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي مثّل للكنيسة تحديا كبيرا في استمرار عملية الحوار، ولذلك عملت جاهدة من أجل كبح جماحها من خلال نشر الأفكار الحداثية التي تتعارض مع توجهات الجماعات الإسلامية التي ترفض الحوار بمفهومه الحالي.

المصـــــادر
والمراجـــع

قائمة المصادر والمراجع:

1. أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، الخراج، دار المعرفة، بيروت، دت.
2. أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأموال، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1406هـ.
3. أبو سفيان مصطفى باحُّو السلاوي، العلمانية – المفهوم والمظاهر والأسباب المغربي، جريدة السبيل، المغرب الطبعة: الأولى، 1432 هـ - 2011 م.
4. ابن حزم أبو مُحَمَّد، المحلى، تحقيق مُحَمَّد شاكر، دار الفكر، بيروت، دم، دت.
5. ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983.
6. ابن القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة،تحقيق صبحي الصالح، دار العلم للملايين، ط2، 1981.
7. ابن هشام عبد الملك، سيرة النبي صلّى الله عليه وسلّم، تحقيق مُحَمَّد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، دت.
8. ابن عثيمين، مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، دار الوطن، دت، دم.
9. أحميدة النيفر، موريس بورمانس، مستقبل الحوار الإسلامي المسيحي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1426-2005.
10. أحمد بن فارس بن زكرياء، بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991.
11. أحمد عبد الحميد عشوش، الوسيط في القانون الدولي العام، مركز التميز لعلوم الإدارة والحاسب، ط1، 1998.
12. أحمد وهبان، الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر، دار الجامعة، الإسكندرية، ط2، 1999.
13. أحمد صدقي الدجاني، المسلمون والمسيحيون في المجتمع المعاصر، صور الآخر ومعنى المواطنة، وثائق اللقاء الإسلامي المسيحي، عمان، الأردن، 1998.
14. أحمد بن إدريس القرافي، الفروق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.

15. أحمد أمين فؤاد، عقبات في طريق الأمة الإسلامية (الحواجز الصناعية والمذاهب المستوردة)، ضمن سلسلة الفكر السياسي للإسلام، المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، مصر 1999، ج1.

16. إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار لعلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 1984.

17. الأصبهاني، الأغاني، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، دط، دت.

18. أمال بنت نصير، التوبة في ظل القرآن الكريم، دار الأندلس، بيروت، ط1، دت.

19. أليسكي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، عالم المعرفة، الكويت، 1996.

20. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001.

21. أنور الجندي، الاستعمار والإسلام، دار الأنصار، القاهرة، دط،دت.

22. بسام داود عجك، الإسلامي المسيحي، المبادئ، التاريخ، الموضوعات، الأهداف، دار قتيبة، دمشق، ط1، 1998.

23. بشير نافع، المواطنة وديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001.

24. توماس ميشيل اليسوعي، بناء ثقافة الحوار، ترجمة ناصر محمد يحي ضميرية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010.

25. توماس أرلوند، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة وعلق عليه، حسن إبراهيم حسن عبد المجيد عابدين، مكتبة النهضة، القاهرة، ط1، 1974.

26. تاريخ الكنيسة المفصل، تعريب الأب صبحي حموي اليسوعي، دار المشرق لبنان، ط1، 2003، ج5.

27. جمال الدين محمد محمود، الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1413هـ/1991.

28. جيرار كورنو، معجم المصطلحات القانونية، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 1998.

29. حسن الباش، صدام الحضارات، حتمية قدرية أو لوثة بشرية...؟، دار قتيبة، بيروت، دمشق، ط2، 2005.

30. أ. حلمي القمص يعقوب، عقيدة خلاص غير المؤمنين: بين الجذور والثمار، مطبعة دير مارمينا، الاسكندرية، مصر، ط1، 2007.

31. حلمي القمص يعقوب، رحلة إلى قلب الإلحاد، كنيسة القديسين، الإسكندرية، دط، دت، ج2.

32. خالد القاسم، الحوار مع أهل الكتاب، دار المسلم، ط1، 1414هـ.

33. روان ويليامز، الإسلام والمسيحية والتعددية، ترجمة جاسم عودة، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط1، 2011.

34. زينب عبد العزيز، تنصير العالم، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، 1995.

35. صامئيل هنتغتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، ط2، 1999.

36. صلاح الدين حافظ، صراع القوى العظمى حول القرن الإفريقي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 49، يناير 1982.

37. صدقة يحي فاضل، جوهر الحل الإسلامي، ضمن سلسلة الفكر السياسي للإسلام، المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، مصر 1999، ج1.

38. طه جابر العلواني، حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي، إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1.

39. طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الشروق، القاهرة.

40. سامر رضوان أبو رمان، الأبعاد السياسية للحوار بين الأديان، الحوار الإسلامي المسيحي نموذجا، عالم الكتب الجديدة، ط2، 2005.

41. سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، مركز ابن خلدون، القاهرة، دط، دت.

42. السيد أحمد فرج، حوار الحضارات في ظل الهيمنة الأمريكية، هل هو ممكن؟ دار الوفاء، ط1، 2004.

43. سور رحمان هدايات، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة، دار السلام، القاهرة، ط1، 2001.

44. شعبان الطاهر الأسود، علم الاجتماع السياسي، قضايا الأقليات بين العزل والاندماج، دت، دط.

45. مالك بن نبي، العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، دت، دط.

46. مجد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، دط، دت.

47. محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة،الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1990.

48. محمد بن مكرم علي بن منظور، لسان العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.

49. محمد حسن فضل الله، الحوار في القرآن قواعده أساليبه معطياته، دار التعارف للمطبوعات، ط5، 1407-1987.

50. محمد الغزالي، الاستعمار أحقاد وأطماع، دار نهضة مصر، ط4، 2005.

51. محمد السيد الجليند، الاستشراق والتبشير، دار نهضة الشرق، القاهرة، ط1، 1996.

52. محمد محفوظ، الإسلام الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998.

53. محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الكريم العزباوي، مطبعة الكويت، وزارة الإعلام، 1982.

54. محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، مصر، ط9، 2001.

55. محمد الطالبي، الإسلام والحوار، مجلة إسلاموكريستيانا، العدد 4، سنة 1978.

56. محمد الطالبي، الحق في الاختلاف وسبل الاتفاق، مجلة إسلاموكريستيانا، العدد4، 1978.

57. محمد الطالبي، الإسلام والغرب ما وراء الالتباسات والمركبات، العدد 7، 1981.

58. محمد الطالبي، الحرية الدينية كما يراها بعض المسلمين، مجلة إسلاموكريستيانا، العدد 11، السنة 1985.

59. محمد الطالبي، الحياة الجماعية في الأمة، مجلة إسلاموكريستيانا، العدد 10، 1984.

60. محمد الطالبي، عيال الله، دار سراس للنشر، تونس، دط، 1992.

61. محمد أحمد باشميل، حروب الردة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1979.

62. محمد مهدي شمس الدين، الحوار الإسلامي المسيحي، نحو مشروع للنضال المشترك، مؤسسة شمس الدين للحوار، بيروت، ط1، 2004.

63. محمد عبد الجبار، إشكاليات الدعوة إلى الإسلام في مجتمعاتنا بعيدا عن الإيديولوجيا، ضمن سلسلة الفكر السياسي للإسلام، المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، مصر 1999، ج1.

64. محمد سعيد رمضان البوطي، الإسلام والغرب، دار الفكر، دمشق، ط1، 1997.

65. مقري عبد الرزاق، حوار الحضارات محاولة للفهم، أبعاد وأسباب ومآلات العدوان الأمريكي على الأمة الإسلامية، دار الكلمة، المنصورة، ط1، 1425-2004.

66. موسى إبراهيم الإبراهيم، حوار الحضارات وطبيعة الصراع بين الحق والباطل، دار الأعلام، عمان ، الأردن، ط1، 1423-2003.

67. الندوة العالمية للشباب الإسلامي، في أصول الحوار، الندوة العالمية، الرياض، 1992.

68. عباس محجوب، الحكمة والحوار علاقة تبادلية، عالم الكتب الحديثة، الأردن، ط1، 2006.

69. عبد الله محمد الغذّامي، حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2005.

70. عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط8، 2007.

71. عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، الكيد الأحمر –دراسة واعية للشيوعية وجذورها وأفكارها، دار القلم، دمشق، ط1، 1980.

72. عبد الرحمان عبد الخالق، الإلحاد؛ أسباب هذه الظاهرة وطرق علاجها، الرئاسة العامة لإدارة البحوث والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1404.

73. عبد الرحمن عواجي ، الإلحاد الحديث ، الرياض – المملكة العربية السعودية: مركز دلائل، (1439هـ)،ط1.

74. عبد السلام البغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في إفريقيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، دت.

75. عبد الستار إبراهيم الهيتي،...الذات والآخر، منشورات وزارة الأوقاف، قطر، ط1، 2004.

76. عبد الودود شلبي، حوار الأديان، أسراره وخفاياه، دار الاعتصام، القاهرة، دط، دت.

77. علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت، ط1، دت.

78. عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، تر محمد يوسف عدس، ط2، 1997، مؤسسة بافاريا.

79. عزت السيد أحمد، انهيار دعاوى الحداثة : الحداثة ضرورة تاريخية لا خيار سياسي، دار الثقافة للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1995.

80. عوض بن محمد القرني الحداثة في ميزان الإسلام نظرات إسلامية في أدب الحداثة، هجر للطباعة والنشر، مصر ط1، 1988.

81. الأب فاضل سيداروس اليسوعي، علم لاهوت الأديان، دار المشرق، لبنان، ط1، 2013.

82. الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف كتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، دت.

83. قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، عالم المعرفة، الكويت، ماي 1990.

84. هادي المرسي، لئلا يكون صدام حضارات، الطريق الثالث بين الإسلام والغرب، دار الجديد، بيروت، ط1، 1996.

85. هيثم مناع، المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، ط1997.

86. وائل علام، حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 2001.

87. ويليام الصوري، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996.

88. يوسف القرضاوي، التربية السياسية عند حسن البنا، مكتبة وهبة، ط1، 2007.

المجلات والمقالات والرسائل:

1. أحمد قبايلي، د يوسف عدار، (2021)، الإلحاد المعاصر تاريخية الظاهرة وتبلور المصطلح، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 13(02)/2021، الجزائر جامعة قاصدي مرباح ورقلة.

2. بن أحمنه عبد السلام، آلية الحوار في ضوء سنتي التنوع والتدافع، مقالة منشورة على موقع الشهاب.

3. الطاهر بن أحمد، حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الدولي الإنساني، رسالة ماجستير، كلية العلوم والاجتماعية والعلوم الإسلامية، باتنة، 2010/2009.

4. صابر الحباشة، الاختلاف وهدر الإمكانية، مجلة الدوحة، قطر، العدد 17، السنة 2009.

5. علي خليفة الكواري، مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية، مجلة المستقبل العربي، العدد 264، السنة 2001.

6. عبد الرزاق خليل، الإستشراق والإستشراق العربي، مجلة آفاق الثقافية والتراث، دائرة البحث العلمي، مركز الماجد، الإمارات العربية، العدد 49، السنة 2005.

7. فلة زردومي، فقه السياسة الشرعية للأقليات الدينية، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، باتنة، 2006/2005.

8. كيبش عبد الكريم، إشكالية الصراع الحضاري في مرحلة العولمة، مجلة المفكر، العدد 3، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة محمد خيضر، بسكرة.

9. محمد سليم العوا، أهل الذمة في النظام الحقوقي الإسلامي، رؤية إسلامية، مجلة الحياة الطيبة، العدد 11، 2003.

10. محمد يحي، صراع الحضارات، أم هيمنة الحضارة الغربية، مجلة البيان، العدد 125.

11. مجلة إسلام كريستيانا، المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية، روما، الأعداد 14، 4، 10، وغيرها.

12. مسعود حايفي، حوار الأديان، الإسلامي المسيحي نموذجا، رسالة دكتوراه، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2007/2006.

13. الموقع الرسمي للمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية: ar.pisai.it

14. سليمان العسكري، ماذا يتبقى من نظرية صراع الحضارات، مجلة العربي، وزارة الإعلام، الكويت، العدد 518، 2002.

15. عز الدين إبراهيم، بعد أربعين سنة من الحوار الإسلامي المسيحي، ما الجدوى وما المستقبل، مجلة رؤى، العدد 12، 2002.

16. قيس المعايطة، ضوابط الحوار في الفكر الإسلامي، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الثالث، العدد 1، 1428هـ/2007م.

17. الشيخ عطية صقر، مبادئ الوحدة الوطنية، منبر الإسلام، العدد 10، ماي 1990.

18. المطران بندلي، ندوة القيم المشتركة في المسيحية والإسلام، لبنان.

فهـــرس

الموضـــوعـــات

فهرس الموضوعات:

	الصفحة
الإهداء	
الشكر	
المقدمة	أ
تعرف الحوار.....	2
لغة.....	2
اصطلاحا.....	4
الألفاظ ذات الصلة بالحوار.....	6
الجدل.....	6
المناظرة.....	8
المناقشة	10
المجمع الفاتيكاني الثاني وأهم قراراته	11
المجمع الفاتيكاني الثاني والإسلام	14
المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية.....	16
التعريف بالمعهد.....	16
الجذور التاريخية للمعهد.....	17
الحالة الراهنة للمعهد.....	18
المعهد وحوار الأديان.....	20
منشورات المعهد.....	21
الدراسات العربية.....	22
En counter.....	22
إسلاموكريستيانا.....	23
محمد الطالبي وحوار الأديان.....	26
ترجمة محمد الطالبي.....	26
مفهوم الحوار عند محمد الطالبي.....	30
عوائق الحوار الإسلامي المسيحي عند الطالبي.....	34

عوائق الماضي.....	34
الحروب الصليبية.....	35
تصور الغرب للإسلام.....	39
عوائق الحاضر.....	41
اختلاف المتحاورين.....	41
اختلاف درجة التقدم في علم اللاهوت.....	43
شروط الحوار عند الطالبي.....	45
تجنب الجدل.....	45
واجب التبشير بالرسالة.....	47
تعدد الطرق نحو الخلاص.....	51
الأقليات والمواطنة واختلاف الدين.....	50
الأقلية.....	52
الأقلية في القانون الدولي الإنساني.....	53
الأقليات في اللغة.....	56
الأقليات في الاصطلاح.....	56
أنواع الأقليات.....	56
الأقلية الدينية.....	57
الأقلية العرقية.....	57
الأقليات في الحوار الإسلامي المسيحي	58
مفهوم المواطنة.....	61
العقيدة الدينية والمواطنة.....	65
المواطنة والحوار الإسلامي المسيحي	65
الدين وحقيقة الاختلاف.....	65
نظرية هنتنغتون حول صدام الحضارات.....	68
نقد النظرية.....	70
حوار الحضارات.....	72
الحرية الدينية.....	82

المسار التاريخي للحرية الدينية.....	82
المبادئ الأساسية للحرية الدينية في القرآن.....	85
الكرامة الإنسانية والحرية الدينية.....	87
الحرية الدينية ليست عدم مبالاة ولا إلحاد.....	89
عوائق تواجه الحرية الدينية.....	91
الردة.....	91
مفهوم الردة لغة.....	92
مفهوم الردة اصطلاحا.....	92
الردة بين الحدود والتعزيز.....	93
اعتبار قتل المرتد حدا من حدود الله.....	87
قتل المرتد ليس حدا من حدود الله.....	97
الذميون	101
تعريف أهل الذمة.....	101
تعريف أهل الذمة اصطلاحا.....	101
حقوق وواجبات أهل الذمة.....	104
ملابس أهل الذمة.....	106
مظاهر السلام مع أهل الذمة.....	108
إشكالية أهل الذمة في العصر الحديث.....	110
أسباب اختيار المجلة للمواضيع والكتاب	113
صعود موجة الإلحاد	113
الإلحاد والشيوعية	114
الإلحاد والكنيسة الغربية	116
صراع الكنيسة والعلم	117
تنامي الحركات الإسلامية	119
الإطار التاريخي لظهور الحركات الإسلامية	120
أسباب ظهور الحركات الإسلامية	120
الحداثة العربية.....	120

الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي.....	122
الأزمات العالمية	123
الخاتمة.....	127
فهرس المصادر والمراجع.	129
فهرس الموضوعات.....	138