الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطنة

كليـــة: أصول الدين
قســـم: العقيدة ومقارنة الأديان
تخصص: حوار الأديان

رقـــم التسجـــيل: .....

الرقم التسلسلي: .....

موقف محمد الطالبي من الحوار الإسلامي المسيحي

مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في حوار الأديان

*إعداد الطالب:
بن شيخة بشير

*إشراف الدكتور
كمال معزي

لجنة المناقشة:

الاسم و اللقب	الصفة	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية
أ.د.بوروايح محمد	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر
د.معزي كمال	مشرفا	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر
أ.د.كردوسي بشير	عضوا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر
د.حايفي مسعود	عضوا	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر

السنة الجامعية: 1433/1432هـ-2012/2011م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمان الرحيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر وتقدير

شكر وتقدير للأستاذ المشرف كمال معزي

وإلى أساتذة قسم مقارنة الأديان

بجامعة الأمير عبد القادر

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهداء

أهدي هذا البحث إلى أمّي وأبي العزيزين

ثم الى زوجتي الوفيّة و ابنائي الثلاثة طه أمين

وراشد أمير

والكتكوت الصغير شاهين

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كيف يتسنّى

الحوار في جو من التفتح و الثقة المتبادلة، إذا شد كل من الطرفين صاحبه، مسبقا ومنذ البداية إلى عمود من أعمدة جهنم، دون أن يسمح له بأمل الخروج منها، وما ذلك إلا من اجل معتقداته الخاصة.

محمد الطالبي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدّمة

إنّ مصطلح و مفهوم الحوار بكل ما يحمله من ثقل وغنى و معنى ،ظلّ غامضا و ضبابيا و فضفاضا جدا لزمن طويل، و لم يصبح محل أنظار الباحثين و المتخصصين في مناقشاتهم و سجالاتهم داخل إ طار الفكر الإسلامي ، إلاّ بعد أن غدا مشروعا مركزا و جدّيا عند الآخر، و بالتحديد غداة الدعوة التاريخية لمجمع الفاتيكان الثاني المنعقد ما بين 1962 و 1965 للحوار مع الأديان غير المسيحية عامّة و مع المسلمين خاصّة.

وإذا كان وقع هذه الدعوة جد مدوّي وعظيم في وعي الأوساط المسيحية ،بين مؤيّد و معارض ، حتّى شبّهته بعض الدراسات المتخصّصة بالتحول الكوبرينيكي الكبير والمتفرّد داخل المسار التاريخي الطويل للكنيسة الكاثوليكية، إلاّ أنّ هذه الدعوة لم تنزل بنفس الخطب داخل الوعي الإسلامي ،حيث ظهر المساهم المسلم كطرف حذر و غير مهتم، وفي أحسن الأحوال كمجرّد مساهم فضولي أو كطرف مستكشف ومستطلع، وبصيغة فردانية غير مؤسساتية ،لا تملك مشروعا واضحا ولا إستراتيجية متكاملة .

لكن مع إصرار الطرف المسيحي و جديّته في الأمر، و مع ازدياد توظيفه للأموال والوسائل و المشاريع المختلفة لأجل إنجاحه، أخذ مشروع الحوار بين الطرفين ينمو و يزداد و يتعاظم فازداد بالمقابل عدد الندوات والمؤتمرات البينية من عشرية لأخرى ، وتضاعفت بالضرورة جهود و مساهمات الطرف الإسلامي في هذا المجال، ولا يزال عدد الملتحقين والمساهمين في الحوار يزداد يوما بعد يوم، خاصّة بعد زوال تحفظ الكثير من المؤسسات الإسلامية و التحاقها بالعملية في العشريات الأخيرة.

واثر الترسيخ المتزايد لفكرة الحوار في وعي الفكر الإسلامي المعاصر، ازدادت بالمقابل وتضاعفت الكتايات التي تعتني بهذا الموضوع من جميع جوانبه المعرفية المختلفة، فبحثت مفكرون في موضوع الحوار من حيث الاصطلاح والمضمون والآداب والأهداف والغايات، وبحث آخرون في مسيرة الحوار ومعوقاته، وآخرون سعوا للتأصيل له من النصوص الدينية (قرآن وسنّة)، كما رفض آخرون

فكرة الحوار كلية من حيث الجوهر والمبدأ، ورفض آخرون لعدم تكافؤ الفرص بين الفريقين المتحاورين (الفريق الإسلامي والفريق المسيحي)..الخ.

ورغم تحقق هذا التراكم المعرفي المهم حول عملية الحوار بين الأديان عامة والحوار المسيحي خاصة، إلا أننا نلحظ أن بعض هذه الكتابات لا يزال يعتريها النقص وقلة النضج، وغياب البحث في التأسيسات النظرية التي تقوم عليها عملية الحوار مع الآخر.

ومنه تبرز أهمية هذا البحث، كونه يبحث من خلال مسار شخصية علمية رائدة في الحوار الإسلامي المسيحي منذ البدايات الأولى، وتملك تجربة حوارية فعلية وغنيّة، عن وجود أو لا وجود للتأسيسات والمنطلقات الفكرية والنظرية الثابتة التي على أساسها يمكن أن نتكلم عن نجاح أو فشل مشروع الحوار مع الآخر.

و تبرز إشكالية هذا البحث، في كونه لا يبحث في المسائل والمواضيع المعتاد تناولها في عملية الحوار الإسلامي المسيحي، بينما هو قد ركز البحث والتنقيب والتفتيش المنهجي والحثيث في مسار الباحث محمد الطالبي مع عملية الحوار، ومساءلة جميع مساهماته وكتاباته ومواقفه على امتدادها، عن إمكان وجود أو لا وجود لمشروع حواري حقيقي، يستند إلى تأسيسات ثابتة وفعلية، لا مجرد كتابات إنشائية حماسية، تفتقد للمضمون والمتانة المعرفية اللازمة.

لأن المضمون الذي بحثنا عنه ليس متعلق بسؤال أعمال الباحث عما تقوله عن الحوار، وإنما كيف تقول نصوص محمد الطالبي الحوار؟

ويمكننا بعد الذي تقدّم أن نبلور السؤال الجوهري لإشكالية البحث وبشكل دقيق و موجز كالآتي:

ـ ماهي المنطلقات والمرتكزات الأساسية العميقة، التي انبني عليها موقف محمد الطالبي من الحوار الإسلامي المسيحي. وعلى أي نوع من التأسيسات الفكرية والنظرية ينهض هذا الموقف؟.

وانطلاقا من تحديد الاشكالية الجوهرية للبحث ،تنبثق طبيعيا التساؤلات الفرعية الرئيسية، والتي يمكن أن نوجزها في ثلاث تساؤلات كالآتي:

1 _ ما هي المنطلقات الفكرية التي تؤسس لمفهوم الذات (الأمّة) عند محمد الطالبي، وما هي انعكاسات ذلك على عملية الحوار الإسلامي المسيحي؟

2_ ما هي المنطلقات الفكرية عند محمد الطالبي التي تؤسس لمفهوم الآخر(المسيحية)، وما هي انعكاسات ذلك على عملية الحوار الإسلامي المسيحي؟

3_ ما موقف محمد الطالبي من مفهوم العلاقة (الحوار) بين الذات والآخر. وكيف يؤسس نظريا لعملية الحوار الإسلامي المسيحي؟

أمّا عن الأسباب الذّاتية التي دفعتنا لاختيار هذا البحث، فهي الرغبة الملحّة لإثراء وإغناء معرفتنا في مجال الحوار الإسلامي المسيحي، عن طريق التتبع الدقيق لمسار شخصية بارزة في هذا المجال . وأماّ عن الأسباب الموضوعية، فهي تتمثّل في المساهمة العلمية النظرية، بطرح مشاريع بحثية أكاديمية، تشارك مع غيرها من الأعمال، في إذكاء وتفعيل مشروع الحوار الإسلامي المسيحي، الجاري حاليا على أكثر من صعيد وفي أكثر من جبهة.

أمّا عن أهداف البحث فيمكن أن نوجزها في ثلاثة أهداف أساسية:

1_ رفع الغطاء عن جهود ومساهمات باحث مسلم فاعل في عملية الحوار الإسلامي المسيحي، وبيان منطلقات وحجم و كيف و نوع هذه الأعمال. ضمن المجهود العام للفكر الإسلامي لمعاصر.
2_ الكشف عن وجود أو لا وجود للمنطلقات الفكرية التي تؤسس لعملية الحوار الإسلامي المسيحي، وبيان أبعاد و أهداف وغايات هذا لحوار بناءا على هذه لمنطلقات في حال وجودها.

3_ التحقق المنهجي من مدي جديّة الطرف الإسلامي، أثناء تبنيه لعملية الحوار الإسلامي المسيحي و إلي أي مدي يكون الفكر الإسلام المعاصر الممثل له، ناضجا ومؤهلا لهذه العملية الجريئة والحساسة. وذلك من خلال تقييم موقف محمد الطالبي ضمن الموقف العام للفكر الإسلامي المعاصر.

مع العلم أنّ نطاق الدراسة، سوف يتركز فقط حول المواضيع النظرية والعلمية التي ساهم بها محمد الطالبي، في عملية الحوار الإسلامي المسيحي، دون التطرق إلى باقي مشاريعه البحثية الأخرى، إلاّ ما كان منها له صلة حقيقية، بجوهر وإشكالية البحث الأساسية، وباقي الفروع المتشجرة عنها .

وما يمكن تسجيله بالنسبة للمصادر والمراجع التي تناولت موضوع لحوار الإسلامي المسيحي، في حدود علمنا هي ما يلي:

_ غياب الدراسات الأكاديمية الجادة والمتخصصة الا ما ندر منها.

_ تشابه الكتابات التي تناولت موضوع الحوار وتكرارها لنفسها.

_ تجنب هذه الدراسات لعملية البحث الدقيق في التأسيسات النظرية والجوهرية التي لا يقوم أي حوار جدي مع الطرف الآخر إلا بوجودها. وتجنبها عملية التأصيل لموقف الأمة اتجاه الآخر.
_ قلّة الدراسات التي تتناول موقف الفكر الإسلامي ورموزه من عملية الحوار الإسلامي المسيحي.

وأمّا عن الصعوبات التي اعترضتنا أثناء تناول هذا البحث، فتتمثل في تواجد عراقيل خارج نطاق استطاعتنا منعتنا من الاتصال المباشر بالأستاذ محمد الطالبي، رغم تنقلنا لموطنه تونس لهذا الغرض.

أمّا عن المنهج المتّبع في هذا البحث فهو متعدد، وذلك للأسباب الآتية:

_ المنهج الوصفي: ممّا سمح لنا بتتبع كامل وشامل لكل المواضيع والأعمال التي ساهم بها الباحث في عملية الحوار الإسلامي المسيحي.

_ المنهج التحليلي: والذي بفضله تمكّنا من مساءلة أعمال الباحث وسبر غورها، والتحقق من محتواها المعرفي، وكشف العلاقات والبنيات الخفيّة المتضمنة فيها.

وقد قسمنا البحث إلى ثلاثة فصول أساسية وفصل تمهيدي:
تناولنا في **الفصل التمهيدي** حياة محمد الطالبي، مساره التعليمي، والسياق البيئي والثقافي الذي ترعرع فيه. وأهم أعماله.
وتناولنا في **الفصل الأول** المنطلقات الأساسية التي تؤسس لموقف محمد الطالبي من مفهوم الأمة، حيث قمنا بكشف واستخراج المضامين العميقة التي يعطيها محمد الطالبي لهذا المفهوم، وهذا قصد معرفة إلى أي الحدود يمكن لهذه التأسيسات أن تسمح أو لا تسمح ببناء موقف متين وقوي من عملية الحوار الإسلامي المسيحي، وذلك لاعتقادنا أن موقف الرجل لا يتحدد ويتضح من الآخر إلا إذا تمكنا من تحديد موقفه من الذات، أي محاولة كشف المستويات المختلفة التي يمكن أن تتضمنها الذات في نصوصه، بحيث نتأكد من تحديد وظيفة الدمج أو النبذ ، القبول أو الرفض، التي تمارسها

الأطر النظرية المحددة مسبقا لمفهوم الذات " الأمة "، وذلك من خلال بحث نصوصه غير المباشرة بالنسبة لفكرة الحوار.

وقبل أن نعرض لهذه المنطلقات قمنا بعرض مباحث أولية توضح لنا مفهوم الأمة كما هو متناول في التفاسير التراثية والمعاصرة، ثم تعرفنا إلى أهم النماذج الفكرية المتداولة لنفس المفهوم في ساحة لفكر الإسلامي المعاصر، وبذاك يتسنى لنا معرفة مستوى التجديد أو التقليد الذي يمكن أن تتجلى في موقف محمد الطالبي من مفهوم الذات.

أما **الفصل الثاني** فقد خصصناه لعرض المنطلقات الفكرية عند محمد الطالبي التي تؤسس لمفهوم الآخر(المسيحية)، بحيث تعرضنا لأهم المواقف والمفاهيم التي يتبناها اتجاه مختلف العقائد المسيحية وكذا انعكاسات ذلك على عملية الحوار الإسلامي المسيحي؟ مع تقييم هام لموقف الرجل بالمقارنة مع الفكر الإسلامي الكلاسيكي من نفس الموضوع، وكشف أوجه التأثر والتأثير التي يمكن أن تُتَضمَّن في ردوده ومواقفه، كما قمنا بكشف المستويات النظرية التي يقسم من خلالها محمد الطالبي الآخر، وكيفية موضعة كل مستوى من مستويات هذا الآخر بالنسبة للذات " الأمة ".

في الفصل الثالث والأخير سوف نتطرق إلى موقف محمد الطالبي من مفهوم العلاقة (الحوار)، وقد اخترنا أن نبحث مفهوم الحرية بحثا مفصلا ومزدوجا بين محمد الطالبي وبين سياق الفكر الإسلامي الذي هو نفسه المجال الثقافي والعَقَدي للباحث، وذلك اعتقادا منّا بأهمية بحث موضوع الحرية والمواضيع المتفرعة منها للعلاقة المباشرة التي تجمعها بموضوع الحوار.

ثم نتطرق في المباحث المتبقية إلى المواقف المباشرة لمحمد الطالبي من عملية الحوار الإسلامي المسيحي، وذلك من خلال كشف تصورات الرجل للموضوع من حيث المفهوم ومن حيث الموضوعات ومن حيث الوظيفة ومن حيث الشروط، وكذا ردود ومواقف محمد الطالبي من مبادرة الفاتيكان للحوار، ثم تقييم شامل لمواقفه وانعكاساتها على آفاق ومستقبل الحوار الإسلامي المسيحي.

و في ختام هذا التقديم الموجز، الله نسأل أن يوفقنا إلى إنجاز هذا البحث وفق المعايير الأكاديمية المطلوبة وشكرا.

الفصل التمهيدي

حياة محمد الطالبي، مساره العلمي والسياق الثقافي الذي ترعرع فيه وأهم أعماله

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: محمد الطالبي حياته ومساره العلمي والسياق الثقافي الذي ترعرع فيه

المطلب الأول: المولد والنشأة ومراحل التدريس الأولى

1_ المولد والنشأة:

يقول محمد الطالبي بخصوص تاريخ ومكان ولادته: " نزلت إلى الوجود الظرفي بحاضرة تونس من أم ترجع بالنسب إلى بلاد الخلافة العثمانية، وأب جذوره في الجزائر، وذلك في 13 من محرم 1340 الموافق ل16 سبتمبر1921م."[1]

نشأ إذا محمد الطالبي في عائلة تقليدية، علمته العربية بشكل طبيعي منذ البداية، حيث كان جده في ذلك العهد طالب علم، سبق وان نال شهادة (التطويع) ويملك مكتبة في بيته، لذلك يذكر محمد الطالبي أن علاقته باللغة العربية كانت جد وثيقة، كنتيجة حتمية لعلاقته بالمطالعة الموسعة التي ابتدأها مبكرا في هذه المكتبة الغنية، والتي ما كانت لتتوفر لأترابه في ذلك الحين.

"وقد وجدت في مكتبة جدّي نفائس عديدة، مقامات الحريري مثلا عرفتها في مكتبته وكذلك أمهات التفاسير، مثل تفسير الرازي وغيره."[2]

ومحمد الطالبي كان ضمن التلاميذ المزدوجي التعليم الابتداءي، فكان يدرس إلى الساعة الرابعة مساءا في المدرسة الابتدائية الفرنسية، ثم ينتقل مباشرة الى الكتاتيب ليحفظ ويرتل القرآن الكريم، ويروي ايضا شيئا كثيرا تعلمه من البيت الذي يقطن فيه، فقد كان بيتا وزاوية في نفس الوقت.

" في البيت أجد نفس الجو: أناسا يقرؤون القرآن ويرتلونه، فالأسرة في تلك الفترة ليست أسرة فردية: فهي تجمع في بيت واحد الجد وأبناءه واحفاده. كانت الأسرة كبيرة من حيث العدد، وكنت حين أفيق فجرا أسمع جدّي يرتل القرآن، فقد كان يغادر فراشه في الفجر، يتوضأ ويصلي، وهكذا كان يفعل عمي. بل إنّ عمي كان في أخريات حياته في مرتبة شيخ

---

[1]– محمد الطالبي، عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بأخيه وبالآخرين، ط2، تونس، سراس للنشر، 2006. ص7.

[2]– المرجع نفسه، ص16.

للطريقة القادرية ، علما وأن عائلتنا كلها عائلة قادرية، وكان صحن الدار يتحول في فصل الصيف مسجدا يقوم فيه العم أو الجد أو أي انسان آخر رافعا الصلاة ليصطف الجميع وراءه تلقائيا."[1]

وفي هذا الفضاء المعرفي الخصب لم يكن محمد الطالبي يتعلم فقط اللغة العربية والقرآن والتفسير، بل كان يأخذ من كل علم بطرف، من الحديث النبوي الى الحديث عن الفرق الكلامية..الخ.

" كنّا في لقاءاتنا المترلية نقرأ كل شيئ ونأخذ من كل علم بطرف، من ذلك الحديث النبوي، والقرآن الكريم، وكذلك الفقه. وأذكر أنّ جدّي كان شغوفا بتفسير البيضاوي وتفسير الجلالين. كما كنّا نتداول القصّص كذلك، والحاصل أنّ الجو العائلي كان متميزا بطابعه العربي الاسلامي، يتخرج منه المرء ملما بالحضارة العربية والتديّن الاسلامي."[2] ثم بعد ذلك أخذ محمد الطالبي يستعد للحصول على الشهادة العليا في العربية في معهد الدراسات العليا الذي أحدثته فرنسا قبل الاستقلال بقليل وكان بمثابة نواة جامعية، وفي خضم دلك لا ينسى محمد الطالبي الأيام التي كان يتردد فيها الى المدرسة الخلدونية، حيث كوّن هناك اصدقاء وزملاء، وفيها ايضا كان يستمع الى دروس الشيخ العربي الكبّادي، " وهوشيخ من أفضل ما عرفت تونس من الشيوخ، حضرتُ دروسه وأخذت عنه الكثير عندما كنت أستعد للحصول على الشهادة العليا في العربية.. ويمكن أن أعتبر ذكرياتي مع الشيخ الكبادي من أجمل الذكريات التي أحملها في حياتي عن الأشخاص الذين عرفتهم وتعلمت منهم، لأنه كان شيخا راوية من اكبر الرواة، يحفظ الشعر بصفة غريبة ويتذوق الأدب تدوقا يندرأن نجد له مثيلا."[3]

2_ الزيتونة والصادقية والمدرسيين:

أمّا بخصوص حديث محمد الطالبي عن الزيتونة والصادقية، وهما كانا بمثابة أعمدة العلم والمعرفة في تونس، فيذكر أنه لم يكن من طلبتهما، لكنه عايش تطورات التعليم فيهما ولمس

[1] – المرجع السابق، ص16.

[2] – المرجع نفسه، ص16.

[3] – المرجع نفسه، ص17.

الصراع الخفي الذي كان يدور بين طلبتهما وأساتذتهما. " لم أكن من تلاميذ الصادقية، لكن عموما لم تكن العلاقات بين الزيتونيين والمدرسيين مثالية، لأن المدرسيين،-نسبة إلى طلبة معهد الدراسات العليا- وأنا منهم، كانوا يعانون من مركب غرور ويعتبرون أنفسهم أعلى مرتبة من الزيتونيين، فإذا أردنا أن نبحث عن الأسباب فهي عديدة، وأهمها أنّ الزيتونة في ذلك العصر حافظت على التعليم القديم جدا من حيث المتون وطرق التدريس، وبذلك فقد كانت عنوان المحافظة رغم صدور عديد المطالب لتعصير التعليم الزيتوني لكنها لم تكن ناجعة و لم تتحقق. وحين كنّا ندرس الجبر والهندسة، كان الزيتوني الذي يتقن القسمة يعتبر علاّمة عصره."[1] ورغم الجمود الفكري والمنهجي الذي لحق أروقة جامع الزيتونة، إلا أن فضل الزيتونة على تونس والتونسيين لا ينكره أحد. " إنّ الزيتونة أدّت وظيفة أساسية في فترة الحماية، فقد كانت المعقل الذي تكسرت عليه أمواج التغريب، هذا أمر لا نزاع فيه. لكن كنّا نود لوكان هذا المعقل في مستوى العصر، فهو مع الأسف حصن بال، ثبت رغم ذلك وأعان على الحفاظ على الشخصية التونسية في مواجهة التغريب.. ولعب دورا حاسما في الحركة الثقافية التي وجدت في الأربعينيات وقبل الأربعينيات وخرجت الكثير من العلماء والشيوخ الأفذاذ."[2]

أما بخصوص حديثه عن مستوى التعليم بالصادقية فيقول: " وقد ساهمت الصادقية بصفة خاصة ومتميزة في ظهور رجال حاولوا الجمع والتوفيق بين امرين: معرفة جيّدة بل جيّدة جدّا، بالفرنسية لغة وثقافة، ومعرفة جيّدة وعميقة أيضا باللغة العربية، وقد وفق التعليم الصادقي والمدرسي عموما من حيث النوع والكيف، على حساب الكم طبعا."[3]

3_ مرحلة التدريس الأولى:

يقول محمد الطالبي بخصوص مراحله الأولى في التدريس: " من جهتي فقد اخترت في فترة ما التدريس في التعليم الابتدائي، مباشرة إثر انتهاء الحرب العالمية الثانية سنة 1945.. إذن

[1] – المرجع السابق ، ص18.

[2] – المرجع نفسه، ص20.

[3] المرجع نفسه، ص21.

كانت انطلاقتي الأولى في التعليم الابتدائي، ذلك أني أحب هذا الصنف من مراحل التعليم لأنه مرحلة تكوين أساسي يتضمن غذاء للنفس وأي غذاء."[1]

ثم يضيف أنه في مرحلة لاحقة استدعي إلى التعليم الثانوي، نظرا لكفاءته من جهة ونظرا لندرة الأساتذة المؤهلين للتعليم الثانوي في ذلك الوقت." انتدبت للتدريس في معهد ثانوي ببترت برتبة (معلم) لا (أستاذ)، لأسباب ظرفية، كنت متحصلا على الشهادة التي تؤهلني للتعليم الابتدائي وهي تحتاج في ذلك الوقت إلى المرور من معابر خاصة، هي معابر ترشيح المعلمين. وكنت متحصلا زيادة على ذلك على الشهادة العليا للدراسات العربية، (ج أس أ)، وهذا يعني أنني كنت أحمل كفاءات التعليم الابتدائي."[2]

ويذكر محمد الطالبي أنه كان ضمن النخبة القليلة من التونسيين الذين يدرسون بالمعاهد الثانوية إلى جانب الفرنسيين: " أذكر أيضا فيما أذكر أننا كنّا في المعاهد الثانوية نمثل عددا قليلا من التلاميذ التونسيين، وكذلك الشأن بالنسبة للأساتذة، فكان جلهم أيضا من الفرنسيين، وكانت علاقاتنا عموما – والحق يقال – طيبة في العادة."[3]

ورغم هذه الوضعية الاجتماعية المتميزة التي حضي بها محمد الطالبي إلا أنه لا ينسى ذُل ومهانة الاستعمار، وإن بدا في أشكال متوارية، يقول في هذا الشأن: " لكن ذلك لا يمنع من أننا كنّا نشعر أيضا بالمس من كرامتنا- وقد شعرت بذلك خاصة في التعليم الابتدائي- عندما كنا مثلا نُدعى بـــ (الأهليين)، وطبعا ما كنّا نفهم تلك العبارة على وجهها الحقيقي، لكننا كنا نشعر أنّ فيها مسا من الكرامة وهي من الخدشات القليلة نسبيا في حياتنا المدرسية الماضية."[4]

وفي كل الأحوال فإن محمد الطالبي يستثني بعض الأساتذة الفرنسيين المنفتحين النزهاء الذين أدوا رسالتهم التعليمية بشكل مرضي وكانوا يدرّسون التسامح لا العنصرية: " أنا مدين حقا، وبكل صدق لأساتذتي الفرنسيين جميعا، وأحمل عنهم فكرة طيبة، فلولاهم لما كنت على ما أنا عليه اليوم. وأما بالنسبة للظروف السياسية العامة ففيها وعليها."[5]

---

[1] – المرجع السابق ، ص13.

[2] المرجع نفسه، ص13.

[3] – المرجع نفسه، ص14.

[4] – المرجع نفسه، ص14.

[5] – المرجع نفسه، ص15.

3_ سفره إلى فرنسا والدراسة بها:

يروي محمد الطالبي عن سفره إلى فرنسا أنه جاء في فترة حرجة جدا، وصعبة جدا، في كل الميادين، فقد سافر في حدود سنة 1947م، حيث كانت فرنسا نفسها تعيش أجواء ما بعد الحرب. " الحياة كانت عسيرة في كل الميادين، والمواد الغذائية مقسطة. إنها باختصار ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية. تمكنت من السفر بمجهودي الخاص بعد أن ادخرت في السنوات التي زاولت فيها مهنة التدريس ما يكفي من المال لمتابعة دراستي العليا على نفقتي الخاصة، وتمتعت في المرحلة الأخيرة من هذه التجربة بما كان يسمى (قرض الشرف)."[1]

أما عن الجو الثقافي والفكري الذي كان سائدا في فرنسا فيذكرمحمد الطالبي أنّ: [باريس كانت في فترة أواخر الأربعينيات والخمسينيات مخبرا هاما. فالحياة الفكرية كانت فيها متنوعة وخصبة والصراع الثقافي قويا، في تلك الفترة شهدتْ عنفوان الحركة الشيوعية.. التي حاولت استقطاب كل طلبة شمال إفريقيا لأنها كانت تتقدم إليهم على أنها الفكر المنفتح على قضايا العالم الثالث، ويمكن أن تقدم لهم عن طريق الحزب الشيوعي يد المساعدة.][2]

ويذكر محمد الطالبي أنّ جو باريس لم يكن تتقاذفه فقط أفكار الإلحاد والفلسفات المادية المختلفة، بل أيضا كان للفكر الديني المسيحي دور مهم، يقول: " ولا يكتمل المشهد الثقافي الفرنسي في تلك الفترة إلا إذا تحدثنا عن الأوساط المسيحية التي ردّت الفعل وسعت إلى خلق خلايا في صفوف الطلبة لأنّها أحست بأنها كانت مستهدفة أكثر من غيرها بالفكر الوجودي والنفّاتي[3]، وقد أشرف على تلك الخلايا أساقفة، ولهم مركزهم في الصوربون وكنت من المترددين عليه. "[4]

إضافة إلى الأجواء الثقافية العامة التي كانت تُميّز سماء باريس الثقافية والفكرية، فقد كان محمد الطالبي يستفيد من الجو الصغير الخصوصي حيث يقطن مع سيدة فرنسية مسيحية الدين، يذكر عنها أنها كانت متدينة ومتحمسة لدينها إلى درجة أنها دعته مرارا إلى إتباع دينها. "

---

[1] – المرجع السابق ، ص15.

2_mohamed talbi ,plaidoyer pour un Islam moderne , tunis, cérés edition, 2006,p18 .

[3] – النفّاتية: أي الذين ينفون وجود الله، يفضل محمد الطالبي استعمال هذه اللفظة بدل لفظة" إلحاد" لأنه يرى أنها كلمة محايدة وليس فيها إدانة لي شخص، فهي عبارة وصفية، تصف واقعا بغير حكم. انظر: المرجع نفسه، ص23.

[4] – محمد الطالب، عيال الله، المرجع السابق، ص24.

كانت تطلب منّي من حين لآخر مرافقتها إلى الكنيسة، ولبّيت طلبها عدة مرات، وحضرت طقوس المسيحيين الدينية أيام الآحاد، وقد كانت تجربة ثرية بالنسبة إلي، اطلعت خلالها وعن قرب على عمق الحياة المسيحية في قلوب المعتقدين حقا في صفاء وفي محبة لخدمة الإنسان من خلال تعاليم السيد المسيح وتعاليم الإنجيل، فهناك من المسيحيين من يحاول مخلصا أن يعيش تلك التعاليم، ومن حسن حظي أنّي كنت وجدت ذلك في السيدة الطيبة التي كنت أتقاسم معها السكن."[1] ويذكر محمد الطالبي أيضا أن هذه السيدة كانت متسامحة إلى أبعد الحدود معه، رغم تمسكه الشديد بدينه الإسلامي، ومن صور هذا التسامح أنها كانت تسمح له حتى بالصلاة في بيتها.

المطلب الثاني: اختيار التخصص العلمي والتأثر بالتيارات الفكرية المختلفة

لا يَدّعي محمد الطالبي عدم تأثره بالتيارات الفكرية الجمّة التي كانت تنتشر على نطاق واسع في الفضاء الثقافي الفرنسي بعد الحرب العالمية الثانية، بل هو يثبت هذا التأثر، لكن ضمن مبررات يراها من جهته واقعية وضرورية لتنمية شخصيته العلمية، يقول في هذا الشأن: " حضرت دروسا في التاريخ والفلسفة وغير ذلك، وأعجبت فيما أعجبت بما كان يُتناول من الدروس الجمالية.. استمعت مرارا للمحاضرات التي يلقيها أهل الاختصاص في المسيحية، كما قرأت كرّاسات العقلانية، وحضرت- ما استطعت- دروسا متنوعة عديدة، غير مقتصرة على اختصاصي.. في هذا الوسط كان يمكن أن أتأثر بالشيوعية أو بالمسيحية، أو بالنفّاتية، أو بالوجودية، كما حدث لبعض أصدقائي، غير أني حافظت على الموروث الذي ذهبت به إلى فرنسا، وإن كنت قد تعلمت أشياء جديدة."[2]

أما بخصوص تأثره الخاص بالفكر الماركسي فيشرح لنا الدافع إلى ذلك كما يلي: "إنّ الصراع الفكري الذي عشته في باريس جعلني أومن بجدوى الصراع، وحين كتبت أطروحتي عن الأغالبة، لم أكن خالي الذهن من الآراء الماركسية، لأنّ ما أتت به الماركسية في مجال الكتابة التاريخية وما سيبقى منها، هو لفتها النظر إلى أمر أساسي، يتمثل في أن تاريخ الملوك وتاريخ الحوادث إن لم يكن قد مرّ وانقضى كما يقال فهو ليس بداية التاريخ ولا نهايته،

[1] – محمد الطاللبي، عيال الله، المرجع السابق ، ص24.

[2] – المرجع نفسه، ص24.

إنّما هو إطار فحسب وعلى المؤرخ أن يكون يقظ الفكر ليتحسس كل التيارات الخفية، وخاصة القوى الاقتصادية."[1]

ومن جهة أخرى فإن محمد الطالبي يعلن رفضه للماركسية لمّا تتحوّل من نظرية علمية إلى عقيدة ثابتة لا تفسّر حركية التاريخ إلا بها، فهذا بُعد عن الموضوعية العلمية كما يرى محمد الطالبي: " وما أرفضه في الماركسية هو أنّها تريد أن تجعل من المادية الجدلية المحرك الوحيد والأساسي للتاريخ، وتُؤوّل التاريخ من بدايته البدائية الأولى إلى اليوم على أنه حركة تهدف إلى غاية، هي المجتمع الخالي من الطبقات، وهذا ما أرفضه تماما، لأنّني لا أعتقد أنه يمكن أن نُقيم الدليل على هذا، ولا أعتقد أنه يمكن أن نكتب التاريخ من هذه الزاوية، لأننا عندئذ ندخل في مذهبيات، ونغصب- نُكره- التاريخ على قول ما نريد."[2]

وعن مدى انخراطه في النضال السياسي في تلك الفترة يقول: وفيما يخصني فقد كنت في تلك الفترة مجرد مواكب للحياة السياسية ولم أشارك في الحياة النضالية، عكس بعض الأصدقاء، الذين أصبحوا فيما بعد من الزعماء والقادة السياسيين."[3]

وعن التخصص الأساسي في مشواره العلمي يتحدث محمد الطالبي قائلا: تكويني الأساسي هو الإجازة في الآداب العربية التي كانت تتكون آنذاك من ثلاث شهادات في اللغة، والحضارة، والآداب العربية، وشهادة رابعة في الآداب الفرنسية واللاتينية، فقد كنّا مجبرين على إتقان اللغتين، العربية والفرنسية، وطبعا شيئا من اللاتينية."[4]

اشتغل محمد الطالبي بتدريس اللغة العربية، لغة و آدابا وحضارة، ثم انتقل بعدها لتدريس التاريخ بعدما أنهي أطروحته حول الإمارة الأغلبية، يقول عن هذه المرحلة: " درست أولا العربية لغة وآدابا وحضارة، والانتقال من الحضارة إلى قسم التاريخ أمر طبيعي، خاصة بعدما أنهيت أطروحتي في الإمارة الأغلبية.. كنت أُدرّس التاريخ باللغة الفرنسية، ثم وقع إرجاع المياه إلى مجاريها الطبيعية، فدرست التاريخ باللغة العربية."[5]

---

[1]- المرجع السابق ، ص26.

[2]- المرجع نفسه، ص27.

[3]- المرجع نفسه، ص 34.

[4] - المرجع نفسه، ص28.

[5]_ المرجع نفسه، ص35

وعن منهجه في كتابة التاريخ يقول: "وأنا كمؤرخ لم أكتب تاريخ الحوادث فقط، تاريخ القاتل والمقتول والمأساة الإنسانية، بل أيضا وجهت اهتماماتي إلى تاريخ الآراء والعقائد، والمعاملات الاقتصادية والبنكية، وتمازج الحضارات والثقافات، وغير ذلك مما يتصل بالبيئة التي يعيش فيها الإنسان.. وأردت قبل التقاعد أن يكون آخر درس لي عن الحياة اليومية في العصر الوسيط، وكان ذلك قصدا لأن الحياة اليومية عند الشعوب أهم بكثير من تاريخ الحروب والقاتل والمقتول."[1]

المطلب الثاني: تأثره بالشخصيات العلمية وبالسياق البيئي و الثقافي التونسي

1_أهم الشخصيات العلمية التي تأثر بها:

إضافة إلى شيوخه الأوائل الذين تتلمذ عليهم في مراحل تعليمه الأولي، يذكر محمد الطالبي أنه وأثناء تواجده بفرنسا قد تأثر كثيرا بالتيارات العقلانية والماركسية التي كانت منتشرة بقوة في فرنسا، غير أن ثلاث شخصيات أساسية قد كان لهم الفضل الكبير في صقل موهبته العلمية وتوسيع آفاقه المعرفية، من بينهم لويس ماسينيون[2] في التصوف وعلم الأديان، ولفي بروفنسال في التاريخ، ورجيس بلاشير في منهجه اللغوي في البحث العلمي.

أمّا عن لويس ماسينيون فيقول: [حضرت دروسه لأنني أحببتها، خصوصا وأنه كان يعتني بالنواحي الاسلامية، وكان عندي ميل كبير إلى الاسلاميات، وهو ينظر اليها بطريقة تختلف عن الطريقة التي ألفتها في بيئتي بتونس.. وقد اكتشفت لدى ماسينيون وكان رجلا ذكيا لا يعادي الاسلام، ببلوغرافيا إسلامية هامة جدا.ولقد كان ماسينيون يعتقد أنّ الأديان المُنزّلة الثلاثة، اليهودية والمسيحية والاسلام، تلتقي كلّها في إرث ابراهيم.][3]

---

[1] - 1_mohamed talbi,ibid,p23_

[2] – ماسينيون لويس(1883-1962)من المستشرقين الكبار، تبتعد أعماله البحثية عن الدراسة الظاهرية وتركز على بحث البواعث والصلات الروحية العميقة، طاف بلاد الشرق ومكتباتها، له مؤلفات كثيرة أشهرها بحثه عن الحلاج المتصوف.أنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1993، ص529.

[3] – محمد الطالبي، المرجع السابق، ص30.

أما عن الشخصيتين الأخريتين فيقول: " عموما تأثرت بلفي بروفنسال واتجاهه التاريخي، وطريقته المعتمدة على الصرامة والتثبت في النصوص والوثائق ونقدها، وتأثرت برجيس بلاشير ومنهجه اللغوي الصارم، وطريقته المتميزة في البحث التي تبلغ حد الافراط في الشك."[1]

2_الفضاء الثقافي والاجتماعي في تونس:

يمكن أن نوجز الوضع السياسي والاجتماعي والثقافي لتونس ما بعد الاستقلال في النقاط التالية:

_ اتخذت الدولة التونسية اثر الاستقلال مجموعة من النصوص التشريعية تهم مختلف مظاهر الحياة السكانية، التعليم ، الطفولة، والحياة الاجتماعية.نذكر منها ما يلي:

[_ تحديث التعليم والتمهين وتعليم الإناث.

_ منع تعدد الزوجات ومنع الطلاق الاعتباطي.وتحديد سن الزواج.

_ مراقبة الخصوبة عن طريق التنظيم العائلي.

_ حق المرأة في العمل.][2]

وإن كانت هذه الإصلاحات قد حظيت عند البعض بالتأييد و الترحاب، فإننا نجد من الكتاب التونسيين من يعتبرون أنّ معظم إصلاحات النظام البورقيبي إنما جاءت في سياق التغريب لا التحديث، وذلك بالنظر إلى مجافاتها للتقاليد والنظم الاجتماعية الإسلامية التي نشأ وتربى عليها المجتمع التونسي، ويُحصي الكاتب محمود الذوادي النقاط السلبية التالية:

_ الانبهار بالغرب والهجوم غير المحتشم على العروبة والإسلام.

_ إقصاء جزئي لأصحاب التكوين الزيتوني.

_ إصدار مجلة الأحوال الشخصية، التي تتعارض مع روح الفقه الإسلامي، كمنع تعدد الزوجات، وتقريب تشريعات المجتمعات الغربية إلى المجتمع التونسي.

_ تغليب اللغة الفرنسية على اللغة العربية في كامل مراحل التعليم.

---

[1]–محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق ، ص31.

[2]– الأخضر نصيري، المجتمع التونسي المعاصر 1881–2004، دراسة سوسيوديموغرافية، ط1، تونس، الديوان الوطني للأسرة والعمران البشري، 2010، ص131.

ـ إدخال مصطلح القومية التونسية بدل العروبية.. إلخ][1]

لم يتحدث محمد الطالبي كثيرا عن مواقفه من النظام البورقيبي، وإنّما كانت له تحفظات فقط على بعض إصلاحاته السياسية، بينما كانت له مواقف شجاعة ضد نظام بن على، فقد " تولّى في الثمانينات رئاسة اللجنة الثقافية الوطنية وانضم إلى المجلس الوطني للحريات في تونس (المنظمات غير الحكومية غير المعترف بها من قبل الحكومة) في عام 1995"[2]

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]– محمود الذوادي، الوجه الآخر للمجتمع التونسي الحديث، تونس، خير الزمان، 2006، ص35–50.

3 – مجلة وكيبيديا، الرابط: http://ar.wikipedia.org/w/index.php?title

المبحث الثاني :جهود محمد الطالبي في الحوار الإسلامي المسيحي وأهم مؤلفاته

المطلب الأول: جهود محمد الطالبي في الحوار الإسلامي

يعتبر محمد الطالبي من المفكرين المسلمين الأوائل الذين التحقوا بعملية الحوار الإسلامي المسيحي منذ المجمع الفاتيكاني الثاني[1]، وقد ساهم كدليل على هذا الالتحاق المبكر، بعدد غير قليل من الكتب والدراسات والمقالات العلمية تخص الشأن الحواري، نشرت في العديد من المجلات العالمية، وأهم هذه المقالات ما نشر في مجلة- إسلام كريستيان-، التي تصدر عن الفاتيكان وقد تناول فيها المواضيع التالية:

[_ أمة الأمم، حق الاختلاف وطرق الانسجام، العدد 4، السنة 1978.

_ الإسلام والحوار، تأملات في موضوع راهن عدد 4 ، السنة 1978.

_ إيمان إبراهيم وإيمان الإسلام.عدد 5، السنة 1979.

_ الإسلام والغرب، ما بعد التصادم، الغموض، التعقيد، عدد7، 1981.

_ حرية التدين. العدد 11، السنة 1985.

_ الحياة المشتركة، عدد 10، سنة1984.

_ الحرية الدينية، عدد 12، سنة 1986].[2]

ثم لدينا مقالات نشرت على الموقع الالكتروني لمركز الأبحاث الإسلامي لمسيحي، gric.[3]

ومقالات كثيرة نشرت في مجلة: le jeune d'afric.

---

[1]- المجمع الفاتيكاني الثاني: انعقد بين سنتي 1962 و1965، بروما، " وفيه أعلن البابا بولس السادس، عن إنشاء أمانة سر لشؤون الديانات غير المسيحية، لإرساء علاقات جديدة بين الكنيسة والديانات الأخرى، القائمة في العالم، وعلى ضرورة التقارب والحوار مع المسلمين بصفة خاصة" .أنظر: جوليت حداد، البيانات المسيحية الإسلامية المشتركة، ط1، بيروت، دار الشروق، 1995، ص29.

[2] _ le pisai , cinquante ans au service du dialogue , P.I.S.A.I ,rome, 2000.

[3] _http://www.gric.asso.fr/

ويذكر محمد الطالبي من ناحية أخرى أنه نُشر له أكثر من ثلاث مائة مقال باللغات الثلاث ، عربية وفرنسية وانجليزية، وفي مختلف الصحف والمجلات العربية والعالمية.

إضافة إلى إسهام محمد الطالبي في مجال الحوار الإسلامي المسيحي، الذي تنظمه الكنيسة الكاثوليكية، نذكر أيضا له إسهامه في الملتقيات والحوارات التي يشرف عليها المجلس العالمي للكنائس، وبالخصوص {في المؤتمر الذي عقد بفانكوفر بكندا، ودعي له ضيوف يمثلون كبريات الديانات العالمية، سنة 1983، والملتقى الذي عقد في سنة 1991 بكانبرا بألمانيا. إضافة إلى ذلك يذكر محمد الطالبي أنه شارك في العديد من المؤتمرات والملتقيات التي تعقد حول الحوار بين الأديان وبين الإسلام والمسيحية على الخصوص، و التي تنشط في الغرب تحت رعاية جمعيات عديدة وتحت تسميات مختلفة}[1].

المطلب الثاني: أهم مؤلفاته

أغلب كتبه كتبها باللغة الفرنسية وهي كالآتي:

- ma religion e’st la liberté
- Plaidoyer pour un islam moderne
- *L'émirat aghlabide. Histoire politique*
- *Réflexions sur le Coran* (avec Maurice Bucaille)
- *Un respect têtu* (avec Olivier Clément)
- *Penseur libre en islam. Un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali*
- *Universalité du Coran*
- *Afin que mon cœur se rassure*
- *L'Islam n'est pas voile, il est culte*

[1]– محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، ص163.

أما كتبه بالعربية فهي على حد علمنا كتابين فقط هما:

_ عيال الله، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين.

_ أمة الوسط، الإسلام وتحدي

المطالب الثالث: بعض معالم شخصية محمد الطالبي

إذا أردنا أن نوجز أبرز معالم شخصية محمد الطالبي فلندع كاتب من جريدة الصباح التونسية يلخص لنا ذلك في الأسطر التالية:

" رجل تجاوز العقد التاسع من عمره... ومع ذلك لا يزال يتقد فطنة ونباهة... مؤرخ ومفكر شجاع وحاسم... يعرف كيف يدافع عن أفكاره وكيف يناظر خصومه.. ربما تصدمك آراؤه ومواقفه الفكرية ولكنك مع ذلك لا تملك إلا أن تحترمه بل وتجله لأنه بالأساس رجل فكر ومعرفة تشعر وأنت تتحدث إليه أنه لا يُكن عداوة لأحد ولا ينكر على أحد من الناس حقه في أن يفكر وأن يقول ويصرح بما يعتقد.

فالأستاذ محمد الطالبي يجب أن يظل محترما حتى وان اختلفنا معه في الرأي لأنه – من جهة – مفكر مسلم شجاع ولأنه – من جهة أخرى – جدير بالتقدير لأنه ومن خلال ما يجهر به من آراء ومواقف صادمة دينيا إنما يحيل – وبشكل من الأشكال –على ذلك الجانب العظيم في الإنسان المخلوق... جانب التجرؤ وحرية التفكير التي وضعها فيه الله خالقه... والتي تمثل في حد ذاتها وجها من وجوه عظمة هذا الخالق ذاته وكذلك من عظمة الإسلام كدين حرية ودين عقل وإرادة..."[1]

أما موسوعة ويكيبيديا فتلخص لنا سيرته كالآتي: "محمد الطالبي أستاذ جامعي وعالم إسلامي تونسي ولد في سنة 1921. درس بالمدرسة الصادقية ثم بجامعة السوربون بباريس حيث حصل على شهادة الدكتوراه، وهو أول عميد لكلية الآداب في جامعة تونس في عام 1955، وقد التحق بالجامعة التونسية حيث درّس التاريخ الإسلامي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، قبل أن يشغل منصب عميد لنفس الكلية في عام السبعينات. وتولى في الثمانينات رئاسة اللجنة الثقافية الوطنية. وانضم إلى المجلس الوطني للحريات في تونس (المنظمات غير الحكومية غير المعترف بها من

[1]– محسن الزغلامي، حوار مع محمد الطالبي، جريدة الصباح، الأحد 03 جويلية 2011 .

قبل الحكومة) في عام 1995. وقد دعا إلى القراءة من ناقلات القرآن الكريم الذي هو مراعاة القصد من الكتاب المقدس وليس الأحكام الصادرة في حقبة ماضية."[1]

لكن في حقيقة الأمر، فإنّ مواقف الرجل من مختلف القضايا الفكرية و الحوارية وكذا شخصيته العلمية الفعلية، لا تدرك وتكتشف في أجلى صورها، وأبهى معانيها، إلا من خلال تناول نصوصه الكثيرة والمتنوعة، الموزعة في كتبه ومقالاته، وهذا ما سنعرفه في هذا البحث المتواضع إن شاء الله.

[1] – مجلة وكيبيديا، الرابط: http://ar.wikipedia.org/w/index.php?title

الفصل الأول

المنطلقات الفكرية عند محمد الطالبي المؤسسّة لمفهوم الذّات "الأمة"

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد: إنّ الجماعات البشرية عبر تاريخها التكويني الطويل، إنما كانت تلجأ دوما إلى التضامن والتوحد والائتلاف في إطار من المبادئ والأطر النظرية، التي تعمل بمثابة الدعائم والمقومات الرئيسية التي تتأسس عليها رابطة هذه الجماعات. هذه الرابطة التي يعبّر عنها غالبا بلفظ (الهوية). وما يلاحظ على هذه المبادئ والمقومات المكونة للهوية الذاتية، أنها تتنوع وتختلف من جماعة بشرية إلى أخرى، كرابطة الدين، الأرض، اللغة، العرق، المذهب، الدولة، الحضارة.. الخ.

وعندما يحصل لدى الأفراد والجماعات وعي عميق بهويتهم الذاتية، وفق مقوم أو مجموعة من المقومات السابق ذكرها، ستتضح بعد ذلك الكيفية التي يتم من خلالها تعيين الآخر المخالف، فالآخر سيضل دائما يتعيّن حضوره في الوعي الجمعي في مقابل الذات، كونه (من ليس نحن)، فإذا كانت مثلا الهوية الدينية هي المقوم الأساسي لتشكّل ذوات جماعة بشرية ما ، فإنّ الآخر سيتعيّن مباشرة بصفته الآخر الكافر، أو الضال أو المخالف في الملّة. وقس على ذلك بقية المقومات.

وهكذا نرى كيف أن أي تحديد لمفهوم الهوّية الذاتية وفق مرتكزات ومقومات معينة، ستترتب عنه ضرورة، كل المفاهيم و كل الأطر النظرية والفكرية التي سيُوضع فيها ويتعيّن بها هذا الآخر، ويُنظر إليه من خلالها. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل سيتعدى إلى تحديد الصيغ والطرق التي سيتعيّن من خلالها كيفية معاملة الآخر وكيفية إدارة العلاقة معه.

ولما كان الحوار بين الأديان والحوار الإسلامي المسيحي خاصة يدخل ضمن التحديّات الرئيسية للأمة الإسلامية في إطار علاقتها مع الآخر، فإن بحث مفهوم الهوية الدينية والمكونات الأساسية التي تنهض عليها، سيصبح أكثر من ضروري، لأنّه لا يمكن أن نتصوّر علاقة حوارية متينة، قائمة على رؤية مستقبلية واضحة إلا إذا بحثنا في هذه التأسيسات والمقومات التي ينبني عليها مفهوم الذات، وذلك حتى نكشف عن وجود أو لا وجود لمستويات مختلفة داخلها، يمكن من خلالها دمج أو نبذ و رفض أو قبول الآخر، ولا يتم هذا الكشف إلا من خلال بحث مفهوم الأمّة في تمظهراته المختلفة، في اللغة والاصطلاح وفي التراث التفسيري والمعاصر، ثم بحث ذات المفهوم في ثنايا الفكر الإسلامي المعاصر، ثم توظيف نتائج هذه البحوث عند تناول أصل موضوع هذا الفصل، وهو متعلق ببيان المنطلقات والمرتكزات الأساسية التي اعتمد عليها محمد الطالبي في التأسيس لمفهوم الذات " الأمّة " .

المبحث الأول :مفهوم الأمّة في اللغة والاصطلاح والعلوم الإنسانية المعاصرة

المطلب الأوّل: مفهوم الأمّة لغة

جاء في تفسير لفظ (الأمّة) في المعجم الوسيط بمعنى : " الأمّة هي : الوالدة، وجماعة من الناس أكثرهم من أصل واحد، وتجمعهم صفات موروثة ومصالح وأماني واحدة، أو يجمعهم أمر واحد من دين أو مكان أو زمان.

يقال: الأمّة المصرية، الأمة العراقية، والجيل والرجل الجامع لخصال الخير، وفي التنزيل العزيز : {إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلّهِ حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ }[1]. والدين : " {بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ }[2] والطريقة والحين والمدة وفي التنزيل العزيز: {وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَة }[3]."[4]

المطلب الثاني : مفهوم الأمة اصطلاحا

" والأمّة الجماعة والطائفة كقوله تعالى: { كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا}[5]. وأصل الأمّة من كلام العرب الطائفة من الناس التي تؤم قصدا واحدا: من نسب أو موطن أو دين، أو مجموع ذلك، ويتعين ما يجمعها بالإضافة أو الوصف كقولهم: أمة العرب وأمة غسان وأمة النصارى."[6]

ويقول أيضا: " والأمّة: الجماعة العظيمة الذين دينهم ومعتقدهم واحد، هذا بحسب اصطلاح الشريعة. وأصل الأمة في كلام العرب: القوم الكثيرون الذين يرجعون إلى نسب واحد ويتكلمون بلسان واحد."[7] وفي كتاب مفاهيم قرآنية يعرفها المؤلف بالقول : " والأمّة كل جماعة يجمعهم أمر ما، وتجيء بمعنى الحين وبمعنى الدين، وقد تعني الأمم من غير الإنسان كما في قوله تعالى: {وَمَا مِن

---

[1]– سورة النحل: الآية120.

[2]–سورة الزخرف: الآية22.

[3]–سورة هود: الآية8.

[4]– المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط4، مصر، مكتبة الشروق الدولية، 2004، ص27.

[5]– سورة الأعراف: الآية38.

[6]– محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، ج3، ص799.

[7]– المرجع نفسه، ج5، ص1148.

دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ }.[1]

وبمعنى الدين كما في قوله تعالى{بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ}[2]"[3] مُّهْتَدُونَ}[2]"[3] ويرى خلف الله أن مفهوم الأمة يتحدد تبعا للرابط الذي يجمع الجماعة البشرية، ويوحّد بينها في كيان واحد، إذ لا يهم نوع الرابط ومصدره، يقول في ذلك: " إن مفهوم كلمة أمة، حينما يكون مرتبطا بالجماعات من البشر، يكون الرباط من صنع المتحدث، أو الكاتب من حيث أنه هو الذي يصنع هذا الرباط حين يستعمل كلمة أمة. "[4]

ويضرب على ذلك أمثلة كثيرة منها: " عندما يتحدث المتحدث عن الحضارة البشرية، والمراحل التي تمر فيها، يستطيع أن يقول أمة البداوة، وأمة الحضارة، أمة العصر الحجري، الأمة المعاصرة ..الخ

وعندما يتحدث عن رباط الدين، يستطيع أن يقول الأمة اليهودية، الأمة المسيحية، الأمة البوذية وعندما يكون الرباط هو الجنس يتكلم عن الأمة العربية و الأمة الكردية و الأمة الجرمانية."[5] وعندما يكون الرباط هو السياسة، يرى الكاتب أن الأمر سيختلف، لأن كل كيان سياسي سوف يختار المقومات الأصيلة، التي يرتضيها لبناء كيانه.

المطلب الثالث : مفهوم الأمة في علم الاجتماع

الأمّة في مصطلح العلوم الاجتماعية هي الجماعة الإنسانية، وتسمى الاجتماعات الإنسانية أيضا، ومنها الكاملة وغير الكاملة.

والكاملة هي على ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى.

---

[1]– سورة الأنعام: الآية38.

[2]– سورة الزخرف: الآية22.

[3]– محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، ، سلسلة عالم المعرفة، رقم79، الكويت، 1984، ص58.

[4]– المرجع نفسه، ص59.

[5]– المرجع نفسه، ص60.

فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل مدينة، في جزء من مسكن أمة. وغير الكاملة أهل القرية، واجتماع أهل المحلّة، ثم اجتماع في سكة، ثم اجتماع في مترل،.. والمترل جزء من السكة، والمدينة جزء من مسكن الأمة، والأمة جزء جملة أهل المعمورة.

المطلب الرابع : مفهوم الأمّة في الفكر السياسي المعاصر

يقول خلف الله: " إنّ للأمة مفهوما سياسيا جاء بعد التقدم الفكري في ميدان العلوم السياسية، و لم يكن موجودا من قبل، جاء هذا المفهوم عندما بلغ الفكر السياسي تلك المرحلة التي تقرر فيها مبدأ القوميات، ذلك المبدأ الذي جعل من حق كل أمة، أن تكون لها دولتها القومية المستقلة، التي يكون على رأس الحكومة فيها واحد من بينها، حيث أخذت كل أمة تبحث عن مقوماتها الأصيلة، التي تجعل منها كيانا سياسيا مستقلا. والمقومات الأصيلة هي الروابط اللازمة لكل جماعة بشرية لتصبح أمة،لهاقوميتهاالسياسية."[1]

وقد جاء مفهوم الأمّة في المعجم الفلسفي يحمل مضمون سياسي بالدرجة الأولى، فالأمة هي : " جملة الأفراد الذين يكوّنون وحدة سياسية، وتجمع بينهم وحدة الوطن والتراث والمشاعر من آلام وآمال."[2]

وما يمكن استنتاجه بعد هذا العرض ما يلي:

ـ المعنى الإصطلاحي لمفهوم الأمّة جاء مطابقا للمفهوم المعجمي والقاموسي.

ـ ارتكز مضمون مفهوم الأمة في اللغة والاصطلاح على ما ورد من معانيه لفظ القرآن الكريم.

ـ تنوع مفهوم الأمة في العلوم الإنسانية المعاصرة ليحمل مضمونات جديدة، كالجماعة الإنسانية، و الدولة القومية والقطرية.

وسنقوم بعون الله ببحث مفهوم الأمة عند مفسري القرآن الكريم وفي الفكر الإسلامي المعاصر، في المباحث الموالية، تمهيدا لمعرفة ذات المفهوم عند محمد الطالبي، حتى نتمكن من معرفة مستويات المعنى المختلفة المنضوية تحت لفظ (أمّة)، وسنعرف إن كانت لا تتجاوز المعنى اللغوي والاصطلاحي أم أنها ستتعدى إلى مستويات أخرى من المعاني.

---

[1] – محمد أحمد خلف الله، المرجع السابق، ص60.

[2] – المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، ص 23.

المبحث الثاني : مفهوم الأمّة في التفاسير التراثية والمعاصرة

المطلب الأوّل: تمهيد حول مفهوم الأمّة في القرآن الكريم

إنّ القرآن الكريم قد رفض بوضوح التأسيسات والدعائم الفكرية التي يقوم عليها مفهوم الانتماء إلى الجماعة البشرية، كما كانت ممارسة قبل مجيئه، فقد رفض مفهوم القبيلة والعشيرة والعائلة كمعيار للتحديد والتصنيف الكلي والنهائي لمسألة الهويّة الإنسانية. والتي كانت تستند في أغلبها إلى عناصر واهية، كالعرق والدم والموالاة والعصبية بمختلف نوازعها ودواعيها، وبالتالي فقد أرسى القرآن تحديدات وتأسيسات مغايرة تماما، وسابقة للعصر الثقافي العربي المغلق، كما هي أيضا سابقة وحيدة ضمن العصر الثقافي البشري إبّان مطلع القرن السابع للميلاد، فقد بادر القرآن بطرح مسألة وحدة الأصل الإنساني الشامل، لأن الرسالة الخاتمة ستتميز هذه المرة بكونها موجهة للنّاس جميعا على اختلاف أعراقهم وألوانهم وأجناسهم وأوطانهم، على عكس ما كانت عليه الرسالة في الأديان السماوية السابقة على الإسلام، لما كانت تنحصر في شعب بعينه وجنس واحد لا تتعداه. ومنه فالقرآن الكريم ينطلق في التأسيس لمفهوم الأمة من مبدأ واضح وبسيط وهو الإيمان بإله واحد لأمّة واحدة، و الناس كلهم عيال الله بلا تمييز إلا بالخشية والتقوى،كما في الآية الكريمة: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ }.[1]

لكن رغم وضوح المقصد العام للقرآن الكريم في تحديد مفهوم الأمّة، إلا أن التفاصيل أو مستويات مفهوم الأمّة ودلالاتها العميقة وتمفصلات هذه المستويات مع مستويات تموضع الآخر، ستبقى عالقة في النصوص الكثيرة، التي احتوت على المصطلح اللفظي (أمة). لأنّ من طبيعة القرآن الكريم أن لا يهتم أو لا يعطي تفسيرات دقيقة وواضحة لمفهوم الأمة لغويا واصطلاحيا، لأن هذا من شأن واختصاص العقل الاستنباطي البشري، ممثلا في المفسّر والمفكّر والمجتهد.

ومن هذا المنطلق، واجه المفسرون القدامى صعوبات جمّة في تحديد المفهوم المرتجى من بين صيغ تعبيرية كثيرة ورد فيها مصطلح الأمّة في القرآن الكريم، فهي: " تتجاوز مشتقات المادة اللغوية

[1]– سورة الحجرات: الآية 13.

(أ م م) في استخدامات القرآن الكريم أربعا وسبعين مرة، وذكرت كلمة أمّة في صيغتي الإفراد والجمع ثماني وأربعين مرة، منها أربع وأربعون وردت فيها الكلمة بمعنى الجماعة من الناس، وجاءت في موضعين بمعنى الحين أو الزمن، وفي موضعين بمعنى الزمن. "[1]

ويذهب ناصيف نصّار إلى اعتبار أن مفهوم الأمّة في القرآن الكريم قد استشكل على المفسّرين وذلك بالنظر إلى تعدد استعمالاته في النص القرآني، وقد أحصى الباحث ستة أنواع مختلفة ومتمايزة من المعاني التي وردت كمفهوم للفظ (الأمة) وهي على التوالي:

[1_ الوقت والحين.

2 _ الإمام الهادي إلى الخير.

3_ الطريقة المتبعة.

4 _ الجماعة على الإطلاق.

5 _ الجماعة الملتفة على دين واحد.

6 _جماعة جزئية من أهل دين واحد.][2]

ويرى الباحث أن معنى الطريقة ومعنى الجماعة هما المعنيين الرئيسيين، وأمّا معنى الجماعة المجتمعة على دين واحد هو المعنى المركّب بينهما، وهذا ما جعل المفسرين يحتارون في كيفية استخراج معنى محدّد لدلالة لفظ الأمّة، "ولكن دراسة مفهوم الأمّة في القرآن تواجه صعوبات مختلفة عن تلك التي تواجهها دراسة المفهوم نفسه في مؤلفات فلاسفة ومؤرخي القرون الوسطى العربية الإسلامية، وأولى تلك الصعوبات خلو النص القرآني من أي تعريف لمعنى لفظة الأمة، وفي الواقع أدرك مفسّرو القرآن الكريم هذه الصعوبات وعالجوها بطريقة التأويل. لكن هذه الطريقة غير صارمة، فلا تزيل جميع الإبهامان والالتباسات التي تلازم استعمال لفظة الأمّة في كثير من آيات القرآن. وهذا يعني أن باب التأويل والاجتهاد غير مقفل أمام العلماء."[3]

وسنركز في هذا المطلب على بيان مفهوم الأمّة كما ورد في ثلاث مستويات من التفسير، ونقصد بها: التفسير بالمأثور والتفسير بالعقل والرأي، ونموذج من التفسير المعاصر.

---

[1]– محمد أحمد خلف الله، المرجع السابق، ص56.

[2]– ناصيف نصّار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ط3، لبنان، دار الطليعة، 1983،ص19.

[3]– المرجع نفسه، ص12.

المطلب الثاني: مفهوم الأمّة عند المفسرين في التراث الإسلامي

1_ مفهوم الأمّة في التفسير بالمأثور:

إنّ المتأمل في مختلف التفاسير بالمأثور يجد أنّ تفسير ابن كثير وابن جرير الطبري يأتيان على رأس التفاسير التي تحوي في أغلبها على مميزات وخصائص هذا النوع من التفسير، إذ أنه من المعروف لدينا أن التفسير بالمأثور سواء أكان متواتراً أم غير متواتر، يشمل المنقول عن الله تبارك وتعالى في القرآن والمنقول عن النبي الكريم، وعن الصحابة وعن التابعين رضوان الله عليهم جميعا. وسنأخذ بعض الآيات التي ورد فيها لفظ الأمّة كعيّنات مختارة، مكتفين بتفسير ابن كثير، تجنبا للإكثار.

يقول الله تعالى : {وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ }.[1]

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية : " يقول تعالى: {ولتكن منكم أمّة} منتصبة للقيام بأمر الله في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، {وأولئك هم المفلحون} قال الضحاك: هم خاصة الصحابة وخاصة الرواة، يعني المجاهدين والعلماء. والمقصود من هذه الآية أن تكون فرقة من هذه الأمّة متصدية لهذا الشأن، وإن كان ذلك واجباً على كل فرد من الأمة بحسبه."[2] أما في تفسير قوله تعالى: {وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ }.[3]فيقول ما نصّه " يخبر تعالى أنه قادر على جعل الناس كلهم أمّة واحدة من إيمان أو كفر .. ولا يزال الخلف بين الناس في أديانهم واعتقادات مللهم ونحلهم ومذاهبهم و آرائهم ..

و لم يزل ذلك دأبهم حتى كان النبي وخاتم الرسل والأنبياء فاتبعوه وصدقوه ووازروه ، لأنهم الفرقة الناجية. " [4] ثم يشرح معنى الاختلاف " وقال عطاء: {ولا يزالون مختلفين} يعني اليهود

---

[1]– سورة آل عمران: الآية 104.

[2]– أبو الفدى إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط2، السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999.ج1، ص 321 .

[3]– سورة هود: الآية 118.

[4]– ابن كثير، المرجع السابق، ص232.

والنصارى والمجوس {إلا من رحم ربّك} يعني الحنيفية وقال قتادة أهل رحمة الله أهل الجماعة وإن تفرقت ديارهم وأبدانهم.. وللاختلاف خلقهم."[1]

أمّا في تفسير قوله تعالى: {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ }.[2] يقول: " دينكم دين واحد وقال الحسن البصري في هذه الآية يبيّن لهم ما يتّقون وما يأتون، ثم قال: {إن هذه أمتكم أمة واحدة} أي سنّتكم سنّة واحدة، فقوله إن هذه إنّ واسمها وأمّتكم خبر إنّ أي هذه شريعتكم التي بينت لكم ووضحت لكم. وقوله أمّة واحدة نصب على الحال ولهذا قال: {وأنا ربكم فاعبدون} يعني أن المقصود هو عبادة الله وحده لا شريك له بشرائع متنوعة لرسله."[3]

وبناءا على ما ورد في تفسير ما سبق من الآيات نستنتج مفهوم الأمّة عند ابن كثير كما يلي:

_ لفظ الأمّة قد يقصد به فئة صغيرة داخل فئة اكبر، كفئة الصحابة والعلماء، داخل أمّة الإسلام الكبيرة.

_ يرد لفظ الأمة للدلالة على الفرقة.

_ يرد لفظ الأمّة ليعني السنّة والشريعة، وقد يقصد به الطريقة.

2 _ مفهوم الأمة في التفسير بالرأي و العقل:

وسيكون مثالنا الأبرز في هذا الصنف من التفسير هو أبو بكر الرازي في تفسيره الموسوم بالتفسير المحيط. ومن المعروف أن مبدأ الرازي في التفسير يعطي الأولوية القصوى للعقل والمنطق، والاستدلال البرهاني في حدود ما تسمح به قواعد اللغة العربية، وفي حدود ما تسمح به القواعد الشرعية والأصولية الكبرى، المؤسّسة إلى ذلك العهد.

وسنأخذ بعض الآيات التي ورد فيها لفظ الأمة، كعينات مختارة، كونها تنوب عن الآيات الكثيرة الأخرى ولأن هذا البحث لا يستدعي الاستقصاء الكلي، وإنما لأخذ نظرة موجزة فقط .

يقول الله تعالى : {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيَاً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى

---

[1]– المرجع السابق ، ص232 .

[2]– سورة الأنبياء: الآية92.

[3]– ابن كثير، المرجع السابق، ص239.

صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ }.[1]يقول الرازي أن المقصود بالأمّة في هذه الآية: " الأمّة القوم المجتمعون على الشيء الواحد يقتدي بعضهم ببعض، وهو مأخوذ من الانتماء.

المسألة الثانية: دلت الآية على أن الناس كانوا أمة واحدة، ولكنها ما دلت على أنهم كانوا أمة واحدة في الحق، أنهم كانوا على دين واحد وهو الإيمان والحق، وهذا قول أكثر المحققين،لأن كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، فالمولود لو ترك مع فطرته الأصلية لما كان على شيء من الأديان الباطلة، وأنه إنما يقدم على الدين الباطل لأسباب خارجية، وهي سعي الأبوين في ذلك وحصول الأغراض الفاسدة من البغي والحسد. " [2]

أما في تفسير قوله تعالى {رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ }.[3]

يقول الرازي: " أما قوله تعالى: {ومن ذريتنا أمة مسلمة لك} فالمعنى: واجعل من أولادنا و(من) للتبعيض وخصّ بعضهم لأنّه تعالى أعلمهما أن في ذريتهما الظالم بقوله تعالى: {لا ينال عهدي الظالمين} ومن الناس من قال: أراد به العرب لأنهم من ذريتهما، و(أمّة) قيل هم أمّة ﷺ بدليل قوله: {وابعث فيهم رسولا منهم}.[4]

وبناءا على ما ورد في تفسير الآيتين السابقتين نستنتج أن مفهوم الأمّة عند الرازي كما يلي:

_ الأمّة تأخذ مفهوم الجماعة التي تجتمع على مبدأ موحد، يجمع بين عناصرها في رباط مشترك.

_ الناس أمّة واحدة بالفطرة فقط، أي بالولادة، مختلفين حال تعديهم مرحلة الطفولة، و لفظ الأمّة في السياق يعني جماعة، أو فئة يربطهم رابط الفطرة.

_ الإسلام مبدأ يجعل من الجماعة المتمسكة به أمّة.

ومن خلال ما سبق بيانه، تبيّن لنا أن أهل التفسير في تراثنا الإسلامي، قد واجهوا شيئاً من الصعوبات في تحديد المفهوم الكامل للمصطلح، حيث نلحظه يدور حول المعنى المعجمي القاموسي كالفرقة والجماعة والزمن والسنّة .. الخ. وربما أن السبب في ذلك يرجع إلى خلو الخطاب القرآني نفسه من نصوص صريحة، تُعرّف معنى لفظ الأمّة وتكشف عن المعنى المقصود من بين مستويات الدلالة الكثيرة

---

[1]– سورة البقرة: الآية 213.

[2]– محمد الرازي فخر الدين، التفسير الكبير ومفاتيح، دمشق، دار الفكر، 1985، ج2، ص 11.

[3]– سورة البقرة: لآية 128.

[4]– محمد الرازي فخر الدين، المرجع السابق،ج2، ص 56.

المنضوية تحته كما سبق أن تحدثنا في التمهيد، ويُلخص لنا الباحث محمد حرير معنى مفهوم الأمّة لدى المفسرين في التراث الإسلامي والصعوبات التي واجهتهم كما في قوله: "غير أنّ البعض من المفسرين قد تنبهوا لهذا الإشكال، وحاولوا معالجته بطرق مختلفة باعتمادهم النقل تارة والعقل تارة أخرى، بالإضافة إلى العرفان وهذا ما عمل به المفسرون الصوفيون. لكن مثل هذا العمل منهم لم يكن صارماً في وضوحه وبالتالي لم يُزل الإبهمات والالتباسات التي تلازم استعمال ذلك اللفظ، في حين نرى ما تمّ الاتفاق عليه مجتمعين، هو تصورهم للأمّة بأنّها تلك الطريقة والجماعة المتفقة على دين واحد، الأمر الذي جعلهم على هذا الحال يقدمون معنى الطريقة على معنى الجماعة في كثير من اجتهاداتهم وتأويلاتهم، بحيث تصبح تلك الجماعة متميزة ومعروفة بالطريقة التي تتبعها."[1]

المطلب الثاني: مفهوم الأمة في التفسير المعاصر

ونأخذ كمثال على ذلك تفسير التحرير والتنوير، للشيخ الطاهر بن عاشور.

يقول في تفسير قوله تعالى :

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}.[2]

"والأمة الجماعة والطائفة كقوله تعالى (كلما دخلت أمة لعنت أختها).

وأصل الأمّة من كلام العرب الطائفة من الناس التي تؤم قصدا واحدا: من نسب أو موطن أو دين أو مجموع ذلك، ويتعين ما يجمعها بالإضافة أو الوصف كقولهم: أمّة العرب وأمّة غسان وأمّة النّصارى."[3]

ويقول أيضا: "والمراد من الأمة الجماعة والفريق، أي: وليكن بعضكم فريقا يدعون إلى الخير فيكون الوجوب على جماعة من الصحابة. وكان المراد بالأمّة الطائفة، إذ لا يكون المؤمنون كلهم مأمورين بالدعاء إلى الخير والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، بل يكون الواجب على الكفاية."[4]

---

[1] – محمد حرير، مفهوم الأمة عند مفسري القرآن في التراث الإسلامي، موقع ملتقى أهل التفسير.
الرابط: http://www.tafsir.net/vb/tafsir3420/

[2] – سورة آل عمران: الآية 104.

[3] – محمد الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ج 3، ص 899.

[4] – المرجع نفسه، ج 3، ص 800.

يقول في تفسير قوله تعالى: {كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ }.[1]

فالمراد بالأمّة: " الجماعة، وأهل العصر النبوي، مثل القرن، وهو إطلاق مشهور ومنه قوله تعالى (وادّكر بعد أمّة) أي بعد مدّة طويلة كمدة عصر كامل. ولا شك أن الصحابة كانوا أفضل القرون التي ظهرت في العالم، لأن رسولهم أفضل الرسل.

– فمعنى كنتم خير أمة – وجدتم على حالة الخيرية على جميع الأمم، أي حصلت لكم هذه الخيرية بحصول أسبابها ووسائلها، ولأنّهم اتصفوا بالإيمان، والدعوة للإسلام، وإقامته على وجهه."[2]

يقول في تفسير قوله تعالى: {لَيْسُواْ سَوَاء مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللّهِ آنَاء اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ }.[3] " فتلك فئة قليلة من أهل الكتاب هم الذين دخلوا في الإسلام مثل عبد الله بن سلام، وقد كانوا فئة قليلة بين قومهم فلم يكونوا جمهرة الأمّة."[4]

وبناء على ما ورد في تفسير ما سبق من الآيات نستنتج مفهوم الأمّة عند الطاهر بن عاشور كما يلي:

_ الأمّة الجماعة والطائفة من النّاس، التي تؤم قصدا واحدا من نسب أو موطن أو دين. يطلق لفظ الأمة ويراد منه الجماعة والفريق.

_ فالمراد بالأمّة الجماعة، وأهل العصر النبوي كالصحابة وأهل الإسلام من تبعهم.

_ يطلق لفظ الأمّة ويراد به المدّة، والقرن والزمن، أو مدة طويلة كمدة عصر كامل، كعصر الرسول ﷺ والصحابة.

[_ قد يراد بالأمّة الفئة القليلة.

وما يجب تسجيله هنا هو أنّ التفسير المعاصر لم يختلف كثيرا عن التفسير التراثي، حيث بقي يدور في نفس المعاني التي تناولها المفسرون الأوائل وأشبعوها بحثا.كما يجب أن نشير إلى ملاحظة مهمة وهي أنّ كل من المفسرين الأوائل والمعاصرين، قد اتفقوا بأن الأمّة تتحدد بالطريقة الموحّدة التي تتبعها في اعتقادها الديني، وقد ذهبوا جميعا إلى اعتبار أنّ الأمّة المفضلة والناجية والممتثلة للدين الحق،

---

[1] _ سورة آل عمران: الآية 110 .

[2] – محمد الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ج 3، ص 804.

[3] _ سورة آل عمران: الآية 113.

[4] – محمد الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ج 3 ، ص 805.

المقصودة في القرآن الكريم هي التي تشمل أمّة الرسول محمد **ﷺ** دون سواها من الأمم. فكيف سيكون مفهوم الأمّة في الفكر الإسلامي المعاصر؟

وهذا ما سنعرفه في المبحث الموالي، بعون الله تعالى.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث : مفهوم الأمّة في الفكر الاسلامي المعاصر

تمهيد:

هناك ملاحظة يجب الإشارة إليها، وهي كون هذا البحث لا يستقصي المعنى الاصطلاحي لمفهوم الأمّة لدى المفكرين المسلمين المعاصرين، بقدر ما يكشف عن مستوى المعنى المضمر للمفهوم من خلال نظرة كل طرف للذات من جهة، ونظرته للآخر من الجهة الأخرى. ثم إنّ التركيز سيكون بالخصوص على الفئات الباحثة التي لها آراء وانشغالات تدور حول الحوار مع الآخر بالخصوص. ويأتي هذا البحث كتمهيد ضروري، نكشف من خلاله عن المفهومات المتداولة في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر حول الموقف من مفهوم الذات والهوية، وذلك بهدف مقابلة هذه المفاهيم مع مفهوم محمد الطالبي، وحتى نتمكن أيضا من معرفة مميزات وخصائص موقفه من نفس الموضوع، ومعرفة إلى أي حد وإلى أي مدى قد تمكّن الرجل من التجديد أو التقليد في ذات الموضوع، ثم معرفة انعكاسات كل ذلك على الموقف من الحوار بين الأديان عامة والموقف من الحوار الإسلامي المسيحي خاصة.

وإنّه لمن الصعب أن نتكلم عن مفهوم وحيد ونهائي لمصطلح (الأمّة) لدى المفكرين المسلمين المعاصرين عامة، لأنّ قواعد التفسير والتأويل ومنهجيات البحث والكتابة تختلف من كاتب إلى آخر ومن مدرسة فكرية إلى أخرى، هذا من جهة ومن الجهة الأخرى بالنظر إلى تعدد وتشعب مستويات المعنى لهذا المصطلح في القرآن الكريم، بحيث يتعذر استنباط مفهوم جامع وشامل ومتكامل من جميع الوجوه، يكون محل رضى وإجماع جميع الأطراف المجتهدة في تأويل النص، ثمّ بالنظر إلى الاختلاف الحاصل في جهة الوعي المعرفي بالتشكل التاريخي للأمّة كواقع متحقق، أي الضعف الملاحظ لدى النخب الفكرية الإسلامية بالنسبة إلى الكيفية العلمية التي يتمثلون بها مفهوم الأمّة كجماعة بشرية متحققة في التاريخ، لها مسار تكويني وصيرورة تاريخية مجسّدة، والتي يمكن استقراء مسارات تكوّنها ورصد مستويات تشكُّلاتها وقياس درجات حضورها في الوعي الفردي والجماهيري بعيدا عن الفعل الإنشائي الاستنباطي، الذي غالبا ما يكون موضوعه هو ما يجب أن يكون، لا ما هو كائن ومتحقق في التاريخ.

وقد عرفنا فيما سبق أنّ مفهوم الأمّة قد أخذ تصورات مختلفة تتوزع بين التصورات الدينية، والتصورات السياسية، والتصورات اللغوية والعرقية..الخ

وما يهمّنا في هذا البحث هو المجموعة الأولى من التصورات، والتي تشتغل على الرابطة الدينية لوحدها كمحدد أساسي لتعريف الأمّة. وقد حصرنا ها افتراضا [1]،فقط في ثلاثة نماذج، هي على التوالي:

الأنموذج المغلق، الأنموذج الوسط، الأنموذج المفتوح .

المطلب الأول : الأنموذج المغلق لمفهوم الأمّة

1_ تمهيد حول خصائص و مميزات الأنموذج المغلق:

يشمل هذا الأنموذج مستويات الفهم التي تعرّف نفسها كونها متوقفة في التعاطي مع مفهوم الأمّة تفسيرا أو تأويلا أو اجتهادا، ضمن النسق المعرفي الذي درج عليه الفكر الإسلامي منذ نشأته الأولى، أي تبعا لخط الفهم المبلور والمنجز ضمن عصر تدوين العلوم الإسلامية، أي حتى القرن الخامس الهجري. ومن أبرز هذه الخصائص في نفس السياق، هي الثبات على مبدأ تفسيري محدد والانغلاق على مدلولات بعينها، في إطار منهج مخصص، يأبى عن مراجعة مسلماته العقلية والاستنباطية.

وبمعنى أوضح، أنه يميل للتسليم للمقولة التي ترى بأن جوهر مفهوم الأمّة، كان قد تشكّل وحُدّد وبُلور وأخذ بالتالي شكله وخصائصه وركائزه الأساسية ضمن مصنّفات وأسفار زعماء المذاهب الفقهية والكلامية. وما درجت عليه الأمّة ممارسة وتطبيقا خلال تاريخها الطويل والحافل، وهذا انطلاقا من بديهية ترى أن الأمّة لا يمكن أن تستمر في لعب دورها الريادي والحضاري ضمن

[1]– يرى الباحث روان ويليامز، وهو رئيس أساقفة الكنيسة الإنجليكانية أن:" المواقف حول تعددية الأديان في هذا العالم الإنساني تندرج تحت ثلاثة مواقف: حصرية: وأصحاب هذا الموقف يؤمنون أن هناك دينا واحدا فقط هو دينهم وهو الدين الحق، وأن ما عداه من الأديان باطل. واحتوائية: فيرون أن دينهم حق وان الأديان جميعا متضمنة داخل إطار دينهم بشكل أو بآخر. وتعددية: ويرون أن كل الأديان حق دون أي استثناء." روان ويليامز، الإسلام والمسيحية والتعددية، ت جاسر عودة، مصر، مكتبة الشروق الدولية، 2010، ص15.

هذا التاريخ الطويل كله، دونما أن تكون قد حدّدت وبلورت نظرة ثابتة ونهائية، تُميّز بها ذاتها عن ذات الآخرين.

وما يميّز هذا الأنموذج من الفهم لمصطلح الأمّة عن بقية النماذج، هو المطابقة التامة بين مصطلح (الأمّة) ومصطلح (الإسلام)، بحيث أن كل إشارة لأحدهما تعني الإحالة المباشرة إلى الآخر، حيث تكون الهوية الدينية هي المحدد الأساسي لتمييز الذات عن الآخر، والهوية الدينية ممثلة هنا في الهوية الإسلامية المحمدية، أي الهوية الإسلامية الخصوصية التي تتميز عن الهوية الإسلامية الإبراهيمية، كما لا يميز هذا الأنموذج أبدا بين مستوى الإيمان ومستوى الإسلام.

وسنأخذ أمثلة حيّة تؤكد وجود هذا المستوى من الفهم –المنعوت مجازا بالمغلق– الذي تتبناه وتضمره صراحة في كتاباتها، كما سنرى بوضوح انعكاساته الحاسمة على مسألة الحوار مع الآخر.

2 _ أمثلة عن الأنموذج المغلق:

أ_ مع القاضي أحمد بن عبد الرحمان: يقول القاضي أحمد بن عبد الرحمن في كتابه دعوى التقارب بين الأديان، موضحا منهجه الفكري في تفسير قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ }[1]، " إنّ كل ما جاء من الثناء على مؤمني الأديان السابقة اليهود والنصارى وغيرهم فإنّما يراد به من اتصف بوصف الإسلام العام وربما أضيف إلى ذلك وصف الإيمان باليوم الآخر، ووصف العمل الصالح ممن لم يدرك رسالة نبينا ﷺ أو أدركها وآمن به.

– ويضيف – فابتدعت اليهود والنصارى ما ابتدعوه مما خرج بهم عن دين الله الذي أمروا به وهو الإسلام العام. فاليهود مغضوب عليهم والنصارى ضالون، وكل من هاتين الأمتين خرجت عن الإسلام."[2]

ويؤكد مرّة أخرى : " هذا معلوم من الدين بالضرورة ولله الحمد، ولكن دعاة التقريب أرادوا التلبيس على العامة، بحمل نصوص الإسلام العام على أهل التثليث، من كفرة أهل الكتاب، وإيهام

---

[1]– سورة البقرة: الآية 62.

[2]– أحمد بن عبد الرحمان بن عثمان القاضي، دعوة التقريب بين الأديان، السعودية، 2001، ج1، ص 642.

الناس بأنهم مشمولون بذلك الوصف الحميد، الذي رتب عليه الجزاء الأخروي بالفوز بالجنة والنجاة من النار."[1]

ويتضح الأمر أكثر في رد أحمد القاضي على محمد الطالبي[2] ، لما ذهب إليه هذا الأخير من استدلال بآية آل عمران التالية: {وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ }[3] بقوله: " الأمر واضح جدا فآية البقرة تتعلق بالإيمان بالمعنى العام الذي يتناول جميع أفراده على اختلاف الشرائع المتعاقبة، وآية آل عمران تتعلق بالإسلام الخاص، الذي هو الصورة الأخيرة والخاتمة التي لا يقبل الله دينا وإيمانا سواها. "[4]

ويضيف ما يعنيه بالإسلام الخاص والإسلام العام: " فالإسلام العام هو ما بعث الله به جميع الأنبياء والمرسلين من لدن نوح إلى محمد ﷺ والإسلام الخاص هو ما جاء به محمد ﷺ من هدي وبيان وحلال وحرام، فنسخ الله به جميع الرسالات والشرائع السابقة، فمن أدركه و لم يدخل في عقده كان من أهل النار."[5]

ب_ مع عدنان محمد أمامة:

وإلى نفس الطرح يذهب عدنان محمد أمامة، كما في قوله: " إنّ أهل الكتاب الذين امتدحهم القرآن هم أولئك الذين اسلموا واتبعوا الرسول النبي الأمي الذي وجدوه مكتوبا عندهم في التوراة و الإنجيل... ليس المراد بهم من ظلّ على شركه وكذّب الرّسول ﷺ"[6]

ويضيف نفس الكاتب، نافيا ورافعا وصف الدين السماوي على غير الرسالة المحمدية، " وكثيرا ما يتردد على لسان أنصار الحوار مع المسيحيين، وصفهم لليهود والنصارى المعاصرين بأصحاب

---

[1]– المرجع السابق، ج1، ص 643.

[2]– أنظر: محمد الطالبي، الإسلام و الحوار، دراسات إسلامية مسيحية، المعهد البابوي للدراسات العربية، الفاتيكان، روما، العدد4، 1978.

[3]– سورة آل عمران: الآية 85.

[4] – أحمد بن عبد الرحمان بن عثمان القاضي، المرجع السابق، ج2، ص 660.

[5]– المرجع نفسه، ص660.

[6]– عدنان محمد امامة، التجديد في الفكر الإسلامي، السعودية، دار ابن الجوزي ،2001، ص 411.

الديانات السماوية، وهذا تحريف وتدليس لأن الرسالات السماوية السابقة قد حرّفت وبدّلت عمّا كانت عليه وما بقى منها من حق وصواب لا يقبل التمسك به، لأن شريعة الإسلام قد نسخته. "[1]

ويضيف كون أهل الكتاب لا فضل ولا مكانة لهم، إلاّ إذا آمنوا وأتبعوا الرسالة المحمدية، وأولئك بالضبط هم من مدحهم القرآن الكريم، وأثنى عليهم، لا غيرهم. " إنّ أهل الكتاب الذين مدحهم القرآن الكريم، هم أولئك الذين أسلموا وأتبعوا الرسول النبي الأميّ، الذي وجدوه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل، وليس المراد بهم من ظلّ على شركه وكذب الرسول ﷺ"[2]

ج _ مع يوسف القرضاوي:

وهناك مستويات أخرى من الفهم، تحاول أن تخرج إلى الأنموذج المفتوح لكنها تضل مشدودة إلى المقولات المأثورة، التي تتكلم عن تسامح المسلمين مع الآخر المخالف، ودعوته للتفاهم على كلمة سواء، دون تقديم مفهوم واضح وجلي عن نوع هذا التفاهم، والذي دائما يحيد إلى جهة التعايش والعيش المشترك والتسامح.. دون أن تكون له الجرأة على الخوض أكثر من ذلك .

مثال ذلك كتابات يوسف القرضاوي كما في كتابه (غير المسلمين في المجتمع الإسلامي) حيث نلحظه لا يتجاوز مقولات التسامح والتعايش، إلى استنباطات وتأصيلات جديدة تؤصل لمفهوم الذات في مقابل الآخر، تؤهّل المسلمين للدخول إلى العالم المعاصر بنفس وأفق نظر جديد، يقول في كتابه. بخصوص الذات والآخر: " المجتمع الإسلامي يقوم على عقيدة وفكرة إيديولوجية خاصّة، منها تنبثق نظمه وأحكامه وآدابه وأخلاقه، هذه العقيدة أو الفكرة الإيديولوجية هي الإسلام، وهذا معنى تسميته بالمجتمع الإسلامي..و لكن ليس معنى هذا أن المجتمع المسلم يحكم بالفناء على جميع العناصر التي تعيش في داخله، وهي تدين بدين آخر غير الإسلام.. كلاّ إنّه يقيم العلاقة بين أبناءه المسلمين وبين مواطنيهم من غير المسلمين على أُسس وطيدة من التسامح والعدالة والبر والرّحمة، ولأهل الكتاب من بين غير المسلمين منزلة خاصة في المعاملة والتشريع."[3]

ثم يذكر أحكام أهل الذمّة المتعارف عليها، ولا نجد في كتاباته مفهومات جديدة تتعلق بمصطلح الأمّة، من حيث مستوياتها أو تصنيفاتها، بين مفهوم الإسلام ومفهوم الإيمان، وتبيان الحدود الفاصلة

---

[1]– المرجع السابق ، ص 410.

[2]– المرجع نفسه، ص 411.

[3]– يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، باتنة، دار الشهاب، ص 4.

بينهما، حتّى يمكن أن ندرج جهوده خارج الأنموذج المغلق، لأن هذا المستوى من الفهم لدائرة الأمّة المسلمة أو المؤمنة لا يتعدى المستوي الفقهي الكلامي الموروث عن المتكلمين والفقهاء والأصوليين القدامى.

يمكن أن نستخلص من هذه النصوص على قلتها مبادئ عقدية حاسمة كالتالي:

ـ الرسالة المحمدية هي المحدد النهائي لمفهوم الأمّة الإسلامية المرادة في القرآن الكريم ، وهي أمّة الله المختارة والموعودة بالنجاة والخلاص، وما عداها لا يدخل تحت الأمة الناجية.

ـ الرسالة المحمدية ليست خاتمة فقط وإنما هي ناسخة للشرائع السابقة، وبالتالي فهي ملغية أيضا لمفهوم أمّة الإيمان أو الإسلام، التي يمكن أن يتمسك بها أتباع الديانات السابقة عن الإسلام المحمدي.

ـ كل وصف لليهود أو النصارى أو غيرهم بالإيمان أو الإسلام في القرآن الكريم، إنما يقصد به الأتباع الذين لم يشهدوا الرسالة المحمدية الخاتمة، ولا ينسحب بأي حال من الأحوال على من شهدوا الرسالة و لم يؤمنوا.

ـ الإيمان بالله والعمل الصالح ليس شرطا للدخول في الأمّة الناجية، إلا إذا تعزّز بالإيمان بالرسالة المحمدية كرسالة خاتمة وناسخة في نفس الوقت.

ـ كل من يكفر بالرسالة المحمدية يكون كافرا بإبراهيم، وخارجا ضرورة عن أمّته.

ـ العلاقة مع الآخر اليهودي والمسيحي لا يجب أن تتعدّى أطر التسامح والتعايش والبر والرحمة.

3_ تساؤلات نقدية حول الأنموذج المغلق:

ـ نلاحظ أنّ تفسير آيات القرآن الكريم جاء وفق منهج استنباطي فوقي ، أي معد سلفا، ومن ميزات هذا المنهج أنه يقوم بإخضاع النص اللغوي المنطوي على ذاته، لمقتضيات مفهوم النص، بحيث نرى أن صيرورة المعنى في كل الآيات التي وردت في شأن الأمم الأخرى وبصيغ وفي سياقات مختلفة، وضمن أسباب تاريخية متباعدة، يكون وفق هذه الصيغة من الفهم والتفسير، خاضعا لنظرية فوقية محبكة مسبقا، بإمكانها أن تحدد من ينتمي للذات ومن لا ينتمي، بغض النظر عن الوجهة التي يقتضيها سياق الآيات.

ـ إخضاع المعنى القرآني لمستوى واحد من الفهم، دون الوعي بكون هذا المستوى من الفهم إنّما هو ضرب من التمثُّل الذهني قد تم التواضع عليه ضمن سياق تاريخي معيّن، له أدواته وطرقه العقلية والمنطقية في تناول وفهم النصوص، كما أنّ له تحدياته التاريخية المختلفة، كجدليات الفقيه مع الواقع

والسلطان من جهة ومع الآخر المنافس من جهة ثانية، ثم لدينا أسئلة زمانه التي سعى للإجابة عنها، والتي هو منخرط فيها بالطبيعة، ومقيّد بتحدياتها وشرطياتها التاريخية، حيث يستحيل عقليا التفكير خارجها.

نلاحظ أيضا الميل الشديد إلى تحجيم العلاقة مع الآخر في إطار مقولات التسامح والعيش المشترك والمعاملة بالبر والرّحمة، وهي كلها مقولات لا ترقى إلى السلوك الحضاري المعاصر في ، والتي تقوم على الندّية والاحترام المتبادل، لا على المنّ والفوقية وإشعار الآخر بالدونية.

المطلب الثاني : الأنموذج الوسط لمفهوم الأمّة

1_ تمهيد حول خصائص و مميزات الأنموذج الوسط:

يمكن أن نطلق عليه الأنموذج الحذر، أو مستوى الفهم الوسط، ذلك أن هذا المستوي من الفهم وإن كان يبتعد عن مستوى الفهم السابق، ولا يتقيد بشروطه، فهو من جهة أخرى لا يكشف عن كل أوراقه، ولا يذهب في التحليل وإطلاق الأحكام إلى أبعد مستوى، فهو يبقى معلّقا بين ما يعطيه العقل والمنطق والممارسة التاريخية من جهة، وما يعطيه النص الديني من الجهة الأخرى، من تعميمات فقط، دون أن يتقدّم إلى إعطاء تأصيلات دقيقة وواضحة. وهذا الحذر مبرّر من عدة أوجه:

_ كون النص القرآني حمّال وجوه، و لا يمكن الجزم باستفراغ المعنى منه، وبالتالي لا يصح إطلاق أحكام نهائية تستمد منه.

_ كون الواقع العصري يُحتم وجود صيغ فعلية للتعاون بين الأمم ، ولا يكون ذلك ممكنا إلا بإيجاد صيغ تفسيرية وتأويلية جديدة، تتيح التعاطي مع النص الديني بانفتاح ومرونة أكثر .

_ كون منطق السجال والردود والنبذ المتبادل وطرد الآخر من الرحمة الإلهية الواسعة، منطق عقيم وخطاب مُفوّت، وليس له سند متين من النص القرآني، إلاّ إذا تعلّق الأمر بقراءات انتقائية لا تتقيّد بالكليات المقاصدية.

_ كون مبدأ احتكار الحقيقة الدينية الواحدة، بحيث يكون لدينا فرقة ناجية وحيدة وتكون الفرق والأمم الأخرى هالكة بالضرورة، هو مبدأ غير سوّي، لأن القرآن نفسه كان قد ذمّ هذا الطرح.

2_ أمثلة عن الأنموذج الوسط:

أ_ مع محمد عمارة:

يرى محمد عمارة أن الإسلام وسّع من دائرة مفهوم الذّات بحيث يكون للآخر مجال معين يمكن به أن يظلّ متواصلا مع الأمّة المؤمنة، التي هي أمّة الله، والتي يمكن أن تشمل عددا غير محصور من الشعوب والأجناس على إختلاف مشاربهم وأعراقهم ولغاتهم وحتى أديانهم، يقول: " جاء الإسلام فسلك الاختلاف في إطار الوحدة وجعل التنوع هو السنّة والقاعدة والقانون ووضع لبنات في البناء الجامع وقرّر أن الآخر هو جزء من الذات وذلك لأول مرة في التاريخ. "[1]

ويقول أيضا: " الله ربّ العالمين وليس ربّ شعب دون غيره من الشعوب، و كل الشرائع الدينية التي توالت على امتداد علاقة السماء بالأرض هي تنوّع في إطار الدين الإلهي الواحد، والإسلام لم يعمّم النسخ على جميع الشرائع السابقة، وإنما قرّر أن شريعة من قبلنا شريعة لنا، ما لم تنسخ بتطور الواقع الذي تجاوزها. "[2]

ويقرر من جهة أخرى على عكس ما يراه أصحاب الأنموذج المغلق بأن: " الذين آمنوا بالتوحيد في الإلوهية والربوبية وبالغيب واليوم الآخر وعملوا صالحا وفق أيّة شريعة من الشرائع الإلهية السابقة، لن توصد أمامهم أبواب النجاة في الآخرة."[3]

ثم يستند إلى صحيفة المدينة ليقرر أنّ: " نصّ دستور المدينة على أنّ القطاعات العربية المتهوّدة، من قبائل المدينة ومن لحق بهم وعاهدوا، قد أصبحوا جزءا أصيلا في الأمّة الواحدة والرعيّة المتّحدة لهذه الدولة الإسلامية. وتجسّد هذا الالتحام بالآخر وتحققت المساواة في العلاقة التي أدخلت نصارى نجران وكل المتدينين بالنصرانية في صلب الأمة الواحدة، شرط الولاء للأمّة ."[4]

ثم ينتهي إلى خلاصة مفادها أنّ: " نفس المنهاج قد حكم الرؤية الإسلامية في النظر إلى الأمّة ورعية الدولة، فجامع الأمّة هو الرّابط الذي يظلّل التنوّع والاختلاف في العقائد والشرائع الدينية،

---

[1]– محمد عمارة، الإسلام والأقليات الماضي والحاضر والمستقبل، ط1، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2003، ص 32.

[2]– المرجع نفسه، ص 13.

[3]– المرجع نفسه، ص 62.

[4]– المرجع نفسه، ص 15.

وفي الشعوب والقبائل، وفي الألسن واللغات والقوميات."[1] و يمكن أن نميّز نقاط أساسية في مقاربة عمارة كما يلي:

_ الشرائع والأديان السابقة هي تنوّع عقدي ضمن أمّة إلهية واحدة.

_ الإيمان بالله والعمل الصالح مفتاحا النجاة عند الله.

_ رعايا الدولة الإسلامية على اختلافهم هم ضمن الدائرة الموسعة للأمّة، ما داموا على عهودهم.

ب_ مع محمود حمدي زقزوق:

يقول محمود حمدي زقزوق في نفس الإطار: " إنّ الدين الواحد منذ بدأ الخليقة الذي هو دين الله، والذي يعبر عنه القران الكريم بأنّه الإسلام، يطلب من كل الناس الشيء نفسه، وهو التسليم لله، أو بمعنى آخر إسلام الوجه لله ."[2]

وأما بخصوص مسألة إدعاء كل صاحب دين أنّه يمثل الدين الحق، يقول حمدي زقزوق: " ولكن الحق المطلق الذي تعلنه هذه الأديان لنفسها، لا يزال يتعرض لسوء الفهم، وموقف الإسلام الواضح من هذه القضية هو أنه يجوز لأي من هذه الأديان أن تدّعي لنفسها الانتساب إلى الحقيقة، طالما كانت ملتزمة بالوحي الأصلي ."[3]

و يرى بأنّ القرآن يذكرنا دائما بالمساواة بين كل البشر، ويرتبط ذلك ارتباطا وثيقا بمبدأ وحدة الإلوهية، والمعني الوحيد للتفاضل بين الناس هو التقوى ويستطرد موضحا أنّ " فرصة التعارف التي تتيح للمرء نفسه المجال إلى ترسيخ جذوره ترسيخا أكثر عمقا، عن طريق الاعتراف بواقع الاختلافات بين البشر ."[4]

---

[1]– المرجع السابق ، ص 9.

[2]– محمود حمدي زقزوق، الإسلام وقضايا الحوار، ترجمة مصطفى ماهر، القاهرة، مطابع التجارية، 2002، ص 16.

[3]– المرجع نفسه، ص 16.

[4]– المرجع نفسه، ص 14.

ويرى أيضا بأنّ الإنسانية: " وصلت إلى مرحلة من الخبرة العقلية تمكّنها من أن تدرك وتتقبل نظاما عاما وساريا باستمرار الشريعة الدينية ــ و يقصد الشرعة المحمّدية ــ لأن الكتب المقدسة القديمة، لم تبقى خالية من تحريف نصوصها، وبهذا كان المغزى من وحي القرآن."[1]

ــ ثم يضيف قائلا: " هذا التفرّد للقرآن ولدعوته، لا ينفي أن هناك حقائق خالدة معينة مستمرة أيضا في الأديان السماوية السابقة، وأنّ أتباعهم يمكن اعتبارهم أيضا صالحين بالمعنى القرآني، على شرط أن يكونوا مؤمنين بوحدانيته تعالى وتفرّده، وأن يكونوا على وعي بمسؤوليتهم أمامه، و أن يكون سلوكهم مطابقا لهذا الاعتقاد. "[2]

ــ وأنّ الاختلاف سنة الله في خلقه ولا مندوحة عنه، " وقد كان الله قادرا على أن يخلق الناس جميعا أمّة واحدة ولو كان ذلك قد حدث، لما كان هناك ضرورة إلى حوار ديني حضاري، أو تنافس في الخيرات"[3]

ــ وأنّ القرآن يبين لنا واجب الأديان، ليس التنافس على مطامع دنيوية، وإنما التسابق في فعل الخير للناس ومن أهم جوانب الاتفاق بين الأديان السماوية الثلاثة، أنها تؤمن بإله واحد، أوحى إلى عباده عن طريق الرسل، وهذا الإيمان يتضمن سلوكا مستقيما، ودعوة إلى السلام والمحبة بين الناس. "[4]

2_ ملاحظات نقدية على الأنموذج الوسط:

وبناءا على ما سبق عرضه يمكن أن نوجه ملاحظات نقدية للأنموذج الوسط على الشكل التالي:

ــ إذا كان مفهوم الأمّة يتعدى المؤمنين بالرسالة المحمدية إلى من سواهم، فما نوع العلاقة التي ستنشأ بين المسلمين وبين المستويات المختلفة من الأديان و المذاهب؟ أم أنّ هناك مستوى معين فقط من الأديان كالأديان التوحيدية مثلا، وهل يُعد المشركون منهم جزء من الأمّة على كفرهم وتكذيبهم؟

---

[1]– المرجع السابق، ص 123.

[2]– محمود حمدي زقزوق ، الإسلام في الفكر الغربي، الكويت، دار القلم، 1986، ص 124.

[3]– المرجع نفسه، ص 55.

[4]– المرجع نفسه، ص 48.

ـ لم يوضح هذا الطرح من يشملهم العفو الإلهي من الذين آمنوا بالله واليوم الآخر وعملوا صالحا، إن كانوا الأتباع الذي سبقوا الدعوة المحمدية، أم يشمل حتى الأتباع الذين شهدوا الدعوة و لم يؤمنوا.

ـ إذا كان من يدخل تحت رعاية الدولة الإسلامية يعتبر جزءا من الأمّة، فالسؤال هو ما نوع الرابطة التي تشد هؤلاء إلى الأمة؟

هل هي رابطة روحية دينية، أم هي رابطة دنيوية مصلحيه، متعلقة بشروط ومواثيق، تنتهي عند الإخلال المادي بها؟

ـ لم يتطرق أبدا إلى الآيات القرآنية التي تدين التحريف في الأديان السابقة، وإن كان ذلك يوقعهم في مرتبة البعد من الله تعالى أم لا، وبالتالي الوقوع خارج دائرة أمّة الدين الحق.

ومن جديد نري كيف يسعى هذا الأنموذج من الفهم، إلى التركيز على العناصر المشتركة بين الأديان جميعا، والأديان التوحيدية خصوصا، لأجل التركيز على وحدة المصير، ووحدة الجنس البشري، مع التذكير دائما بواجب الالتزام بالحد الأدنى من الأخلاق الربانية، والمحافظة على نقاء التوحيد الأوّلي، الذي جاءت به الرسل جميعا، مع عدم الإغراق في التفاصيل التي تميّز الأديان عن بعضها البعض.

ومنه فإنّ مفهوم الأمّة عند حمدي زقزوق ومحمد عمارة، سيظلّ يلفّه الغموض والإبهام من الناحية التأصيلية للمفاهيم والمصطلحات الشرعية، والاكتفاء بمجرد بلورة مفاهيم تقريبية، يكون غرضها عمليا ميدانيا أكثر منه تأصيليا، وهذا طبعا تماشيا مع المقصد الأوّلي الذي يدفع إلى تناول مثل هذه المفاهيم، وهو تمهيد الطريق أكثر للحوار بين الأديان.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثالث : الأنموذج المفتوح لمفهوم الأمة

يتميّز هذا الأنموذج عن الأنموذج الوسط كونه يفترق عنه من الناحية التأصيلية للمفاهيم المتعلقة خصوصا بدائرة الإيمان ودائرة الإسلام، ومفهوم الآخر وموقعه من الذات، بينما يتفق معه تماما في مبدأ تعدد طرق الخلاص، وذم مبدأ احتكار الحقيقة الوحيدة لصالح دين بعينه.

1_ أمثلة عن النموذج المفتوح :

أ_ مع أحميدة النيفر:

يرى أحميدة النيفر أنّ الفكر الإسلامي، يعاني من ضمور شديد وشلل شبه تام، فيما يخص كيفية موقعة الآخر والتعامل معه، بعيدا عن النمطية الدفاعية السجالية التبجيلية القروسطوية، وإن كان لذلك سبب وجيه فهو الجمود التأويلي، أو الاعتماد على القراءة الحرفية للنص الديني المؤسس من القرآن والسنة، بحيث يتم التركيز على مستوى واحد من التفسير وإهمال المستويات الأخرى، خاصّة وأنّ النصّ القرآني جد غني بالمعنى ومستويات الدلالة، بحيث يمكن أن تتعدد مستويات الفهم لنصوصه، دون الإخلال بقواعد اللغة وشروط الاستنباط المعروفة.

إذا هناك حسب نفس الباحث: " ضمور شديد في التصور والحس الدينيين لدى المسلم ، ناتج عن تقليص مُخل بالدلالات القرآنية، وذلك لعدم الإحاطة بكامل خصوصيات البنية القرآنية ..والإعراض عمّا حواه النص من تعدد مستوى الخطاب القرآني، المتصل بالنصارى خاصة وأهل الكتاب عامّة."[1] لذلك يعتبر الكاتب أنّ اضطراب العلاقة مع المسيحيين وأهل الملل الأخرى، هو راجع بالأحرى إلى اضطراب العلاقة مع النص القرآني نفسه، وعليه نجد أن الكاتب يؤيّد نوع جديد من القراءة الحديثة، تعتمد على قاعدة متميزة في الاستنباط، حيث يُنظر إلى النص القرآني وفق هذه القاعدة على أنّه يحتوي مستويات مختلفة من الخطاب، بحيث يتوجه كل مستوي من الخطاب إلى تحقيق غرض محدد من الدعوة، وفي وقت وزمن محدد، واتجاه مستوى محدد من المخاطبين، دون أن يتعارض هذا المستوى مع المستويات الأخرى، وهذه المنهجية اعتمدها الكاتب للتغلب على ما يبدو

[1]– أحميدة النيفر ، موريس بورمانس ، مستقبل الحوار الإسلامي المسيحي، ط1، دمشق، دار الفكر، 2005، ص 28.

له من تنافر وعدم انسجام في مجموع الآيات المتعلقة بأهل الكتاب، وهذه المستويات من الخطاب هي على التوالي:

[1_ **خطاب متعلق بمستوى الزمن القرآني:** ويشمل التشريعات والحلول المرتبطة بالزمن القرآني، والتي يتمحور عملها أساسا بحل معضلات القرن السابع الميلادي.

2_ **مستوى الكليات القرآنية:** وهي تشمل السند القاعدي المقاصدي، والتي بإمكانها أن تضبط وتحدد المستوى الأول من الخطاب، و في ضوء هذه الكليّات يمكن للتشريعات أن تمتد وتتوسع لتشمل كل المعضلات الإنسانية الحديثة.

3_ **مستوى الحقيقة المفارقة:** وهي تتيح النظر إلى مستويات أبعد وأرحب، يمكن أن تتخطّى التقديرات المرتبطة بالأوضاع والأزمنة المخصوصة، لمقاربة المقصد الإلهي الأكثر عمقا والأوسع بعدا.][1]

أما بالنسبة لمفهوم الأمّة، فالكاتب يميز بين مستوي الأمّة الخصوصية التي لها مشرب إيماني موحّد ومنفصل عن الأمم الأخرى، لكنّه لا يغلق الدائرة التأويلية بحيث يتحوّل الإيمان إلى ما يشبه الطائفة المغلقة على نفسها، لذلك فهو يُبقي باب الإيمان مفتوحا للتعدد والاختلاف.

ويمكن أن نبيّن مضمون أفكاره على وجه التقريب في النقاط التالية:

_ لا لاحتكار الحقيقة الدينية لدى طائفة دينية واحدة ووحيدة.

_ إيمان الآخر هو شكل أو رافد مثري ومُغني للمؤمن الذي يبحث عن المطلق بصدق وإخلاص .

_ لا للتماثل بين الأديان وصهرها في بوتقة واحدة، ولا لتنميط العالم بتجربة واحدة صحيحة. وإنّما الإيمان بالتعدد والاختلاف كسبيل لتحصين الإيمان الدّيني، من أن يتحول إلى تشكّل طائفي مغلق.

_ عدم مطالبة المخالف في الدين بترك ما لديه من تراكم معرفي، يخص تجربته الدينية الإيمانية، بحجة تحريف كتبهم المقدسة.

وهكذا يتأكّد لنا أنّ الكاتب يؤيّد الأنموذج المفتوح، الذي يحفظ هوية الأمّة المؤمنة في جانبها الخصوصي من جهة، في حين هو يقابل الآخر بنوع من الانفتاح الذي يتيح له أن ينسجم معه ضمن دائرة أمّة المؤمنين بالله الكبيرة من الجهة الأخرى.

---

[1]– المرجع السابق ، ص 38.

ومن الجدير بالذكر أنّ الكاتب عضو ضمن ما يسمى بمجموعة الأبحاث الإسلامية المسيحية، ومن الممضين على المبادئ الرئيسية التي جاءت في البيان المعنون بـــ : (الوثيقة التأسيسية لجمعية الأبحاث الإسلامية المسيحية.) [1]

ب_ مع محمد أركون:

يرى محمد أركون أن لفظ الإسلام قد أخذ معاني متعددة بحسب إيديولوجية وقناعة المتناول له، وعليه فالمعنى القرآني ليس هو المعنى الذي استعمله الفقهاء في العصر الأموي والعصر العباسي، بل هو كما في القرآن نفسه معنى متبلور ومشكّل عبر مرحلة نزول القرآن ككل، فحسب أركون فإن معنى الإسلام في بدأ الوحي كان يتضمن مباشرة معنى الإيمان، لأن من يسلم في مكة، إنما كان يسلم عن طواعية وبعد طول تدبر وتأمل، لأنّ مسألة تبني دين جديد كانت عملية خطيرة جدا، قد تقود صاحبها إلى أن يخاطر بنفسه بالنفي أو العزل أو غير ذلك من طرق التنكيل الأخرى، بينما الأمر سيختلف كلية بعد الفتح، فنلحظ أن معنى الإسلام سيصبح مرتبط بالدولة الناشئة الجديدة، والدخول في الإسلام لا يعني مباشرة الاستسلام لله الواحد القهار، بل قد يعني الولاء والطاعة للدولة لا لله، لهذا يرى أركون أن القرآن اعتبر الأعراب مسلمين لا مؤمنين .

يقول أركون في نفس السياق:

" إنّ الصيغة المعجمية (اسلام) قد تكررت ثماني مرات فقط في القرآن بمعنى التسليم لله، يتضمن هذا التسليم بالنفس نوعا من الاستبطان لنداء الله، الواجب اتجاه الله المنعم والرحيم كما في قوله تعالى: " {إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً

---

[1]– هذه المبادئ هي : نؤمن، مسلمين ومسيحيين، أنّ الله كشف عن نفسه من خلال كلمته التي يتعرف المسلمون إليها في القرآن والمسيحيون في يسوع المسيح. ــ وترى كل من جماعتينا أنّ إيمانها هبة من الله يقتبلها الإنسان للقاء بالله

ــ نرفض كل الأشكال التلفيقية التي تنح لطمس الفروقات الجوهرية بين أديا

ــ وترى كل من جماعتينا أنّ إيمانها هبة من الله يقتبلها الإنسان للقاء بالله.

–التأسيسية الوثيقة/article/من–نحن؟/http://www.gric.asso.fr

2– سورة الحجرات: الآية14.

بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللّهِ فَإِنَّ اللّهِ سَرِيعُ الْحِسَابِ }[1]. ثم بعدئذ جاء الايمان متميزا بشكل واضح عن الاسلام كما في سورة التوبة وسورة الحجرات. "[2]

ومع انقضاء اللحظة التدشينية الأولى وموت أصحابها المؤسسين لها والشاهدين عليها، بدأت مرحلة مأسَسة الدين وعَقلنَة التراث والمفاهيم مع عصر التدوين، فنتج لدينا تفسير إسلامي للإسلام، كان رواده زعماء وأرباب المدارس الفقهية والكلامية، يقول أركون في نفس السياق: " بينما راح الحديث النبوي والفكر الكلاسيكي كله، يؤكد على التلاحم ما بين أجزاء العلاقة الخماسية التالية : إسلام- ايمان –دين – قانون – أخلاق . وسوف نتذكر بأنه منذ الفترة المدنية، فإنّ (الإسلام) كان قد فرض نفسه كدين، مدعوم بواسطة نجاح سياسي. إذن فهو تاريخي بشكل كامل، ثم ما لبثت أن تشكلت النواة الميتافيزيقية لمفهوم الاسلام، أي اسلام يعلو على التاريخ التكويني له.. على قاعدة هذا الخالط بين الذُرى الوجودية ومستويات المعنى، وبين التعارضات الثنائية ذات الطابع الاديولوجي بين الزمني والروحي، الدنيوي والمقدس، العلماني والديني، تشكل المفهوم الراسخ (دار الإسلام) معارضا بذلك (دارالكفر أوالحرب)"[3]

وفي النهاية أصبح المعنى القرآني لمفهوم الاسلام متجاهل أو مبعد من التداول الفكري والعملي، لأن المفاهيم الحافّة قد غطّت عنه وأخذت مكانه. " إنّ كلمة اسلام في القرآن ليس لها ذلك المعنى العقائدي و(اللاهوتي)[4] والثقافي الذي كان قد فرض نفسه على مدار تاريخ الامبراطوريتين، الأموية والعباسية، فكلمة اسلام في القرآن تعني الدين الأوّلي والشعيرة النقية، والطاعة العاشقة والكلية لله، هذه الطاعة التي جسدت رمزيا من قبل تلك الشخصية الرمزية لإبراهيم في القرآن، لكن الفقهاء وعلماء اللاهوت نسوا هذا المعنى الأول في زحمة المماحكات الجدالية، من أجل الهيمنة في ظل الامبراطورية، وهذا هو السياق الخاص بالاسلام الامبراطوري."[5]

ويقصد أركون أن مفهوم الاسلام كان قد خاض جدلية عنيفة بين الفقيه والسلطان، حسمت في الأخير لصالح هذا الأخير، أين تم توظيفه (أي مفهوم الاسلام) بحيث يتقابل في وضع ندّي مباشرة

---

[1]– سورة آل عمران: الآية 19.

[2]– محمد اركون، التراث الاسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط2، بيروت، مركز الانماء القومي، 1996، ص 115.

[3]– المرجع نفسه، ص115.

[4]– اللاهوت: علم يبحث في وجود الله وذاته وصفاته، ويقوم عند المسيحيين مقام علم الكلام عند المسلمين، ولاهوتي نسبة إلى هذا العلم.

[5]– محمد أركون، التراث الإسلامي قراءة علمية، المرجع السابق، ص 132.

مع الأديان التوحيدية السابقة عليه. مما يبيح عملية التعبئة الجهادية لصالح التوسع الامبراطوري، ويكرّس التقسيم الفقهي المشهور للعالم بين دار الحرب ودار الاسلام، في حين ظلّ المعنى البدأي الأوّلي القرآني مقتصر على أرباب التصوف والمؤرخين المعزولين.

" ووحدهم المؤرخون وإلى حد ما الصوفيون، يهتمون بالبحث عن الاسلام بالمعنى القرآني، أي الدين الأوّلي والأصلي وتجربة أولية تأسيسية لما هو إلهي، وهذا هو الفرق بينه وبين الاسلام المتأخر، أي الاسلام الطقسي والشعائري أو الفقهي و القانوني. "[1]

فالاسلام في نظر أركون يمتد حقله الدلالي ليشمل الأديان التوحيدية، اليهودية والنصرانية، لأن أصل ومنبع الأديان الثلاثة هو واحد، وهذا الأصل المشترك يتمثل في المصدرية الالهية للكلام الموحى للمؤسسين للأديان المذكورة، وبالتالي فإن المجتمعات الناشئة والمتغذية من هذا المصدر تحمل نفس الطبعة ونفس الشيفرة اللاهوتية، وتحمل ذات القيم الرمزية والروحية، مع بعض الاختلاف الضروري لوجود الفارق البيئي والتاريخي، وعليه يذهب أركون الى إعتبار أن الكتاب الموسوم في القرآن بأم الكتاب، لا يمثل سوى الكتاب الأم الذي أوحى الله منه جميع الكتب السماوية، يقول مدعما رأيه:

" فأنواع الوحي التي أُوحيت بالتالي الى موسى وأنبياء التوراة، ثم الى عيسى وأخيرا الى محمد ليست إلا أجزاء متقطعة من كلامه الكلّي، ونظرية الكتاب السماوي أو ظاهرة الكتاب المقدّس التي نجهلها، ليست إلا رمزا للقول بأن هناك كتاب آخر يحتوي على كليانية كلام الله (أمّ الكتاب) وبهذا المعنى نجد أن القرآن يتحدث عن اللوح المحفوظ."[2]

ويُدين أركون أيضا فكرة الدين المفضّل الوحيد، في مقابل الأديان الأخرى المنحرفة والضالة كلها، ويعتبر أنّ إحتكار الحقيقة الالهية، إنما هو نظام من التصورات اللاهوتية القروسطوية، نمى وترعرع في جو من المشاحنات والسجالات التفاضلية بين الأديان الثلاثة، لصالح التنافس الامبراطوري بدرجة أولى، لا لصالح القيم الروحية الايمانية.

"ينبغي العلم أنّ الفكرة الأساسية أو المعطى اللاهوتي المفترض هنا هو التالي: كل دين ينصب نفسه بنفسه بأنّه وحده المرضي عنه عند الله، ولا يخطر على بال أتباعه إطلاقا أن يشكوا بهذا الزعم،

---

[1]– المرجع السابق، ص 133.

[2]– محمد أركون، الاسلام والمسيحية والعلمانية، ترجمة هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الساقي، 1996، ص 82.

أو أن يعتقدوا بأنّه لا أساس له من الصحّة، لا يخطر ببالهم التفكير بأنه مجرّد تركيبة لاهوتية دوغمائية خاصة بالإيمان الفئوي الطائفي السائد في كل دين من هذه الأديان الثلاثة."[1]

ويمكن تلخيص مفهوم أركون لمعنى الاسلام باعتباره المحدد الوحيد والرسمي لمعنى الهوية أو الملّية، أو ما درجنا على تسميته بمعنى (الأمّة) في النقاط التالية:

ـ معنى الاسلام في القرآن يتمركز حول الايمان بالله والخضوع له.

ـ معنى الاسلام يمتد ليشمل الأديان التوحيدية.

ـ المجتمعات في الأديان الثلاثة منبثقة من ظاهرة الوحي الإلهي، وكُتبها المنزّلة تصدر من معين واحد، هو أمّ الكتاب بالمصطلح القرآني.

ـ مفهوم الإسلام الذي سيطر أثناء وبعد تدوين العلوم الإسلامية وإلى اليوم، هو الإسلام الذي يستجيب للمعنى الإيديولوجي الإمبراطوري، بحيث يقصي الأديان الإبراهيمية السابقة عليه.

ـ نموذج الحقيقة المطلقة الوحيدة، نموذج قروسطوي، مرتبط بأنظمة التصورات اللاهوتية السجالية، ولا أساس له من الصحة الإلهية.

[1]– محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقي، 2011، ص 77.

ج _ مع محمد شحرور:

أمّا محمد شحرور فلا يكتفي بإطلاق صيغ عمومية لتقريب الآخر من دائرة الأمّة المسلمة، بل هو يذهب إلى حد التأصيل لمفاهيمه من القرآن الكريم بوضوح تام لا لبس ولا تعقيد فيه، بحيث يتجاوز الكثير من الحدود التي لم يستطع غيره تجاوزها، يقول: " إنّ ما تمّ تقديمه لنا على أنّه أركان الإسلام غير صحيح ولا يتطابق البتّة مع التنزيل الحكيم، وأنّ الركن الصحيح من بينها هو ركن الشهادة الأولى (شهادة أن لا إله إلا الله)، أما الشهادة بأنّ محمد رسول الله، وأمّا إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت، فهي من أركان الإيمان وليس من أركان الإسلام."[1]

وعليه يصبح معنى الإسلام هو ذاك المعنى القاموسي الذي يعني الاستسلام لله بطواعية تامة، مضافا إليه العمل الصالح، وحسب نفس الباحث فإنّ العمل الصالح متأصل في الفطرة الإنسانية، ويمكن إدراكه ذاتيا، ووفق هذا الفهم يمكن أيضا للإنسان أيا كان موقعه ومشربه أن يكون مسلما، دونما أن يكون مُلزما بإتباع شريعة نبوية معينة إذا لم يقتنع بها ويطمئن إليها.

وعليه يرى محمد شحرور: " أنّ إعادة تسمية الأشياء بأسمائها وتبيان أركان الإسلام والإيمان كما أوردهما التنزيل الحكيم، جعلنا نفهم بوضوح كيف أنّ الإسلام بدأ بنوح وختم بمحمد ﷺ مرورا بإبراهيم وموسى وعيسى، وأنّه هو الدين السماوي الوحيد الذي عرفته البشرية وجاء به الرسل على اختلاف رسالاتهم.. فمن آمن منهم بعد ذلك بملّة إبراهيم كان حنيفا، ومن آمن بموسى كان من الذين هادوا، ومن آمن بعيسى كان من النصارى، ومن آمن بمحمد كان من المؤمنين. "[2]

يقول محمد شحرور: " فالدين عند الله الإسلام، لا يقبل دينا غيره، لكن الدين الإسلامي عند الله، دين الفطرة الإنسانية، التي فطر سبحانه الخلق عليها. "[3]

---

[1] – محمد شحرور، الإسلام والإيمان منظومة قيم، دراسات إسلامية معاصرة (3)، مكتبة الأهالي، ص22.

[2] – المرجع نفسه، ص 22.

[3] – – المرجع نفسه ، ص 35.

ـ يقول مبينا معنى إسلام الفطرة هذا: " رأينا حتى الآن أن التنزيل الكريم يضع للإسلام أركانا ثلاثة هي : الإيمان تسليما بوجود الله، الإيمان تسليما بوجود اليوم الآخر، العمل الصالح والإحسان، وهذه تذكرة الدخول إلى الإسلام. "[1]

ويعتبر نفس الباحث أنّ الحديث النبوي[2] الذي يتحدث عن لأركان الخمس للإسلام ،لا يعود للنبي الكريم وإنما يعود إلى كلام الأصوليين، الذين وضعوا الحديث وصوّغوه بحيث يتناسب مع نظريتهم في مفهوم الإسلام الخاتم والناسخ لغيره من الأديان، وكذا مفهوم الأمّة الناجية والأمم الهالكة، وكلها تأتي في إطار السجالات التاريخية بين الأديان التوحيدية الثلاث، وتماشيا مع نظرية احتكار الحقيقة المطلقة.

ويتضح من خلال نصوص محمد شحرور النتائج التالية:

ـ الإسلام في المفهوم القرآني هو الدين الذي ارتضاه الله من قبل للملل السابقة على الرسالة المحمدية.

ـ الذين صدّقوا بالرسالة المحمدية، يعتبرون مؤمنين إضافة كونهم مسلمين ، فهم مؤمنين على الطريقة المحمدية، مسلمين على الطريقة الإبراهيمية.

ـ الذين لم يؤمنوا بالرسالة المحمدية من اليهود والمسيحيين يعتبرون مسلمين عن طريقة أنبياءهم.

ـ أركان الإسلام ثلاثة فقط هي:

الإيمان بالله واليوم الآخر، والعمل الصالح.

---

[1]– المرجع السابق، ص39.

[2]– الحديث المقصود هو:"حدثنا عبيد الله بن موسى قال اخبرنا حنظلة بن أبي سفيان عن عكرمة بن خالد عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وانّ محمدا رسول الله، وإقام الصّلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان)." صحيح البخاري، كتاب الإيمان، رقم2.

2_ ملاحظات نقدية على النموذج المفتوح:

رغم أن هذا التأصيل يبدو متماسكا بالنظر إلى ارتكازه إلى النظرة المقاصدية في الاستنباط، وكذا استناده إلى المدارس (التاريخية)[1] في تأويل النص الديني ، إلا أننا يمكن أن نوجه له استفهامات حرجة كالآتي:

_ إنّ اليهود والنصارى أنفسهم يرفضون أي تصنيف يأتي من الجانب الإسلامي، ولا يعترفون بمفهوم الإسلام سواء كان بالأركان الخمس أو بالأركان الثلاث.

_ هل الرسالة الخاتمة جاءت مصححة لمفهوم الدين الحق أم جاءت لتقر كل ذي دين على دينه؟ وإلاّ فما هو دورها إذا؟

_ لا يمكن إغفال ما جاء في حديث البخاري، وقد جاء متواترا وأجمعت الأمّة على الأخذ بمضمونه.

_ لا يطرح الكاتب أي دليل يبيّن بوضوح على أن النبي قد أطلق صفة الإسلام على اليهود والنصارى في زمانه على كفرهم برسالته.

_ لا يتطرق هذا المستوى من الفهم أبدا إلى الآيات القرآنية التي تدين التحريف في الأديان السابقة .

_ يميل هذا المستوى من الفهم إلى تطبيق المنهج التاريخاني على مصادر التشريع الإسلامية، متجاهلا مصدرها الإلهي المتعالي، إذ لا يصح إسقاط هذا المنهج على الأحكام القرآنية والأقوال الصحيحة المنسوبة إلى النبي عليه السلام، لأن ذلك من شانه أن يفقدها صلاحيتها الدائمة، ويحبسها في زمن ومكان محدد.

وعلى العموم، فإن النموذج المفتوح قد سعى بطرق وصيغ مختلفة، لدمج الآخر المخالف في الدين في بوتقة ذات مستويات ودوائر متفاوتة، لا عن طريق إطلاق صيغ تعبيرية تحتمل معاني مختلفة، وإنما سعى بكل جرأة للتأصيل لمفاهيمه وآراءه من القرآن الكريم بالدرجة الأولى.

لذلك حرص أصحاب هذا الأنموذج على توسعة دائرة الأمّة، لتأخذ صفة أمّة الله الواسعة، كإطار جامع وشامل، لكل المؤمنين بالله، بينما يحتفظ كل صاحب دين بخصوصياته التي تميزه عن الآخرين، رافعين شعار تعدد طرق الخلاص، وبحيث يتفادوا منطق الغلق الكلي لمفهوم الأمّة الناجية، وتفاديا لمبدأ احتكار الحقيقة الالهية المطلقة، والذي أصبح مبدأ ممقوتا في الروح الدينية المعاصرة.

---

[1]– التاريخية: القول بأنّ لوقائع التجربة الحية زمانا خاصا تتسم بالمرونة والطلاقة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص36.

ومن ثم تلمّس أصحاب هذا الطرح صيغ مختلفة للتواصل مع الآخر المخالف في الدين، والإبقاء على باب التفاهم والتقارب مفتوحا وممكنا، وبالتالي التأسيس للحوار بين الأديان وفق قواعد ومبادئ متينة وصلبة وواضحة كل الوضوح.

وما يمكن تسجيله هنا أيضا هو ذلك التباين الواسع الملاحظ بين مفهوم الأمّة لدى المفسرين التراثيين وحتى بعض المعاصرين، وبين المفاهيم التي أصبحت رائجة ومتداولة لدى المفكرين المسلمين المعاصرين، ما عدى الأنموذج الأول فهو بقي حبيس التفسيرات التراثية المذكورة أعلاه.

وقد أوردنا هذه النماذج الثلاثة لمفهوم الأمة في الفكر الإسلامي المعاصر، حتى نتعرف على وجه التقريب إلى المعاني الأساسية المتداولة في الساحة الثقافية والفكرية الإسلامية، وذلك تمهيدا لطرح الأنموذج الخاص الذي تفرّد به محمد الطالبي بالنسبة لمفهوم الذات- الأمّة-، وكذا كشف المستويات المختلفة المنضوية تحت هذا مفهوم وكيفية مقابلته للآخر المخالف في الدين بها، وتوخيا لإيجاد الأوجه المناسبة والمختلفة للمقارنة، والتي ستكون بلا شك معزّزة لوضوح الدراسة ومغذّية لمضمون التساؤل، ومقويّة للنقاط المهمة الكثيرة التي سنعرفها في المباحث الموالية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الرابع: منطلقات مفهوم الأمّة عند محمد الطالبي من حيث التأسيس، التطوّر و التكوين

تمهيد:

عرفنا مفهوم الأمّة في القرآن الكريم مع المفسرين التراثيين والمعاصرين، كما حاولنا أن نستجلي ذات المفهوم عند نخبة من المفكرين المعاصرين، وقد أتيحت لنا الفرصة للإطلاع على أوجه الشبه والاختلاف بين جميع الأطراف، والآن سنحاول أن نستفسر عن مفهوم الأمّة عند محمد الطالبي وعن أهم الخصائص والمميزات التي تفرّد بها عن غيره، ولا نكتفي بمجرد الاستفسار السطحي الذي لا يتجاوز وظيفة الشرح والتفسير وإبراز المضامين، بل سنعمّق البحث بحيث نستقصي البُنى الأولية ونكشف عن المقولات الجوهرية التي انبنى عليها موقف محمد الطالبي من مفهوم الأمّة.

ولا يتم هذا الكشف ويُنجز هذا الاستقصاء، إلا بعد بحث عميق للاستفسارات التالية:

ـ ما هو البعد المميّز الذي يضيفه محمد الطالبي للمعنى الاصطلاحي لمفهوم الأمّة، بحيث يتمكّن من استيعاب المضامين الجديدة التي يرغب في شحنها به ؟

ـ كيف يؤسّس محمد الطالبي لمفهوم الأمّة من القرآن الكريم، وما هي التأصيلات الجديدة التي أتى بها بالمقارنة مع التأسيسات السابق ذكرها ؟

ـ ما هي مستويات مفهوم الأمّة عند محمد الطالبي ؟

ـ هل تأسيسات محمد الطالبي لمفهوم الأمّة تقبل من حيث المبدأ إقامة علاقة حوارية عميقة مع الآخر المخالف أم لا؟

ـ هل تعدد مستويات مفهوم الأمّة عند محمد الطالبي يفضي حتما إلى الاعتقاد بتعدد طرق الخلاص خارج الأمّة الذات؟

هذه الأسئلة وغيرها سنسعى لبحثها في المطالب التالية بعون الله.

المطلب الأول: مفهوم الأمة في الاصطلاح عند محمد الطالبي

ينطلق محمد الطالبي في استجلاء المضامين العميقة للفظ (أمّة) ابتداء من معناه في اللغة والاصطلاح. لذلك تراه يوجّه استفهامه العميق عن المعنى كالتالي:

"ما الأمّة ؟ في أوسع معاني هذا اللفظ – ثم يجيب ببساطة– توجد أمّة كلما وجدت مجموعة من الناس بينهم شيء جامع يجمعهم، مع توفر الشعور لديهم بذلك : سواء أكان جامع المصالح الجسدية أو المعنوية، المكاسب الزمنية أو الروحية، جملة من المقاصد الحسية أو المجردة يسعى لتحقيقها."[1] فالمجموعات البشرية كما يري محمد الطالبي، لها كامل الحرية في أن تتشكّل ضمن تجمعات لها قواسم مشتركة، يمكن أن تكون معنوية ويمكن أن تكون مادية، أو تجمع بينهما، بحيث تكون الرابطة بين أفراد كل تجمع بشري واضحة ومميّزة. " ومعنى ذلك أنّه يوجد جم غفير من المجموعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية والمهنية والعائلية وغيرها مما لا يقع تحت الحصر. "[2]

لذلك يرى محمد الطالبي، أنّ مفهوم الأمّة لا يَعدُ أن يكون إطارا أو ظرفا يمكن حشوه وشحنه بمختلف الدلالات المتواطئ عليها من طرف الواضعين الاجتماعيين، لذلك يسعى محمد الطالبي للتأسيس لمفهوم الأمّة الوسط التي دعي إليها القرآن الكريم وتمييزها عن باقي الأمم والتجمعات البشرية، بما في ذلك التجمعات التي تقترب أو تتداخل مع مفهوم الأمّة الوسط، كالأمّة العربية، أو الأمّة الإسلامية لكن بمضمون مختلف، يسمى مجازا بالثقافة الإسلامية ..الخ. يقول محمد الطالبي لتوضيح هذا الغموض: " إلى هذا الحد نشاهد عبارة أمّة في اللغة المعاصرة تتدرج نحو شحنها بمحتوى جديد، فهي من دون أن تفقد قديم إيحاءاتها الروحية، أخذت أكثر فأكثر تعبّر عن معنى الانتماء إلى قومية ترابية سياسية، فتستعمل مقابل: (nation) أو أحيانا مقابل شعب: (peuple)"[3]

ويحذر محمد الطالبي من الخلط بين المفاهيم والمضامين عن قصد، من أجل تمرير مشاريع سياسية واجتماعية على حساب مفهوم الأمّة الأصلي، لما فيه من دلالات تراثية، تدغدغ وجدان الجماهير وتجيش عواطفهم، دونما أن يكون المعنى القرآني لمضمون مفهوم الأمّة قد اكتمل تصوره في أذهانهم.

"وهناك من لا يدّخر جهدا ليبث بكل الوسائل الخلط بين الإسلام ثقافة والإسلام قناعة .. فمن واجبنا توضيح المفاهيم ورفض الخلط الذي يعمل بعضهم لتمريره واستمراره، وذلك حتّ من طرف

---

[1]– محمد الطالبي، أمة الوسط: الإسلام والتحديات المعاصرة، تونس، سراس للنشر، 2006، ص 64.

[2]– المرجع نفسه، ص 64.

[3]– المرجع نفسه، ص 67.

بعض نبهاء علماء الاجتماع والتاريخ.. ذلك أنّ مفهوم الأمّة لما يحتفظ به من الإيقاعات في النفوس، محل مناورات ومزايدات لأغراض شتى."[1] ويضرب لذلك مثلا: دولة لبنان وما حصل فيه من تلاعب بالمفاهيم، انتهت به إلى الحرب الأهلية.

وخلاصة ما يود تأكيده هنا محمد الطالبي هو أنّ مفهوم أمّة من الأمم يجب أن تتحدّد فيه المضامين المقصودة، إن كانت قومية أو عرقية أو روحية دينية، فكلمة (nation) لا يمكن أن تعبّر عن مفهوم الأمّة، وهي أقرب إلى الكيان السياسي منه إلى الكيان الروحي. " فالكيان المعبّر عنه بـــ (nation) قد يضم في مساواة كاملة، وبدون تمييز المعتقد وغير المعتقد، والمسيحي واليهودي والبهائي.. فنحن بهذا الفعل نقوم بتزمين[2] كلمة أمّة، وإفراغها من محتواها القرآني، لنجعل منها مفهوما زمنيا علمانيا."[3]

ولا يجب حسب محمد الطالبي التلاعب بهذا المصطلح في كل الجهات دون تمييز واضح، أي استغلال العامّة من جماهير المسلمين الغافلين الذين لا يزالون يحتفظون في ذاكرتهم الشعبية، بدلالة مضخّمة ومُؤسطرة بفعل المخيّلة التاريخية، لمفهوم الأمّة، وبالتالي يمكن استغلال هذا المخيّل الشعبي لتمرير أفكار سياسية وإيديولوجية مغايرة للمقصد العميق للجماهير. يقول محمد الطالبي موضحا هذا اللبس: " إنّ غموض الخطاب أو أصناف الخطاب، الموجّهة إلى جماهير مختلفة، تترجم جيدا ضروب من التردد، أو ضروب من الخلط المقصود وغير المقصود بدرجات متفاوتة.. وذلك لأنّ محتوى متصوّر الأمّة قد تطور كثيرا، ولم ينته بعد فرز عناصره المكوّنة له بجلاء وصفاء. إن تحليله جدير بدراسة خاصّة ترتكز بالخصوص على تجريد الصحافة، وخطب رجال السياسة، إلى جانب مجموعة النصوص الدينية. ويكفي الآن أن نستخلص أنّ هذا التصوّر قد أصبح في اللغة المعاصرة، لا يقتصر معناه على الأمة المثالية فقط، الأمة الإسلامية بلا حدود. "[4] لذلك سينطلق محمد الطالبي مجتهدا في التأسيس لمفهوم الأمّة الإسلامية الوسطية من القرآن الكريم من خلال منظورات وتأويلات جديدة، عسى أن تكون لبنات صلبة لتمييز وتوضيح مفهوم الذّات عن الآخر، في واقع حضاري جديد تداخلت فيه المفاهيم والقيم وتشعبت في طرقه البواعث والنزعات .

---

[1]– المرجع السابق، ص66.

[2]– تزمين: من معنى الزماني، أو الزمني ويقابلها مباشرة الروحي، والزمني أي الواقعي و الحاضر الملموس.

[3]– محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، ص 40.

[4]– محمد الطالبي، أمة الوسط، المرجع السابق، ص 68.

المطلب الثاني: التأسيس لمفهوم الأمّة من القرآن الكريم

يعتقد محمد الطالبي أنّ مصطلح (أمّة) له مدلولات عديدة في القرآن الكريم، وكما عرفنا في مبحث سابق، فقد أطلق القرآن الكريم لفظ (أمّة) على كل تجمع لكائنات عاقلة وغير عاقلة، كما جاء في قوله تعالى: {وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ }.[1]

ومصطلح أمّة كما يذكر محمد الطالبي: " مفهوم له جذر مشترك بين اللغات السامية. "[2] ويستدّل بما جاء في سفر التكوين:

" فَأَجْعَلَكَ أُمَّةً عَظِيمَةً وَأُبَارِكَكَ وَأُعَظِّمَ اسْمَكَ، وَتَكُونَ بَرَكَةً."[3]

ويؤكد محمد الطالبي أنّ الأمّة المقصودة في التوراة والإنجيل على حد سواء، هي أمّة التوحيد التي انحدرت من إبراهيم عليه السلام، ويفسر مفهوم الأمّة المقصودة في قوله تعالى: " {إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلّهِ حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ }.[4] " أي كان منطلق أمّة، قوامها عدم الإشراك بالله والقنوت، أي العبادة والتقوى. ولهذا جاء خطاب الله إلى الرسول: "{ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ }.[5]

وقوله تعالى: {وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ }"[6][7]

ويخلص محمد الطالبي إلى القول بأنّ مفهوم الأمّة في القرآن الكريم يمتد ليضرب بجذوره في الأمّة التي أسّسها إبراهيم عليه السلام، ومنه فالأديان الثلاثة: اليهودية والنصرانية والإسلام، هي أديان

---

[1]– سورة الأنعام: الآية38.

[2]– محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، ص 38.

[3]– التكوين 12: 2، الكتاب المقدس، ط1، الإصدار الثاني، مصر، دار الكتاب المقدس، 2003.

[4]– سورة النحل: الآية 120.

[5]– سورة النحل: الآية 123.

[6]– سورة الحج: الآية 78.

[7]– محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، ص 39.

إبراهيمية لأنها توحيدية. "واضح أن الإشارة في القرآن وفي التوراة، إلى أمة التوحيد التي انحدرت من إبراهيم عليه السلام، وهذا هو مفهوم إبراهيم كان أمة، أي كان منطلق أمة قوامها عدم الإشراك بالله والقنوت، أي العبادة والتقوى.. فإبراهيم هو رمز التوحيد وهو الرابط بين الأديان السماوية الثلاثة، حيث تلتقي كلها في إبراهيم، لأنه مصدر انطلاق الأمّة التوحيدية كما في قوله تعالى {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ }. [1] "[2]

وبما أنّ الأمّة الإبراهيمية قد تأسست على رابط التقوى وتوحيد الله، فهي إذا ليست كيانا قوميا عرقيا، كما اعتقد اليهود، وإنّما هي كيان روحي صرف، يمكن أن يضم تحته أمم وأعراق وقوميات وتجمعات بشرية شتّى، فلا تمايز ولا تفاضل بينهم إلاّ بمقدار القرب من المركز الروحي التوحيدي الذي تأسست عليه أوّل الأمر. يقول محمد الطالبي موضحا هذا اللبس: " هذه هي الأمّة بالمعنى القرآني، فالصيني الذي يعبد الله ويتقيه والسويدي الذي يعبد الله ويتقيه، والأمريكي الذي يعبد الله ويتقيه، وكذلك الهندي والتونسي والجزائري والمصري، يمثلون كلهم أمّة واحدة، فهذه الأمّة إذن لا تعرف الحدود الجغرافية ولا الحدود الدموية، فهي كيان روحي صرف."[3]

لكن هل مفهوم الأمّة الإبراهيمية سيبقى يعطي وجها واحدا ؟ أم انّه سيتلوّن ويُشحن بالمضامين والدلالات المختلفة التي ستحدد مهمته ووظيفته التاريخية، حسب المرحلة التي يمر بها؟

بمعنى آخر، هل الحمولة المعنوية لمفهوم الأمّة التي أُمر بنو إسرائيل ببنائها وتأسيسها، ستبقى هي نفسها مع الرسالة الخاتمة؟ أم أنّ هذا المفهوم سيأخذ مضامين ودلالات جديدة، ليعبر بذلك عن تحول مهم، بإمكانه أن يساير التطور الطبيعي الذي سيميز المسيرة البشرية عبر تاريخها التكويني الطويل؟ هذا ما سنعرفه من موقف محمد الطالبي وهو يؤسس لمفهوم الأمّة الوسط من القرآن الكريم.

ويمكن أن نستخلص مما سبق ما يلي:

ـ المفهوم الواسع والمطلق للفظ (أمة) في القرآن الكريم، هو المفهوم الذي يحمل معنى الانتماء الإبراهيمي، فهو النبي المؤسس الأول لهذه الأمة.

---

[1]– سورة الأنبياء: الآية 92.

[2]ـ محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، 39.

[3]– المرجع نفسه، ص 39.

_ الأمة الإبراهيمية تضم اليهود والمسيحيين والمسلمين، وهي قائمة لا على رابط الدم أو العرق أو الحضارة، وإنما الرابط الأساسي الذي يحدد الانتماء إليها هو الرابط الروحي، المؤسس على التوحيد وعدم الإشراك.

_ نلاحظ أن موقف محمد الطالبي يفترق كلية عن موقف أصحاب النموذج المغلق الذين يرون أن الأمة تتحدد فقط بالإسلام الذي ينسخ ما سبق عليه، بينما يتفق مع الأنموذجين الأخريين: النموذج الوسط، والنموذج المفتوح.

المطلب الثالث: مفهوم الأمة الوسط وميلاد الأمة الجديدة

عرفنا فيما سبق من مباحث أنّ مفهوم الأمّة عند مفسري القرآن الكريم، قد أخذ مضامين ودلالات مختلفة بحسب سياق الآية التي ورد فيها مصطلح (أمّة)، وعرفنا أنّ القرآن الكريم، قد أشار إلى أمّة مخصوصة بالتبليغ والشهادة على الناس، لكنه لم يحدد خصائصها ومميزاتها في سياق واحد موجز وواضح، لأنّ هذا التحديد كما عرفنا ليس من أساليبه في إرشاد المؤمنين، لأن الله من حكمته أن يترك للبشر هامش الفهم والتأويل والتفسير، كل حسب استعداده الثقافي والبيئي والحضاري ومستواه المعرفي..الخ.

ومن هذا المنطلق نجد أن محمد الطالبي في محاولته للتأصيل لمفهوم الأمّة المقصودة بالعناية الإلهية، يركّز على آية مخصوصة في القرآن الكريم من بين الكثير من الآيات التي أشارت بشكل من الأشكال إلى مفهوم الأمّة، هذه الآية هي قوله تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّهُ وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ }.[1] هذا من جهة ومن الجهة الأخرى عرفنا أن ولا واحد من أصحاب النماذج الثلاثة لمفهوم الأمّة في الفكر الإسلامي المعاصر قد تناول أو تطرق لتوظيف مفهوم الأمة الوسط، الواردة في القرآن الكريم، بينما تعتبر هذه الأخيرة محورا أساسيا ترتكز عليه معظم تأصيلات محمد الطالبي فيما يخص مفهوم ووظيفة الأمّة.

وينطلق محمد الطالبي في فهم وتفسير هذه الآية بمنحى جديدا نوعا ما، فبعد أن يستعرض ما جاء في التفاسير القديمة والحديثة، لمعنى كلمة الأمّة الوسط، يتعرض بالخصوص إلى مفهوم الوساطة

[1]– سورة البقرة: الآية 143.

المقصودة في الآية، كما يتعرض إلى أسباب نزول الآية، أو ما يسميه بالظروف التاريخية، و يمكن أن نلخص ما خرج به من نتائج في النقاط التالية:

ـ إنّ تحويل القبلة لم يكن فقط بسبب ظروف تاريخية معيّنة التي ذكرها المفسرون، وإنّما التحول مقصود لأجل أن ينسجم مع المشروع الشامل للدعوة المحمدية. يقول محمد الطالبي: " إنّ تحويل القبلة وإن ولد في التاريخ وحمل حتما أثر ملابسات هذه الولادة -كبقية ما حفّ بالتنزيل ككل - فإنّ الحدث يتجاوز الملابسات التاريخية التي ولد فيها، ليندمج في المخطط الإلهي على الإنسان."[1]

ـ صلاة النبّي إلى بيت المقدس قبل التحويل دلالة على أنّ: " الإسلام لم يكن قطيعة مع ما جاء به من سبق من الرسل، بل هو متمم للرسالة التي انطلقت من إبراهيم الخليل."[2]

ـ تحوّل القبلة دلالة على تحوّل الميثاق الذي عُهد به إلى بني إسرائيل إلى أمّة جديدة، لها مميزات وخصائص تتناسب والتطور الذي ميّز البشرية. يقول بهذا الصدد: " انتهى هذا الميثاق وخلفه آخر عهد به إلى أمّة لا تنحصر في شعب، وإنّما تتسع لكامل البشر، على أساس الانتخاب لا بالعرق وإنّما بالبر والتّقوى."[3]

ـ إنّ توقيت ميلاد الأمّة الوسط، تمّ بعد الهجرة إلى المدينة المنورة، عندما توفرت الظروف التاريخية الملائمة، والتي لم تكن متوفرة في مكة، " أي عندما تجسّدت الأمّة و أصبحت قادرة على تحمّل الشهادة، وكان ذلك بعد الإذن الإلهي بتحويل القبلة، تجسيدا للتحول العظيم في مخططه على الإنسان. و لم يكن التحول في المخطط الإلهي، وما رمز له من تحويل القبلة، قطيعة مع ما سبق، يل اتسم في نطاق الدعوة الإبراهيمية ككل، بالمواصلة والمجاوزة."[4]

ـ ملّة إبراهيم في جوهرها هي الإسلام لرب العالمين، "وأنّ إبراهيم وصى بذلك بنيه، وجدّد تلك الوصية يعقوب، الذي يلقّب أيضا بإسرائيل. "[5] ومعنى هذا أن كل ما سبق من مسيرة دعوية ربّانية منذ إبراهيم عليه السلام وذريته من بعده، هي صفحة واحدة متكاملة لكنها الآن تُطوى وستُفتح صفحة جديدة مع الدعوة المحمدية، لأنّ تغيرا مهمّا في المخطط الإلهي قد حدث. وهذا معنى

---

[1]- محمد الطالبي، أمّة الوسط، المرجع السابق، ص 20.

[2]- المرجع نفسه، ص 21.

[3]- المرجع نفسه، ص 21.

[4]- المرجع نفسه، ص 25.

[5]- المرجع نفسه، ص 22.

تفسير محمد الطالبي لقوله تعالي: {تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ }.[1] بالقول: " هناك أمّة قد خلت بما كسبت وأخرى قد ولدت، وسجّل دستور المدينة مضمون ولادتها في دفتر التاريخ."[2] وسنتناول هذا المضمون في مطالب آتية.

_ نلاحظ أنّ محمد الطالبي، يؤكّد في كل مرّة على أنّ مجيء الدعوة المحمدية بالرسالة الخاتمة، معناه أنّ تطورا حصل في مفهوم الأمّة، بحيث لم تعد الرسالة تنحصر في أمّة تاريخية مخصوصة، وإنما:

" كسر حدود اليهودية والنصرانية، ورفض حبس إبراهيم في جبسيهما، وتبني الإسلام امتدادا لما سبق."[3] لذلك فالأمّة الوسط التي دعي الناس إلى الدخول فيها، لا تتلون هذه المرة بالعرقية أو القبلية أو تكون مخصوصة لشعب دون سواه. " هذه الأمّة الجديدة هي أمّة الوسط التي دُعي أهل الكتاب في مقدمة من دعي إلى الدخول فيها، إلى جانب العربي والفارسي والإفريقي وغيرهم. إذا هي أمّة بلا حدود، وحدتها في الاعتصام بالله."[4]

بينما نرى في بعض التفاسير المعاصرة، رأيا لا يزال يمجد العرق العربي ويفخر به لأنّه خُصّ بهذا التحويل، أي تحويل القبلة من القدس الشريف حيث معبد سليمان﴿**عليه السلام**﴾، إلى الكعبة الشريفة معبد إبراهيم ﴿**عليه السلام**﴾، وكأنّ معبد سليمان هو معبد العرق اليهودي، بينما معبد إبراهيم هو معبد العرق العربي، وإلاّ ما معنى ما ذهب إليه وهبة الزحيلي في تفسير هذه الآية عندما يقول: " والحكمة الثانية في تحويل القبلة: هي إتمام النعمة على العرب المسلمين، فإن محمدا ﴿**صلى الله عليه وسلم**﴾ عربي من ولد إبراهيم، والقرآن المنزل عليه عربي، وإذا آمن العرب أحبّوا أن تكون وجهتهم الكعبة، وأن يحيوا سنّة إبراهيم الخليل في تعظيم الكعبة، لأنّه معبدهم وموطن عزّهم وفخارهم. والحكمة الثالثة: إعداد المسلمين بتحويل القبلة للاهتداء إلى الطريق الأقوم، والثبات على الحق، وقبول ما يريده اللّه."[5]

---

[1] – سورة البقرة: الآية 34.

[2] – محمد الطالبي، أمّة الوسط، المرجع السابق، ص 23.

[3] – المرجع نفسه، ص 23.

[4] – المرجع نفسه، ص 26.

[5] – وهبة الزحيلي، التفسير المنيرفي العقيدة والشريعة والمنهج، ط1، لبنان، دار الفكر المعاصر، 1999 ج1، ص 68.

في حين يؤكد محمد الطالبي أنّ التحويل يحمل رمزية الانتقال من العرقية الإسرائيلية، إلى الإنسانية العالمية، كتدرج فرضه لا التفوق العرقي لهذا أو ذاك، وإنّما فرضه التطور التاريخي للوضع (الأنثربولوجي)[1] الاجتماعي الثقافي للجنس البشري عامّة.

ومن الجدير بالذكر أنّ فكرة التدرّج في التشريع الإلهي للبشرية، فكرة مطروحة بكثرة في الفكر الإسلامي المعاصر، غير أنّنا نلاحظ أنّ كل مفكر يطرحها بصيغة تعبيرية مختلفة، في حين يبقى المضمون واحدا، ومثال ذلك قول طه جابر العلواني: " ويتطابق تدرج الخطاب الإلهي التاريخي مع حالات التشريع المختلفة، فلكل حالة مميزاتها التشريعية الخاصة بها، في إطار التوجه الديني العام. فالتشريع الديني يتفاعل مع خصائص كل واقع. كما جاء في قوله تعالى {وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ }[2]"[3].

ثم يمضي في توصيف هذه المراحل، التي تبدأ من الأسرة، عندما خاطب الله آدم وزوجته، ثم خطاب الله إلى القبيلة، عن طريق بني إسرائيل، وصولا إلى خطابه للناس جميعا. " إذن فنحن أمام خطاب إلهي في القرآن الكريم يمضي متدرجا من العائلة إلى القبيلة إلى العالمية، يقابله تدرج في الخطاب التشريعي، من شرائع الإصر والأغلال إلى شرعة الرحمة والتخفيف."[4]

فالتفوق العرقي لم يكن أبدا مبدأ لحصول التفضيل الإلهي، حتّى بالنسبة لبني إسرائيل، وقد اختلف المفسرون المسلمون في أصل هذا النوع من التفسير، وليس هذا موضوعنا هنا، لكننا سنعرض رأي الفيلسوف (إسبينوزا)[5] وهو يهودي مجدد داخل الديانة اليهودية- في هذه المسألة، حتى يكون قد

---

[1]- أنثربولوجيا: دراسة الجماعات البشرية الفطرية، أو التي لا تزال أقرب إلى الفطرة من حيث الأنثربولوجيا الفيزيقية، كونها كائنات حية ذات عقل وثقافة، وهذه هي الأنثربولوجيا الثقافية. أنظر المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 24.

[2]- سورة المائدة: الآية 48.

[3]- طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، ط1، لبنان، دار الهادي، 2003، ص46 .

[4]- المرجع السابق، ص 47.

[5]- إسبينوزا باروخ: فيلسوف هولندي الموطن يهودي الديانة،(1632م، 1677م)، متمرد على العقيدة اليهودية، اتهم بالإلحاد وطرد من الكنيسة اليهودية، له رسائل أخرى في إصلاح العقل وأخرى في إصلاح الأخلاق. تبدأ فلسفته من الله ثم تنزل إلى باقي الموجودات".أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، 1984، ص 136.

قد شهد شاهد من أهلها، كون اليهود هم أكثر الأمم تعززا وفخرا بعرقهم العبري، وحتى نرى نزعته الإنسانية الشاملة، التي كانت بادرة مشرقة ضمن البدايات الصعبة لعصر التنوير الحديث، يقول: " إذا كان العبرانيون قد تميزوا بشيء ما عن الأمم الأخرى، فإنهم تميزوا بازدهار أحوالهم، فيما يتعلق بالأمن في الحياة.. وفيما عدى ذلك كانوا على قدم المساواة مع باقي الأمم."

ولا يرى سبينوزا تديّن اليهود جالبا لهم لأي تميز أو فضل عن باقي الأمم والشعوب، إلاّ من حيث هو محقق لهم للأمن الحضاري والاجتماعي، وجالب لهم للسعادة والرخاء، وإلاّ فلا فرق بينهم وبين الأمم الهمجية الأخرى. " أمّا فيما يتعلق بالحكمة فقد كانت لهم- يعني اليهود- معتقدات فجّة عن الله والطبيعة، لذلك لم يخترهم الله ويفضلهم عن الآخرين لهذا السبب، بل إنّ الشريعة لم تعد العبرانيين بشيء مقابل طاعتهم إلا باستمرار دولتهم، حيث يسعدون بها وبنعم الدنيا..- لأنّ — الدولة لا يمكن أن تبقى إلا بالقوانين التي يلتزم بها كل فرد."[1]

ويتضح بجلاء أن اسبينوزا إنما يستند على مفهوم مركزي وجوهري لتفسير وظيفة الوحي، ولوظيفة تجلي الإله في التاريخ البشري، بحيث لا يكون فعل الوحي جالبا للتفضيل والاصطفاء للأمّة الموحى لها إلا بمقدار تمثل هذا الوحي في الواقع، وترجمته إلى تمدّن وحضارة، فتكون وظيفة الوحي الأساسية وفق هذا الفهم تتعدي مجرد الاستنارة الفردية والخلاص الشخصي، إلى تحقيق التمدّن البشري في أبهى مظاهره الأخلاقية والعمرانية، وخلافة الله في أرضه عن طريق تحقيق الأمن والسلام والعيش الرغد، ضمن الجماعة البشرية الكبيرة، ويكون بذلك معنى التفضيل مقترن ومنوط دوما بمدى تحقيق الأمّة لهذا الشرط بعد شرط الإيمان والتوحيد.

أمّا محمد الطالبي فيوضّح لنا هذا التدرج التاريخي الذي ميّز المسار التكويني لمفهوم الأمّة الربّانية، في تاريخ النبوات جميعا، حيث يمثل اليهود حلقة من حلقاته الأساسية، إلى أن استقر مضمونه أخيرا في الرسالة الخاتمة. في قوله : " لقد أخذ الله أولا ميثاق بني إسرائيل وحمّلهم مهمة الشهادة على وحدانيته وإفراده بالعبادة، والاضطلاع بجملة من القيم الإيمانية، ثم بتطور الإنسانية انتهى هذا الميثاق وخلفه آخر، عهد به إلى أمّة لا تنحصر في شعب وإنّما تتسع إلى كامل البشر، على أساس الانتخاب، لا بالعرق وإنّما بالبر والتقوى."[2] لذلك يرى محمد الطالبي أنّ الدعوة إلى الدخول في الميثاق الجديد كانت موجّه بدرجة أولي إلى اليهود، من خلال ما يسمّي بوثيقة المدينة أو بدستور

[1] – إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، ط1، بيروت، دار التنوير، 2005، ص 170.

[2] – محمد الطالبي، أمّة الوسط، المرجع السابق، ص 22.

المدينة.

ويبقى ما يميّز خطاب محمد الطالبي في هذا الإطار إضافة إلى ما سبق ذكره، هو تركيزه على اصطلاح (الأمّة الوسط)، وتأكيده على ضرورة تبني هذا النعت القرآني خاصّة، لأنّه غني بالدلالات التوجيهية العميقة والمعاني الإرشادية الهادفة، التي تغني عن التسميات الحديثة، كالأمة العربية والقومية العربية والوطنية وما إلى ذلك من التسميات المنافسة لمصطلح (الأمّة).

وسنتناول موقفه من هذه النعوت المنافسة في المطالب التالية.

المطلب الرابع : أمّة الدعوة و أمّة الاستجابة في الخطاب القرآني

يقسم محمد الطالبي الأمم والشعوب والبشرية قاطبة إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول يسميه أمّة الدعوة، وهو يشمل الناس جميعا على اختلاف أجناسها ولغاتها وأعراقها، وهم الذين يتوجه إليهم الخطاب الإلهي في قوله تعالى: " يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر و أنثى وجعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليم خبير "[1]

يقول محمد الطالبي: " ففي المستوى الروحي الذي هو مستوى الخطاب الإلهي، الناس كلهم أمّة واحدة وهي أمّة الدعوة، ومن استجاب من أمّة الدعوة بقطع النظر عن الانتساب العرقي أو اللوني إلى الرسالة المحمدية، فهؤلاء هم أمّة الاستجابة، أي الأمّة الإسلامية، أو الأمّة فحسب، دون تعريف، وهي كيان روحي، الرابط بينها هو الرابط الروحي لا غير."[2]

لذلك فهو يرى أنّ الأمّة العربية ليس لها أي ميزة خصوصية عن باقي الأمم، إذا لم تتدثّر بالغطاء الروحي الربّاني، وتستجيب استجابة فعلية وصادقة إلى الرسالة المحمدية، فالله تعالى لم يُثني على العرب ولا على الأمّة العربية، لأنّ خطابه موجه في الرسالة الخاتمة إلى الإنسان بصفة عامّة، مهما كان لونه وعرقه. " وهذا يدعونا بالخصوص إلى أن ننبه بكل وضوح، حتى ولو وقعنا في تحصيل الحاصل بالنسبة للبعض، إلى أنّ الأمّة العربية التي كثيرا ما تتصدر الأحداث في أيّامنا هذه، ليست كيانا روحيا، فالله لم يخاطب العرب كأمّة، بل خاطب الإنسان."[3]

---

[1]– سورة الحجرات: الآية 49.

[2]– محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، ص 67.

[3]– محمد الطالبي، أمة الوسط، ص 67.

ويستند أيضا في تقرير ما ذهب إليه، إلى بعض الآيات القرآنية كقوله تعالى: {كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ }[1]

ويرى محمد الطالبي أنّ أمّة الاستجابة هي الأمّة التي استجابت لله والرّسول واتّبعت الرسالة الخاتمة. فهي أمّة الصّلاة والزّكاة والصوم، وليست هي أمّة الثقافة الإسلامية، فالإسلام ينتج حضارة عن طريق الإيمان أولا، و إذا غاب فعل الإيمان فقد تفسّخت الرابطة الروحية المعوّل عليها وحدها في تجميع وضم و لم شمل العناصر المختلفة من الجماعات المنتمية للإسلام، وبغير الجامعة الروحية الإيمانية لا يمكن أن نتكلم عن أمّة إسلامية كما سعى القرآن لإيجادها في خطابه للناس.

ولهذا نجد أنّ محمد الطالبي يرد على من يعتبرون انتماءهم للأمّة الإسلامية انتماء حضارة وثقافة كونهم يوهمون أنفسهم بذلك، لأنّ هذا الرّابط لا يوصلهم لمرادهم، ولا يدخلهم في أمّة الاستجابة المنشودة، و ذهب إلى حد وصفهم [بـــ (الإنسلاخسلاميين)[2]، أي الذين انسلخوا من الإسلام، لأنهم رفضوا الانصهار في أمّة الصّلاة والزّكاة والصوم والإيمان بالله واليوم الآخر، وفضّلوا الإسلام كحضارة، أي كتاريخ مجسّد، وليس كدين.][3]

يقول محمد الطالبي في هذا الصدد: " نحن نعيش اليوم في زمان اختلط فيه الحابل بالنابل، وعمّ فيه الغموض بالنسبة للإسلام، أصبحنا لا نعرف من المسلم من غير المسلم، نرى (الانسلاخسلاميين) دينا وعملا من المثقفين ثقافة غربية عموما، يتصدّرون الركح، ركح الحوار بين الأديان خاصة، ويتزعمون الحديث عن الإسلام، وهم لم يتوجّهوا إلى القبلة قط، أو إن توجهوا إليها صبيانا، وأعطوا اسما من أسماء المسلمين، فقد هجروها وتنكّروا إليها يافعين، وشبّانا وكهولا وشيوخا، فأصبح التوضيح ضروريا، حتى لا تختلط المفاهيم، ولا يفقد الكلام وظيفته كبيان، فيصبح تمويها وتعمية وتعتيما. وهذه بالضبط غاية (الانسلاخسلاميين)، الذين انسلخوا عن الإسلام دينا، ويحاولون أن يَقلبوه إلى هويّة تاريخية، بلا عقيدة ولا عبادة ولا سلوك."[4]

---

[1]– سورة آل عمران: الآية 110.

[2]– يرى محمد الطالبي أن هذا المصطلح هو من صنع القرآن الكريم، وهو يطلق على كل من انسلخ من آيات الله التي أوتيها من قبل، ومنها الهداية. كما في قوله تعالى: {وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِيَ آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا}.سورة الأعراف: الآية175.

[3] - Mohamed talbi , afin que mon cœur se rassure, Tunis, éditions nirvana, p43.

[4]– محمد الطالبي، ليطمئنّ قلبي: قضية الإيمان وتحديات الانسلاخسلاميّة ومسيحيّة قداسة البابا بنوان 16، تونس، سراس للنشر، 2007، ج1، ص 38.

ولا بدّ أن نسجل في هذه النقطة بالذات ملاحظة لا بدّ منها، لأنّ ما يقصد به محمد الطالبي بضرورة التفريق بين انتماءين للإسلام مختلفين، انتماء مقبول، وهو الانتماء الروحي الذي دعامته الإيمان والصلاة والصوم ..الخ وانتماء حضاري ثقافي غير مقبول، لأنّه خلو من البعد الروحي، قد تبدو هذه الفكرة صحيحة على مستوى التنظير الكلامي، لكنّها قد تصبح عند بعض الجماعات المتطرفة دعامة وسند لمنهجية تسلطية وتعسفية، قد تُستعمل للفرز العنصري أو حتّى للاضطهاد الديني، لأنّه لا يمكن أن نرغم الناس بأي حال من الأحوال على الاعتراف القصري بالحدود الفاصلة بين الانتماءين، لأنّه إذا كان الإيمان بالله شأن قلبي، فلا يمكن الاطلاع عليه من لدن البشر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ اعتبار الشعائر التعبدية كفاصل بين الانتماء الروحي والانتماء اللاّروحي، فهو اعتبار لا يتعلق بالعقيدة التي هي المعوّل الأساسي في الانتماء الديني، ولأنّ الارتباط الروحي بأمّة المؤمنين بالله شأن في القلب والضمير، ولا يمكن إثباته أو نفيه من الخارج، إلاّ إذا شهد أحد على نفسه صراحة بالكفر البراح، فهذا شأن آخر تماما.

ونحن نعقب بهذا الرد، لأن تصريحات محمد الطالبي في كتابه الأخير، ونعته بعض الباحثين بكونهم منسلخين عن الإسلام كون علاقتهم به لا تعدو التلاقح الثقافي والحضاري، قد قوبلت باستنكار من طرف من وُجّه لهم الخطاب من جهة، ومن طرف الكثير من المفكرين الإسلاميين من جهة أخرى. ولا نجد أي تبرير لمحمد الطالبي في لجوءه لهذا الفرز والتصنيف، اللهم إلا إذا اعتبرنا أن الرجل لا يهدف إلى إنزال هذا الطرح إلى مستوى الصحافة والجمهور، وإنّما هو سعى للتأصيل لمفهوم الأمّة الوسط على مستوى تجريدي ومن وجهة نظر أكاديمية علمية، لا هي سجالية ولا هي ردودية، ومن جهة أخرى فهو ليس معني بالتزيلات الواقعية التي لا بد أن تراعي مقاربات أخرى مختلفة، ثم إنّ مواقف الرجل من حرية المعتقد والحرية الدينية، وحقوق الإنسان، لهي مبرر كافي لكون الرجل لا يقصد ما فهمه الآخرون من تأصيلا ته.

يقول في هذا الشأن: " ليس طبعا الحق لأي إنسان أن يُدخل في الإسلام أو أن يُخرج منه، ليس له الحق في الحكم بإسلام هذا وتكفير ذاك. فالله بمفرده له الحق في أن يقول من المسلم. وحيث أن هذا الحق حق الله، فنحن قد أوردنا قوله، وقوله القول الفصل لا معقب عليه ."[1]

وسوف نوضح ذلك أكثر لمّا نتناول موقف محمد الطالبي من الحريّة الدينية في الفصل الثالث.

[1]– المرجع السابق، ص 39.

وما قد يُفهم أيضا من قول محمد الطالبي بالفصل بين الانتماء الروحي والانتماء الثقافي، هو رد منطقي على الإرادة المشبوهة وغير العقلانية التي يريد البعض أن يجعلها أمرا واقعا ومقبولا، بحجّة التواجد في العصر ومواكبة العالمية، وغيرها من الشعارات البرّاقة، هذه الإرادة التي تريد أن تسوّي بين كل الأديان وبين كل الثقافات، وتذهب إلى حد المطالبة بصهرها في بوتقة واحدة، كأنّما الحكمة لا تكمن إلاّ في التوحّد وترك سنة الاختلاف والتمايز، في حين هي فئات نخبوية لا إيمان ولا اعتقاد لها.

يقول محمد الطالبي ردا على مثل كذا طرح: " كي نتفادى أنواع الإفراط والمغالاة المتناقضة، تلك التي تسوّي وتسطّح عن طريق السحق، كتلك التي تسبح عبثا وغرورا عكس اتجاه التاريخ.. لكن في المقابل لا خيار لنا إجمالا سوى أن نبني معا بوعي كامل وفي اتفاق كلي مع عقائدنا المختلفة، أمّتنا الواحدة، أمّة الدعوة، التي تتسع لكامل البشرية المتعددة الأمم. "[1]

وهكذا نجد أنّ محمد الطالبي لا يحبذ السحق والمحق للأمم وسهرها في بوتقة واحدة، وبالتالي محو وتجاهل الفوارق والخصوصيات التي هي عامل إخصاب وإثراء ومعين لا بدّ منه لجلب روح التنافس والتدافع المثمر بين بني البشر جميعا، وإن كان ذلك ولا بد، فسوف يتم ضمن مستوى أمّة الدعوة. أي أمّة غير المؤمنين أصلا، لأنّ مستوى أمّة الدعوة كافي وزيادة ليتحقق فيه وضمنه وبه كامل أشكال التعاون والتعايش وتبادل المصالح، ولا حاجة بنا لفسخ الروابط الدينية الروحية لأمّة الاستجابة، أي أمّة المؤمنين بالله، لأنها مسألة اختيارية وسمة تمييزية أساسية، ليس من المصلحة دمجها وتوحيدها بغير قناعة خصوصية تامّة، استنادا لقوله تعالى: {وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ }.[2]

يقول الطاهر بن عاشور في تفسير هذه الآية: " ومعناه أنّ الله وكّل اختيار طرق الخير وأضدادها إلى عقول الناس، وأكسبهم حكمة منه تعالى ليتسابق الناس إلى إعمال مواهبهم العقلية، فتظهر آثار العلم، ويزداد أهل العلم علما، وتقام الأدلّة على الاعتقاد الصحيح. وكل ذلك يُظهر ما أودعه الله في جبلّة البشر من الصلاحية للخير، والإرشاد على حسب الاستعداد، وذلك من الاختبار. ولذلك قال (ليبلوكم فيما آتاكم)، أي في جميع ما آتاكم من العقل والنظر. فيظهر التفاضل بين أفراد نوع

[1]– محمد الطالبي ، أمّة الوسط، المرجع السابق، ص 73.

[2]– سورة المائدة: الآية 48.

الإنسان، حتى يبلغ بعضها درجات عالية، ومن الشرائع التي أتاكموها، فيظهر مقدار عملكم بها، فيحصل الجزاء بمقدار العمل.

وقوله (فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون) أي من الاختلاف في قبول الدين. "[1]

وبالرّغم من أنّ محمد الطالبي يقسّم الإنسانية جمعاء من حيث موقعهم من الخطاب الإلهي إلى أمّتين متقابلتين، هما أمّة الدعوة، وأمة الاستجابة، لكنّه في موضع آخر، يعود ليقسم مستويات أمّة الدعوة إلى دوائر أضيق وأوسع، فيصبح لدينا دائرة وسط أوسع من دائرة أمّة الاستجابة وأضيق من أمّة الدعوة الشاملة، والمقصود بهذه الأمّة هي أمّة أهل الكتاب. " فلو رمزنا إذن إلى المجموعات المختلفة التي يمكن أن ينتمي إليها المسلم في المستوى الروحي الماورائي بدوائر متراكزة، فالدائرة الأقرب إلى مركزه الإيماني هي مباشرة وبدون ريب بعد دائرة أمته وأهل ملّته، هي دائرة الذين يؤمنون بالله وملائكته وكتبه، على ما بينه وبينهم من خلافات، فهذه_ الدائرة الحد _هي بالفعل أمّة الأمم، دائرة أمّة واسعة، أضيق من دائرة أمّة الدعوة التي تتسع إلى كامل البشرية والأخوة فيها، و أوسع من دائرة الاستجابة التي تقف عند حدود تلبية الدعوة المحمدية."[2]

وهكذا يتبيّن أن محمد الطالبي لا يقصد تطبيق المبدأ الثّنوي، بين الأمتين، أمة الدعوة وأمة الاستجابة، وإنما يمكن أن تنضوي بينهما مستويات أقرب وابعد للدائرتين، بحيث يكون لدينا في النهاية أربع دوائر متدرجة، كالآتي: يَتموضع في الدائرة الأولى المسلمون، أتباع محمد ﷺ وفي الدائرة الثانية أهل الكتاب، ثم دائرة المؤمنين بالله من مختلف المذاهب الدينية، والعَقدية، ثم دائرة غير المؤمنين.

ولا يجد محمد الطالبي حرجا من تسمية هذا الكيان المؤتلف بأمّة الأمم، تُحترم فيه الفوارق والحريّات الأساسية وحق المغايرة، يقول في ذلك: " أن نعيش إذن في أمّة أمم، وأن نحترم مختلف الفوارق ونحقق الانسجام بينها، وما ذلك إلاّ تجديد عهد بروح الإسلام في أصفى معانيه. إنّ دار الإسلام في عصرها الذهبي الكلاسيكي، إن كانت خاصّة دار الأمّة الإسلامية، فقد عرفت أيضا كيف تنفتح لضيوفها وتضمن حقوقهم في المغايرة، لقد كانت في الواقع فسيفساء أمم، تتمتّع كلها

[1]– محمد الطاهر بن عاشور، المرجع السابق ،ج5، ص 1149.

[2]– محمد الطالبي، أمّة الوسط، المرجع السابق، ص 80.

بوضع شرعي، يضمن لها الحريّات الأساسية، حريّات ممارسة الطقوس الدينية، والقضاء، والتجمع، بإدارة قادة تختارهم كل أمّة بين أعضاءها."[1]

ومن جهة أخرى يكون محمد الطالبي قد أفسح المجال لتعدد طرق الخلاص من أبوابه الواسعة جدا، حيث لم يقصره فقط على المسلمين من أتباع محمد ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ وأهل الكتاب، أي دائرة الأمّة الإبراهيمية، كما هو مطروح عند بعض المفكرين، وإنّما هو يتعدّى إلى كل المؤمنين بالله، وفق مذاهبهم المختلفة، لأنّ محمد الطالبي يعتقد أيضا بأنّ بعض الأديان غير التوحيدية قد يرجع أصلها إلى أنبياء لم يقصصهم علينا القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: {وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاء أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ }.[2]

ويقترح أن نُسمّي المؤمنون المتواجدين في هذه الدائرة بـــ (أمّة خدمة الله) و هذا بغض النظر عن كيفية تصوّرهم لمعنى الإله، وكيفية أداء العبادات والطقوس المتقرب بها إليه. وحسب محمد الطالبي فإن طرق عبادة الإله تختلف بين الأديان ولا ينقص ذلك من شأنها أو يلغيها، لأنّ الله هو من بيده الرفض أو القبول. يقول: " الصلاة دعاء ومعراج بقلوب صادقة مخلصة وبخشوع ورجاء ..لأنها وبمختلف أشكالها، لغة رجاء بين أهل الإيمان عموما، بين من يقرّون بوجود خالق يتقرب إليه بالطاعة والعبادة.. وعلى المسلم أن يفوّض الأمر إلى الله فهو يحكم بين عباده "[3].

ويرى محمد الطالبي من جهة أخرى أنّ لغة العبادة والدعاء وقواعد الإيمان الأخرى، هي كلها مبادئ مشتركة بين الأديان جميعا، ومنها يجب الانطلاق للتأسيس للحوار بين الأديان. " ومهما يكن الأمر فإنّ لغة العبادة والدعاء، التي يجمع حولها كل أهل الإيمان، من شأنها أن توفّر حدود الحوار على أوسع نطاق إيماني، وتبرز- مهما كان التباعد في الاعتقاد- بعض نقاط التلاقي.. نحو بؤرة مكوّن الكون ومقلب القلوب."[4] و يوضح في مقال آخر أنّ [تعدد الأمم لا يقوم أبدا عقبة لعدم تحقق

---

[1]- المرجع السابق، ص 72.

[2]- سورة غافر: الآية 78.

[3]- محمد الطالبي، أمة الوسط، المرجع السابق، ص83.

[4]- المرجع نفسه، ص 84.

الانسجام بين الإنسانية، لأنّ كل الأمم المتدينة تنطلق وتنبعث من إيمان واحد نقي وأصيل، وما أشكال الإيمان المختلفة إلاّ روافد له يجب أن تثمّن وتقيّم أكثر فأكثر.][1]

وسنتوسّع أكثر في معالجة هذه النقطة، في الفصل الثاني عندما نتناول مستويات مفهوم الآخر عند محمد الطالبي.

المطلب الخامس: تطور مفهوم الأمّة بين الكيان السياسي و الكيان الروحي في العصر الحديث

يرى محمد الطالبي أنّ مفهوم الأمّة المستعمل حاليا والمرتبط بثنائية دار الحرب ودار الإسلام لم يعد صالحا اليوم ليحمل المضامين الأساسية التي قصد إليها الخطاب القرآني في كلياته الكبرى، لأنّ مفهوم الأمّة في الضمير الجمعي الإسلامي، كان ولا يزال مرتبط بالمجال الجغرافي الإسلامي، أي مرتبط بالكيان السياسي التاريخي للمسلمين، في حين يرى محمد الطالبي أنّ هذا الارتباط قد أملته الضرورة التاريخية المتزامنة و لم يعد له اليوم من تبرير للإبقاء عليه بعدما تغيّر المعطى التاريخي.

وهكذا فإن: " الأمّة في معناها المطلق والأوّل للكلمة بمفهومها القرآني متعرضة إلى الإنجراد في كل مستوياتها. فقد فقدت عبر التاريخ (دار الإسلام) مفهومها، و هناك اليوم واقع يقيني وغير قابل للتراجع: إن حدود الأمة امة الاستجابة، أصبحت لا تمر على وجه الأرض. إنّ هذه الحدود أصبح اليوم مرورها يقتصر على قلوب المصلّين، سواء كان موطن هذه القلوب ببلاد السويد أو بأرض الصين أو بالقاهرة أو بغيرها."[2]

وما نلمسه ونفهمه من هذا النص، هو أنّ المعطيات الزمنية قد تغيّرت كثيرا على أرض الواقع، ولا مناص أن تتغير الحمولات المعنوية لمفهوم الأمّة، حتى تستوعب المتغيرات الجديدة، بحيث يكون في وسع المسلم المعاصر التكيف بسهولة مع واقعه الجديد، وقادر على التموقع الحسن في البيئات المتنوعة التي خلقها التقارب بين الشعوب والقارات والأمم، دون أن يكون مجبرا على الاختيار بين التمسك بدينه أو الوقوع خارج العصر، وبالتالي المعانات ضمن مرض المتدينين التقليديين، ونقصد به

---

[1] - mohamed talibi, la vie en communité (le point de vue d'un musulman),revue islam-chréstiéne, roma, PISA, n9, p90.

[2] – محمد الطالبي، أمة الوسط، المرجع السابق، ص 68.

(الاغتراب)[1] عن الواقع الاجتماعي والحضاري الإنساني، يقول محمد الطالبي: " إنّ حدود الأمّة، أمّة الاستجابة أصبحت لا تمر على وجه الأرض " و هو يقصد أن المجال الجغرافي لم يعد محددا ضروريا لتمييز الهوية الدينية للإنسان المعاصر. " إنّ هذه الحدود أصبح اليوم مرورها يقتصر على قلوب المصلين، سواء كان موطن هذه القلوب ببلاد السويد أو بأرض الصين أو بالقاهرة أو غيرها ..لعلّ دار الإسلام قد أصبحت معزل خانق وعقبة، لقد أدّت سالفا هذه الدار وظيفتها في عالم الكتل المغلقة."[2]

وهكذا يقرر محمد الطالبي مسألة مهمة، ربّما لم ينتبه إليها الأصوليون الأوائل، وهي مسألة تطور مفهوم الأمّة تبعا لتغير الزمان والمكان، دونما أن يكون قد فقد جوهره الرئيسي، الذي قصده القرآن الكريم، وسنعرف مميزات وحدود هذا التطور في المفهوم في باقي العناصر.

يقرر محمد الطالبي أيضا، أنّ الإسلام ليس بقومية كباقي القوميات، وان كان يندرج في القومية، أي أن أفراده يمكن أن ينفتحوا بسهولة على باقي القوميات، لأنّ الإسلام وحدة قلوب. و يقصد بذلك أنّ العصر الذي كان فيه المجال الجغرافي الذي هو الهيكل الأساسي للنظام السياسي والمرتبط مباشرة بهوية المتواجدين في نطاقه، لم يعد عقبة تحول دون تبني الهويّة الدينية خارجه، فالحدود الجغرافية قد سقطت بين الأمم والشعوب، يقول في معنى ذلك : " فالألماني والماليزي يمكن أن يكون منها، والتونسي والمصري يمكن أن يخرج عنها،- يقصد أمّة الدعوة - بمحض اختياره الحر والواعي."[3]

وما يريد أن يقرره محمد الطالبي في هذه الفقرة هو ضرورة التمييز بين الأمّة كمجموعة بشرية تنتمي إلى مبادئ سامية وقواعد روحية سماوية تحدد انتماءها المشترك، وبين الأمّة كمجموعة بشرية، تجمعها مبادئ من مثل المواطنة، أو القومية، أو المدنية، وما إلى ذلك من الاصطلاحات العصرية، مما ترتضيه النظم السياسية كإطارات جامعة، وعامل توحيدي أساسي، لأنه يشمل من حيث مفهومه جميع الشعوب المنضوية تحت لواء حكمها وسلطتها. لذلك يقرر محمد الطالبي بوضوح تام هذه

1- الاغتراب: أن يفقد الإنسان ذاته ويصبح غريبا عن نفسه، غريب عن المجتمع و ينعزل عنه، وذلك تحت تأثير قوى معادية، وهو أنواع منها: الاغتراب الذهني، الاغتراب الاقتصادي كما عند ماركس، والاغتراب الروحي كما عند هيغل. المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 16.

2- محمد الطالبي، أمة الوسط، المرجع السابق، ص 69.

3- المرجع نفسه، ص69.

المسألة بقوله: "ما يستجوب أن نحرص عليه مستقبلا كل الحرص، هو التمييز بين الأمّة كمجموعة إيمانية وبين الأمّة كمجموعة سياسية."[1]

ويجب أن نشير في هذا السياق إلى أنّ محمد الطالبي عندما يسحب التحديد الجغرافي والسياسي من عناصر الهوية، فهو لا ينفي عن الإسلام إمكانية لعب دور الجامع والموحد لأتباعه، ضمن كيان سياسي محدّد المعالم، أو أن يتخلّى عن دوره في بناء المدنية، وإنما يجب إعادة اكتشاف هذا الدور ضمن قواعد وأساليب جديدة وحديثة، تتكيف بلا عوائق وعقبات ضمن المجتمع العالمي المعاصر. يقول الطالبي بصدد ذلك: " و هذا لا يعني أن الإسلام كأمة، ينبغي أن يتخلى عن لعب دوره في المدنية، لكن هذا الدور ينبغي أن يراجع باستمرار تخيله واكتشافه، وتطويعه لمعطيات الساعة وحاجاتها. "[2]

وهكذا نرى أنّ محمد الطالبي يعطي الأولوية للبعد الروحي على البعد السياسي، دون أن يلغيه. ويكاد موقفه يتفق تماما مع موقف برهان غليون، هذا الأخير الذي ذهب إلى اعتبار حصر أو جعل هدف الدعوة في إقامة دولة أو سلطة، إنما هو نكوص إلى النزعة الإمبراطورية المذمومة، التي ميّزت الأمم الهالكة يقول:

" لقد كان الحديث عن دولة إسلامية بمثابة تقليص لرسالة الإسلام، وتقليل من مكانة الدين وتقصير لحدوده."[3] وهو طرح يرتكز إلى اعتبار أن دعوة الإسلام في القرن السابع الهجري، هي دعوة لإقامة الرّابطة الروحية الإيمانية، والتي على أساسها تنعقد بقية الروابط الأرضية الأخرى، لكنها تبقى دائما أقل منها درجة، ولا تتساوى معها أبدا من حيث الأولوية والأهمية، حتى لا يتم الخلط بين جماعة الإيمان وجماعة الدولة، على عكس رابطة المواطنة التي كرّستها الإمبراطورية الرومانية كرابط فريد ووحيد، أي الولاء فقط لمركزية الدولة وقوانينها الوضعية، لذلك يرى برهان غليون أنّ الدعوة الدينية، ومنذ انطلاقتها الأولى، لم تركّز على بناء الكيان المادي قبل التأسيس للكيان الروحي، والذي ليس بالضرورة أن يكون حامله الدولة أو الإمبراطورية، وإنّما يكفي لحضوره واستمرار فاعليته في المجتمعات وجود الجماعة المؤمنة المخلصة له.

---

[1]– المرجع السابق، ص 69.

[2]– المرجع نفسه، ص69.

[3]– برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، ط4، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2007، ص59.

وهذا الموقف جدير بالاحترام، لأنّ التاريخ المسجّل يشهد أنّ الإسلام استمر في النشاط والفاعلية على المستوى الروحي العميق لدى الشعوب والثقافات التي ساد في أرضها، رغم الانتكاسات السياسية المتكررة، التي تصيب في كل مرة جهاز الدولة أو الإمبراطورية بالدمار والخراب. يقول في معنى ذلك نفس الكاتب: " لقد تمّت دعوة التبشير –دعوة الإيمان– وبناء الجماعة الإنسانية بما هي جماعة إيمان واعتقاد، وانهار مفهوم العبودية للدولة أو للسلطة وللفرد."[1] لذلك يرى أنّ الأوائل لم يخطئوا لمّا سمّوا الفضاء الجغرافي الإسلامي بدار الإسلام، و لم يسموه بدولة أو إمبراطورية الإسلام.

وفي نفس المعنى يرى بولس الخوري، أنّ المدنية الإسلامية لم تأتلف وتتلاحم و تشكل أمّة موحّدة، إلاّ من خلال الرباط الروحي الذي تأسّس أوّل ما تأسّس على مبدأ الإيمان والشريعة. يقول: " المدنية الإسلامية هي أمّة، أي جماعة، وهذا يجعل الرباط الذي يكوّنها رباطا أكثر حميمية وأكثر صلابة من الرباط التنظيمي، إنّه رباط ديني، يقوم على الإيمان بالله، وبرسوله محمد ﷺ."[2]

ومن خلال ما سبق بيانه يتضح أنّ محمد الطالبي، إنّما سعى بهذا الطرح إلى العودة بمفهوم الأمّة إلى صفاءه الأول، وإلى معناه القرآني الأصيل، قبل أن يختلط بالمفاهيم المستقاة من التجربة التاريخية الإسلامية. وهو معنى إيماني روحي بالأساس، وهو ثابت لا يتغير عبر تغير الزمان والمكان، ثم تأتي المعاني الأخرى كروافد وتوابع، بحيث يمكن أن تخضع للتطور والتكيّف وفق معطيات العصر والساعة كما سبق أن أوضحنا. وفي المطلب الموالي سوف يتضح الموقف أكثر إن شاء الله.

إنّ هذا المفهوم العميق لمعنى الأمة والذي يقيم فرقا واضحا بين الانتماء السياسي والوطني وبين الانتماء الروحي العقائدي، هو معنى جدير بأن يوضّح ويشرح ويطرح على مستوى واسع، خاصة لدى الأقليات المسلمة التي تستوطن دولا وبلدانا غير إسلامية، وتجد حرجا في كيفية ربط وعقد ولاياتها ونضالاتها، بينما وفق مفهوم محمد الطالبي، فإن هذه الأقليات لن تجد أي حرج في تبني مفهوم المواطنة اتجاه الدولة المستوطنة فيها، لأن الولاء الروحي سيكون منفصلا تماما وفق هذا الفهم عن الولاء الجغرافي والقطري، ولن يمسه أي خلط آو تشويه أبدا. ولا ننسى أنّ هذا الفهم سيتيح أيضا

---

[1]– المرجع السابق، ص50.

[2]– بولس الخوري، المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون، مركز الأبحاث في الحوار المسيحي والإسلامي، جونية، المكتبة البولسية، 1997، ص23.

مساحات أوسع لتفعيل وتكريس الحوار بين الأديان في هذه البلدان، كما بإمكانه أن يزيل الكثير من العوائق النفسية والحساسيات الدينية، التي تتراكم من سوء الفهم وتشوه الصورة.

المطلب السادس : مفهوم الأمّة بين القومية العربية و الأمّة العربية

يفرق محمد الطالبي بين مصطلحين، غالبا ما يستعملان في غير موضعهما الأصليين، أو يستعملان بصيغ وفي سياقات لا تتفق والحمولات المعنوية التي يطويانها، مثل مصطلح- الأمّة العربية- ومصطلح –القومية العربية-، الذي نشأ و تبلور مع بروز الحركات القومية التحررية، مع بداية القرن العشرين. ثم أخذ شكله التداولي الواسع الانتشار، مع تأسيس الجامعة العربية بعد نهاية الحرب العالمية الثانية وتأسيس الدول القطرية ذات الحدود الجغرافية المعلومة، فكيف عرّف محمد الطالبي هذا الشكل السياسي والقومي الجديد، وما هي حدود استعمالاته؟ وكيف يتم التمييز بينه وبين مفهوم الأمّة القرآني؟ وكيف تم هذا الخلط في الواقع العربي المعاصر ؟

يقول محمد الطالبي مبيّنا معنى الأمّة العربية المستعمل في الواقع السياسي العربي ومن أين أشتق في الأصل: " الأمّة العربية هي أمّة قومية عرقية انتسابا، لغوية انتشارا، تشعر بأنها تكوّن وحدة حضارية ترابية سياسية، يقابلها في اللغة الفرنسية مصطلح (nation)" [1]

أمّا عن العناصر التي يمكن أن تنضوي تحت هذا المصطلح، فهي كثيرة منها: مجموعات دينية وعلمانية عديدة ومختلفة. " فالكيان المعبّر عنه بـــ (nation) قد يضم في مساواة كاملة، وبدون تمييز المعتقد وغير المعتقد، والمسيحي واليهودي والبهائي.. فنحن بهذا الفعل نقوم بتزمين كلمة أمّة وإفراغها من محتواها القرآني، لنجعل منها مفهوما زمنيا علمانيا."[2]

ويقرر محمد الطالبي أنّ مصطلح الأمّة العربية غير مستعمل إلاّ في الحدود الضيقة، وذلك نظرا لكونه لم يستطع أن يتخلّص من بعض التناقضات التي يطويها في مضمونه، ويرجع سبب ذلك إلى كون هذا المصطلح قد أستورد من الغرب الأوربي بعد نجاح الدولة القومية في أوروبا، وتأسيسها على أنقاض الدولة الملكية الإقطاعية.

يقول محمد الطالبي: " قد يفضل في اللغة العربية الجنوح إلى عبارة شعب للتدليل عن عناصر الأمّة العربية المفصولة عن بعضها البعض، لكن بمجرد الانتقال إلى لغة أجنبية، يتلاشى التردد ويعمدن

[1]– محمد الطالبي ، عيال الله، المرجع السابق، ص40.

[2]– المرجع نفسه، ص40

بدون احتراز وبصورة سافرة، إلى عبارة (nation)، أي إنّ صح التعبير أمّة – قومية– مقامة على الانتماء الترابي السياسي ."[1]

ويرجع سبب هذا الخلط إلى عدم وجود ما يقابل في اللغة العربية لمتصور (nation) بكل دقة وتطابق ومن دون لبس. يقول في نفس السياق: " لا وجود لهذا المتصور في المعاجم القديمة الكلاسيكية التي تعكس العقلية العربية السالفة ومضامينها وتوجهاتها، لأن الأمة في الخطاب القرآني لا تغطي مفهوم (nation)"[2]

وما يريد قوله محمد الطالبي، هو أنّ مفهوم (أمّة) في الوطن العربي يرتبط معناه ارتباطا مباشرا مع معناه في القرآن الكريم، و ذلك لأنّ اللغة العربية اقتنصت هذا المصطلح منه مباشرة، و لم تطور ضربا آخر بديلا عنه، لعدم حاجتها إليه في العصور الخالية، ومع سقوط الخلافة العثمانية وبروز الدولة القطرية العربية، برزت الحاجة إلى تبني المصطلح الغربي(nation) لأنّه يفي بالغرض، ولأنّ رغبة القادة السياسيين كانت في بناء دولة مدنية على الطراز الأوربي، فلم يكن من بد من إطلاق تسمية جديدة تحمل مضمون الكيان الجديد، فتم اختيار كلمة أمّة عربية للدلالة على القومية العربية ولتكون بديلا لكلمة (nation) في اللغات الأوربية. وهذا ما يذهب إليه برهان غليون في أوضح ما يكون.عندما يقول: " في الواقع كان التأكيد على نموذج معيّن للشرعية (القومية أو الدينية)، يرتبط بنموذج معيّن لممارسة السلطة .. ومن هذه الناحية كان الحديث عن الشرعية الإسلامية يعني بالنسبة للكثيرين من القائلين به والرافضين له، عودة لنظام السلطة العثمانية، بينما كان الحديث عن شرعية قومية يتطابق مع فكرة الاستقلال وبناء الدولة الحديثة القطرية."[3]

لذلك يقترح محمد الطالبي أن نترجم كلمة (nation) إلى العربية وفق مصطلح مركب هو (الأمّة القومية). يقول في هذا المعنى: " فهذه الأمّة القومية، لها جملة من الملامح صاغها التاريخ، واستوعبتها الذاكرة وانصهرت في حدود جغرافية وطنية، وهذا ما يجعل كل مواطن يعتبر تلك الحدود مقدّسة. ذلك لأنّه قد اكتسب من خلال ذاكرة جماعية، جملة من المفاهيم والمقدسات تجعل منه جزءا من أمّة قومية، أفرغت في وعاء جغرافي."[4]

---

[1]– محمد الطالبي، أمّة الوسط، المرجع السابق، ص68.

[2]– المرجع نفسه، ص68.

[3]– برهان غليون، المرجع السابق، ص8.

[4]– محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، ص54.

وهكذا فمحمد الطالبي لا ينكر انتماء الأفراد والجماعات إلى أصولها القومية، بينما ينكر على من يستعمل مفهوم الأمّة بإطلاقه المختزن في الذاكرة الشعبية، وبذلك تختلط المضامين الروحية الدينية مع المضامين الزمنية العلمانية، وهذا تلبيس غير مقبول علميا، بينما هو مقبول إيديولوجيا وسياسيا، لأنّه يحقق مقاصد توحيدية ظرفية. وقد عرفنا ذلك عندما تناولنا المفهوم السياسي للفظ (أمة) في المبحث الأول.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الخامس : منطلقات موقف محمد الطالبي من مفهوم الأمّة من حيث الوظيفة

المطلب الأوّل : وظيفة الشهادة والوساطة

1_ وظيفة الشهادة على الناس:

بناءا على صبر قام به محمد الطالبي لآراء المفسرين لمفهوم الشهادة الوارد في الآية السابقة، وجد أنّ المقصود بها عندهم هو الشهادة في الآخرة على الأمم السابقة واللاحقة، كما في قول الرازي: " اختلف الناس في أنّ الشهادة المذكورة تحصل في الآخرة أو في الدنيا. فالقول الأول: أنها تقع في الآخرة، وأنّ هذه الأمّة تشهد للأنبياء على أنّهم الذين يكذبونهم."[1]

ويقول أيضا: " فالحاصل أنّ قوله تعالى:{لتكونوا شهداء على الناس} إشارة إلى أنّ قولهم عند الإجماع حجّة، من حيث أنّ قولهم: عند الإجماع يتبيّن للناس الحق، ويؤكد ذلك قوله تعالى: {ويكون الرسول عليكم شهيدا} يعني مؤديا ومبيّنا، ثم لا يمتنع أن تحصل مع ذلك لهم الشهادة في الآخرة، فيجري الواقع منهم في الدنيا مجرى التحمل، لأنّهم إذا أثبتوا الحق عرفوا عنده من القابل ومن الراد، ثم يشهدون بذلك يوم القيامة."[2]

في حين ذهب بعضهم إلى أنّ الشهادة إنما تكون في الدنيا كما في الآخرة. يقول محمد الطاهر بن عاشور في تفسير هذه الآية: " ومن مكمّلات معنى الشهادة على النّاس في الدنيا، وجوب دعوتنا الأمم للإسلام، ليقوم ذلك مقام دعوة الرسول إياهم، حتى تتم الشهادة للمؤمنين منهم على المعرضين. "[3]

بينما يذهب محمد الطالبي إلى إعطاء بعد وظيفي كبير لدور الشهادة هذه، بناءا على فهمه الموسّع لمفهوم الأمّة الوسط كما سبق وأن أوضحنا، فبرأيه فإنّ ميلاد الأمّة الوسط إنّما هو إيذان بميلاد ميثاق جديد، يماثل أو يتعدي في مضمونه الميثاق الذي أبرمه الله مع بني إسرائيل، لأنّ المرحلة الجديدة التي بلغتها البشرية تحتم ميلاد هذا الميثاق الجديد، يقول محمد الطالبي في هذا الصدد: " لقد

---

[1]– محمد الرازي فخر الدين، المرجع السابق، ج2، ص92.

[2]– المرجع نفسه، ج2، ص93.

[3]– محمد الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ج1، ص21.

أخذ الله أولا ميثاق بني إسرائيل وحمّلهم مهمّة الشهادة على وحدانيته وإفراده بالعبادة والاضطلاع بجملة من القيم الإيمانية، ثم بتطور الإنسانية، انتهى هذا الميثاق وخلفه آخر، عهد به إلى أمّة لا تنحصر في شعب، وإنّما تتسع إلى كامل البشر على أساس الانتخاب، لا بالعرق وإنّما بالبرّ والتّقوى."[1]

لذلك يرى أنّ الدعوة بالدخول في الميثاق الجديد، كانت موجّهة بدرجة أولي إلى اليهود، من خلال ما يسمي بوثيقة المدينة أو بدستور المدينة. يقول: " وفي الخطاب دعوة ملحة لهم كي يدخلوا في الميثاق الجديد وفي الأمّة التي التفّت في المدينة حول خاتم النبيين، وأخذت تبرز للوجود بصفة ملموسة ومنظمة، كي تضطلع بهذا الميثاق وتؤدي للناس جميعا آخر رسالة إلهية لهم، وتشهد لهم على ذلك."[2]

فكيف يفهم محمد الطالبي دور الشهادة هذا، و فيما تتجلّى خصائصه الأساسية؟

و ما نوع الميثاق الجديد وما وظيفته؟ وإلى من هو موجّه؟.

كل هذه الأسئلة سيجيب عنها محمد الطالبي بوضوح، كما هو ملخّص في النقاط التالية:

ـ هذا الميثاق لا ينحصر في شعب أو عرق بعينه، وإنّما هو ميثاق بين الله والإنسان، حيثما و جد وكيفما يكون حاله، عرقا ولونا ولغة وثقافة. " إنّ الله لا يخاطب أبدا العرب، وإنّما يخاطب دائما الإنسان من حيث هو إنسان، بقطع النظر عن لونه أو عرقه أو لغته."[3]

ـ يتميز الميثاق الجديد بأنّه خطاب مفتوح زمنا، وغير مقيد مستقبلا بنهاية. " انتهى ميثاق محصور في شعب، وبدأ آخر غير مقيّد بنهاية ما سوى الساعة ويعم كامل الإنسانية. "[4]

ـ إنّ أمّة الوسط مدعوة إلى الدخول في هذا الميثاق الجديد لتكون أمّة استجابة، ثم لتضطلع بتبليغ هذا الميثاق للناس كافّة، ويكون الرسول محمد ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ شهيدا عليها وتكون هي شهيدة على أمّة الدعوة.

يقول محمد الطالبي بخصوص هذا الشأن: " وأمّة الوسط هي أمّة الشهادة. بل الله يؤكّد على أنّه لم يجعلها كذلك إلاّ ليحمّلها وظيفة الشهادة على الناس، كما حمّل خاتم المرسلين وظيفة الشهادة عليها، فشهادتها على الناس مستمدّة إذن من شهادة الرسول واستمرار لها ما دامت أمّة. "[5]

---

[1]– محمد الطالبي، أمّة الوسط، المرجع السابق، ص22.

[2]– المرجع نفسه، ص 23.

[3]– المرجع نفسه، ص 24.

[4]– المرجع نفسه، ص 24.

[5]– المرجع نفسه، ص 27.

كما جاء في قوله تعالى: {وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ }.[1]

وكما جاء في قوله تعالى أيضا: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّهُ وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ }.[2]

وعليه فإنّ محمد الطالبي، يربط ربطا موضوعيا متلازما بين دور الشهادة ودور تمثيل أمّة الاستجابة. بحيث يكون حضور الدور الثاني مشروط بأداء الدور الأول، لأنّ دور الشهادة هو ما سيؤهّلها لتكون أمّة استجابة، تسعى في نفس الوقت لتستوعب أمّة الدعوة.

" إنّ أمّة الدعوة الإسلامية تتسع لكامل الإنسانية، وما أمّة الاستجابة سوى باب مفتوح، إذ إنما هي عن طريق التبليغ والدعوة والشهادة، توق متواصل كي تستوعب كامل أمّة الدعوة، بكل ألوانها وأجناسها وتنوعاتها."[3].

2_ مفهوم وظيفة الوساطة:

ذهب المفسرون مذاهب شتّ في تحديد معنى الوساطة المذكورة في القرآن الكريم، فالرازي يذهب إلى القول بأنّ الوساطة تعني العدالة " فوجب أن يكون المراد في الوسط العدالة.

أحدها: أنّ الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين، ولا شك أنّ طرفي الإفراط والتفريط رديئان، فالمتوسط في الأخلاق يكون بعيدا عن الطرفين، فكان معتدلا فاضلا.

وثانيها: إنّما سمّي العدل وسطا، لأنّه لا يميل إلى أحد الخصمين. والعدل هو المعتدل الذي لا يميل إلى أحد الطرفين.

---

[1]– سورة الحج: الآية 78.

[2]– سورة البقرة: الآية143.

[3]– محمد الطالبي ، أمّة الوسط، المرجع السابق، ص24.

يجوز أن يكونوا وسطا، على معنى أنّهم متوسطون في الدين، بين المفرط والغالي، لأنّهم لم يغلوا كما غلت النّصارى، فجعلوا ابنا وإلها، ولا قصّروا كتقصير اليهود، في قتل الأنبياء وتبديل الكتب، وغير ذلك مما قصّروا فيه."[1]

وفي نفس الإطار، إطار الوسطية بمفهوم الاعتدال في التشريع والبعد عن الغلو، يتفق محمد الطالبي مع عبد الكريم الخطيب كما جاء في في قوله: " فإذا نظرنا إلى أحكام الشريعة التي حملها الإسلام، نجدها قائمة على أسس تتّسع للناس كلهم، فلا تقصُر عنها أيدي العامّة، ولا تتجاوزها أيدي الخاصّة، كما أنّها تقيم الناس جميعا على ميزان واحد في الحقوق والواجبات، وفي الثواب والعقاب."[2]

ويقول أيضا: " والوسط من كل شيء، هو مركز الاعتدال فيه، ومكان القلب منه، والشريعة الوسط بين الشرائع، هي التي لا تخلو فيها ممّا يعنت الناس ويرهقهم."[3]

ويتفق أيضا مع يوسف القرضاوي في قوله: " الإسلام يتّسم بالوسطية في كل شيء، ويجعلها من خصائص أمّته الأساسية، فهو مثل التوازن الايجابي في كل المجالات، اعتقاديه وعملية ومادية ومعنوية. فهو يعمل في حياة الفرد على الموازنة بين الرّوح والمادة، وبين العقل والقلب، وبين الدنيا والآخرة وبين الحقوق والواجبات، ومن ناحية أخرى يقيم الموازنة القسط بين الفرد والمجتمع."[4]

بينما يرى محمد الطالبي أنّ مفهوم الوساطة، قد يتعدّى كثيرا ما ذهب إليه المفسرون وبعض أقطاب الفكر الإسلامي المعاصر، من كونه يعني فقط التوسط والاعتدال في التشريع بين النوازع الروحية والنوازع الجسمانية، وهذا لأداء دور الشهادة على الأمم في الدنيا والآخرة، وإنّما هو يتعدى إلى حكمة أعظم وأبلغ، تتمثّل في المهمّة الخطيرة والفاصلة في تاريخ النبوات جميعا، والتي ستضطلع بها الأمّة الخاتمة، والتي سنذكرها في حينها، بعد أن نعرّج على مفهوم الوساطة في بعده الآخر، هذا البعد الذي أهمله الكثير من المفسرين و لم ينتبهوا لأهميته الخطيرة، حيث ستظهر تداعيات هذا التخلّف جلية في شاشة الوعي العربي الإسلامي المعاصر، وتفصيل ذلك كالآتي :

إنّ الوساطة التي تميّزت بها الأمّة الوسط، تتجسد أيضا في الكيان المادي والثقافي والحضاري، كما تتجسد في الكيان الروحي والرّمزي، وهي الحالة التي كانت عليها الفئة المسلمة المؤسّسة الأولى

---

[1]– محمد الرازي فخر الدين، المرجع السابق، ج2، ص88.

[2]– عبد الكريم الخطيب، الإسلام في مواجهة الماديين والملحدين، ط1، بيروت، دار الشروق، 1973، ص197.

[3]– المرجع نفسه، ص157.

[4]– يوسف القرضاوي، رد على فؤاد زكريا وجماعة العلمانيين، ط2، الجزائر، مكتبة رحاب، 1989، ص38.

لنواة الأمّة، فهذا الجانب يعطيه محمد الطالبي شديد الاعتبار، لأنّ الكثير من المؤرخين العرب وكتّاب السير قد أطنبوا كثيرا في ذكر مناقب الجنس العربي، وذهبوا إلى اعتبار أنّ واقعهم الأنثربولوجي[1] واللغوي والثقافي والحضاري والعرقي، له دوره الحاسم في الاختيار الإلهي لواحد منهم لحمل الرسالة الخاتمة. ولم يتفكروا جيّدا في الواقع الأنثربولوجي والحضاري المتوسط الحال، وربّما المتواضع جدا الذي كانوا يحيوه واقعا وحقيقة ملموسة، ذلك أنّهم لم يفهموا الوظيفة الروحية التي اضطلعت بها الأمّة الوسط، حيث حسبوا أنّه يجب أن يتم لها التفوّق في كل شيء، والأمر كما يؤكّد محمد الطالبي على العكس تماما من كذلك. " وهي أيضا أمّة وسط لأنّها في نواتها الأولى أيّام التنزيل كانت متوسطة الحال : لم تكن بدائية شأن كثير من المجموعات البشرية المعاصرة لها، ولا في ذروة حضارة الوقت كما كان شأن الفرس واليونان والروم مثلا. كأنّ الله اختارها كذلك، كي تمثل المقام المشترك بين عناصر كامل المجموعات الإنسانية الموجّهة إليها الرسالة."[2]

وربّما هذا الفهم المبتور الذي غلب على وعي القوميين العرب وأنصار الإسلام السياسي، هو الذي جعل كل جهودهم للنهوض والتأسيس لأمّة قويّة ومتحضّرة تبوء كلها بالفشل، والسبب في رأيي يعود كون العنصر العربي لم يستوعب جيّدا موقعه في الماضي استيعابا صحيحا، قائما على الوعي " التاريخي "[3] بمفهومه العلمي الحديث. أي الوعي الصحيح بواقعه الأنثربولوجي ضمن مساره التكويني في مراحله التاريخية المتتابعة، بدل التعالي والتقديس لكل مسار الأحداث المؤسسة للواقع التاريخي العربي الجديد بعد مجيء رسالة الإسلام، ممّا جعلها بالتالي بمنأى عن كل تأمّل نقدي حر أو فحص علمي دقيق، ممّا فوّت بالضرورة على الأمة فرصة الاستفادة من أخطاءها، وتصحيح اختياراتها.

وما نقصده بالوعي الأنثربولوجي هو الوعي بالبيئة الثقافية والتكنولوجية، ومستوى التطور الاجتماعي والاقتصادي، وكل ما يتعلق بالطبيعة الثقافية والفيزيقية للإنسان العربي في القرن السابع للميلاد، لأنّ الوعي الأنثربولوجي يستند إلى [منهج يختص بوصف الخصائص الإنسانية، البيولوجية والثقافية، للنوع البشري، وكذا تحليل النظم الاجتماعية والتكنولوجية، وكل ما يتعلق بمواضيع

---

[1] – أنثربولوجيا: دراسة الجماعات البشرية الفطرية، أو التي لا تزال أقرب إلى الفطرة من حيث الأنثربولوجيا الفيزيقية، أو من حيث كونها كائنات حية ذات عقل وثقافة، وهذه هي الأنثربولوجيا الثقافية. المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص24.

[2] – محمد الطالبي، أمّة الوسط، المرجع السابق، ص26.

[3] – أنظر: تعريف التاريخية السابق، ص54.

الإدراك العقلي للإنسان، وابتكاراته، وقيمه ومعتقداته، ووسائل اتصالاته، وعاداته وتقاليده، وأساليبه، وطرقه في الحياة ."[1]

لكن الوعي العربي قد وقع في الخلط بين المستوى الروحي والمستوى الزمني الأرضي، وراح يقاربهما بمنهج واحد، ألا هو المنهج الاستنباطي القياسي، أي جعل الفكر يشتغل فقط بالمعارف المستنبطة من النص المقدس، وجعلها أولوية في كل عملية فهم أو ملاحظة أو استنتاج، بينما أهمل المنهج العلمي الاستقراءي، و المنهج العلمي التاريخي، و لم يشتغل عليهما إلا في الحدود الدنيا، فكان من نتيجة هذا الخلط، أن أصبح الوعي العربي يتعالى عن التاريخ الحقيقي المسجّل، وينسب بعد ذلك لنفسه كامل مزايا الكمال الإنساني. رافعين يافطة الاصطفاء الإلهي، لا لشيء سوى لأنّ النبي الخاتم قد خرج منهم، ناسين أو متناسين أن النبوة لا تخضع لمثل كذا مقياس، ولو كان الأمر كذلك لأُنيطت الرسالة بأمّتي الروم والفرس، وقد كانتا في تفوق حضاري حاسم في فترة تنزّل الرسالة، ويكفي أنّ القرآن الكريم قد ذمّ هذا التطلع وبصريح العبارة، لأنّه كان في أفئدة وعلى لسان حال القرشيين، كما في قوله تعال {وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ }[2] لهذا وذاك يرى محمد الطالبي أنّ العرب لم يكن لهم أي فضل حضاري يستقبلون به الرسالة، و لا يجب أن يفخروا بذلك، لأنّ الدين الخاتم هو من فتح لهم أبواب الحضارة والتقدم وليس العكس، وعلى هذا: "وهي أيضا أمة وسط لأنها في نواتها الأولى أيّام التنزيل، كانت متوسطة الحال.. كأنّ الله اختارها كذلك كي تمثل المقام المشترك بين كامل عناصر المجموعات الإنسانية الموجّهة إليها الرسالة، وكي يكون فضلها، وما ستُحققه في سنوات معدودات يعود إلى الإسلام، أكثر مما يُفسّر بماضيها وتراثها، الحضاري. "[3]

فالأمّة العربية ستكون مدعوة للانضمام والدخول في الأمّة الوسط، كغيرها من الأمم الأخرى وعليها أن تنصهر في بوتقتها وتتقلّد بوسامها وتتبنّى مبادئها السماوية، وإلاّ فإنّها ستعود إلى سابق عهدها من التمزق والتناحر والتخلف الحضاري المقيت كما في قوله تعالى: {فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ }[4]

---

[1]– حسين فهيم، قصة الأنثربولوجيا، عالم المعرفة، رقم98، الكويت، 1986، ص14.

[2]– سورة الزخرف: الآية 23.

[3]– محمد الطالبي، أمة الوسط، المرجع السابق، ص27.

[4]– سورة محمد:الآية 22.

لهذا يرى محمد الطالبي أنّ الانتماء لأمّة الوسط، إنّما هو تكليفا قبل أن يكون تشريفا، "فشهادة أمّة الوسط، إذن هي مسؤولية قبل أن تكون تكريما، وهذه الشهادة تقتضي الاستقامة، فأمّة الوسط توق إلى الفضيلة، وحركة لا متناهية نحوها، تهتدي في ذلك بنور الله و هدى كلامه الخالد. "[1]

والى هذا يشير عبد الكريم الخطيب بقوله: " من أجل هذا كانت رسالة الإسلام قائمة على طريق الخلود، تلتقي بالإنسان حيث كان في كل زمان ومكان، لأنّها دعوة موجّهة إلى كل إنسان، توجيها مباشرا من الله تعالى إليه، ليس بينه وبين الله أحد إلا الرسول. "[2]

وحسب نفس الكاتب فإن الإسلام موجه للناس جميعا، دون أن يكون قد اختص أمّة دون أمّة. "وهكذا تتكرر دعوة الإسلام في القرآن على تلك الصورة العامّة للناس جميعا، لا يتلبس بها شيء من خصوصية بأمّة دون أمّة، أو بشعب دون شعب، أو بجيل دون جيل، فهي خير مطلق للناس جميعا ورحمة مرسلة من الله لعباده، ينتفع بها كل من يتعرض لها، ويمد يده اليها. "[3]

أمّا من حيث الوظيفة فإنّ دور الوساطة سوف يتجسد في الوظيفتين المحوريين التاليتين :

1_ وظيفة الوصل : الأمّة الوسط بما هي كذلك، لها دور الوصل المعنوي والرمزي، مع أمم التوحيد السابقة عليها، فهي همزة وصل ورمز، أي بوجودها وتجسيدها في التاريخ البشري، يتحقق اتصال الدعوة الإبراهيمية ونضجها واكتمالها، بعد عهود الفتور والانقطاع والفردانية والتشتت عندما كانت في عهد اليهود، فالأمّة الوسط هي الأمّة المكمّلة والمتمّمة والخاتمة في نفس الوقت لخط سير الرسالات السابقة عليها جميعا، لذلك يتساءل محمد الطالبي قائلا : " فأيّ نقطة من أرض الله الواسعة شرقا وغربا، تصلح مبدئيا أن تكون قبلة، وأرض الله كلها مسجد، فما السر إذن في تعيين المسجد الحرام قبلة لأمّة الوسط، بمجرّد ما برزت هذه الأمّة، وأصبحت تاريخيا واقعا ملموسا ؟ السر يكمن في أنّ هذه القبلة هي همزة وصل وفصل، رمز ووظيفة، فهي رمز المواصلة ضمن الدعوة الإبراهيمية ككل. "[4] .

فالتحوّل إلى كعبة إبراهيم، في رأي محمد الطالبي، ليس لأجل عيون العرب، وإنّما هو لأجل إبراز وظيفة أساسية للرسول الخاتم، وهي وظيفة الوصل مع أصل الرسالة الإسلامية في بعدها

---

[1]_ محمد الطالبي، أمة الوسط، المرجع السابق، 29.

[2]_ عبد الكريم الخطيب، المرجع السابق، ص 154.

[3]_ المرجع نفسه، ص155.

[4]_ محمد الطالبي، أمة الوسط، المرجع السابق، ص25.

الإبراهيمي الحنيف، لأنّ إبراهيم لم يكن يهوديا ولا نصرانيا ولا حتى عربيا، بينما إبراهيم كان حنيفا مسلما كما في قوله تعالى:{ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ }.[1]

"ففي هذا النسق ليست القبلة الجديدة قطيعة، وإنّما هي تجذّر أعمق في نفس الدعوة، وذلك بالرجوع من الفرع إلى الأصل، إذ التحول كان من البيت الذي بناه سليمان إلى البيت الذي أقامه جدّه إبراهيم، وفي هذا يضمر الوصل. "[2]

يقول حسن فضل الله في نفس المعنى: " إنّ الإسلام والمسيحية واليهودية فيما يسمّى بالأديان التوحيدية، تنطلق من إبراهيم النبيّ ﴿عليه السلام﴾. ومسألة إبراهيم هي مسألة هذا التوحيد لله."[3]

2_ وظيفة الفصل : الأمّة الوسط لها أيضا وظيفة فصل ومجاوزة، بحيث تؤسّس لمستقبل المسار الإلهي وخطته اتجاه الإنسانية الجديدة، وفق قواعد وهياكل مختلفة عن سابقتها، تماشيا مع سنّة التطور في الخلق، وانسجاما مع التطلعات البشرية المستقبلية، لذلك فهي ستتكفل بوظيفة التجاوز ضمن إطار المواصلة وليس ضمن قاعدة القطيعة. " و لها أيضا وظيفة فصل ومجاوزة، تبعا لما يقتضيه التحول في المخطط الإلهي من القصر إلى الشمول... فهي رمز المواصلة ضمن الدعوة الإبراهيمية ككل."[4]

ويؤكّد محمد الطالبي على الوظيفة الرمزية القوية التي ستتجسّد في تحويل قبلة بقبلة، على ما في ذلك من دلالات عميقة في وجدان المؤمنين، فقد كان لهذا التحوّل أثره العميق لدي المؤمنين واليهود وحتّى المشركين على حد سواء، وقد وردت آيات كثيرة تحكي لنا هذا الأثر، وهذا نظرا لبعده الرمزي والوظيفي الكبير في سياق الدعوة المحمدية الوليدة."وكان كذلك لتحويل القبلة وظيفة مجاوزة، لأنّ المعبد الذي بناه سليمان كان معبدا لأمّة محصورة في ولد يعقوب، وهي أمّة قد خلت. فكان لا بدّ من تجسيد هذا التحوّل بتحويل القبلة إلى بيت تكون له وظيفة تجسيم المجاوزة، في دون قطيعة ويكون نقطة الثقل التي تتجمع حولها الأمّة الجديدة. "[5]

---

[1]_ سورة النحل: الآية 123.

[2]_ محمد الطالبي، أمة الوسط، المرجع السابق، ص26.

[3]– محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، ط1، دار الملاك، 1994 ص145.

[4]– محمد الطالبي، أمة الوسط، المرجع السابق، ص25.

[5]– المرجع نفسه، ص26.

ويبّين رضوان السيد إضافة لما ذكره محمد الطالبي أنّ الوسطية هي نهج الأمّة وسبيلها في الحياة. " بيد أنّ أحدا ما فكّر طويلا في اقتران مفرد (الأمّة) بوصف: (الوسط)، بحيث صار ذلك تعبيرا اصطلاحيا، وشكّل سبيلا أو نهجا لأمّة المؤمنين. وإذا كان التجدُّد قد حدث باعتباره نهجا لجهتين: جهة السبيل، وجهة الوسط؛ فإنّ هذا التجدُّد ازداد وضوحا في قوله -تعالى-: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾. [1] "[2]

المطلب الثاني : الوظيفة الروحية والأخلاقية لأمّة الوسط .

1_ الوظيفة الروحية:

لا شك أنّ الوظيفة المحورية لكل الرسالات السماوية تكمن في تبليغ الرسالة الروحية للناس جميعا، والمتمثلة أساسا في توضيح سُبل الهداية إلى الطريق المستقيم، الموصل إلى المرضاة الإلهية، و إلى الصلاح في الدنيا وحسن المآل في الآخرة، أو ما بات يعرف في جميع أدبيات الفكر الديني بفكرة الخلاص، وبما أنّ الأمّة الوسط هي الأمّة الخاتمة والوارثة الشرعية للرسالات الروحانية السماوية كلها، فسيكون من واجبها ضرورة وشرعا أن تتحمّل مسؤولية إبانة طرق الخلاص الروحي للإنسانية، إرشادا نظريا وتطبيقا عمليا، وبما لها من مزايا وخصائص متفردة سبق وأن ذكرناها، سيكون بالتالي دورها الروحي كذلك متميز وفريد من نوعه أيضا. ويمكن أن نوجز رأي محمد الطالبي في توضيح هذه الوظيفة في النقاط التالية :

_ بعث وتجديد القيم السماوية والأرضية التي تحفظ الجسد والروح للكائن الإنساني، وفي غير ما إفراط ولا تقصير، وتجعله محط الرضي الإلهي وموضع ثقته فيه، من حيث هو خليفة الله في أرضه. يقول الطالبي في هذا الصدد: " و هي أمّة الوسط باعتدالها، طبقا للأخلاق والقيم التي بثها الإسلام والتي في كل شيء تبتعد عن الإفراط والتفريط، وما يتبع ذلك من غلو أو تقصير ..والتوفيق بين شهوات الجسد ورغبات الروح. "[3]

---

[1]- سورة آل عمران:الآية 110.

[2]- رضوان السيد، الطريق المستقيم والأمّة الوسط في القرآن الكريم: المفهوم والتجربة التاريخية، مجلة التسامح، ع 27.

[3] - محمد الطالبي، أمة الوسط، المرجع السابق، ص27.

ـ هناك حقيقة يقررها محمد الطالبي وهي أنّ الوظيفة الروحية للأمّة الوسط مفتوحة على المستقبل وهي بمثابة بناء أُسّس بنيانه ثم لا يزال يبحث عن النمو والكمال في أبهي أوجه وأحسن مظاهره.

" فشهادة أمّة الوسط إذن مسؤولية قبل أن تكون تكريما. وهذه الشهادة تقتضي الاستقامة. فأمّة الوسط توق إلى الفضيلة وحركة لا متناهية نحوها. "[1]

ومن المأسوف عنه في واقعنا الإسلامي المعاصر، هو أن نرى ونسمع الكثير من المفكرين المسلمين لا يزالون يملئون ماضغيهم فخرا ومباهاة بانتسابهم لهذه الأمّة، مكررين لفضلها ومكانتها، متجاهلين تماما ما عليهم من دور رئيسي في إتمام مسيرتها والتحقُّق بقيمها، ليشهدوا على الناس بهذه القيم وبهذه الأفعال الحسنة، وهذا التقاعس مردّه إلى سوء فهم تاريخي، حيث تم استبطان مفهوم الأمّة الوسط كونها بناء شامخ مكتمل، بدأ بناءه محمد﴿صلى الله عليه وسلم﴾ وفرغ منه في نفس الوقت، بما يشبه منّة إلهية أزلية، تماما كما استبطن بنو إسرائيل معنى التفضيل الإلهي المؤقّت لهم، فانظر إلى أين استدرجوا وإلى أي المواقع الحضارية والأخلاقية قد تقهقروا، لهذا وذاك يؤكد محمد الطالبي على أنّ مشروع الأمّة الوسط هو: " أمانة يجب أن تؤديها الأجيال المسلمة جيلا بعد جيل، ولا ينوب هذا عن ذاك. وإن كان ما يشهد به الماضي وما نشاهده يوميا حولنا، يكفي دلالة على أنّ الأمّة الوسط لم تبلغ قط الكمال في كل أفرادها، وأنّها في شكلها المثالي الذي يتصف بالخيار والاعتدال، هي توق ورجاء، أكثر منها واقع وحقيقة فعلية. "[2]

لهذا يحرص محمد الطالبي أن يوجه نداءا إلى كل مسلم أن يسعى ليجسم هذا التوق، ويحقق الرجاء بقدر المستطاع في نفسه وخارجها، ومهما يكن الأمر ومهما كانت درجة الفساد والعقم سارية ومهما كانت ثقة الآخرين في الله متهاوية. مستشهدا بقوله تعالى: {وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ }.[3]

وخير من عبّر عن الوظيفة الروحية لأمّة الإسلام إضافة إلى آخرين، هو الكاتب برهان غليون، حيث أوضح في أكثر من موضوع أنّ الاجتماع الإنساني الذي رامت الدعوة المحمدية لإخراجه للناس

---

[1]– المرجع السابق ، ص29.

[2]– المرجع نفسه، ص27.

[3]– سورة التوبة: الآية 105.

في القرن السابع للميلاد كان قائما على أساس روحي أخلاقي، بعدما كان في السابق قائما على أساس سلطوي إمبراطوري.

ففي الزمن الإمبراطوري السابق على الإسلام، كانت الجماعة البشرية تتضامن في ما بينها للتغلب على صعوبات وإكراه الحياة القاسية، وأيضا لتنظيم كيانها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وفق رابطة الدولة القهرية التسلطية، دونما استناد إلى أي أساس أخلاقي أو روحي مميّز، لذلك كانت تحتكم في علاقاتها كلها سواء ما تعلق منها بشؤون الداخل أو ما تعلق منها بشؤون الخارج إلى مبدأ القوة فقط، أو ما بات يعرف اليوم بمبدأ (حق القوة)، ومبدأ البطش والغزو الاستباقي، ومبدأ المصلحة. والأخطر من ذلك هو الميل إلى اعتبار أنّ الغرض المادي هو العامل المحفز الوحيد من وراء كل جهد حربي أو دبلوماسي، دونما أي اعتبار للمبادئ الروحية والأخلاقية، حيث تصبح الغاية تبرّر وتصوّغ كل وسيلة ممكنة إلى تحقيقها، كما في المبدأ الماكيافيلي[1] المشهور[2].

فلمّا جاءت الدعوة المحمّدية أنتجت رابطا جديدا، يعلو على الرابط السّابق ويتجاوزه دونما أن يلغيه، ألا وهو الرابط الروحي والأخلاقي. هذا الرابط، لا يرتبط وجوده ضرورة بوجود كيان الدولة أو الإمبراطورية، وإنّما يمكن أن يتجسّد في كيان الجماعة المؤمنة، التي تعتنق مبادئه وتخلص لغاياته وتناضل بصدق لتحقيق أهدافه.

وسنترك برهان غليون يوضح لنا الفكرة أكثر في هذه الفقرة الجميلة التي تكمّل ما سبق أن عرضه محمد الطالبي من قبل. يقول : " ولعلّ أهم ما بنت عليه هذه الثورة، النابعة من تفسخ الدولة القهرية هو فكرة الجماعة، لا بما هي حشد واسع من الأفراد والقبائل والأسر، ولكن باعتبارها تأسيسا لمبدأ تضامن روحي، أي بناءا لمفهوم الأخلاقية نفسها كمحور للاجتماع الإنساني. وربّما كانت أهم النتائج وأكثرها حسما على الإطلاق في هذه الثورة، رؤية الله كسلطة عليا ولا نهائية،

---

[1]– ماكيافيلي: مفكر سياسي ومؤرخ (1469.1527) تتركز نظريته في كيفية الحصول على السلطة والمحافظة عليها دون اعتبارات أخلاقية، لأن الغرض هو النجاح السياسي.أنظر: عبد الرحمان بدوي، المرجع السابق، 463.

2– يقول ماكيافيلي " يتوجب على الأمير عدم الاكتراث إذا اتهمه الناس بالقسوة والحزم، فبدون هذه الشهرة لن يكون بمقدوره الإبقاء على وحدة الجيش واستعداده للعمل العسكري.. فعلى الأمير أن يكون ثعلبا ليعرف المصائد، وأن يكون أسدا ليرهب الذئاب.. قد يكون رأيي سيئا لو كان جميع الناس طيبين، أمّا وأنهم ليسوا كذلك، فليس من واجبك أن تحفظ لهم وعدا.. وسندرك أن ذلك الذي عرف كيف يقلد الثعلب هو الذي كسب أكثر من غيره" . ماكيافيلي، الأمير، ترجمة محمد بن البار، ط1، الجزائر، دار الأمة، 1998، ص92.

والمقر الحقيقي لكل المثل العليا، ومن ثم حرمان حكومات القوّة إلى الأبد من إمكانية بناء الشرعية، مما يعني تحويل مركز التماهي الجماعي من الإمبراطور والدولة، نحو الجماعة والفكرة والعقيدة."[1]

ويضيف في فقرة مماثلة: " لقد تمّت دعوة التبشير، دعوة الإيمان، وبناء الجماعة الإنسانية بما هي جماعة إيمان واعتقاد، وانهار مفهوم العبودية للدولة، أو للسلطة، أو للفرد. "[2]

ومنه يَعتبر برهان غليون أن الفقهاء كانوا على صواب، لما سموا اجتماعهم دار الإسلام، لا دولة أو إمبراطورية الإسلام. " لقد كان الحديث عن دولة إسلامية بمثابة تقليص لرسالة الإسلام، وتقليل من مكانة الدين وتقصير لحدوده. لقد سمّوا اجتماعهم فيما بعد دار الإسلام، أي فضاءه والمجال المحمي الذي ينتشر فيه. "[3]

وما حرص على توضيحه برهان غليون في هذه الفقرة وغيرها، هو عين ما يودُّ محمد الطالبي إيصاله وتبليغه، حيث اتفق الكاتبان على أنّ الأمّة التي رام الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾ إخراجها للناس، إنّما كان أساس الرابط بين أفرادها هو العنصر الروحي أولا، قبل جميع العناصر الأخرى، وما يختلف فيه محمد الطالبي عن برهان غليون، هو في مفهوم الأمّة الوسط، لا في مفهوم دورها ووظيفتها كما سبق ورأينا في مواقف الرجلين .

2_ الوظيفة الأخلاقية:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أخص خصائص أمّة الوسط، لأنّه وبهذه الميزة ستتمكن الأمّة من التأسيس العملي والواقعي للمُثل والمبادئ العليا التي آمنت بها، وبغير هذه الوظيفة، ستبقى المثل والقيم الروحية محنّطة بين رفوف الكتب والمصنفات، لأنّ الوظيفة الروحية للأمّة، ليست فقط شعائر تؤدّى وعبادات ومناسك تقام، وإنّما هي مجهود عملي دائب ومتواصل، لأجل تحقيق وتجسيد القيم الروحية الكبرى، في مستوى السلوك الفردي والجماعي معا." فأمّة الوسط مدعوة إلى أن تكون بصفة متوازنة، مستقر أسمى القيم السماوية والأرضية، إيّاها تحمل، وعليها تحافظ، و بها تعمل، وإلى تحقيقها تسعى، حتى تستحق أن توصف بأنّها خير أمّة أخرجت للناس، تنير المعروف وتعمل على إزالة المنكر."[4] مستدلا بقوله تعالى: {كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ

---

[1]– برهان غليون، المرجع السابق، ص48.

[2]– المرجع نفسه، ص50.

[3]– المرجع نفسه، ص59.

[4]– محمد الطالبي، أمة الوسط، المرجع السابق، ص27.

عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ }.[1]

يقول الطاهر بن عاشور في تفسير هذه الآية الكريمة: " فمعنى كنتم خير أمّة، وجدتم على حالة الأخيرية على جميع الأمم، أي حصلت لكم هذه الأخَيرية بحصول أسبابها ووسائلها، ولأنهم اتصفوا بالإيمان والدعوة للإسلام، وإقامته على وجهه. "[2]

ويضيف كون هذه الميزة، هي ما دأبت عليه أمّة المؤمنين مذ وجدت في التاريخ. " ويجوز أن يكون المعنى: كنتم خير أمّة موصوفين بتلك الصفات فيما مضى تفعلونها، إمّا من تلقاء أنفسكم، حرصا على إقامة الدين، واستحسانا وتوفيقا من الله، في مصادفتكم لمرضاته ومراده، وإما بوجوب سابق حاصل من آيات أخرى، مثل قوله (وتواصوا بالحق) فلمّا أمرهم بذلك على سبيل الجزم، أثنى عليهم بأنهم لم يكونوا تاركيه من قبل، وهذا إذا بيّنا على أنّ الأمر في قوله (ولتكن منكم أمّة) تأكيد لما كانوا يفعلونه، وإعلام بأنّه واجب، أو بتأكيد وجوبه على الوجوه التي قدمتها عند قوله (ولتكن منكم أمّة) "[3]

بينما يذهب برهان غليون إلى اعتبار أنّ مفهوم الأمّة، هنا إنّما جاء في مقابل الدولة، أي جاء الخطاب للجماعة المؤمنة، بصفتها المؤتمنة على مصير الأمّة، وليس خطابا لجهاز الدولة، رغم أنّنا نعرف أنّ جهاز الدولة في كل النظم والأعراف السياسية، يَدّعي دائما أنّه هو الوحيد الواجب عليه أن يحتكر لنفسه ممارسة العنف الشرعي المنظّم، يقول في هذا المعنى: " و قد نادي القرآن المسلمين دائما باسمهم كأمّة، أي كشعب قائم بنفسه ودينه وعقيدته، وليس بالدولة (كنتم خير أمّة أخرجت للناس) و جعل وسيلتهم لتحقيق أمر الله الجهاد الأكبر والأصغر باعتباره عملا مستمرا، اجتماعيا وتربويا، وفكريا، وسياسيا، و عسكريا، مع ما ينطبق على سلوك الفرد والجماعة، في الوقت نفسه."[4]

والحديث عن وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنسبة لأمّة الإسلام، لا يحتاج إلى كثير استدلال ولا مزيد شرح، لأنّه وحتّى غير المسلمين، قد شهدوا على أنّ هذه الوظيفة ليست فرعا

---

[1]– سورة آل عمران: الآية 110.

[2]– محمد الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ج3، ص804.

[3]– المرجع نفسه، ج3، ص805.

[4]– برهان غليون، المرجع السابق، ص57.

أو نافلة من نوافل الإسلام، بقدر ما هي مبدأ أصيل ورئيسي في البناء الهرمي لصرح الإسلام ككل. فانظر كمثال على ذلك إلى بولس الخوري كيف يربط وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأصل الإسلام ككل، بل هو يذهب إلى جعلها قاعدة ضرورية متضمّنة في مبدأ تأسيس الجماعة المؤمنة، أي المبدأ الذي عليه يجتمع المسلمون بعد مبدأ التوحيد. يقول: " فالإيمان بالله، يتضمّن الخضوع لشريعة الله، مُضافا إليها قواعد أخلاقية، كفريضة التعاضد الأخلاقية، ممثلّة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر."[1] ويضيف مركزا على المبدأ الأخلاقي للجماعة المؤمنة: " والجماعة الإسلامية في تنظيمها مجتمعا عيليا، ومجتمعا اقتصاديا ومجتمعا سياسيا، له بنيته الداخلية وعلاقاته الخارجية، وتبقى في كل هذه الأحوال جماعة مؤمنين، تحكمها المبادئ الأخلاقية الدينية. "[2]

ويضيف رضوان السيد، إضافة لما سبق ذكره عن وظيفة الأمّة الوسط الأخلاقية، مبدأ الخيرية والمسؤولية، يقول: " فالأمّة الوسط في تمايزها عن الأمم والملل الأخرى، هي أمّة خير وعطاء وعمل على ذلك، من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأصل ذلك كلّه: الإيمان بالله. وليس بعد هذا الإيضاح إيضاح من كلّ الجهات: السبيل القويم، والوسطية، والمسؤولية، والخيرية المعلّلة. وهذا المفهوم الطالع في أفق القرن السابع للميلاد، والأوّل للهجرة، هو الذي ستُحاوله (الأمّة) من أجل التحقق بالتجربة التاريخية الإسلامية."[3]

[1]– بولس الخوري، المرجع السابق، ص23.

[2]– المرجع نفسه، ص23.

[3]– رضوان السيد، المرجع السابق.

المطلب الثالث: الوظيفة السياسية أو الكيان المادي لأمّة الوسط

1_بين السلطة الرّوحية والسلطة الزمنية:

يقول الباحث أحمد خلف الله، أنّ كل جماعة بشرية تريد أن تكون كيانا سياسيا موحّدا وفعّالا ومستقرا، يجب عليها أن تبحث عن قواسم مشتركة فيما بينها، قواسم لها ميزة التجذّر والأصالة حتى تكون بمثابة الروابط الأساسية، التي تجعل منها أمّة موحّدة، متعاضدة ومتجانسة، و لأنّ " المقومات الأصيلة هي الروابط اللاّزمة لكل جماعة بشرية لتصبح أمّة، لها قوميتها السياسية ."[1]

وتأسيسا على هذا المبدأ الجوهري سينطلق الرسول ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ في بناء دولة الإسلام الوليدة، دولة تقوم على الوعي المتقدم بالروابط الرئيسية التي يجب أن تشدّ وتربط بين جميع عناصر الجماعات البشرية المتساكنة في ظلّها، لذلك ما إن أحسّ الرسول بالاستقرار في المدينة وخلو الأمر له فيها، حتى بادر بطرح مشروع دعوته، في شكل مغاير تماما بالمقارنة عمّا كان يطرحه في مكّة موطنه الأصلي ومنبت دعوته ومهبط الوحي المبارك، فقد كانت الدعوة كما هو معروف في السيرة النبوية مقتصرة على التأسيس العقائدي للمدعوين كأفراد مستقلين، لا يربطهم بالدين الجديد سوى الرباط الروحي، دونما أن تكون لهم الفرصة المواتية ليؤسسوا أنفسهم ككيان مادي، له ما يثبته في الأرض على النحو الذي سنراه في المدينة.

لقد تجسّد إذا المشروع الجديد للدعوة في إرساء قواعد الدولة الإسلامية، وفق شروط وضوابط محدّدة، أو ما بات يعرف بدستور المدينة، فكيف ينظر محمد الطالبي لهذا التحوّل الجوهري في الدعوة وما موقفه من المضامين الجديدة التي طرحها دستور المدينة؟ وما هي نتائج ذلك على مستوى مفهوم الأمّة في بعديها الزمني والروحي؟ .

---

[1]– أحمد خلف الله، المرجع السابق، ص60.

2_ دستور المدينة وتأسيس الأمّة الدولة:

يلخّص لنا محمد الطالبي ما سعي إليه الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾ من وراء إصداره وثيقة المدينة، بهذه العبارة " لقد حاول الرسول صلى الله عليه وسلم ،بمجرّد استقراره بالمدينة أن يكون دولة إقليمية، تشمل كل المتساكنين، بدون فرز قبلي أو عرقي، على أساس حرية الاعتقاد والتناصر والعدل. "[1]إذا فمحمد لطالبي يرى في انتقال الرسول ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ إلى المدينة، بأنّه كان إيذانا بحدوث تغير حاسم في مسيرة الدعوة الإسلامية الوليدة، لأنّ المدينة سيكتب لها القدر أن تكون المحتضن الجديد للأمّة الوليدة، أمّة تأسست عقديا في مكة، لكنها أيضا ستبحث عن التأسيس الأرضي عن طريق الإنغراس في بيئة اجتماعية، ليصبح لها كيان سياسي وترابي مستقل وآمن، ولأنّ مكة وهي منبت الدعوة ومهدها، لم يقع عليها الاختيار لتضطلع بهذا الدور الحاسم، وذلك لامتناع الأغلبية السكانية فيها عن الالتفاف حول الرسول ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ وتأسيس الأمّة الخاتمة، ومنه " كان هذا الانتقال حاسما في مستويين: مستوى نشوء الأمّة ككيان فعلي وملموس، ومستوى إرساء قواعد الدولة الإسلامية. "[2]

وهكذا يكون مفهوم محمد الطالبي للأمّة الوسط في مستواها السياسي المادي، ينسحب ليشمل جميع الأطياف الدينية، ولمّا كان أهل الكتاب حاضرون بقوة في المدينة، ممثّلين بالخصوص في قبائل اليهود الأربع، قبل التقدم نحو نصارى نجران، فقد اغتنم الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾ هذه الفرصة، لدعوتهم للدخول في هذه الأمّة الناشئة الجديدة، بشرط أن تأسّس بين جميع الأطراف عهود ومواثيق، تضمن تحقيق أهداف الكيان الجديد، وتؤمّن بذلك استمرار يته في شكل دولة فتيّة، تسعى للنمو والتوسّع، وتأمين نفسها من جميع النواحي. خاصّة وهي تتدرّج في إقليم قبلي وبدوي بامتياز، من طبيعته التربص والعدائية لكل تجمع مدني إنساني مسالم .

وهو بهذا الطرح يتفق تماما مع موقف محمد عمارة الذي رأيناه سابقا في نفس الموضوع.

وإليك الآن موجز عن ما يسمّى بميثاق المدينة، كما وصل لنا في كتب السير:

[بسم الله الرحمان الرحيم.

_ هذا كتاب من محمد النبي (رسول الله)، بين المؤمنين والمسلمين من قريش و(أهل) يثرب،

---

[1]– محمد الطالبي، أمة الوسط، المرجع السابق، ص19.

[2]– المرجع نفسه، ص19.

ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم.

ـ أنّهم أمّة واحدة من دون الناس.

ـ المهاجرون من قريش على ربعتهم، يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

ـ وأنّ ذمّة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم، وأنّ المؤمنين بعضهم موالي بعض دون النّاس.

ـ وأنّه من تبعنا من يهود، فإن له النّصر والأسوة، غير مظلومين، ولا متناصر عليهم.

ـ وأنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين، ماداموا محاربين.

ـ وأنّ يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنّه لا يوقع إلاّ نفسه وأهل بيته.

ـ وأنّ ليهود بني النجار، مثل ما ليهود بني عوف.

ـ وانّ ليهود بني الحارث، مثل ما ليهود بني عوف.][1]

ويعتقد محمد الطالبي أنّ وثيقة المدينة تعتبر التأسيس الفعلي لأمّة الوسط، وللأمّة الجديدة التي ستَخلُف أمّة المؤمنين السابقة منذ إبراهيم عليه السلام، وهي بذلك تكون قد خَتمت وبشكل نهائي المسار التاريخي الطويل الذي سلكته نحو النضج والكمال والاعتدال.

يقول محمد الطالبي في هذا المعنى: "هناك أمّة خلت بما كسبت وأخرى قد ولدت، وسجّل دستور المدينة مضمون ولادتها في دفتر التاريخ. والخطاب موجّه في الآية – يقصد الآية التي ذكرت فيها الأمّة الوسط– على الخصوص لأهل الكتاب، وهي دعوة ملحّة لهم كي يدخلوا في الميثاق الجديد، وفي الأمّة التي التفت في المدينة حول خاتم النبيين، وأخذت تبرز للوجود بصفة ملموسة ومنظمة كي تضطلع بهذا الميثاق، وتؤدي للناس جميعا آخر رسالة إلهية لهم. "[2]

ويرى محمد الطالبي أنّ هذا المشروع الذي بدأه الرسول﴿صلى الله عليه وسلم﴾، مشروع دولة مدنية يتجاور ويتصالح في وسطها وتحت حكمها، جميع العناصر العرقية والدينية المختلفة، لم يكتب له بعد النجاح الكامل، لأنّ أحد أطرافه الأساسيين المتعاقدين على ميثاقه وهو الطرف اليهودي، قد نقض عهده وأخلف وعده، ممّا أقتضى تحولا سياسيا طارئا في مسار الدولة الناشئة، كان من نتائجه

---

[1] – محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ط5، بيروت دار النفائس، 1985، ص59-69.

[2] – محمد الطالبي، المرجع السابق، ص23.

الدخول في طور الحرب والمجابهات المسلحة، وهي ظروف كافية لطمس ما كان قد بدأه الرسول ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ في ميثاق المدينة.

يقول محمد الطالبي في هذا الصدد: "وإن كان الإسلام وُلد في التاريخ وخضع لضغوطه ونواميسه فقد تأزمت العلاقات بين الرسول واليهود، الذين رأوا فيه خطرا على دينهم، وإن كانت الصحيفة مُقامة على حرية الاعتقاد، وبالخصوص على وضعهم الممتاز بالمدينة، وسوف يقضي التأزم التدريجي إلى المجابهات المسلحة .. وسوف تبلغ الأزمة ذروتها بعد واقعة الخندق، أي بعد ما يزيد عن ثلاث سنوات من نزول الآية – يقصد الآية التي ذكرت فيها لفظة (الأمة الوسط)– و انتهت المنازلة باستسلام بني قريظة وإعدامهم، لاتهامهم بالتآمر مع المحاصرين للمدينة لإسقاط الدولة الفتية وخيانة العهد المضروب معهم في دستور المدينة. "[1]

وما نعتبره من قَبيل الجديد الذي أتى به محمد الطالبي في هذه المسألة، هو تأكيده على اعتبار أنّ مشروع دستور المدينة وإن كان قد انتهى العمل به وأُجهض بعد خيانة اليهود، إلاّ أنّه لم ينتهي من حيث المبدأ والاستنان بمبادرته ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ ، بل من واجب واجبات الأمّة أن تنهض من جديد بهذا المشروع وتعيد له تمام الاعتبار، لأنّ المسلمين الأوائل لم تكن لهم هم أيضا الفرصة مواتية لفعل ذلك، بالنظر لصراع الإمبراطوريات الحاد الذي ميّز فترة القرون الوسطى، لكن بإمكان اليوم الدعوة لتفعيله بميكانيزمات ورؤى جديدة، حتّ نُخرج العلاقات الإسلامية مع الآخر من فترة الجمود والانغلاق وعمى الرؤية الذي ترتكس فيه منذ عهد ليس بيسير، إلى عهد طرح المبادرة ومباشرة الحوار على أكثر من صعيد، وبأكثر من طريقة ووفق أرضية مؤسّس لها عن صلابة ومتانة.

يقول محمد الطالبي في هذا السياق :" وأشهر سابقة وألمعها في هذا الاتجاه نعثر عليها في (الصحيفة) أو (دستور المدينة) الذي سنّه النبيّ نفسه، فهذا الدستور يجمع في روح مع كامل الانسجام، بين اليهود والمسلمين. إنّه هكذا يكرّس في مستوى التنظير والفعل معا، حق الآخر– المنصوص عليه نصّا في الدستور– في المغايرة ويمهّد السبيل في نفس الوقت إلى الانسجام. إنّ إجهاض هذا الدستور في النهاية إنّما هو عرض من عوارض التاريخ، لكن المبدأ باق، والاتجاه قد وقع تحديده بوضوح."[2]

---

[1]– المرجع السابق، ص19.

[2]– المرجع نفسه، ص72.

وما يقصده محمد الطالبي بقوله: " قد وقع تحديده بوضوح " إنما يشير إلى منهج خاص في الفهم قائم على النظرة المقاصدية لا القياسية، بمعنى أن ننظر إلى ما قصده الرسول ﷺ من تأسيساته، حتى وإن لم تتحقّق في التاريخ الواقعي، فننظر إلى هذه التأسيسات كأنّما هي شعاع سير نقوم نحن بتمديده بحيث يلمس زماننا الحالي، فنتمكّن من الرؤية من خلاله، أي من خلال ما يجب فعله، بناءا على ما لم يُنجز ويُكتمل، بينما المنهج القياسي يركز على الاستنان بما تمّ وأُنجز وفُرغ منه فعلا وحقيقة.

وسنتوسّع في هذه النقطة المفصلية، أكثر في الفصل الثالث عندما نتطرق إلى منهج محمد الطالبي في فهم النص الديني. ورأيته الخاصة لمفهوم المقاصدية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

نتائج بحث مفهوم الأمة عند محمد الطالبي
وانعكاسات ذلك على الموقف من الحوار

نتائج الفصل الأوّل:

يمكن أن نوجز نتائج بحث مفهوم الأمّة عند محمد الطالبي وانعكاساته على عملية الحوار الإسلامي المسيحي ضمن الأقسام الثلاثة التالية:

القسم الأوّل : نتائج بحث مفهوم الأمّة في بُعدها الإبراهيمي:

ـ إنّ الأمّة الإبراهيمية قد تأسّست على رابط التقوى وتوحيد الله، فهي ليست كيانا قوميا عرقيا كما اعتقد اليهود، وإنما هي كيان روحي صرف، يمكن أن يضم تحته أمما وأعراقا وقوميات وتجمعات بشرية شتّى، فلا تمايز ولا تفاضل بينهم، إلا بمقدار القرب من المركز الروحي التوحيدي الذي تأسّست عليه أوّل الأمر.

ـ يؤكّد محمد الطالبي في كل مرّة على أنّ مجيء الدعوة المحمدية بالرسالة الخاتمة، معناه أنّ تطوّرا حصل في مفهوم الأمّة، بحيث لم تعُد الرسالة تنحصر في أمّة تاريخية مخصوصة.

ـ يرى أنّ الأمّة العربية ليس لها أي ميزة خصوصية عن باقي الأمم، إذا لم تتدثر بالغطاء الروحي الربّاني، وتستجيب استجابة فعلية وصادقة إلى الرسالة المحمدية.

ـ يقسّم محمد الطالبي الأمم والشعوب والبشرية قاطبة إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول يسميه أمّة الدعوة وهو يشمل النّاس جميعا على اختلاف أجناسهم ولغاتهم وأعراقهم، وأمّا أمّة الاستجابة فهي الأمة التي استجابت لله والرسول واتبعت الرسالة الخاتمة، و تتعيّن بأداء فرائض الصلاة والزكاة والصوم، وليست هي من تتعيّن بالثقافة الإسلامية فحسب.

ـ أمّة الإيمان تتجاوز دائرة المسلمين من أتباع محمد ﷺ وأهل الكتاب، أي دائرة الأمّة الإبراهيمية الكبيرة، لتشمل بذلك كل المؤمنين بالله وفق مذاهبهم المختلفة، لأنّ محمد

الطالبي يعتقد أنّ بعض الأديان غير التوحيدية قد يرجع أصلها إلى أنبياء لم يقصصهم علينا القرآن الكريم.

ـ يقترح محمد الطالبي أن نسمّي المؤمنين المتواجدين في هذه الدائرة بـــ (أمّة خدمة الله) و هذا بغض النظر عن كيفية تصوّرهم لمعنى الإله، وكيفية أداء العبادات والطقوس المتقرب بها إليه.

ـ ضرورة التمييز بين الأمّة كمجموعة بشرية تنتمي إلى مبادئ سامية وقواعد روحية سماوية تحدد انتمائها المشترك، وبين الأمّة كمجموعة بشرية، تجمعها مبادئ من مثل المواطنة، أو القومية، أو المَدَنية، وما إلى ذلك من الاصطلاحات العصرية.

ـ يربط محمد الطالبي ربطا موضوعيا متلازما بين دور الشهادة ودور تمثيل أمّة الاستجابة، بحيث يكون حضور الدور الثاني مشروط بأداء الدور الأول، لأنّ دور الشهادة هو ما سيؤهّلها لتكون أمّة استجابة، تسعى في نفس الوقت لتستوعب أمّة الدعوة.

ـ يتفق موقف محمد الطالبي مع موقف محمد عمارة وحمدي زقزوق في الموقف من أهل الكتاب، من جهة اشتراك المسلمين معهم في الأرومة الإبراهيمية،بينما يختلف معهم في التقسيم الثنائي للبشرية ككل بين أمّة الدعوة وأمّة الاستجابة.

ـ يتفق محمد الطالبي مع أصحاب الأنموذج الوسط والأنموذج المفتوح، من حيث القبول بفكرة تعدد طرق الإيمان وبالتالي القول بتعدد طرق الخلاص خارج الأمّة المحمدية .

القسم الثاني: نتائج بحث مفهوم الأمّة الوسط و دورها الوظيفي

ـ الأمّة الوسط بما هي كذلك، لها دور الوصل المعنوي والرمزي، مع أمم التوحيد السابقة عليها، فهي همزة وصل وفصل، أي بوجودها وتجسيدها في التاريخ البشري، يتحقق اتصال الدعوة الإبراهيمية ونضجها واكتمالها، بعد عهد الفتور والانقطاع والفردانية والتشتت.

ـمن أخص وظائف الأمّة الوسط هو بعث وتجديد القيم السماوية والأرضية التي تحفظ الجسد والروح معا للكائن الإنساني، وفي غير ما إفراط ولا تقصير، وتجعله محط الرضي الإلهي وموضع ثقته فيه، من حيث هو خليفة الله في أرضه.

ـ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر من أخص خصائص أمّة الوسط، لأنّه وبهذه الميزة تتمكن الأمة من التأسيس العملي والواقعي، للمثل والمبادئ العليا التي آمنت بها.

ـ يؤكد محمد الطالبي كون مشروع الأمّة الوسط الذي أرساه الرسول﴿ صلى الله عليه وسلم﴾ في المدينة يمكن أن يتدرّج فيه المسيحي واليهودي ضمن مستويات مختلفة، وأهل الأديان الأخرى وفق وثيقة تأسيسية.

ـ يؤكد محمد الطالبي بأنّ شروع الأمّة الوسط المُؤسّس على وثيقة المدينة هو مشرع بُدأ و لم يكتمل، وأنّ الأمّة مطالبة بإحيائه من جديد، مبيّنا أن فشل هذا المشروع في التحقُّق أيّام الرسول ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ راجع لا إلى عدم وجود تأسيسات مبدئية له، وإنما فشله يرجع لعوامل تاريخية طارئة، منها على لخصوص: عدم نضج الطرف الآخر اليهودي والمسيحي لتقبل هذا لمشروع، وانقلابه عليه.

ـ يقرر محمد الطالبي أن مشرع الأمة الوسط يمكن أن يدمج الآخر المخالف ضمن مبدأ: (أمة واحدة في إطار متعدد).

ـ يتفق محمد الطالبي مع محمد عمارة وحمدي زقزوق في إمكانية دمج الآخر الكتابي ضمن الأمّة الموسّعة، وفق شروط وعهود.

ـ يختلف محمد الطالبي مع احميدة النيفر في مسألة كيفية تصوّر مفهوم الأمّة الذات، فبينما يرى محمد الطالبي أنّ الأمّة الوسط هي الأنموذج الجديد الذي بإمكانه أن يحتوي ويضم الآخر المسيحي واليهودي، يرى احميدة النيفر أن لكل امّة مشربها الإيماني الخاص، كما جاء في الوثيقة التأسيسية السابق ذكرها، بينما كلا الموقفين يتفقان على أن التعدد لا ينفي وجود الوحدة ضمن الروابط الروحية والإبراهيمية، فهما متفقان تماما على مبدأ (التعدد في إطار الوحدة).

ـ يتفق محمد الطالبي مع محمد أركون في مسألة فساد القول بثنائية (دار الحرب ودار الإسلام)، ويتفقان على القول بالمنبع الإبراهيمي الواحد.وكون الافتراق إنما كان في إطار السجالات التاريخية والجدالية لا غير.

ـ يمكن أن نقول أنّ موقف محمد الطالبي ينتمي إلى الأنموذج المفتوح لمفهوم الأمّة كما قد تمّ توضيح خصائصه ومرتكزاته في المبحث الثالث، لكن يبقى أن نقول بأنّ لكل باحث من رواد هذا الأنموذج ممن تكلمنا عنهم هنا وممن لم يشملهم هذا البحث أيضا، منطلقاته ومرتكزاته و اجتهاداته الخاصّة، التي تميز موقفه عن الآخر، رغم اشتراكهم في المبادئ الأساسية الكبرى.

القسم الثالث: انعكاسات نتائج مفهوم الأمّة على الحوار الإسلامي المسيحي

ـ وبناءا على النتائج السابقة يمكن أن نثبت أنّ مفهوم محمد الطالبي للذّات أو الأمّة، هو مفهوم قائم على منطلقات فكرية متينة ومرنة، بإمكانها أن تؤسّس نظريا للقواعد الضرورية التي يقوم عليها الحوار بين الأديان عامّة والحوار الإسلامي المسيحي خاصّة، وذلك لكونها تتوفّر على العناصر التالية:

ـ كونها منطلقات منفتحة مبدئيا عن الآخر و غير إقصائية.

ـ كونها تدمج الآخر ضمن مستويات وكيفيات مختلفة، (أمّة واحدة في إطار متعدد).

ـ كونها تتأسس على مبدأ المساواة بين البشر والأمم أمام المطلق المتعالي.

ـ كونها لا تدّعي القول باحتكار الحقيقة المطلقة .

ـ كونها ترتكز على مبدأ التنافس لا مبدأ الإقصاء.

ـ كونها لا تنكر ولا تدعي القول بنسخ الرّابطة الإبراهيمية.

ـ كونها تعطي أبعادا واسعة لمفهوم الإيمان ولا تجعله محتكرا لدى دين واحد بعينه.

هذه بعض المبادئ التي تدخل ضمن التأسيسات الأوّلية التي يقوم عليها موقف محمد الطالبي اتجاه مفهوم الأمّة، ولا تتجلىّ أكثر فأكثر، إلا إذا حدّدنا موقفه بدقّة من مفهوم الآخر المخالف للملّة المحمّدية من أهل الأديان عامّة ومن أهل الكتاب والمسيحيين خاصّة، وهذا ما سنعرفه في الفصل الموالي إن شاء الله.

الفصل الثاني

المنطلقات الفكرية عند محمد الطالبي المؤسّسة لمفهوم الآخر

" المسيحية "

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

كيف تتشكل النظرة إلى الآخر؟

ووفق أي محور من التمثل المعرفي تأخذ أبعادها وعلى أي أساس رمزي تبلور منظوراتها؟ تحتل الإجابة عن مثل هذه الأسئلة وما يتفرع عنها، موقعا جوهريا ضمن الأفكار والرؤى التي تسعي لمفصلة المحددات الرئيسية التي على أساسها، يتم رسم وتحديد المسافة المعنوية والمادية بين الذات والآخر.

فمن هو الآخر؟ وكيف تتشكل مستوياته الإنشائية والنظرية داخل الذات المقابلة له؟

ما هي الأسس والأرضيات المعرفية الخلفية التي تفرض مشروطياتها، عندما يتعلق السؤال بكيفية موضعة الآخر مقابل الذات؟

- هل الآخر هو المختلف في الدين، أم يمكن أن يكون مشابها في الدين؟
- هل الآخر هو المخالف في المنظور للدين، ضمن توجه واحد نحو المطلق؟
- هل الآخر هو الحضارة الغربية والأنا هو الحضارة الإسلامية؟
- ما هي المستويات النظرية التي يمكن أن يتوزع عليها هذا الآخر؟
- ما نمط العلاقة بين الأنا والآخر؟
- ما مكانة سؤال الهوية في المجتمعات المعاصرة؟

ضمن محور هذه الأسئلة و غيرها، يحتل سؤال الهوية و سؤال الذّات، و كيفية تعيين حدودهما في مقابل الآخر، مكانة جوهرية داخل البُنى النظرية التي تؤسس لنمط ونوعية العلاقات الواجب التعامل بموجبها مع الأخر المخالف، حيث نلحظه قد عاد بقوة إلى الواجهة منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية، و يدعم هذا الطرح الباحث الأمريكي صامويل هنتنجتون، إذ يرى أنّ الشعوب والأمم أصبحت تسعى بكل عزم أن تجيب عن السؤال المهم : من نحن؟ و لا يتأتى لها ذلك إلا بمعرفة من ليس نحن، أي أنّ معرفة الذات لا تتم إلاّ بقدر معرفة الآخر وتعيين التخوم والمسافات الطبيعية التي تفصلك عنه. يقول في هذا الإطار: " فالنّاس يعرفون أنفسهم من خلال النسب والدّين واللغة

والتاريخ والقيم والعادات والمؤسسات الاجتماعية، ويتطابقون مع الجماعات الثقافية (قبائل جماعات اثنية، مجتمعات دينية، أمم)، ومع الحضارات في المستوى الأكبر. كما يستخدم الناس السياسة لتحديد هويتهم إلى جانب دفع مصالحهم وتنميتها، فنحن لا نعرف من نكون إلا عندما نعرف من ليس نحن، وذلك يتم غالبا عندما نعرف (نحن ضد من ؟)."[1] ؟

ويرى من جهة أخرى أنّ الهوية الدينية تعتبر هي الأساس الذي تستند إليه الشعوب في تحديد ذاتها في مقابل الآخر، قبل كل من اللغة والوطن. ويضرب مثال على ذلك المسيحية الغربية الكاثوليكية ثم البروتستانتية، حيث تمثل أهم هوية تاريخية موحدة للحضارة الغربية، استمرت لأكثر من ألف سنة حتّى نمت وتبلورت في شكلها الحالي. " وكان لدى الشعوب المسيحية الغربية إحساس متطور إلى حد كبير بالانتماء إلى جماعة معيّنة، جعلتهم يشعرون بأنّهم متميّزون عن الترك والمغاربة والبيزنطيين وغيرهم." [2]

ونظرة هنتنغتون ليست بالأمر الشاذ في سياق الخطابات الموجّهة للآخر، قصد جعله عاملا مهما لتوحيد الذات، لأنّ الآخر عبر التاريخ كله، إنما كان مركزا أو محورا يتم توجيه وإلقاء كل مكامن الشر والغلو والمكر المضمرة داخل الذات إليه، وذلك بهدف التخلص من عنف لاوعي الذات اتجاه الذات، وجعلها في الآخر، لذلك كان الآخر في القرون الوسطى قبلة تتوجه إليه الملوك والسلاطين بالغزو والاستباحة، وتُسلّط عليه كل خطابات العنف المعنوي والمادي، واستعراض كل قوى الذات وعنفوانها اتجاهه، وذلك كلما لاحت بوادر الفتنة والقلاقل في الداخل. فالآخر هو الفضاء الخارجي الذي كان ولا يزال عاملا مهما لتوحيد الصف و لم الشّمل وتسكين جبهة الداخل إلى حين.

وخير من كتب في هذا الموضوع، هو الراحل إدوارد سعيد ، عندما تحدث عن عملية الإسقاط الواسعة التي مارسها الفكر الاستشراقي اتجاه الشرق، باعتباره الآخر المستباح، الذي تُعلق عليه كل

---

[1] – صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعة الشايب، ط2، 1999 ،ص 39.

[2] – صامويل هنتنجتون، الغرب متفرد وليس عالميا، سلسلة مقالات معربة، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، ع21، ص6.

الرؤى والأفكار والخيالات والهلوسات المريضة التي أنتجها الذات الأوروبية في صراعاتها الداخلية القروسطوية الطويلة، فتم حسب ادوارد سعيد شرقنة الغرب للشرق، بحيث لم يتم رصد ووصف أوضاع الشرق كما هي عليه في الواقع، وإنما تمّ تسويقه للوعي الأوروبي بالكيفية والصيغة التي يُحب ويرغب أن يراه هو عليها، أي ضمن الرؤية التي يغذيها التراكم الفكري القروسطوي المغلوط اتجاه الإسلام والعرب والشرق ككل.

" إنّ الاستشراق كان في نهاية المطاف رؤية سياسية للواقع، روجت بنيتها للفرق بين المألوف(أوروبا، الغرب، "نحن") وبين الغريب (الشرق، المشرق، "هم")."[1] وقد استطاع الكاتب أن يكشف بجدارة عن إرادة السلطة والهيمنة الكامنة وراء هذا الإنشاء الإستشراقي الكثيف، مما عجّل باضمحلاله ثم موته وخروجه من الباب الضيق للتاريخ.

وفي نفس السياق لا بد أن نشير بأنّ الفكر العربي والإسلامي هو نفسه مارس إلى حد ما عملية الإسقاط على الآخر الغربي الأوربي، فقد تكلم الكثير عن شيطنة الغرب، وتكلم آخرون عن حضارة الجاهلية..الخ، بينما نحن نعلم اليوم أن الغرب الأوربي يتموضع في شكل مستويات فكرية وعقدية ومذهبية وإديولوجية ذات أبعاد ومواقع وتفاوتات مختلفة، ومن السخافة بمكان الحديث عن وجود جوهر واحد للغرب، و من ثمّ فالفكر الإسلامي سيبقى له الخيار بين أمرين:

ـ إمّا أن يذهب إلى كشف المستويات المختلفة للغرب، ويميّز فيه أي نوع من المستويات المقبولة عنده، لمد جسور التواصل والحوار معه. وبالتالي التمكن من معرفة الوجه الصديق من الآخر العدو.

ـ وإما أن يُمارس عليه منطق الاستغراب (في مقابل الاستشراق)، وعندها سنتكلم بكل أسف عن غربنة الشرق للغرب؟ و بالتالي سنصل إلى نفس الطريق المسدود الذي انتهى إليه الفكر الاستشراقي. وهذه المقدمة أوردناها هنا، لأجل توضيح مسألة مهمة وأساسية، وهي كون مفهوم الآخر يحتل مكانة مهمة ضمن الكتابات المتعلقة بالحوار بين الأديان، لأنّه وفق أي كيفية يتم بها استحضار الآخر في الوعي الذاتي، سيتحدد إمكان أو لا إمكان ترسيخ عملية الحوار معه.

[1]– ادوارد سعيد، الاستشراق، مكتبة ديوان العرب، ص83.

وكنّا في الفصل الأول قد سعينا لكشف المستويات المعرفية والروحية التي تؤطّر مفهوم الذات داخل الفكر الإسلامي عامّة وداخل فكر محمد الطالبي خاصّة، ذلك أنّ مستوى فهم الآخر لا يتم الوعي به إلا ضمن الأنساق المعرفية التي تتمثّلها الذات عن ذاتها، وخلصنا إلى نتيجة مفادها أنّ أقطاب الفكر الإسلامي المعاصر يتنازعون ثلاث منظورات مختلفة، تخص كيفية تحديد مفهوم الذات من جهة، وكيفية موقعة الآخر إزاءها من جهة أخرى.

وعلى أساس متين من هذه المعرفة المزدوجة (معرفة الذات ومعرفة الآخر)، ستَتحَدد بالمقابل الكيفية المناسبة التي يمكن بواسطتها إدارة العلاقة (الحوار) بين الذات والآخر.

وتطرقنا بالخصوص إلى مفهوم الذات (الأمّة) عند محمد الطالبي، ومستويات المعنى المنضوية تحت هذا المفهوم، ومن ثم عرفنا على وجه التقريب التمفصلات النظرية التي تتقابل مع مفهوم الآخر، وكان غرضنا من كل ذلك، هو تحديد أي نوع وأي نمط من أنماط الذات، وفي أي مستوى من مستوياتها يريد محمد الطالبي أن يدير العلاقة مع الآخر على أساسها، لأنّه على قدر كشفنا لمستويات المعنى داخل الذات، وتحديدنا لنوعية الروابط والقواسم المشتركة التي تشد بعضها بعضا، على قدر وعينا بالمسافة التي نُحيّنها لموقعة الآخر المخالف، من حيث المفهوم من جهة، ومن حيث العلاقة من ناحية أخرى.

وقبل أن نتناول موقف محمد الطالبي من الآخر المسيحي، سوف نحاول أولا أن نتناول الآخر من منظور انساق معرفية مختلفة، لا من جهة المنظور الإسلامي الكلاسيكي أو الحديث لوحده، والتي من المتوقع أن موقف محمد الطالبي يمتح منها، وإنّما سنتجاوز هذه النظرة دون إسقاطها، لنتناول الآخر من وجهة نظره هو، أي محاولة كشف كيفية تمثل الآخر لذاته، ووفق منظوراته المختلفة، العلمية من جهة واللاهوتية من الجهة الاخرى. حتى نتفادى كلية عملية الإسقاط التي ذممناها سابقا، أي إسقاط التصورات الإنشائية التي تحبكها الذات عن الآخر في غياب أي دراسة نقدية مقارنة، أو عندما تتمثله وفق محور ما يجب أن يكون عليه، أي ضمن التحديدات والمنظورات المُعدّة سلفا لتوصيفه وتحجيمه فيها، بينما يتم بالمقابل تحاشي إبراز وجهة نظر الآخر عن نفسه وتأجيلها أو إلغاءها باستمرار.

ثم نحاول أن نبيّن مفهوم محمد الطالبي للآخر (الكتابي عامة والمسيحي خاصة) في ظل المقارنة مع النسق الإسلامي العام والنسق المسيحي المتقدم عليه، هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى نتطرق إلى الكيفية التي يتمثل بها محمد الطالبي الآخر المسيحي معرفيا، والى كيفية موقعته مقابل الذات، وهذا حتى يتسنى لنا معرفة إلى أي الحدود يمكن أن تنجح عملية إدارة العلاقة معه، وضمن أي الأسس النظرية والفكرية ستنهض وتتحدد العملية الحوارية التواصلية اتجاهه ؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأوّل :المسيحية المفهوم النشأة والتطوّر

المطلب الأوّل: البيئة اليهودية زمن عيسى عليه السلام

حفلت البيئة اليهودية في عهد عيسى عليه السلام بعديد الحركات الدينية والفرق المذهبية، حيث ظهرت إلى ذاك العهد فرق يهودية ذات اعتقادات ومذاهب شتّى، حيث نحصي الفريسيين[1] وهم الفئة الفئة الغالبة، ثم الصدوقيين[2] وهم نساك العصر المكابي، والحسيديين[3]، وتعني الأتقياء، بينما يمثل الأسينيون[4] دور النساك والكهنة، بممارستهم طقوس الرهبنة وحياة الزهد، وتؤكد مخطوطات مغارة مقران هذه الحقيقة، وهي مخطوطات اكتشفت قرب البحر الميت بالأردن، منذ خمسينيات القرن الماضي، وهناك أيضا فرقة أو طائفة السامريين[5]، نسبة إلى مدينة السامرة التاريخية، و هم فرقة لا يعترفون إلا بالكتب الخمسة الأولى وهم فرقة قليلة العدد، لذلك قد يتجاهل ذكرها بعض المؤرخين، عند الحديث عن أهم الطوائف العبرية، كما في تصنيف ويل ديورانت." أولائك هم الصدوقيون، الفريسيون، الأسينيون، أشهر الشيع الدينية اليهودية في الجيل السابق لميلاد المسيح "[6]

و لم يكن اليهود بمعزل عن التيارات والمذاهب الفكرية والفلسفية، التي كانت تتناغم من حول فلسطين وما جاورها، وما كانت تحمله من أفكار رؤوية أبو كاليبسية ومسيحانية، إلى جانب الميثولوجيا الهندية والفارسية، والتأملات الفلسفية الإغريقية. " وقد كانت الحركة الفكرية في بلاد

---

[1]–" الفريسيون: يمثلون الأغلبية وهم متعصبون متمسكون بحرفية النص، يؤمنون الى جانب التوراة بالرواية الشفوية المسماة (التلمود)، يعتقدون في البعث والملائكة واليوم الآخر.

[2]– الصدوقيون: أكثر اليهود تمسكا بقواعد الشريعة، أضافوا إلى أحاديث موسى الخمسة أحاديث شفوية بها الأحكام والتفاسير.

[3]– الحسيديون: الحسيديم تعني الأتقياء، يميلون للنسك إلا أنهم يختلفون عن السينيين كونه لا يحرمون الزواج ويشاركون في الحياة العامة. وقد شاركوا في ثورة المكابيين ضد السلطة اليونانية.

[4]– الأسينيون: يعود اصل فرقتهم إلى القرن الرابع قبل الميلاد، يعتقدون بتوراة لا تحتوي إلا على الأسفار الخمسة، يميلون للتطهر والنظام وحياة الزهد وإليهم تنسب فكرة التعميد، انعزلوا للتعبد في المغارات والكهوف وحرموا الزواج، يؤمنون باليوم الآخر والملائكة وبالمسيح.

[5]– السامرية: دعوا كذلك نسبة إلى مدينة السامرة، يعتبرهم اليهود شعوب غير يهودية أسكنهم الأشوريون مكان بني إسرائيل وهم فرقة دينية لا تؤمن إلا بالأسفار الستة الأولى، يعبدون الإله إيل بينما يعبد بقية اليهود الاله يهوه. هيكلهم بجبل جزريم." أنظر: عبد المجيد همو، الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات، ط2، سوريا ، دار الأوائل،2003.

[6]– ويل ديورانت، قصّة الحضارة، ص 3878.

اليهود في جوهرها مماثلة للحركة الدينية الوثنية المعاصرة لها. "[1] من حيث التطلع العام لرجل قوي وملهم يخلصهم من نير الظلم والقهر والفقر، كل هذه العوامل مجتمعة جعلت اليهود يعتصمون بفكرهم الديني، ساعين لتفسيره وتأوليه بما يتوافق والتطلعات الاجتماعية والسياسية لهم. من ذلك ظاهرة المسيحانية، وتعني انتظار مجيء المسيح. " وهي ظاهرة اختصت بها العقلية اليهودية ورسخت في أذهان بني إسرائيل منذ القديم، لكنّها كانت منتشرة على نطاق واسع في زمن عيسى عليه السلام، حيث كان رجال الدين يأملون في مجيء المسيح الموعود لاسترجاع أمّة إسرائيل لمجدها منذ داوود، ويحررهم من السلطة الوثنية وينتقم لهم من أعداءهم. "[2]

ومن المعروف جيدا أن اليهود لم يكن تصورهم لهذا المخلص، إلاّ انّه رجل يملك سلطة ونفوذ مادي كبير جدا حتّ يحقق لهم ملكوت الأرض كما يعتقدون." وكان الكثير من اليهود يتفقون مع اشعيا فيما وصف به المسيح انّه ملك دنيوي ويولد من بيت داود الملكي ..و هم متفقون أنّه سيخضع الكفار في آخر الأمر ويحرر إسرائيل، ويتخذ أورشليم عاصمة له، ويضم الناس إليه جميعا ليؤمنوا بيهوه والشريعة الموسوية.. وتسود العدالة والسلام في الأرض. "[3] و يتمكنوا بذلك من السيادة على العالمين، كون ذلك حق لهم، بصفتهم شعب الرب المختار.

" كان الناموس اليهودي الطقسي الأخلاقي هو الأداة المعبرة عن الوعد الإلهي بالفداء، وأداة التعبير عن دين الرجاء، فبينما رأى الرومانيون واليونانيون عصرهم الذهبي في الماضي، رأى اليهود عصرهم الذهبي في المستقبل، فكل التاريخ وكل المؤسسات الدينية والسياسية والاجتماعية، والعادات والتقاليد، كانت تشير إلى مجيء المسيا، وتأسيسه للملكوت على الأرض."[4]

لكن أن تتركّز دعوة المسيح المنتظر في فكرة الخلاص الروحي أولا، قبل الخلاص المادي، أي الخلاص من اسر شهوات الجسد، وأطماع النفس والهوى، والتحرر التام من الميل الجارف للخلاص الدنيوي على حساب الخلاص الأخروي، فهذا ما سيرفضه اليهود وينكرونه بقوّة. وهو ما تمّ بالفعل بعد ظهور المسيح الموعود كما هو معروف.

---

[1]– المرجع السابق، ص3885.

[2]– عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2007، ص39.

[3]– ويل ديورانت، المرجع السابق، ص3884.

[4]– عادل فرج عبد المسيح ، موسوعة آباء الكنيسة، ط2، القاهرة، دار الثقافة، ج1، ص14.

بينما يرى مؤرخ الأديان (مرسيا إلياد) أنّ المسيحانية فكرة منبثقة من الممالك الشرقية القديمة المعتقدة في الملك الفادي. " قد استنتج بعض المؤرخين بأنّ الانتظار المسيحاني انبثق في الأوساط المشبّعة بالحماس الأخروي، الباقية مع ذلك أمينة على مملكة داوود، غير أنّ هذه المجموعات لم تكن تمثل سوى أقلية، ولأجل هذا فإن الانتظار المسيحاني لم يمارس تأثيرا ذي دلالة هامة. والايدولوجيا الملكية التي أحيتها كانت تتضمن مماثلات مع دور الفادي الملك في الممالك الشرقية القديمة."[1]

وهو نفس الموقف الذي انتهى إليه الباحث في مقارنة الأديان بشير كردوسي عندما أكّد بأنّ: " عقيدة الخلاص تسرّبت إلى الديانة اليهودية من ديانات الخلاص التي انتشرت كثيرا في العالم القديم (فارس ومصر)، حيث تأثر اليهود بهذه الأفكار، وأُدخلت عقائد جديدة في الفكر اليهودي والتي كانت لها أثر بالغ عليهم فيما بعد، كعقيدة الخلاص التي تأثرت بثنائية الصراع الدائر بين إله الخير وإله الشر الفارسي الزرادشتي لتخليص البشر، فتمسك بها اليهود، وكانت لها دور كبير في تحديد مسيحانية المسيح فيما بعد."[2]

المطلب الثاني: الاختلاف في التأريخ لحياة عيسى ودعوته

إنّ التأريخ لحياة عيسى بالدقّة والصرامة العلمية، لم يكن ممكنا أبدا حسب معظم النقّاد المعاصرين وذلك نظرا لأنّ الوقائع التاريخية الحقيقية لم تنقل لنا عن طريق مؤرخين محترفين، و إنّما انتقلت لنا إمّا عن طريق التفسيرات التأويلية التبجيلية التي أنتجها الجيل الأول للمسيح، وهم من أتباعه والمؤمنين بدعوته، وآثارهم تعتبر شهادة مؤمنين لا مؤرخين، وإمّا عن طريق المناوئين له والكافرين بدعوته، كما نجد ذلك في الأدبيات اليهودية، التي تحط من شأنه وأمّه، فلا يعتد بها لمركزيتها المفرطة، وإمّا في إشارات وتلميحات متباعدة في النصوص التاريخية، التي أُرّخت خصيصا للدولة الرومية وأحوالها و لم تكن تُعطي بالا للتطورات الاجتماعية والفكرية والروحية، التي كانت تجري داخل البيت اليهودي، وبالتالي ستضيع الحقيقة وتتشتت معالمها بين هذا وذاك، لذلك يقرر العلماء المختصين في نقد تاريخ المسيح أنّ المعلومات التاريخية عن حياة المسيح هي شحيحة جدا، وتكاد تكون منعدمة، للأسباب التالية:

---

[1]– مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، ط1، سوريا، دار دمشق، 1987. ج2، ص280.

[2]– بشير كردوسي، المصادر الإسلامية في نقد النصرانية، رسالة دكتوراه دولة، قسنطينة، جامعة الأمير عبد القادر، 2002، 2003، ص3.

_ أنّ ظاهرة عيسى لم تثر انتباه المؤرخين المعاصرين له خاصة من مؤرخي المدنية الرومانية.

_ أنّ المسيح تكلّم بالآرامية أو العبرية، بينما الأناجيل المنسوبة إليه كتبت باللغة اليونانية واللاتينية، وهذا يعني أنها تعرضت للترجمة عن النص الأصلي مرّة أو مرتين، وهذا من شأنه أن يفقد المعنى الأصلي روحه ومضمونه، ويعرضه أكثر للتحريف.

_ الاختلافات والفروقات والتباينات الشاسعة، التي كشف النقد الحديث النقاب عنها، في النصوص الإنجيلية القانونية المعتمدة .

_ سيادة النقل الشفوي دون الكتابي لحياة المسيح وأعماله ودعوته، لأكثر من جيلين، وهذا من شأنه أن يُفقد الحقيقة التاريخية مضمونها، ويُلبسها بلبوسات الناقلين التأويلية والتفسيرية تارة، والأسطورية العجائبية تارة أخرى.

_ إتلاف النصوص الإنجيلية الموازية أو ما بات يعرف بالأبوكريفا، وكذا نصوص وتآليف الفرق المضادة للفكر الأرثوذوكسي الكنسي المهيمن، ابتداء من مجمع نيقية 325م.

ومهما يكن الإختلاف شديدا في تحديد معالم شخصية ودعوة السيد المسيح، فلا يصح إنكار شخصية المسيح ودعوته المحورية مطلقا في القرن الأوّل للميلاد، لأنّ تضافر القرائن والدلائل يوحي فعلا، ويفرض بالقوة وجود شخصية بمثل هذا الحجم، يقول عبد المجيد الشرفي في ذلك: " إنّ التأكيد على أن الحركة المسيحية نشأت في فلسطين معناه القبول الضمني لوجود عيسى الناصري تاريخيا. وفعلا فإن السنّة الشفوية التي استعملها بولس وخصوصا الإنجيليون، تحتوي على الأقل على نواة هامة من الأخبار والأقوال المنسوبة منذ سنوات 40_50م إلى شخص تاريخي، عاش منذ فترة تقل عن جيل، وليس من المعقول اختلاق شخص كهذا، في ذاك العدد القليل من السنين. "[1]

ويقول في موضع آخر: " فقد أثبت البحث التاريخي الحديث بما لا يدع مجالا للشك، أنّ الإنجيليين لم يسعوا قط إلى كتابة ترجمة لعيسى الناصري، وأنّ الأناجيل هي أساسا شهادات مؤمنين، أي أنها تُعبّر عن اعتقادات أناس غيّرت أحداث الفصح كل المعرفة السابقة التي كانت لهم عن عيسى، دون أن يعني أنها خالية من أي عنصر تاريخي."[2]

---

[1]– عبد المجيد الشرفي، المرجع السابق، ص42.

[2]– المرجع نفسه، ص42.

و إلى ذلك يذهب معظم الدارسين لتاريخ تطور المسيحية، بكون حقيقة المسيح ودعوته لا يجب أن تؤخذ من نصوص المؤمنين به، لأنّها لم تكن لغرض التاريخ، وإنّما كانت لغرض آخر. " فلم تكن مهمة مؤلفي الأناجيل سرد الوقائع التاريخية كما هي ومن غير قصر، بل كانت مهمتهم التبشير."[1] ولا عجب بعد ذلك أن نجد تضاربا كبيرا في حقيقة مسار حياته ومماته، حيث نجد أن ولادته ونشأته الأولى وحتى قبل الإعلان عن دعوته، قد اُختلف في روايتها كثيرا، وهي ليست بذات الصعوبة، مقارنة بحقيقة دعوته وجوهر دينه.

ويوجز لنا مرسيا إلياد حياة المسيح ودعوته، وفقا للبناء العقلي الممكن كالتالي: " أخذ يسوع بالتبشير والتعليم محاطا بتلامذته الأول، في الكنيس وفي الهواء الطلق، متوجها بخاصة إلى المتواضعين وإلى الفقراء. وكان يستعمل الوسائل الإرشادية التقليدية مستندا إلى التاريخ المقدّس وإلى الشخصيات التوراتية الأكثر شعبية، ممتاحا من مستودع لا تعيه الذاكرة من الصور والرموز، ومستعملا اللغة المصوّرة بالأمثال. وكالعديد من الرجال الإلهيين الآخرين للعالم الهللنستي، كان يسوع طبيبا وصانع معجزات، شاف من كل الأمراض ومساعدا أو مواسيا من به مس من الشيطان." [2]

ويرى شارل جنيبير[3] أنّ المشاكل النظرية للأناجيل الثلاثة لم تتغير، إضافة لتجدد مشكلة القديس بولس، كما تجددت مشكلة الإنجيل الرابع، إنجيل يوحنا وقد اختلفت هو أيضا الآراء فيه. " إنّ هذا التردد وهذا التخبط النقدي الذي يسهل أن نأتي منه بأمثلة لا حصر لها، ثم هذا التطور المستمر لوجهات النظر والمذاهب، ليس له من مرجع سوى علّة واحدة، وهي أنّنا لا يمكن أن نخلص من الوثائق وحدها إلى تاريخ متكامل ومنسجم لأصول المسيحية. فمن هذه الوثائق جميعا، لم يتبقى لنا إلاّ فتات، يكثر الشك في البناء المؤسس عليه."[4]

ولا عجب أن نجد مؤرخا بارعا مثل ويل ديورانت لا يقبل بالروايات الأكثر شيوعا عن الحياة الأولى للمسيح، ويعتبرها أساطير شعبية من وحي الخيال. " وأقل من هذا سخفا تلك القصص التي تذكر أكثر ما تذكر في الأسفار المحذوفة عن مولد المسيح في كهف أو إسطبل، وسجود الرعاة والمجوس له، وعن مذبحة الأبرياء والفرار إلى مصر.. و لا يذكر بولس ويوحنا شيئا عن مولده من

---

[1]– هيم ماكبي، بولس في تحريف المسيحية، ترجمة سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، رقم(3).

[2]– مرسيا إلياد، المرجع السابق، ص364.

[3]– شارل جنيبر: أستاذ المسيحية ورئيس قسم تاريخ الأديان بجامعة باريس.

[4]– شارل جنيبر، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، بيروت، المكتبة العصرية، ص18.

عذراء، وأمّا متي ولوقى اللذان يذكرانه، فيرجعان نسب يسوع إلى داود عن طريق يوسف سلاسل نسب متعارضة. ولا يذكر أصحاب الأناجيل إلاّ القليل الذي لا يغني عن شباب المسيح." [1]

ويذهب الباحث جنيبر إلى أنّ الاعتماد على الأناجيل فقط لحبك قصة تأسيس الديانة المسيحية، فيه جانب كبير من المخاطرة والتزييف للحقيقة الواقعية، لأنّ ما سنصل إليه، ليس هو جوهر الديانة المسيحية ولبّها، وإنّما سنصل إلى العقائد المتأصّلة في نفوس الرواة ونظرتهم للدين والوجود، وعليه " لا يكفي استيعاب المراجع المسيحية، والتحقيق المدقق في التفكير الديني والأخلاقي والاجتماعي بين أرجاء العالم اليوناني والروماني، حيث انبثق الإيمان، ونما وتطور، بل إنّ سر نشأة هذا الدين وطبيعته الأولى، يجب الرجوع في دراسة جوانب كثيرة منها، إلى حضارات سوريا وآسيا الصغرى ومصر وبلاد ما بين النهرين، وكل هذه البيئة الشرقية."[2]

وقد لعب الاختلاف الشديد بين الكنائس في نظرتهم لطبيعة المسيح، دورا مهما في استشكال هذه الشخصية أكثر فأكثر على الباحثين، ويعترف إسبينوزا بأنّ الكنائس قد عقّدت الفهم على الناس لفهم حقيقة المسيح، بدل أن توضحها وتبسطها، لذلك فهو نفسه لم يعد يفهم شيئا مما تدعيه عليه. يقول في هذا الشأن: " ويجب عليّ هنا أن ننبه القارئ إلى أنّني لن أتحدث مطلقا عن نظرة بعض الكنائس إلى المسيح، لا لأنيّ أنكر ما تثبته، بل لأنيّ لا افهمها، وأعترف بذلك عن صدق."[3] ومع ذلك فلسبينوزا نظرة خاصّة للمسيح، فهو عنده يختلف عن موسى عليه السلام في الطريقة التي تلقى بها أمر الله، ويرجع ذلك لحكمة الله تعالى المتعالية، يقول: " ولا اعتقد أنّ شخصا ما استطاع أن يصل دون الآخرين إلى هذا الكمال، إلاّ المسيح الذي أوحى الله إليه أوامره، التي تؤدي إلى خلاص البشر. أوحى بها مباشرة دون توسط بالكلام أو بالرؤية، بحيث كشف الله عن نفسه للحواريين من خلال روح المسيح، كما كشف الله عن نفسه من قبل –لموسى –بصوت خارجي. "[4]

ويتفق مرسيا إلياد مع عبد المجيد الشرفي كون شخصية المسيح ودعوته، قد حصلا فعلا، حتى وإن كانت قد رُويت بشكل عجائبي، لأنّ أمرا مُهما قد حدث بالفعل ممّا جعل أفرادا عاديين- تلامذة المسيح- يتمسكون بنصرة دعوته والتضحية المستميتة والمثيرة للإعجاب أيضا في سبيل تبليغها

---

[1]- ويل ديورانت، المرجع السابق، ص3910.

[2]- شارل جنيبر، المرجع السابق، ص19.

[3]- إسبينوزا، المرجع السابق، ص 127.

[4]- المرجع نفسه، ص127.

للآخرين.. " ومن المؤكد أنّ نبوءة يسوع، وربّما حتى اسمه، قد طمسهما النسيان، ما عدا مشهد متفرّد وغير مفهوم خارج الدين: قيامة المعذب. فالسنّة المنقولة من قبل بولس والأناجيل تضفي أهمية حاسمة لقبر فارغ ولعدد من ظهورات يسوع المنبعث حيا. ومهما كانت طبيعة هذه التجارب، فإنّها تشكل المصدر والأساس للمسيحية. فالإيمان بيسوع المسيح المبعوث حوّلت قبضة من الهاربين المثبطّي الهمّة إلى جماعة من الناس المصممّين والواثقين بانّهم لن يغلبوا."[1]

ومهما تعاظمت الاختلافات في شخص عيسى وحياته و دعوته، إلا أننا سوف نوجز بعض النقاط التي يتفق عليها الجميع، والتي لا مناص من القبول بها :

_ أن عيسى ولد في وسط يهودي فلسطيني متواضع في السنوات الأولى للتأريخ الميلادي.

_ قضى طفولته و شبابه في الناصرة لذلك تسمّى بيسوع الناصري.

_[مفارقته للجماعة اليهودية الفريسية والتحاقه في الثلاثين من عمره بجماعة يوحن المعمدان.

_ نضج شخصيته النبوية و بدا التبشير بيوم الحساب و اقتراب ملكوت الله.

_ قيامه بالوعظ و الإصلاح الديني و توعية الجماهير و إصلاح حالهم و الاشتغال بحال الفقراء والمحرومين.

_ حديثه إلى تلامذته وحواريه باللغة الآرامية والعبرية.

_ تركيزه في دعوته على حب السلام وحب الله وحب الآخرين، وترك الرياء والمظاهر الطقسية المخادعة التي اختص بها يهود زمانه.

_ مناوئة اليهود له، ورفضهم لدعوته والتشهير به عند ملك الروم، ثم موته الغامضة، أو اختفاءه.

_ وجود ثلة من التلاميذ الأوفياء لتعاليم المسيح، فرت بعد إشاعة موته أو صلبه، إلى المدن المجاورة، وباشرت الدعوة بما تعلمته من معلمهم.][2]

ويمكن أن نسجل هنا نقطة مهمة تخص ما يريد عبد المجيد الشرفي أن يبثه من تشكيك في الحقيقة القرآنية التي رجحت نهائيا مسألة نجاة المسيح عيسى من الصلب- حتى وان كان الرجل يشتغل على تتبع الحقيقة التاريخية من طريق العلم، لا من طريق تأويل النص الديني- وإن اختلف الفكر الإسلامي

[1]- مرسيا إلياد، المرجع السابق، ص369.

[2]- عبد المجيد الشرفي، المرجع السابق.ص43، 44.

في مسألة موته أو رفعه، لكن لا يمكن الاختلاف في مسألة عدم صلبه.كما في قوله تعالى بصريح العبارة: {وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَـكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً}.[1]

المطلب الثالث: نشأة العقائد المسيحية وتطوّرها مع تأسيس الكنيسة

نعرف أنّ موقف الفكر الإسلامي من العقيدة المسيحية من حيث النشأة والتطور، يختلف كثيرا عن موقف الفكر المسيحي بشقيه اللاهوتي والعلمي، خاصّة حرّاسها الموكلين بها، كآباء الكنيسة، الذين أسسوا للعقائد المسيحية وتاريخها، ابتداء من مجمع نيقية إلى القرن السادس للميلاد، أي قبل ظهور الإسلام بقليل. ويوجز لنا عبد المجيد الشرفي موقف آباء الكنيسة من العقائد المسيحية و كيفية تبلورها منذ مجيء المسيح و بعده كما يلي:

" إنّ المسيح قد أعلن عن العقيدة الحق ثم أنجز بموته وقيامته، الخلاص الذي وعد به العهد القديم. كما أنّه اختار عددا من الناس، سمعوا تعاليمه، وكانوا شهود عيان للأحداث الفادية، ليبشروا العالم بالخلاص الذي جاء به، وهؤلاء الناس (الحواريون والرسل) قد أيدهم الروح القدس عند العنصرة حتّى يذهبوا إلى العالم كله، ويبشروا بما سمعوا ورأوا.. فلاقت الدعوة قبولا حسنا لدى الناس وآلت إلى تكوين مجموعات من المؤمنين و إلى بروز كنائس."[2] وقد نصّب هؤلاء الرسل أساقفة على هذه الكنائس مهمتهم السهر على إتمام الكرازة، وتنقية العقيدة الجديدة مما يمكن أن يشوبها من تحريفات أو هرطقات، وتفسير ما يغمض منها للمؤمنين والأتباع، ثم إنّ هؤلاء الأساقفة سيستمرون في تعيين خلفاء لهم من بعدهم، يقومون بنفس المهمة. ونفس الأمر يراه فارس السواح في أبحاثه حول التاريخ المشترك بين الكنيسة والمسيحية يقول: " إنّ المسيحية السائدة اليوم على اختلاف طوائفها ترجع في أصولها إلى صيغة من المسيحية اتخذت ملامحها العامة في نهايات القرن الثاني للميلاد، عندما تبنّت كنيسة روما الأناجيل الأربعة المعروفة، إضافة إلى رسائل بولس التي كانت متداولة بشكل مكتوب قبل تدوين الأناجيل الأربعة بوقت طويل."[3] وانطلاقا من هذه العقيدة الكنَسية، فإنّ كل من يخرج عن تعاليم الكنيسة فيما يخص كيفية الاعتقاد في المسيح ودعوته، سيعتبر مهرطقا، وبهذا كُفّرت كل الفرق والمذاهب الخارجة عن تعاليمها وغدا الاعتقاد في الكنيسة نفسها جزءا لا يتجزء من العقيدة

---

[1]– سورة النساء: الآية157.

[2]– عبد المجيد الشرفي، المرجع السابق ، ص51.

[3]– فراس السواح، الوجه الآخر للمسيح، ط1، دمشق، علاء الدين للنشر، 2004، ص59.

المسيحية ككل. " وبذلك لا يمكن تتبّع العقيدة الحق التي بلّغ بها الرسل الأوائل، إلا بإتباع أساقفة الكنيسة التي هي الوحيدة المفضية إلى المسيح نفسه. "[1].

والأمثلة عن النزعة الصراطية داخل الفضاء اللاهوتي الكنسي كثيرة، من ذلك ما يراه حنا فاخوري وآخرون في كتاب (تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة)، بأنّ تعليم قانون الرسل مثلا، إنما هو رسولي من حيث المبنى والمعنى معا لأنّه: " تعليم القانون القديم الذي كان يُتلى في لتيرجيا العماد في الطقس الروماني.- ثم يضيف - ولقد حدّد التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية - قانون الرسل – هذا بكونه يُعد بحق، المُلخّص الأمين لإيمان الرسل. إنّه القانون القديم للتعميد في الكنيسة الرومانية، وسلطانه العظيم يأتيه من كونه القانون الذي تَحتفظ به الكنيسة الرومانية، حيث جلس بطرس أول الرسل، و حيث فاه بالحكم العام. "[2]

أمّا ويل ديورانت فيروي لنا هذه البدايات التأسيسية الأولى بالبساطة التالية: " كانوا يجتمعون في حجراتهم الخاصة، أو في معابد صغيرة، وقد نظّموا أنفسهم على مثال المجامع اليهودية، وأطلقوا على كل جماعة منهم اسم الإكليزيا ..وكانوا يرحبون بالعبيد، و لم تُبذل أي محاولات لتحريرهم، ولكنهم كانوا يواسون، بأنّ يُقال لهم، بأنّهم سيعيشون في ملكوت، يكون فيه الناس جميعا أحرارا. وكان معظم الذين اعتنقوا الدين الجديد في أول الأمر من الطبقات الدنيا، بينهم عدد قليل من الطبقات الوسطى - الدنيا وعدد أقل من الأغنياء، ولكنهم مع هذا لم يكونوا من سفلة الناس، وكانوا يحيون في الغالب حياة نظام وجد، حيث يُمدون بعثات التبشير بالمال، ويجمعون المال لمساعدة الجماعات المسيحية الفقيرة. "[3]

ويذهب عبد المجيد الشرفي إلى تقسيم الخطوط العريضة لنشوء العقيدة المسيحية وتطوراتها اللاّحقة إلى أربع مراحل من خلال العشر القرون الأولى كالتالي:

---

[1]- عبد المجيد الشرفي، المرجع السابق، ص52.

[2]- حنا فاخوري، كرلس سليم بسترس ، جوزيف العبسي البولسي، تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، ط1، منشورات المكتبة البولسية، 2001، ص17.

[3]- ويل ديورانت، المرجع السابق، ص3976.

1_ العهد التأسيسي : من 30 إلى سنة 125م :

[وتنقسم بدورها إلى قسمين: الأول من حدود 30 م إلى 70 م، وفيها نشأت العقائد المسيحية، وعرفت أولى بلوراتها.

والفترة الثانية تمتد من 70م إلى 125م، وفي هذه الفترة شهدت بداية تدوين السنة المسيحية، وبالتالي بداية استقرارها وانغلاقها .][1]

تعتبر هذه الفترة من أحلك الفترات وأغمضها في تاريخ المسيحية، لأنّ المصادر الحيادية تكاد تكون منعدمة، ولا مخرج للمؤرخين المعاصرين سوى إعادة بناء الأحداث رويدا رويدا، من خلال تطابق الروايات أو تعارضها في نفس الوقت، مع الاستعمال الكثيف لكل المصادر التاريخية الرومانية المحايدة، والتي قد تكون تناولت أحداث هذا العصر بصفة غير مباشرة وهامشية. لذلك تبقى الشكوك والحيرة تحيط وتحوم حول كل عمل تاريخي سيسعى لتثبيت الأحداث، أو الإقرار بصحتها النهائية، ومن الجدير ذكره أيضا، أنّ المنهج المتّبع في مثل هذه الدراسات، غالبا ما يترع إلى استعمال الاستنباط والاستنتاج بكثرة على حساب استقراء النصوص وتوثيقها، مما يضعف في الغالب نتائج البحث التاريخي النزيه.

2_ من الفرقة الى الكنيسة : من سنة 125 إلى 325م

برزت عدة تأويلات عقدية و تيارات فكرية داخل الكنيسة ،أفرزت مدرسة الإسكندرية ومدرسة الشام وإنطاكية، خاصة في ميدان التفسير والتنسك والمناقشات اللاهوتية، وكذا المشاغل التنظيمية في صلب المسيح، كل هذه الأرضيات هي من ستؤسس للنظام الذي يأخذ شكله النهائي ووضعه الجديد بعد تنصر قسطنطين. " وبالتالي فإنّ نشأة علم اللاهوت تأليفا للعناصر الغالبة على الفكر المسيحي وطرح سواها، بتهمة الهرطقة. وبذلك انفصلت المسيحية عن أصولها اليهودية على وجه الخصوص، وتم انتصار الفكر اليوناني الروماني أو كاد. "[2] ويرجع ذلك كون الفكر اللاهوتي الناشئ إذّاك، أخذ يسعى للتقارب مع الفكر الفلسفي الهليني، حتى يَلقى القبول في الفضاء الثقافي الروماني اليوناني، وبالمقابل راح ينتقد بشدة الأخلاق والميثولوجيا الوثنية، على انّه قد ظهرت أيضا في عملية معاكسة داخل الكنيسة نفسها تيارات مضادة لهذا التماهي مع الفلسفة الهلينية. " فظهرت في

---

[1]– عبد المجيد الشرفي، المرجع السابق، ص52.

[2]_ المرجع نفسه، ص83.

الفترة نفسها نزعة مضادة لا تحبذ سعي المسيحيين إلى الاندماج في العالم، وتبني مقولات اليونان، وتدعوا في المقابل إلى أخلاقية صارمة في انتظار يوم الحساب. "[1]

وفي مقابل هذا الرأي، نجد رأيا آخر يخالفه، وهو الرأي الذي يذهب إلى اعتبار أن الفكر الديني المسيحي ما كان له أن يتماها مع الفكر الفلسفي الهلّيني، بل وما ينبغي له ذلك أيضا ولو أراد، وذلك انطلاقا من فرضية ترى أنّ طريق الإيمان قد بدأ مسيرته ولا يزال، منفصلا كليا عن النظر العقلي الاستدلالي. يقول جورج طرابيشي مدافعا عن هذا التمايز: " إنّ الصدام ما بين المسيحية الأولى والثقافة اليونانية قد امتد أيضا إلى الجانب الابستمولوجي[2]، فالبرهان هو لغة العقل الفلسفي، أمّا النبوة فخطاب من الوجدان إلى الوجدان، وجميع المنافحين عن المسيحية في القرون الأولى، كان لهم هم مشترك واحد، هو توكيد تفوق الأنبياء على الفلاسفة، وحقيقة الأنبياء على حقيقة الفلاسفة، ولغة الأنبياء على لغة الفلاسفة. لأن حجّة الإيمان غير حجة العقل وفوق حجته، والإيمان مقره قلوب البسطاء، لا عقول الحكماء، ومن هنا اعتماد الكنيسة الأولى في تبشيرها لغة المعجزة، ولغة الشهادة ولغة العمل الصالح، ولغة القدوة والمثل، دون لغة الاستدلال العقلي، التي هي لغة نخبة مقطوع الرجاء في هديها. "[3]

وفي رأيي الخاص فإنّ اللجوء إلى البرهنة على تمايز الفكر اللاهوتي المسيحي عن الفكر الفلسفي الهليني، قد يصح فقط على المستوى النظري والتجريدي، في حين أنّ الواقع التاريخي يثبت عكس ذلك، وما تشابك وتعقد عقيدة التثليث في الديانة المسيحية، وتباين التفسيرات المتعرّضة لها، وما نتج عن ذلك من انقسام فرقي وطائفي، إلا دليل حي على خروج التعاليم المسيحية من طور البساطة والبداهة، إلى طور التعقد والتشابك، كنتيجة حتمية للتطعيم الذي جرى مع الحمولات الفكرية التي ميزت المجال السوسيو- ثقافي-عقدي[4] لحقل انتشارها. وهو الفضاء الروماني اليوناني بالتحديد. "وباعتناق بعض الفلاسفة والمفكرين للمسيحية، حدث ذلكم الحوار وتلكم المناقشات حول أهمية الفلسفة ودورها .. وعلى وجود مخالفين للفكر الفلسفي، داخل الكنيسة فقد كان بعض الآباء يرون أنّ الإيمان يتطلب الفهم، مما ضمن للفلسفة دورا مستمرا لتطوير الفكر اللاهوتي في الكنيسة اللاتينية-

---

[1]- المرجع السابق، ص86.

[2]-" الابستمولوجي: تعني نظرية العلم، وهي تختلف عن نظرية المعرفة." أنظر: روبير بلانشي، نظرية العلم، ترجمة محمود اليعقوبي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية 01، 2004، ص9.

[3]- جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، ط1، لبنان، دار الساقي، 1998، ص29.

[4]- السوسيو-ثقافي-عقدي: الاجتماعي والثقافي والعقائدي.

والدليل على ذلك – التعاليم الرائعة التي قدّمها القديس أوغسطينوس[1]، والتي تتألف من الحقائق الموصى بها، والأفلاطونية الحديثة، كانت تستعرض عرضا ممتازا للحقيقة التالية: يمكن للإيمان والعقل أن يعمل طبيعيا وفي انسجام."[2]

3_الكنيسة و الدولة من مجمع نيقية إلى ظهور الإسلام:

يُعتبر دخول قسطنطين إلى المسيحية وتنصر الدولة الرومانية من أهم وابرز التحولات في تاريخ العقيدة المسيحية إلى العصر الحديث، وقد نتج عن هذا التحول أن غدت المسيحية ديانة معترف بها، بعدما كانت ديانة مضطهدة، و في هذا الفضاء الجديد المتميز بالأمن والطمأنينة، انتعشت عملية الشرح والتأويل والتفسير داخل الكنيسة، مما دفع إلى بروز طبقة رائدة ومؤسسة لعلم اللاهوت المسيحي، تعرف بالآباء، ثم لتَسم هذه المرحلة الكاملة باسمها وطابعها، أي بمرحلة آباء الكنيسة. " إبتداءا من القرن الرابع دُعي الأساقفة الذين تميزوا في نقل عقيدة الإيمان وتفسيرها والدفاع عنها _ وعلى رأسهم أساقفة مجمع نيقية المسكوني الأول سنة 325_ بـــ (آباء الكنيسة) أو(الآباء القديسين)، والقديس باسيليوس الكبير هو أول من وضع لائحة لآباء الكنيسة، لدعم تفسيره للعقيدة، ببراهين ترتكز على الآباء، وذلك في كتابه (الروح القدس).. وابتداء من القرن الخامس اتسع هذا اللقب ليشمل أناسا لم يكونوا أساقفة، غير أنهم اغنوا الكنيسة بكتابات في تفسير الكتاب المقدس، وشرح العقيدة المسيحية، رأي فيها المسيحيون، مصادر أساسية لفهم الإيمان المسيحي."[3] ويذكر نفس المؤلف أن الكُتاب الكنسيين، دعوا بآباء الكنيسة بالمعنى ألحصري، لإستيفاءهم للشروط الأربعة التالية :

"_ نقاوة العقيدة.

_ قداسة حياتهم باعتراف شعب المؤمنين.

_ اعتراف الكنيسة الرسمي.

---

[1] – اوغسطين: لاهوتي وفيلسوف مسيحي، وأحد كبار الكنيسة الكاثوليكية، ولد في تاغشت شرقي الجزائر (سوق اهراس) حاليا،في 354م، وتوفي في 430م ببونة (عنابة حاليا)، الفلسفة عنده هي الحكمة، والغاية من الحكمة هي السعادة، والله عنده هو مبدأ كل معرفة، من أشهر مؤلفاته: الاعترافات، مدينة الله، مناجيات. عبد الرحمان بدوي، المرجع السابق.

[2] – عادل فرج عبد المسيح، المرجع السابق، ص22.

[3] – حنا فاخوري، المرجع السابق، ص5.

ـ القدم بالانتساب إلى القرون الأولى. "[1]

ومن الجدير ذكره هنا من باب محايد، هو أنّ كتابات هؤلاء الآباء، مهما كنّا نختلف معها من حيث المضمون اللاهوتي العميق الذي تنافح عنه، إلا انّه يجب الاعتراف بأنّ هذه الكتابات اللاهوتية قد أثرت كثيرا الفكر الديني البشري في تطلعه لما هو إلهي، وقد كانت عاملا حاسما لوأد الوثنية اليونانية والميثولوجيا المصاحبة لها، وتنحيتها من الفضاء الديني، كتمثل وحيد لفهم وتصور العلاقة مع الغيب الإلهي، وسرّعت بالمقابل عملية انتقال الفكر البشري، من مرحلة العبادة الطقوسية الوثنية التعددية، إلى مرحلة العبادة التأملية الإيمانية الموحدة، رغم حجم التأثر والتأثير الذي علق بالفكر اللاهوتي المسيحي بعد إحراز هذه النقلة النوعية. وأبرز مثال على تجسيد هذه النقلة النوعية، هي كتابات القديس أوغسطين في مؤلفاته الزاخرة، الغنية عن التعريف.

لكن لدينا من الكتّاب النقديين الذين لا يؤيدون مثل ما يتصوره الكُتّاب المُعجبون، بسحر عصر الآباء وفتنته، ويذهبون إلى القول بوجود تواطؤ مريب من الفئة الثقافية المركزية الغالبة، لإخراج هذا المشهد الجميل المتكامل من جميع الوجوه، وحجتهم في ذلك هو لماذا السكوت عن الفرق المعارضة، وأين هي كتاباتهم؟ وقد كانت مزدهرة وقوية، وحضورهم النقدي نشيط وفعّال. يقول جنيبر:" وفي القرن الرابع وهو عصر انتصار الكنيسة، كتب الكثير عنها أو ضدها، كتبه أعداءها من الوثنيين، أو من أنصار الفرق المختلفة، ولكن أغلب هذه الكتب قد اندثر وضاع .. إنّ التاريخ المسيحي خلال هذه القرون الثلاثة التي تكونت فيها الكنيسة، إذا قورن بأي فرع من فروع التاريخ العام في الفترة نفسها، لا يحظى إلا بأدنى نصيب من الأسس المكتوبة الثابتة. والتي هي في الغالب تخص الأنصار المتعصبين، مصححة بروايات مشكوك في أمرها تريد أن تكون تاريخية، ولكنها في الواقع قد حُررت في عهود تبعد كثيرا عن الأحداث التي تناولتها، والتي لا يكاد الناس يفهمون تسلسلها."[2]

ومن المعروف أنّ مجمع نيقية قد انعقد في النظر في قضية بدعة أريوس[3] ومناصريه، وانته برفض آراءه ونفيه ومناصريه، وكان قسطونيوس الملك يرتقب أن تعم السكينة، وتهدأ الفتن داخل المجتمع

---

[1]– المرجع السابق، ص6.

[2]– شارل جنيبر، المرجع السابق، ص18.

[3]–" أريوس: يعتبر من وجهة نظر المسيحية الأرثودوكسية مهرطقا أو زنديقا، يقوم خلافه مع الكنيسة على مسالة واحدة وهي: أنّ يسوع كائن فان وليس بإله بأي معنى وأنّ الله واحد فرد، غير مولود، لا يشاركه شيء في ذاته تعالى، وكل ما كان خارجا عنه فإنّه مخلوق، فالكلمة وسيط مخلوق، والمسيح مهما كانت عظمته فهو كائن مخلوق." أنظر: نهاد خياطة، الفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات إلى ظهور الإسلام. دار الأوائل، ص81.

المسيحي، وبالتالي داخل الإمبراطورية، إلا أنّ محاولاته باءت بالفشل لأنّ الفوضى العقدية ما لبثت أن انتشرت من جديد " بين –الغرب اللاتيني ومصر– المتشبثان بمقررات نيقية، و بين الشرق اليوناني الذي يرى في التمسك بعبارة المتساوي مع الآب في الذات والجوهر بدعة غير مقبولة، فلم تمضي سنوات ثلاث حتى انقلب قسطنطين على النيقيين و دعا الأريوسيين و أريوس نفسه من منفاهم وأرجعهم إلى مناصبهم، واستمرّ الحال كذلك حتى بعد موته، إلاّ أنّ انتصار منيانوس على أخيه قوسطونيوس المؤيّد للأريوس، في المقاطعات اللاتينية، وتوحيد الإمبراطورية لمدة وجيزة (351_353)، أصبحت العقيدة الشرقية التثليثية هي المسيطرة وانعقدت المجامع في الغرب لتسجيل الانقياد إلى الرغبة لإمبراطورية."[1]

ويلخص لنا جورج طرابيشي التحول الذي طرأ على المسيرة التاريخية للكنيسة وللديانة المسيحية المرتبطة بها، في محطتين أساسيتين، يقول: " والواقع أن عالم المسيحية الأولى قد شهد تطورين مهمين: فقد كفّت المسيحية أولا عن أن تكون مسيحية مُلهمين ومُبشرين متجولين، ولاهوتيين ومنافحين فرديين عن العقيدة، لتتحول أكثر فأكثر إلى مسيحية أساقفة وكنيسة مؤسسة، وسلطة دينية مترا تبة هرميا.

ثم إنّ المسيحية كفّت ثانيا عن أن تكون ديانة مُضطهدة، لتغدو، ابتداء من الربع الثاني من القرن الرابع، ديانة دولة. فمع تنصر قسطنطين انتقلت المسيحية بعد تأخر ثلاثة قرون، من طور مكي إلى طور مدني، إن جاز التعبير، والتقاء الدين والسلطة السياسية سيؤدى لا محالة إلى تسنين العقيدة الأرثوذوكسية، أي إلى تغليب كفّة العقيدة القويمة، أو الصراطية على الهرطقات كافة."[2] ثم ينتهي إلى نتيجة تُعزز ما ذهب إليه شارل جنيبر يقول فيها: " والواقع أنّ تاريخ المسيحية الأولي، وإلى حين تَنصُّر الدولة، هو إلى حد كبير تاريخ الهرطقات وتاريخ الصراع فيما بينها، وبالتالي تاريخ الانشقاقات والحرمانات الكنسية. "[3].

وهي نفس النتيجة يخلص الباحث فراس السواح عندما يقول: " وفي نهاية القرن الرابع للميلاد تم إعتماد الكاتالوك الأخير لأسفار العهد الجديد الذي نعرفه الآن.. وهذا يعني أنّ الايدولوجيا المسيحية

---

[1]– عبد المجيد الشرفي، المرجع السابق، ص112.

[2]– جورش طرابيشي، المرجع السابق، ص42.

[3]– المرجع نفسه، ص 43.

الرسمية لم تتشكل إلا عبر صراع طويل بين مجموعة من الفرق التي نشأت وتنازعت فيما بينها عقب موت يسوع مباشرة."[1]

هذا البحث القصير والمختصر جدا حول تاريخ المسيح وتاريخ تشكل الكنيسة المسيحية، والذي حاولنا قدر الإمكان أن نعرضه من وجهة نظر علمية محايدة، وذلك حتى نتمكّن من مقابلتها بموقف محمد الطالبي الذي سنعرضه لاحقا.

[1]– فراس السواح، المرجع السابق، ص59.

المبحث الثاني: المسيح والمسيحية في القرآن والتراث الإسلامي

المطلب الأول : المسيح والمسيحية في القرآن الكريم

من المعروف جيدا أنّ القرآن قد أسهب في ذكر المسيح وأمه ودعوته ومعجزاته، وأنواع الفرق التي اعتقدت فيه وأمه. ويمكن أن نوجز معظم موضوعات المسيح والمسيحية التي وردت في القرآن في الفقرات الموجزة التالية:

امرأة عمران ، أمه مريم، منبت مريم، زكريا و مريم، بشارة الله لمريم، خلقة المسيح، نفخة إلهية في بطن مريم، كلمته ألقاها إلى مريم، ولادة المسيح، تأييده بروح القدس، رسالة المسيح إلى بني إسرائيل، نعم الله على المسيح، إتيان الإنجيل والتأييد بروح القدس، تأييده بالمعجزات، المسيح المعلم، قيام المسيح بالدعوة، النهي لأتباع المسيح عن الغلو، المائدة السماوية، الدعوة إلى الإسلام، التبشير بمجيء نبي من بعده، رد الشبهات حول قتل المسيح، رفع المسيح، تبرئ المسيح من ممن اتخذوه و آمه إلهين شهادة المسيح بعبوديته لله وحده ..

" ويبلغ عدد الآيات المتعلقة صراحة بالمسيح والنصارى حوالي مائة وسبع عشرة آية .. وقد جاءت هذه الآيات متفرقة في حوالي ثلاث وعشرين سورة، حمل بعضها أسماء تشير مباشرة على مواضيع تهم المسيحية والمسيحيين، مثل آل عمران ومريم والمائدة."[1]

وبهذا يكون الرد على المسيحية يحتل المكانة الثانية حسب الكاتبة سلوى بلحاج بعد الرد على الشرك، ويمكن أن نوجز موقف القرآن من عيسى عليه السلام، وبالاستناد إلى المصحف الرقمي في النقاط التالية:

ـ لم ترد عبارة (المسيحية) أو (النصرانية) في القرآن الكريم.

ـ وردت كلمة (النصارى) معرفة، وكلمة (نصارى) نكرة، مجتمعتين في القرآن الكريم، ثلاث عشر مرة.

ـ وردت كلمة (عيسى بن مريم) خمسة وعشرون مرة. بينما وردت كلمة (محمد)، أربع مرات فقط، و كلمة (موسى) واحد و أربعون مرة، وهذا يدل على عظيم قضية عيسى وموسى عليهما السلام و علو شأنهما.

---

[1]– سلوى بالحاج صالح العايب، المسيحية العربية وتطوّراها، ط2، بيروت، دار الطليعة، 1998،ص104.

ـ " القرآن لم يشرح معنى كلمة المسيح، وإنما ركّز على بيان وظيفة المسيح، فقد ذكر عيسى رسولا ونبيا إحدى عشرة مرة.

ـ لم ترد نبوة عيسى ورسالته في محل جدال إلا مرتين فقط، وذلك لأن رسالته ليست محل خلاف بين القرآن و الموجه إليهم الخطاب من نصارى العرب و من وصل إليهم الخطاب. "[1].

ـ ورد في القرآن أن عيسى بن مريم هو كلمة الله ثلاث مرات هي على التوالي:

ـ{يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ إِلاَّ الْحَقِّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرُسُلِهِ وَلاَ تَقُولُواْ ثَلاَثَةٌ انتَهُواْ خَيْراً لَّكُمْ إِنَّمَا اللّهُ إِلَـــهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللّهِ وَكِيلاً }.[2]

ـ {إِذْ قَالَتِ الْمَلآئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ }.[3]

ـ {فَنَادَتْهُ الْمَلآئِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَـــى مُصَدِّقاً بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللّهِ وَسَيِّداً وَحَصُوراً وَنَبِيّاً مِّنَ الصَّالِحِينَ }.[4]

ـ يؤكد القرآن أن عيسى هو المسيح، و نسبت إليه هذه الصفة تسع مرات، مثل قوله تعالى: {إِذْ قَالَتِ الْمَلآئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ }.[5]

ـ وقوله تعالى: {وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَـــكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً }.[6]

---

[1] – المرجع السابق، ص105.

[2] – سورة النساء: الآية171.

[3] – سورة آل عمران: الآية45.

[4] – سورة آل عمران: الآية39.

[5] – سورة آل عمران: الآية45.

[6] – سورة النساء: الآية157.

ـ بيّن القرآن أن عيسى لم يبشر بغير الإسلام الذي جاء به إبراهيم من قبل، وبشرت به كل أنبياء بني إسرائيل، ولا يذكر أن عيسى جاء بدين جديد اسمه المسيحية. {فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللّهِ آمَنَّا بِاللّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ }.[1]

ـ يشير القرآن إلى أنّ الإنجيل بُدّل وحُرّف عن أصله، وقد وردت عبارة التحريف بصيغ مختلفة كالإخفاء، القول الباطل، تحريف الكلم، نسخ كلام ونسبه إلى الله ، تبديل الكلام ..الخ

ـ و تكمن معالجة القرآن الكريم لشخصية عيسى عليه السلام ودعوته، الموجه إلى النصارى، إلى ترك الغلو فيه، وإلى اعتبار دعوته متممة لدعوة الرسل من قبل، والإيمان بالنبي الخاتم الذي بشر به عيسى نفسه والدخول في التوحيد، وترك التثليث وما شابه ذلك من إضافات وتحريفات الأجيال اللاحقة على مبعثه. " إنّ ما يميّز القرآن من الناحية العقائدية هو الدعوة إلى التوحيد المطلق . ومن هذه الزاوية ووفقا لهذا المبدأ عالج العقائد السائدة لدي النصارى، والتي رأى فيها مسا بذلك المبدأ وإخلال بشريعة عيسى عليه السلام. "[2]

ويمكن حسب الباحث بشير كردوسي أن نُحصي مجموعة من وسائل تغيير وتحريف نصوص الإنجيل حسب التصور القرآني، وهي كالتالي:

" التحريف، التبديل، الكتمان، التعطيل، الإخفاء، الكذب والتكذيب، الإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعض، الإهمال، الظن، لوي الألسنة بالكتاب، إلباس الحق بالباطل."[3]

المطلب الثاني: المسيح والمسيحية في كتب التفسير

يقول الله تعالى مخاطبا أهل الكتاب، والمسيحيين خصوصا، في شأن غلوهم في أمر المسيح.{يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ إِلاَّ الْحَقِّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرُسُلِهِ وَلاَ تَقُولُواْ ثَلاَثَةٌ انتَهُواْ خَيْراً لَّكُمْ إِنَّمَا اللّهُ إِلَـــهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللّهِ وَكِيلاً }.[4]

ويفسر الرازي ما ورد في الآية بشأن المسيح عيسى بن مريم كما يلي:

---

[1] – سورة آل عمران: الاية52.

[2] – سلوى بالحاج صالح العايب، المرجع السابق، ص110.

[3] – بشير كردوسي، المرجع السابق، ص102.

[4] – سورة النساء: الآية171.

"وأما وقوله {وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه}.والمعنى أنه وجد بكلمة الله وأمره من غير واسطة ولا نطفة، كما قال {إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون}.

_ الثاني: أنه كان سببا لحياة الخلق في أديانهم، ومن كان كذلك وصف بأنه روح.

_ الثالث: روح منه أي رحمة منه، قيل في تفسير قوله تعالى {وأيدهم بروح منه}."[1]

وعن معنى الروح في اللسان العربي وما يقابله في القرآن الكريم يقول:

_ الرابع: أنّ الروح هو النفخ في كلام العرب، فإن الروح والريح متقاربان، فالروح عبارة عن نفخة جبريل وقوله {منه} يعني أن ذلك النفخ من جبريل كان بأمر الله وإذنه فهو منه، وهذا كقوله{فنفخنا فيها من روحنا}.

_ الخامس: قوله {روح} أدخل التنكير في لفظ {روح} وذلك يفيد التعظيم، فكان المعنى: وروح من الأرواح الشريفة القدسية العالية، وقوله {منه} إضافة لذلك الروح إلى نفسه لأجل التشريف والتعظيم."[2]

ويرى الرازي أن الجهل يحيط بمواقف وتفسيرات النصارى لمعنى الثالوث الإلهي، ذلك أنهم لا يستطيعون أن يبرهنوا بأنّ الأقانيم إنما هي صفات على ذات واحدة، بل هي لا تصلح إلاّ أن تكون ذوات لا صفات، ثم يبرهن على ذلك كما يلي:

"مذهب النصارى مجهول جدا، والذي يتحصل منه أنهم أثبتوا ذاتا موصوفة بصفات ثلاثة، إلاّ أنهم وإن سمّوها صفات فهي في الحقيقة ذوات، بدليل أنّهم يجوّزون عليها الحلول في عيسى وفي مريم بأنفسها، وإلاّ لما جوزوا عليها أن تحل في الغير وأن تفارق ذلك الغير مرة أخرى، فهم وإن كانوا يسمّونها بالصفات إلاّ أنهم في الحقيقة يثبتون ذوات متعددة قائمة بأنفسها، وذلك محض الكفر، فلهذا المعنى قال تعالى {ولا تقولوا ثلاثة انتهوا}؟

_ فأمّا إن حملنا الثلاثة على أنهم يثبتون صفات ثلاثة، فهذا لا يمكن إنكاره، وكيف لا نقول ذلك وإنا نقول: هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام العالم الحي القادر المريد، ونفهم من

---

[1]– فخر الدين الرازي، المرجع السابق، ج6، ص91.

[2]– المرجع نفسه،ج6 ص91.

كل واحد من هذه الألفاظ غير ما نفهمه من اللفظ الآخر، ولا معنى لتعدد الصفات إلا ذلك."[1]

أمّا الطبري فيورد استدلالات مغايرة عند تفسيره للآية التالية :

{ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَـهٍ إِلاَّ إِلَـهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ }.[2]

ـ " فقوله {ثالث ثلاثة} أي أحد ثلاثة آلهة، أو واحد من ثلاثة آلهة، والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم {وما من إلاه إلا إلاه واحد}.

ـ أنّ المتكلمين حكوا عن النصارى أنهم يقولون: جوهر واحد، ثلاثة أقانيم أب، وابن، وروح القدس، وهذه الثلاثة إله واحد، كما أنّ الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة، وعنوا بالأب الذات، وبالابن الكلمة، وبالروح الحياة، وأثبتوا الذات والكلمة والحياة، وقالوا: إنّ الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسد عيسى اختلاط الماء بالخمر، واختلاط الماء باللبن، وزعموا أن الأب إله، والابن، والروح إله، والكل إله واحد.

واعلم أنّ هذا معلوم البطلان ببديهة العقل، فإن الثلاثة لا تكون واحدا، والواحد لا يكون ثلاثة، ولا يرى في الدنيا مقالة أشد فسادا وأظهر بطلانا من مقالة النصارى."[3]

ـ أمّا في بيان معنى ثناءه في قوله تعالى: (إنما المسيح عيسى ابن مريم)، فيرد كالآتي: " ما المسيح، أيّها الغالون في دينهم من أهل الكتاب، بابن الله، كما تزعمون، ولكنه عيسى ابن مريم، دون غيرها من الخلق، لا نسب له غير ذلك. ثم نعته الله جل ثناؤه بنعته ووصفه بصفته فقال: هو رسول الله أرسله الله بالحق إلى من أرسله إليه من خلقه."[4]

ـ وأما قوله:(وكلمته ألقاها إلى مريم)، فإنه يعني: بـــ (الكلمة): " الرسالة التي أمرَ الله ملائكته أن تأتي مريم بها، بشارةً من الله لها، التي ذكر الله جل ثناؤه في قوله:(إِذْ قَالَتِ الْمَلاَئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ)، يعني: برسالة منه، وبشارة من عنده.

ـ وأما قوله:(وروح منه)، فإن أهل العلم اختلفوا في تأويله.

---

[1]– المرجع السابق،ج6، ص92.

[2]– سورة المائدة: الآية73.

[3]– محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، المرجع السابق، ج7، ص51.

[4]ـ المرجع نفسه، ج9، ص416.

فقال بعضهم: معنى قوله: (وروح منه)، ونفخة منه، لأنه حدث عن نفخة جبريل عليه السلام في دِرْع مريم بأمر الله إياه بذلك، فنسب إلى أنه(روح من الله)، لأنه بأمره كان. قال: وإنما سمي النفخ(روحًا)، لأنها ريح تخرج من الرُّوح .

وقال آخرون: معنى ذلك: وروح من الله خلقها فصورها، ثم أرسلها إلى مريم فدخلت في فيها، فصيَّرها الله تعالى روحَ عيسى عليه السلام."[1]

أما عن نتائج هذا المطلب فسنذكرها في نهاية المبحث.

المطلب الثالث: المسيح والمسيحية في الفكر الإسلامي

1_ عوامل نشأة فكر الردود:

مذ خرج المسلمون من حيز الحجاز إلى كل من الشام والعراق ومصر وشمال إفريقيا، وصولا حتى الأندلس، تكاثفت اتصالاتهم الثقافية والاجتماعية بالمسيحية والمسيحيين، وبما أن القران الكريم قد حدّد الوضع القانوني والشرعي للنصارى، فلم يجد المسلمون صعوبة في التعايش السلمي مع أتباع هذه العقيدة على اختلاف فرقها ومذاهبها، لكن ما إن تمكّن المسيحيون من استيعاب الصدمة الدينية الثقافية الإسلامية الأولى، حتى سعى مُثقفوها وعلماءها، إلى التحصُّن بدينهم، والتمنع عن الذوبان التام في دائرة الثقافة والدين الإسلاميين، خاصّة وقد أدركوا أنّ الإسلام يُزاحمهم في الكونية والعالمية الدينية، ويقول أيضا بنسخ أديانهم وتحريف كتبهم، ونظرا أيضا لموقف القرآن الصريح من عقائدهم وفرقهم من جهة أخرى، كل هذه المقدمات والأرضيات الجدلية، قد أشعلت نار الصدام الفكري والعقائدي بين الطرفين، فظهرت إلى الفضاء الثقافي كتب الردود والسجال والنبذ المتبادلة، بين الفريقين الإسلامي والمسيحي، ويذكر لنا عبد المجيد الشرفي المميزات الرئيسية لهذا اللون من الكتابة التي ميزت معظم الفضاء الثقافي في حقبة القرون الوسطى بقوله:

" كانت هذه المجادلات من الجانب الإسلامي تُسمّى في العادة ردا على النصارى، وليس معنى ذلك أنّ هؤلاء قد هاجموا الإسلام بالضرورة، فانبرى المسلمون للرد عليهم، بل هو فن كلامي قد يندرج ضمن باب التوحيد، في المؤلفات الكلامية عموما، وقد تُخصص له كتب، أو رسائل مفردة. والغرض منه في كلتا الحالتين دحض العقائد النصرانية، وكثيرا ما يكون موجها إلى المسلمين بالدرجة

[1]– المرجعالسابق، ج9، ص 416.

الأولى، لتثبيت عقيدتهم، وتحذيرهم من ضلال النصارى وتضليلهم، و إن احتوى على الدعوة إلى اعتناق الإسلام والعزوف عن النصرانية. "[1]

كما يمكن أن نرجع كل هذا الحجم الهائل من كتب الردود والسجال مع الطرف الآخر، لحاجة الفكر الإسلامي الناشئ لبلورة نفسه وتمييز عقيدته من عقيدة الآخرين، كما برزت الحاجة إلى الدفاع عن النفس ضد المناوئين والمشككين، وتثبيت ضعفاء المسلمين ..الخ

ويلخص لنا عبد المجيد الشرفي دواعي هذا المجهود في الأسطر التالية:

" لم يكن الجدل العقائدي إذن عملا ذهنيا مجانيا البتة، بل كان سلاحا نضاليا لبلوغ أغراض دينية دنيوية معا، كان يستجيب لضرورة الدفاع عن النفس ودعم تماسك البنية الاجتماعية القائمة، ويستجيب في الآن نفسه لمقتضيات الحرب النفسية وما تتطلبه من زرع بذور الشك عند الطرف المقابل، على أمل حمله على اعتناق دينه، كما كان الجدل معبرا بصفة ضمنية عن قيمة الدين المطعون فيه، وقدرته على الإغراء وما يمثله من تحدي في نظر الواعين بأهميته. " [2]

ويوضح لنا جورج قنواتي ولويس غاردية، قوة التأثير المتبادل بين علم الكلام وعلم اللاهوت، والى أي مدى يشتركان في المنهج المتبع في سجالاتهما كما يلي:

" إنّا نواجه في الإسلام والمسيحية، منهجيتين دينيتين نسميهما كلتيهما (علم العقائد). وكلتاهما تعالج أمورا متعلقة بالله، وحقائق متعلقة بالإيمان، ولقد التقتا قليلا أو كثيرا في عهدين على الأقل، مرّ بهما خطّهما البياني التاريخي. ثم إنّا نعرف كيف تطور علم العقائد في الإسلام على الأقل. فهل نجد لمشكلاته الخاصة ومراحل تطوره، وضروب الإخفاق التي اعتورته، شيئا يحاكيها لدى علم اللاهوت المسيحي في نشأته؟.إذا كان الجواب بالإيجاب، انتفت كل ريبة فيما يتيحه لنا هذا التقابل، مهما يكن من أمر التأثيرات المتبادلة، التي تبين بشكل أوضح المدى الثقافي الذي تنطوي عليه كلا المنهجيتين،.. وقد نتج عن ذلك مشكلات أثارها لدى الطرفين، وعي متزايد لأغراضهما، ومناهجهما الخاصة، كان لزاما عليهما أن يتبعاها. "[3]

---

[1]– عبد المجيد الشرفي، المرجع السابق، ص22.

[2]– المرجع نفسه، ص21.

[3]– لويس غاردية، جورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة صبحي الصالح، فريد جبير، ط2، بيروت، دار العلم للملايين، 1979، ج2، ص10.

2 _ أشهر كتب الردود إلى القرن السابع الهجري:

من أشهر الكتب التي أُلفت في مجال الردود على النصارى وأهل الأديان، أو ما كان يعرف بأهل الأهواء والملل والنحل، نذكر ما يلي:

[_ الفصل في الملل والهواء والنحل، لابن حزم الأندلسي.

_ شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة ولإنجيل من التبديل، لإمام الحرمين الجويني.

_ الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل، لحجة الإسلام الغزالي.

_ الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، لشهاب الدين القرافي.

_ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لتقي الدين ابن تيمية.

_ مقامع الصلبان للخزرجي.

_ الملل والنحل، للشهرستاني.

_ هداية الحيارى في أجوبة اليهود و النصارى، لابن القيم الجوزية.

_ تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، لعبد الله الترجمان، و آخرون غيرهم.][1]

ويمكن أن نحدد المجال الزمني لهذه الجهود الكلامية والجدلية العظيمة، إلى أواخر القرن السادس والسابع الهجري، ثم فترت بعد ذلك حدة الردود، نظرا لمرحلة الجمود التي دخل فيه الفكر الكلامي الإسلامي، وعجزه عن خلق وإبداع مواضيع كلامية جديدة، لذلك اهتمت الكتب الكلامية في هذه الفترة وبعدها، بإعادة استهلاك ما قبلها، في شكل تبويب وتنظيم وشرح وتحشيه، إضافة إلى عامل خطير ومهم، يتمثل في انهيار الحوامل الاجتماعية والسياسية في الحواضر الإسلامية ألكبري، مما عجل بانهيار الطبقة المثقفة، الحامل الرئيسي للجهود العلمية والمعرفية، ودخول العالم الإسلامي في مرحلة الانحطاط الفكري والسياسي.

بينما على العكس تماما من ذلك، فقد طوّر الفكر الأوربي المسيحي الناهض وسائل وأدوات وطرق جديدة في تحليل وتفسير نشوء العقائد المسيحية وتطوراتها ممّا مكنهم من التأثير على الفكر اللاهوتي الكنسي المنغلق على نفسه، وإجباره في الأخير على إحداث تحولات جوهرية في قانونه الداخلي، تمس خاصة كيفية تصور العلاقة مع الأخر المخالف في الدين، وهذا ما حدي بالنقاد بعد

[1]– تم إجراء هذا التقصي من مجموعة من المراجع.

المجمع الفاتيكاني الثاني المنعقد ما بين 1962 و1965 إلى الحديث عن لا هوت ما بعد الحداثة، وسنتكلم عن هذا التحول الكبير في البيت الكنسي في الفصل الثالث إن شاء الله.

ومن جهة ناحية أخرى يمكن حسب الباحثين لويس غاردية وجورج طرابيشي أن نوزع المراحل التي مرّ بها علم الكلام الإسلامي إلى سبعة مراحل هي كالتالي:

1- عهد ما قبل النشأة في المدينة.

2- عهد التخمير (أو التلاقي مع علم اللاهوت المسيحي).

3- عهد النضال: الصراع بين المعتزلة وأصحاب النقل (أو التلاقي مع الفلسفة اليونانية).

4 – انتصار الأشعرية[1].

5- (الانتقائية) الغزالية والطريقة المعروفة بطريقة (المتأخرين).

6- عهد التقليد والجمود.

7- عهد العصرية أو حركة التجديد (السلفية)."[2]

المطلب الرابع: موضوعات فكر الردود بين المسيحيين والمسلمين

إنّ الإسلام قد شكّل تحديا دينيا قويا بالنسبة للمسيحية أثناء ظهوره الأول في ساحة حوض البحر المتوسط، وليس فقط من جهة جيوشه الجرارة التي أخذت تدك أوروبا من أبوابها الأربع، و إنما أيضا من جهة المواضيع الدينية الجديدة التي طرحها في ساحة المناقشات اللاهوتية، الدائرة بين الطرفين، والتي جعلت الطرف المسيحي يسعى بكل جهده، لكي يبلور صيغ لاهوتية جديدة، تكون قادرة على استيعاب الفكر التوحيدي الاسلامي المطلق، الذي أطلّ ببريقه اللامع والجلي من جهة الشرق الإسلامي، وسنترك الباحث المسيحي أليسكي جورافسكي، ليلخص لنا صدى هذا التأثير القوي في الأسطر التالية: " وفي الوقت ذاته كان الشرق الأدنى هو المُحرض والدافع الدائم، الذي شكل تحديا لأوروبا من خلال طرحه أفكارا جديدة، وإشكاليات غريبة معقدة، اضطرها إلى البحث المتوتر والنشيط بغية التوصل إلى حلول معقولة لتلك الإشكاليات والمعضلات."[3]

---

[1]- الأشعرية: نسبة إلى مؤسسها أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، بدأ معتزليا، ثم خرج عنهم وخالفهم في الكثير من المساءل. قال بأن الأفعال مخلوقة لله تعالى وإنما الإنسان يكسبها، وأنّ صفات الله قائمة بذاته وليس هي ذاته. توفي سنة 336 هـ عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الاسلامية، ط1، الاسكندرية، دار الرشاد، 1993، ص50.

[2]- لويس غاردية، جورج طرابيشي، المرجع السابق، ج1، ص35.

[3]- أليسكي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف محمد الجراد، عالم المعرفة، الكويت، 1996، رقم215، ص33.

ومن أهم المواضيع اللاهوتية الكلامية التي أثرت في سياق المجابهات الكلامية بين الطرفين، مسألة التوحيد الإسلامي من جهة ومسألة الانتماء الإبراهيمي من جهة أخري، ومسألة أخرى لا تقل أهمية وهي مسألة نبوة محمد ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ وإلهية القرآن الكريم، هذه المساءل وغيرها أثارت ردود فعل قوية لدى الطرف المسيحي، لأنها تمس صميم اعتقاداته، بل وتذهب إلى حد نسف أهم اعتقاداته الأساسية، كالتثليث وتجسد المسيح والكنيسة العالمية، وغير ذلك من المساءل العقدية الأساسية، فقد كان الإسلام " من وجهة نظر المسيحية الغربية يتسم بخلفية إشكالية لاهوتية عميقة.. مؤكدا من ناحية وعبر التوحيدية الإبراهيمية، صلته المبدئية بتلك التقاليد، ولكنه وضع نفسه من ناحية أخرى في خندق مضاد متعارض تماما مع التقاليد الدينية المذكورة، وذلك من خلال تعميم مطلق غير محدود لهذا التوحيد."[1]

ومن المؤكد لدى المسيحيين أنهم يعتقدون جميعا أن المسيح هو التجسُّد الأخير للإله في التاريخ، والمكمل والوارث لجميع الأنبياء السابقين، وهذا ما يراه جورج قنواتي حينما ينافح عن الشخصية المسيحية كواقع تاريخي وملاذ روحي أخير يقول: " وهو تاريخي (أي الدين المسيحي) لأنه ثمرة وحي، امتد عدة قرون (عشرون قرنا تقريبا)، والذي وصل إلى القمة في شخص السيد المسيح، حسب تعبير القديس بولس – ويورد فقرة من رسالة بولس إلى العبرانيين كدليل نصي لإعتقاده – (إنّ الله الذي كلّم الآباء قديما في الأنبياء كلاما متفرق الأجزاء مختلف الأنواع، كلمنا أخيرا هذه الأيام في الابن الذي جعله وارثا لكل الأشياء و به انشأ الدهور).[2]"[3]

فالوحي كما يرى هذا الأخير قد أتى على مراحل، بحيث أن كل مرحلة استوفت حاجتها منه بحسب ظرفها التاريخي المميز، إلى أن جاء المسيح فختم الكل. " هناك ترابط وتقابل بين فترات الوحي المختلفة وهي في نظر المسيحية تتجه كلها نحو مجيء المسيح، وتنبئ به وتشير إليه تحت ستار الرموز والإيماءات."[4]

من هنا نعرف كيف أن التوجه الإسلامي التوحيدي الخاتم قد عمل على تحطيم النظام البنيوي اللاهوتي الذي تقوم عليه العقائد المسيحية أساسا، ووضعها في تحدي صعب وشديد المنافسة، لذلك

---

[1]– المرجع السابق، ص39.

[2]– رسالة العبرانيين، الآصحاح1: 1-14.

[3]– جورج شحاتة قنواتي، المسيحية والحضارة العربية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص11.

[4]– المرجع نفسه، ص11.

راحت الكتابات المسيحية تتساءل عن الجدوى من الظهور التاريخي للإسلام، بعد الظهور المسيحي، وبأي كيفية سيتم استساغة ذلك في الدراسات اللاهوتية المسيحية، داخل نظام الكنيسة الغربية "ولكن أين يكمن المعنى التاريخي العام للإسلام، ما دوره الفعلي في تنفيذ الإرادة الإلهية؟ حول هذه النقطة بالذات تمحورت التساؤلات والمناقشات والمناظرات المسيحية حول الإسلام."[1] وسنعرض بعض المواضيع المثيرة للجدل، التي كانت محل سجال بين علماء الإسلام، وبين من يقابلهم في العالم المسيحي، نتتبعها من خلال عرض المواضيع التي وردت في رسائل ردودية من القرون الوسطى، بين عالم مسلم وهو أبو عبيدة الخزرجي من طليطلة، والقس المسيحي حنا مقار العيسوي. وسنقدم أهم المواضيع التي جاءت في الرسالتين، كبيّنة تاريخية قروسطوية ملموسة، تنبأنا عن طبيعة المواضيع التي طُرحت بين الجانبين في مجالين أساسيين، في مجال الدفاع عن عقائد الذات وفي مجال الرد على عقائد الآخر.

_ المجال الأول : المواضيع المسيحية:

[_ قضية التثليث في المسيحية.

_ قضية صلب المسيح افتداء لخطايا البشرية.

_ معجزات المسيح في القرآن دليل على إلوهيته

_عالمية رسالة المسيح.

_ كيفية الحلول، وتعليله.

_ معجزات الحواريين هي تأييد لإلوهية المسيح .

_ المجال الثاني مواضيع الرد على الإسلام

_ قضية انتشار الإسلام بالسيف.

_ الرد على مسألة تحريف التوراة والإنجيل الواردة في القرآن .

_ حول نعيم الجنة،كونه روحي و ليس مادي، كما ورد في القرآن.

_ نسب السيدة مريم، وأنها ليست أخت هارون.

_ موضوع تعدد الزوجات.

أما رسالة أبي عبيدة الخزرجي فقد اشتملت على المواضيع التالية:

---

[1]– أليسكي جورافسكي، المرجع السابق، ص39.

ـ إبطال دعوى ألوهمية المسيح وإثبات نبوته من نصوص الأناجيل.

ـ إبطال دعوى صلب المسيح من الإنجيل، ومن التاريخ، والدلائل العقلية.

ـ بيان ما ورد في التوراة والإنجيل، من التبشير بالنبي محمد ﴿صلى الله عليه وسلم﴾

ـ بيان ما ورد في القرآن من معجزات ومن مغيبات.

ـ بيان معجزات النبي محمد ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ كدليل يتثبت صحة نبوته.

ـ موضوع النسخ في التوراة والإنجيل .

ـ بيان ما في التوراة من تحريف.

ـ الرد على شبهات انتشار الإسلام بالسيف، وباقي الشبهات التي أوردها القس أعلاه.][1]

ومثال آخر نضربه من الجانب الإسلامي، مأخوذا من كتب الملل والنحل، وهي الصيغة التعبيرية التي كانت أكثر استخداما عند الحديث عن الأديان ما سوى الإسلام، والكتاب هو الملل والنحل للشهرستاني، و فيه يلخص الكاتب حياة ودعوة المسيح في الأسطر التالية:

" النصارى أمة المسيح عيسى ابن مريم رسول الله، وكلمته عليه السلام، وهو المبعوث حقا بعد موسى عليه السلام، المبشر به في التوراة، وكانت له آيات ظاهرة. وبيّنات زاهرة، ودلائل باهرة، مثل إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، ونفَس وجوده وفطرته آية كاملة على صدقه. وذلك حصوله من غير نطفة سابقة، ونطقه البيّن من غير تعليم سالف.. وقد أوحى الله تعالى إليه إنطاقا في المهد، وأوحى إليه إبلاغا عند الثلاثين. وكانت مدة دعوته ثلاث سنين وثلاثة أشهر وثلاثة أيام. "[2]

ثم يذكر مسألة رفعه، وما اختلف في أمره، بين حواريه وأتباعه اللاحقين.

" فلما رفع إلى السماء اختلف الحواريون وغيرهم فيه، وإنما اختلافاتهم تعود إلى أمرين:

احدهما : كيفية نزوله واتصاله بأمه، وتجسد الكلمة.

والثاني: كيفية صعوده، واتصاله بالملائكة، وتوحد الكلمة.

ثم يقرر كما هو متداول في التراث الإسلامي، أن النصارى افترقت إلى "اثنتين وسبعين فرقة، وكبار

فرقهم ثلاثة: الملكانية[3]،

---

[1]– بسّام داود عجك، الحوار الإسلامي المسيحي، ط1، سوريا، دار قتيبة، 1998، ص210.

[2]– أبي بكر أحمد الشهرستان، المرجع السابق، ص263.

[3]– الملكانية: أصحاب ملكا الذي ظهر بأرض الروم. قالوا: إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح، وأن الجوهر غير الأقانيم،

والنسطورية[1]، واليعقوبية[2]."[3]

ثم يذكر فرق أخرى تشعبت منها، وبعد ذلك يعرض للآراء العقدية لكل فرقة بتفصيل عريض لا مجال لذكرها هنا.

والذي نخلص إليه بعد العرض الموجز لموقع المسيح والمسيحية في القرآن الكريم والمفسرين والفكر الكلامي الإسلامي هو ما يلي:

_ أنّ كبار المفسرين للقرآن الكريم لم يحيدوا عن الفكر الكلامي الإسلامي في رده عن الدين المسيحي. حيث نجد أن التركيز كان مُثارا أكثر حول الطبيعة المعقدة للتثليث.

_ أنّ المفسرين سعوا إلى فهم شخصية المسيح وديانته وفق المعطيات والتحديدات التي أعطاها القرآن الكريم، وذلك وفق منهج شرحي تفسيري، مع الميل إلى استعمال المنهج الاستنباطي الاستدلالي للرد على المواضيع التي سكت عنها القرآن الكريم، أو عالجها بطريقة غير صريحة.

_ أنّ الفكر الكلامي والتفسيري قد عملا على استقصاء جيد ودقيق للمواضيع المسيحية التي وردت في القرآن الكريم، وكذا المواضيع التي كانت تدور في فضاء اللقاء الإسلامي المسيحي داخل دار الإسلام، دون الجانب الآخر (دار الحرب).

_ أنّ الفكر الكلامي والتفسيري قد استعملا كل طرق ومناهج السجال والجدل والمناظرة التي كانت متداولة في العصر الوسيط، و لم يتم تبني الحوار إلا بشكل محدود.

_ أمّا بالنسبة للمواضيع المتجادل فيها بين الفكر الكلامي الإسلامي والفكر اللاهوتي المسيحي، فيمكن تسجيل ملاحظتين أساسيتين هما:

1_ أنّ كلا الفريقين سعى إلى نعت الآخر وتوصيفه وفق الرؤى والتصورات المرسّخة عنده، دون السعي إلى عرض أو تفهم لوجهة نظر الطرف المخالف إلا بشكل ضعيف جدا، وما نقصده هو غياب ذلك التعمق في عرض وشرح عقائد الآخر وفق لا النص المقدّس فقط، وإنما وفق التفسيرات

كالموصوف والصفة، والمسيح ناسوت كلي وإلها أزليا، وأن القتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معا.

[1] – النسطورية: أصحاب نسطور ظهر زمن المأمون، قال بان الله واحد في اقانيم ثلاثة، الوجود والعلم والحياة، وهي ليست زائدة على ذاته ولا هي هو، واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام كظهور النقش في الشمع.

[2] – اليعقوبية: قالوا بالأقانيم الثلاثة غير أن الكلمة انقلبت لحما ودما وصار الإله هو المسيح، وهو الظاهر بجسده وهو هو.

أنظر: الشهرستاني، المرجع السابق.

[3] – المرجع نفسه، ص265.

الكلامية واللاهوتية الواسعة، التي سعى كل طرف إلى تفهم ما تشابه عليه من شأن عقيدته من خلالها. فمثلا: لا نجد استدلالات واضحة من الطرح الإسلامي تستشهد بالكتابات الغزيرة لآباء الكنيسة، وكذا عرض الكيفيات التفسيرية الكثيرة التي سعت من خلالها للحجاج عن العقائد المسيحية. ونفس الفعل نجده عند الطرف المسيحي إزاء المواضيع الإسلامية، حيث ضلّ هذا الأخير يكرر نفس المسائل والمواضيع بطريقة سجالية ردودية عصماء، من مثل: الموقف السلبي من تعدد الزوجات، و القول بانتشار الإسلام بالسيف..الخ، دون السعي لتفهمها من وجهة نظر إسلامية.

2 _ كون الفكر التفسيري والفكر الكلامي معا لم يتطرقا إلى بعض المسائل المُثارة حديثا، والتي فجّرتها المدارس النقدية الغربية الحديثة خصوصا، والتي تكلمنا عنها سابقا. خاصة منها الوضع التاريخي لشخصية المسيح والبدايات الأولى لتشكل العقائد والكنيسة المسيحية.

3_ كون العلاقة بين الطرفين الإسلامي والمسيحي قد غلب عليها منطق السجال والجدل والمناظرة، في أغلب الأحيان، و لم يتواصلا بسبيل الحوار والجدال بالتي هي أحسن إلا في الحدود الضيقة، وأقوى دليل على ذلك هو عجز كلا الفريقين، الفكر الكلامي والفكر اللاهوتي عن وقف الحروب والصراعات والتنافسات المدمرة، وكذا عمليات النبذ والطرد المتبادلة بينهم طوال قرون عديدة .

وبهذا العرض الموجز سنتمكّن بعون الله في المبحث الموالي من عقد المقارنة الصحيحة بين الموقف الإسلامي الكلاسيكي – الكلامي والتفسيري– وبين موقف محمد الطالبي، من الإشكاليات المتعلقة بطبيعة المسيح والعقائد المسيحية وتاريخ تشكلها، ومن ثم معرفة أوجه التجديد أوالتقليد التي سيظهر بها هذا الموقف، وهذا لأجل معرفة إلى أي مدي يكون موقف محمد الطالبي متميزا عن الفكر الكلاسيكي الإسلامي من ناحية موقفه من العقائد المسيحية، من حيث المنهج والأسلوب والرد والحجاج، ومن حيث المواضيع والمسائل أيضا. ثم معرفة إلى أي حد سيكون هذا الفارق خادما أو عائقا في ما يخص عملية الحوار الإسلامي المسيحي، التي يقول محمد الطالبي أنّه يدعمها ويشجعها.

المبحث الثالث: موقف محمد الطالبي من طبيعة المسيح وتاريخ تشكل العقائد المسيحية

تمهيد:

تناولنا في المبحث الأول الوضع التاريخي لشخصية المسيح وتاريخ تأسيس الديانة والكنيسة المسيحية من وجهة نظر حيادية، تجمع بين النظرة اللاهوتية والنظرة العلمية، وكان الهدف من ذلك هو تناول الآخر المسيحي من وجهة نظره هو، ثم تناولناه من جهة أخرى من وجهة نظر إسلامية، تجمع بين الموقف الذي ورد في القرآن الكريم، والموقف الذي ورد في كتب التفسير وكتب الكلام والردود، وكان الغرض الأساسي من عرض كلا المبحثين هو التمهيد المنهجي لأجل عرض موقف محمد الطالبي من ذات المسائل، وذلك لاعتقادنا أن فكر محمد الطالبي قد تشكّل ضمن الفضاء الثقافي والعقدي الذي يضم كلى الثقافتين، ومن ثمّ فإنّ البناء التكويني لموقفه من الآخر المسيحي، يُفترض أنّه متأثر بوجه من الوجوه بكلا الموقفين، أي الموقف الإسلامي الكلاسيكي من جهة وموقف المدارس التاريخية الحديثة من جهة أخرى.

ولا نزعم أنّنا سنتناول موقف محمد الطالبي من جميع المسائل والمواضيع المسيحية فهذا التقصّي ليس غرض هذا البحث، وإنما سيكون قصدنا هو عرض موجز من بعض المسائل الأساسية، بحيث يتسنّى لنا استخراج العناصر الأساسية التي تشكل في الأخير موقف محمد الطالبي من الآخر المسيحي، من حيث المنهج ومن حيث نوع وطبيعة المواضيع ، ثم عقد مقارنة موجزة مع الموقفين السابقين، بحيث تتيح لنا كشف وبيان أوجه التجديد أو التقليد التي تكون قد طبعت موقف محمد الطالبي في ذات المسألة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: موقف محمد الطالبي من مسألة تحريف الكتب السابقة

إنّ مسألة الموقف العام من الكتب السماوية السابقة، من توراة وإنجيل، هي في اعتقاد محمد الطالبي محرّفة لا جدال في ذلك، لكن كيف يعتقد محمد الطالبي في نوعية وحجم هذا التحريف؟ وهل هناك إمكانية ما للتسليم بصحة بعض المضامين السماوية، التي احتفظت بها؟ أم أن التحريف قد اخترقها من كل الجهات، بحيث ألغى كل صلاحية ممكنة لها.

يقول محمد الطالبي في هذا الصدد :

"يجب أن ننبّه، قبل أن نذهب أبعد، أنّ التوراة بلغتنا محرفة في الصياغة التي صاغها عليها محرروها الذين تتالوا على تحريرها وتحريفها في أزمنة مختلفة ومتأخرة، وأنّه يجب علينا كمسلمين أن لا نلغيها جملة وتفصيلا، وإنّما أن لا نقرأها إلاّ والقرآن بين أيدينا، لأنّه فرقان نفرق به بين الحق والباطل. وكذلك بالنسبة للأناجيل والرسائل الملحقة بها، خاصة رسائل بولس المؤسس الحقيقي للمسيحية، وتُدعى الأناجيل وملاحقها عند المسيحيين بالعهد الجديد، لأنّها في نظرهم عوّضت العهد القديم، أي الحلف الذي عقده بالنسبة لليهود إلى الأبد، الرب الإله يهوه مع شعبه المختار. "[1]

وهذا الرأي المتّزن هو ما نَصح به عبد الأحد داود، بن جامين دافيد، قبل تحوله للإسلام، حيث أكد على ضرورة تبني المسلمين موقفا محترما اتجاه الكتب السابقة، لأنّه وحسب خبرته العميقة بهما، لا يزالان يحتفظان ببقايا الوحي الإلهي، بل ولا يزالان يحتفظان حتى بهيبة الكتاب السماوي، وحسب رأيه " يجب أن تقرأ وتطالع الكتب السماوية مهما كانت مضطربة ومحرفة، بكل عناية واحترام، لأنّ كلام الله وآياته الجليلة لا تزال باقية بين هذه الكتابات المحرفة والمشوبة بالخرافات، فبإمكانكم أن تطيلوا اللسان على المُحرّفين، ولكن ليس لنا أن نستهزئ بالكتاب الذي لا ذنب له البتة، ولهذا السبب أراني مضطرا إلى تكرار التنبيه، على أن يجتنب المسلمون هذه النشرات الملوّثة بالهذيان، لأنّ كل ما نشر من المصنفات ضد الإنجيل والتوراة، لحد الآن لم يُفد غير ايراث الضرر وإلحاق الخلل بالدين وبالإيمان. "[2]

---

[1] – محمد الطالبي، ليطمئنّ قلبي، المرجع السابق، ص102.

[2] – عبد الأحد داود، الإنجيل والصليب، ط1، الجزائر، دار قرطبة للنشر والتوزيع، 2008، ص85.

وعليه يؤكد الكاتب أنّ على كل مُطالع للكتب السابقة من توراة وإنجيل، أن يطالعها بكل احترام كسائر أي إنسان طالب للحقيقة. " مفكرين بأن في هذه الكتب حقيقة لا تزال مكتومة، مستورة، فلنجتهد بقراءتها، آملين أن نكشف عن تلك الحقيقة على كل حال. "[1]

ولا ينبغي أن نُعلق كثيرا على هذه الكلمة الجريئة، لأنّها مفهومة بذاتها، وإنّما يجب أن ننبه على النقطة الأخيرة التي وردت في كلمته، وهي كون أنّ أي ضرر يلحقه المسلم بالكتب السابقة، لا يزيد في تجنب الناس للباطل، بقدر ما يزيد في تجنبهم للمساءل الإيمانية ككل، وما تعلق بها من باقي التشريعات الدينية، وهذا لصالح الخطاب الإلحادي المتعاظم، الذي من مصلحته أن تزيد ضراوة النقد والهدم لأي كتاب سماوي، خاصة لما يكون هذا الهدم منبعث من البيت الديني نفسه، أمّا النقطة الأخرى التي يجب التأكيد عليها بالمناسبة، هي ضرورة أن ينشأ وعي جديد بين أتباع الديانات السماوية، بحيث يتبنوا موقفا موحدا إزاء توقير واحترام الأديان جميعا، واحترام مؤسسيها الأنبياء، أو الملهمين في الأديان العرفانية، وضرورة احترام كتبهم وقوانين الإيمان في معتقداتهم، لأنّ متعلق الأديان هو على كل حال واحد، وهو التوجه إلى المطلق المتعال بالعبادة والشكر.

ومن ثم فإن انتشار الانتقادات والسخريات اللاذعة بين أتباع الأديان، لا يزيد غير المؤمنين والملحدين إلاّ يقين على يقين بفساد أساس الإيمان نفسه في كل الأحوال، وعليه يجب أن يتضامن أهل الإيمان على حماية القاعدة المشتركة التي تجمعهم، وألاّ يكونوا حربا على بعضهم البعض، فيؤدّوا بذلك خدمة مجانية لخصومهم. هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى لأنّ منطق الخصام والنبذ والطرد واللعن المتبادل، إنّما هي ميزة ميّزت قرونا خلت، لها أسبابها الموضوعية، ولها خصوصياتها وارتباطاتها التاريخية، ولا داعي لنسخها وتكرارها في العصر الراهن، الذي له تحدياته والتزاماته المختلفة تماما.

[1]– المرجع السابق، ص85.

المطلب الثاني: موقف محمد الطالبي من فكرة الخطيئة الأصلية

تعتبر فكرة الخطيئة الأصلية من الأركان الأساسية في العقيدة المسيحية، لأنّ يسوع المسيح لا يتحدد دوره الرئيسي في التاريخ البشري، وفحوى ومضمون رسالته إلى العالمين، إلا وفق محور هذه الفكرة، ولأنّ الوعي الإيماني المسيحي لا يفتأ يعطي أبعاد ومضامين إيمانية وتقديسية عميقة، لفكرة الخطيئة، لها طابع تأسيسي تدشيني في نفس الوقت.

فإذا كان القرآن يكتفي باعتبار أن العقوبة المترتبة عن خطيئة الأكل من الشجرة قد تجسدت في نزول آدم وزوجته من الجنة إلى الأرض، وفي ذلك تكمن وتنتهي عقوبته وزوجه وذريته، ولا يبقى أي دين أو تبعية معنوية تلحقهما بعد ذلك، لأنّه تاب فتاب الله عليه، كما في قوله تعالى {فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ }.[1] فانّ الفكر المسيحي يعطي أبعادا ودلالات عميقة ومختلفة لمسألة الخطيئة هذه، فكيف ينظر محمد الطالبي لهذه المسألة الجوهرية وكيف عالجها؟

يقول في هذه المسألة: " تفسر المسيحية الشر بالخطيئة التي ارتكبها آدم وامتدت بالوراثة إلى كامل نسله، إلى أن أتى يسوع الفادي، وفدى بصلبه على خشبة الآلام ودمه، منها البشرية التي كانت كلها سجينة لها، بما في ذلك إبراهيم وموسى، إلى أن نزل يسوع بعد قيامته إلى جهنم وفداهما منها مع جميع العدول، الذين ماتوا قبل الفداء، وللخطيئة والفداء قصة ممتعة، لا بد من استحضارها بالاعتماد على النصوص الأصلية، لأن النصوص لا جدال فيها، بينما التأويلات محل جدال طويل متواصل إلى اليوم."[2]

ويتعجّب الطالبي من الفكرة التي وردت في التوراة والتي تؤمن بصحتها المسيحية ، والتي ترى [أنّ سبب غواية آدم إنما هي مجرد (حيّة) قامت بإغراء زوجة آدم فأكلت من الشجرة المحظورة)[3]] إلى آخر القصة المعروضة في (سفر التكوين).[4]

---

[1]– سورة البقرة: الأية37.

[2]_ محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، المرجع السابق، ص108.

[3] - mohamed talbi , afin que mon cœur se rassure, ibid, p141.

[4]– وَكَانَت الحيّةُ أَحْيَلَ جَمِيعِ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ الَّتِي عَمِلَهَا الرَّبُّ الإِلهُ، فَقَالَتْ لِلْمَرْأَةِ: "أَحَقًّا قَالَ اللهُ لاَ تَأْكُلاَ مِنْ كُلِّ شَجَرِ الْجَنَّةِ؟" التكوين3: 1.

– فَقَالَت الحيّةُ لِلْمَرْأَةِ: "لَنْ تَمُوتَا! التكوين3: 4.

– فَقَالَ الرَّبُّ الإِلهُ لِلْمَرْأَةِ: "مَا هذَا الَّذِي فَعَلْتِ؟" فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ: الحيّةُ غَرَّتْنِي فَأَكَلْتُ". التكوين3: 13.

– فَقَالَ آدمُ: "الْمَرْأَةُ الَّتِي جَعَلْتَهَا مَعِي هِيَ أَعْطَتْنِي مِنَ الشَّجَرَةِ فَأَكَلْتُ". التكوين3: 12.

وفي هذه المسألة بالذات يرى محمد الطالبي أنه لا مناص من توجيه أسئلة نقدية صارمة لا مهرب منها، تخص الكيفية المشوّهة التي ينظر بها المسيحيون للإله: "وهنا السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه بإلحاح، والذي لا سبيل لعدم طرحه، وهو الآتي، كيف الإله الرب يهوه، كما يسميه العهد القديم، والذي تغير اسمه في العهد الجديد، فأصبح يدعى الأب الحنون، يعذب الإنسان بجريمة ارتكبتها الحية وقد نالها من العقاب ما تستحقه بكفاية وزيادة، طوال آلاف السنين،..أليس لا مناص، في هذه الحالة، من أن نعتبر الإله الرب أو الأب الحنون، إلاها ظالما قاسيا متغطرسا، الجواب بنعم يفرض نفسه بلا جدال ولا مجادلة، على من أوتي حبة من العقل، هذا هو إله اليهودية والمسيحية، نتيجة لتحريف التوراة والإنجيل من ناحية، ومن ناحية أخرى لاعتماد كتابات ما أنزل الله بها من سلطان."[1]

ويتساءل محمد الطالبي عن الكيفية التي أُدرجت بها مسألتي الخطيئة والفداء، ضمن الأصول الأساسية في المسيحية، والإنجيل نفسه لم يحوي أو ينصّص على ذلك؟

" إنّنا نجد في الأناجيل الصلب وقيامة يسوع، ولا نجد لا الخطيئة ولا الفداء. في حين أنّ الصلب والقيامة، والخطيئة والفداء، أصول أربعة متلازمة، هي أساس العقيدة المسيحية، لا يستقيم أحدها بدون الآخر."[2]

ونفس الفهم يعلن عنه عبد الأحد داود، فتحت عنوان – مذهب بولس، لا شريعة ولا خطيئة في ملكوت الله– يقول: " يمكن تلخيص تعليم بولس على هذا الوجه التالي: (ما دامت الشريعة قائمة فالخطيئة ترتكب ولكن المسيح أبطل الشريعة، فبطل ارتكاب الخطيئة). وهاهو منشأ ضلال المسيحية. إنّه متمركز في تعاليم بولس على ما أعتقد، فهل كانت شريعة الله هي السبب لإحياء الخطيئة وموت الإنسان؟ إنّ عيسى الأناجيل لم تخطر بباله مثل هذه الخيالات، وأمّا بولس فمن جهة يعترف بأنّ الشريعة مقدّسة وعادلة وصالحة، ومن الجهة الأخرى يدّعي أنّ الشريعة أحيت الخطيئة وهي القاتلة للإنسان."[3] ثم يضيف في موضع آخر، من كون طريق المسيح واضح وبيّن وبسيط ولا

– وَقَالَ لآدم: "لأَنَّكَ سَمِعْتَ لِقَوْلِ امْرَأَتِكَ وَأَكَلْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي أَوْصَيْتُكَ قَائِلاً: لاَ تَأْكُلْ مِنْهَا مَلْعُونَةٌ الأَرْضُ بِسَبَبِكَ. بِالتَّعَبِ تَأْكُلُ مِنْهَا كُلَّ أَيَّامِ حَيَاتِكَ. التكوين3: 17.

[1]– محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، المرجع السابق ص108.

[2]– المرجع نفسه، ص109.

[3]– عبد الأحد داود، المرجع السابق، ص177.

يتطلب مثل كذا تعاليم، وأن الطقوس الكنسية المترتبة على فكرة الخطيئة أبعدت الناس عن محبة الله و لم تعرفهم أو تقربهم إياها، بل هي أصبحت حاجزا يحول بين المؤمنين وخالقهم.

" إنّ التعليم الوحيد لبولس عبارة عن أن دم المسيح صار كفارة، أعتق العالم وخلصه من لعنة الشريعة، ومن أسرها، إنهم حتى في هذا العصر الرابع عشر للملكوت، لا يزالون يجرحون قلوب عارفي الله الحق بتكريرهم الكلام عن الدماء واللحوم وذبح الذبائح وعن إحراق المحارق، وعن الكاهن والأسرار، وعن الصلب والشفعاء.. فأنا إن عرفت خالقي وأحببته، وأردت أن أسلك الطريق إليه، مقدما التوكل عليه والصلوات على جميع أنبياءه، لم أجد الطريق مفتوحة رأسا إلى صاحب الملكوت الخالق الأحد من غير واسطة.. فنحن نريد دينا صافيا وبسيطا ليتمكن الناس من أن يأتوا فيقدموا تعظيمهم وتضرعهم بكل حرية إلى حضرة الله من غير واسطة ما. "[1]

المطلب الثالث : الموقف من صلب المسيح وقيامته

يختلف المسلمون مع المسيحيين اختلافا شديدا في مسألة صلب المسيح، خاصة وأنّ مسألة الصلب قد نفاها القرآن صراحة في عدة مواضع من القرآن الكريم. " {وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَـكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ إتباع الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً }.[2]

ويرى محمد الطالبي أنّ الإشكال ليس واقع في كون الصلب لم يحدث أبدا، وإنّما يجب أن نُوضّح من صُلب بالضبط؟، لأنّ التاريخ بالفعل قد سجّل أن شخصا ادعى المُلك في بني إسرائيل، وخرج على سياسة الحاكم الروماني، فحوكم وصلب على اثر ذلك، لكن هذا الشخص لم يكن عيسى عليه السلام، وإنّما كان شخصا آخر شُبّه للقوم.

" إنّ الصلب واقع لا مراء فيه، لكنّه كان صلبا بدون قيامة، لا صلب النبي عيسى بن مريم عليه السلام، وإنّما صلب سمي أنّه ثائر على روما، ادّعي انه ملك اليهود، والمسيح المنتظر لإعادة بناء عرش داود، فحوكم بهذه التهمة، ومن اجلها أُعدم صلبا طبق القانون الروماني..الأناجيل تذكر هذا الصلب

---

[1]– المرجع السابق، ص 181.

[2]– سورة النساء: الآية157.

وما كتب على اللوحة، غير إنها تدّعي أن المصلوب هو يسوع بن مريم، وأنّ صلبه كان بطلب من اليهود لأنّه خالف الهلاغا، أي الشريعة الموسوية، التي تقتضي الإعدام رجما لا صلبا."[1]

ولهذا السبب يرى محمد الطالبي أنّ أتباع المسيح أصبح من حقهم أن يشكلوا طائفة دينية جديدة، لا تلتزم بالضرورة بتعاليم الشريعة المبثوثة في التلمود و المشنا والهلاقا، والتي يحتكم إليها اليهود، خاصّة منهم الفريسيين، الذين يمثلون الأغلبية، هذه الطائفة التي ستُعرف باسم النصارى، ثم فيما بعد بالمسيحيين نسبة إلى المسيح.

وفي هذه النقطة يوضح محمد الطالبي ما يلي: " وحيث لا يتم تنفيذ الإعدام إلاّ بموافقة السلطة الرومانية، طلب اليهود منها تنفيذه، فنُفّذ بعد تردد وجدال طويل.وبهذا خرق اليهود (كتاب العهد) الذي أمضوه مع يهوه وخرجوا منه، فانتقل العهد إلى أتباع يسوع، أي إلى المسيحيين، فأصبحوا هم إسرائيل حقا، وأصحاب العهد الجديد، إنّ الأناجيل تقف عند هذا الحد، وهكذا تشرح الصلب، بلا خطيئة ولا فداء، ولا تثليث أيضا."[2]

المطلب الرّابع: الفرق بين النبي عيسى عليه السلام ويسوع الإله

ينتهي محمد الطالبي بعد الذي تم، إلى القول بأنّ في الإنجيل نفسه يوجد هذا وذاك ، أي يوجد عيسى عليه السلام النبي العادي، الذي أرسل إلى بني إسرائيل ببشرى الإنجيل كما هو معروف جيدا في القرآن الكريم، وهناك أيضا (المسيح الإله) كما هو معروف في المسيحية التي تأسست مع بولس. "نحن نقول : إنّ في الأناجيل يسوعان، يحملان نفس الاسم، حيث نجد عيسى النبي عليه السلام، ويسوع الثائر على روما (ملك اليهود) والإنجيليون ومؤلفو الرسائل ألصقوا صورة هذا فوق صورة ذاك، ومن كليهما صوّروا صورة بكاسية[3]، من الممكن، وإن ليس من اليسير، تخليص إحداهما من الأخرى، والقرآن فرقان في ذلك. عيسى النبي مرّ بظروف صعبة، لكنّه لم يصلب. "[4]

---

[1]– محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، ص109.

[2]– المرجع نفسه، ص109.

[3]– نسبة إلى الرسام الشهير بيكاسو.

[4]– محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، المرجع السابق، ص109.

و يستدل بالآية التالية: {وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَـكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا }.[1]

ثم يوضّح أنّ يسوع المصلوب إنما هو يسوع الثائرا المشبّه لهم وليس النبي ، لأنه هكذا اعتبره الملك الروماني: " يسوع الثائر بدعوى أنه ملك اليهود، أخفقت حركته، كما أخفقت التي سبقتها33سنة من قبل، وعرف نفس مصير سابقه، حوكم بتهمة الادعاء أنّه ملك اليهود، وصلب، وعلقت فوق رأسه لوحة كتب عليها باللاتينية واليونانية والعبرية عنصر الاتهام، (يسوع الناصري ملك اليهود) وبعد موته أنزل وسلم لليهود، الذين قبروه طبق الطقوس اليهودية، و لم يقم باتفاق كل أهل الاختصاص الجديّين، إنّما مخترع القيامة هو بولس."[2]

و هذا الرأي هو نفسه الذي يذهب إليه معظم مؤرّخي الأديان كما هو الحال عند مرسيا إلياد: " وعلى كل حال فإن يسوع قد حوكم بعدئذ من قبل بونس بيلاطس حاكم يهودية متهما بالتمرد (أأنت ملك اليهود؟) وأدين بالموت بطريق الصلب، وهي عقوبة رومانية نموذجية.. وهكذا فإن نص التنفيذ ليسوع كان بوضوح قمع التمرد اليهودي ضد الحكومة الرومانية وانصهارهم في يهودا. فكل إعلان عن مجيء مملكة الرب تقتضي في أعين سلطات أورشليم إحياء مملكة يهودية."[3]

ومنه يخلص محمد الطالبي إلى القول بأنّ فالمسيحية الحالية، إنّما هي من إنتاج وإخراج شخص يدعى بولس. يقول: " فالمسيحية إنّما هي بولسية، فالخطيئة والفداء والقيامة، كلها من اختراع بولس، وكلها منطقيا متلازمة، غير أنّه، إن كان بولس هو مخترع الخطيئة الأصلية كتفسير للشر في عالمنا هذا الذي نعيش فيه، ومخترع الفداء منها وغسلها بدم الذبيحة هو اللاهوتي المغربي القديس أغسطس."[4]

---

[1]– سورة النساء: الآية157.

[2]– محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، المرجع السابق، ص243.

[3]– مرسيا إلياد، المرجع السابق، ص368.

[4]– محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، المرجع السابق، ص110.

المطلب الخامس: بولس ودوره في تحريف المسيحية

يرى محمد الطالبي أن لا أحد يمار ي أو يجادل في كون عيسى أو يسوع ولد يهوديا ومات يهوديا، حيث كان لا يفارق المعبد اليهودي، ويتلو التوراة و يشرحها، ويناظر الفريسيين..الخ وإنّما المنعرج إنّما تم على يد بولس الرسول، يقول في ذلك: " المؤسس الحقيقي والفعلي للمسيحية في بيئة غير يهودية، بيئة وثنية، يونانية، هيلينية الثقافة والحضارة والتفكير، حيث اتخذت المسيحية شكلها الذي فاز وغلب في النهاية، لأنّ الأمم سريعا ما كونت الأغلبية الساحقة من المسيحيين.. فدعوة بولس استهدفت كل المواقع التي استقرت بها الجاليات اليهودية، على ضفاف البحر المتوسط، وفيما بين النهرين، وبلغوا الحبشة واليمن والجزيرة العربية. وذلك بعد النفي الأول وهدم المعبد سنة 587 قبل المسيح، على يد الفرس والهدم الثاني حوالي 70 ميلادية على يد الرومان."[1] ويقول من الجهة الأخرى: " بولس لم يعرف قط المسيح عليه السلام، بل كان في أول أمره كما يقول معاديا لمن استجابوا إلى دعوته من اليهود."[2]

أما بخصوص الحالة التي عاشها في طريقه إلى دمشق، وعن رؤيته للصليب وللمسيح عليه السلام مما جعلته ينقلب إلى متبع لتعاليم المسيح، فلا يعتبر محمد الطالبي هذه الحادثة سوى ضربة شمس مضافا إليها الهواجس الكثيرة التي كانت تلاحقه إثر اضطهاده للمسيحيين الأوائل. " لا شك أنه في نظرنا ونظر العديد من الباحثين أيضا، قد أصيب بضربة شمس قوية. فتجربة بولس تفهم طبيا وعقلا، ولا حاجة أن نرى فيها معجزة، وهذا تأويلنا. "[3]وهو من اخترع مسألة قيامة المسيح: "بولس لا يفتأ يعيد ويكرر باستمرار أن يسوع قام بعد صلبه– فهو الذي اخترع القيامة، وجعل منها أساس إكرازه، حسب التعبير المسيحي."[4]

وأما مسألة رُأيته للمسيح أثناء رحلته إلى الشام، فيرى أنّ كل ذلك إنّما هو ضرب من الهلوسة لا غير: "فانّ النظر العقلي لا يترك لنا مجالا للنظر غير حمل التجربة البولسية على أنّها من باب الهلوسة، ولا يبعد أن بنيته النفسية الفصامية جعلته يشعر بصدق هذا الشعور غير العقلاني، الذي

---

[1]- Mohamed talbi, afin que mon cœur se rassure, la source précédent, p332.

[2]– محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، المرجع السابق، ص258.

[3]– المرجع نفسه، ص258.

[4]– المرجع نفسه، ص259.

وجد من جانب آخر ما يغذيه في طموحه وثقافته الهلينية، وكبرياءه الذي لا يخفى مهما حاول أن يخفيه."[1]

أمّا مرسيا إلياد فإنه يعتبر تجربة بولس على طريق دمشق بمثابة تجربة صوفية ممتازة أتاحت له تصور ما يجب أن تكون عليه المسيحية. يقول: " إنّ لاهوت وتبشير القديس بولس ينبعان من تجربته الوجدية على طريق دمشق، فمن جهة اعترف بقيامة المسيح، الابن المرسل من قبل الله بهدف خلاص البشرية من الخطيئة والموت، ومن جهة أخرى أقام علاقة من مشاركة صوفية مع المسيح.. ومن تجربته كمشابه للصلب، ولم يتردد بالقول أن المسيح نطق بلسانه، إنّه يشير إلى انتشاء صوفي والى الكشف الذي تلقاه من السيد المسيح، وهذه الآيات والمعجزات منحت له ليكون رسولا إلى الوثنيين." وعن هذا يرى أن بولس لم يأتي بالجديد في هذه المسألة: " فإن بولس لم يقدم أبدا نظاما إستثنائيا متميرا عن الآخرين فكل مؤمن يعتقد انّه يتم الاتحاد السري بينه وبين المسيح بسرية التعميد."[2]

ونفس الشيء يراه عبد الواحد أحد، حيث يذهب إلى مساءلة رسائل بولس بشكل مختلف، ليكتشف بأن بولس نفسه لا علم له بما يسمى الأناجيل، يقول موضحا:" ربما يَدّعي مُدعي أنّ بولس أشار إلى بحث أو بحثين من الأناجيل، ولكن لا يجوز قطعا أن يَدّعي أنّه اقتبس من الأناجيل أو كتب بالاستناد إليها، مثلا فبولس أيضا يبحث عما بحثت عنه الأناجيل الثلاثة من تقديس المسيح الخبز والشراب اللذين شبههما بلحمه ودمه..ولكن لا نجد في رسائل بولس العبارة الواجب ذكرها كقوله، على الوجه الذي كتب في الإنجيل الفلاني، فلو وجد كتاب الإنجيل في زمن كتابة بولس وبطرس رسائلهما، لكان من البديهي أن يبحثا عنه."[3]

ومن جهة أخرى يذهب الكاتب إلى حد اعتبار أنّ الرسائل كما الأناجيل، لا تُعتبر حتى كتب مقدسة، لأنّ الرسائل إذا كانت قد كتبت من طرف الحواريين الخمسة، فكيف لا يعرف هؤلاء أصل ما ذُكر في الأناجيل الأربعة، ولا يشيرون إليها لا من قريب ولا من بعيد، إضافة إلى ذلك: " لا نرى في هذه الرسائل شيئا عن ولادة المسيح، ولا عن طفولته وشبابه، ولا عن أفعاله ومعجزاته، ولا عن مواعظه وتعاليمه، ولا عن الوقائع والأحوال التي كانت في حياته وأثناء صلبه، ولا ذكر فيها لاسم

---

[1]– مرسيا إلياد، المرجع السابق، ص378.

[2]– المرجع نفسه، ص378.

[3]– عبد الواحد أحد، المرجع السابق، ص35.

مريم والدة المسيح عليهما السلام أيضا، فهي عبارة عن مجموعة من كتابات عن رجل موهوم خيالي يسمّى عيسى المسيح، قتل مصلوبا، وبهذه الواسطة تتخذ صيرورته ذبيحة مكفرة، قد خلصت نوع البشر من الذنب المغروس، الماورائي من الخطيئة الفطرية.. و من يقرأ الرسائل و لم يقرأ الأناجيل سيتساءل، من كان هذا المسيح؟ لأنّها لا تبحث عن ترجمة حاله، بل تنوه ببعض الأعمال التخليصية الفدائية."[1]

ويتفق محمد الطالبي مع رأي عبد المجيد الشرفي الذي رأيناه من قبل، حول مسألة تأثر المسيحية البولسية بالآراء والفلسفات الهلينية. يقول موضحا ذلك: " أليست الميثولوجيا الهلينية، عندما نفكر في هذا وأكثر وأفضل، التي كانت عالقة بأذهان كل من انقلبوا من الوثنية إلى المسيحية، أي ما يقرب من كل المسيحيين، بدعوة من الرسول بولس المُهيلن ثقافة وذهنا رسول الأمم، أي(القويم)- الذين كانوا يشملون كل الوثنيين غير العبرانيين – هي التي ألهمت عقيدة الخطيئة الأصلية وعقيدة الخلاص، التي لا وجود لها في الدين الأم، الدين اليهودي."[2]

المطلب السادس: الموقف من العقيدة المسيحية

1_عقيدة التثليث:

يفسّر محمد الطالبي عقيدة التثليث كما في المسيحية، كالتالي: " العقيدة المسيحية قائمة على التثليث، أي الإيمان بإله واحد في ثلاثة أقانيم، الأب والابن والروح القدس، وفي النصوص المسيحية ابن الإنسان، يعني الأقنوم الثاني وهو الابن، يسوع المسيح، الذي أرسله الأب ليكون المخلص من الخطيئة، ولقد اعتقد الجيل الأول من المسيحيين أنّ الابن، أي يسوع المسيح، الذي قتل في اعتقادهم أرذل قتلة على الصليب، ثم قام بعد ثلاثة أيام وارتفع إلى السماء، سوف يعود قريبا، قبل انقراض الجيل الذي قتله فبه اليهود، وحينئذ يبصرون ابن الإنسان آتيا في سحابة بقوة ومجد كبير. "[3]

ويتساءل محمد الطالبي سؤالا يبدو منطقيا إلى ابعد الحدود وهو كالتالي: " كيف نشأت هذه العقيدة في حال أن عيسى عليه السلام- يهودي بعث في بني إسرائيل والى بني إسرائيل- وهذه

---

[1]- المرجع السابق ، ص37.

[2]- محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، المرجع السابق، ص115.

[3]- المرجع نفسه، ص252.

العقيدة غريبة تماما عن بيئته وعقليته التي لا تختلف عن العقلية اليهودية؟ "[1] ويرى محمد الطالبي أن لا حل ولا إيجابه لهذا التساؤل سوى الاعتقاد بأنّ المسيحية: " نشأت في ملتقى فكرين: الفكر اليهودي السماوي ألموحدي من ناحية، والفكر اليوناني الهليني الفلسفي والوثني من ناحية أخرى."[2]

2_ المسيحية والكلمة المجسّدة:

ينفي المسيحيون وتعاليم الكنيسة أن يكون الإيمان المسيحي ينتمي إلى ما ندعوه نحن المسلمين (بدين أهل الكتاب) أي الدين الكتابي في مصطلح القرآن الكريم، ذلك أنّ تعاليم المسيحية تريد أن تخبرنا أنّ المسيحية هي دين الكلمة المجسّدة، وليست دين الكتاب، لذلك يرون أن ما يقابل كلام الله في الإسلام وهو القرآن الكريم، ليس هو الإنجيل وإنّما هو المسيح.

يقول أركون موضحا هذه المسألة " فالمسيحيون يرفضون المطابقة بين مكانة التوراة والإنجيل من جهة، وبين مكانة يسوع المسيح من الجهة الأخرى. لماذا لأنّ يسوع المسيح هو ابن الله، ليس بالمعنى النسبي البيولوجي المُدان من قبل القرآن، وإنما بمعنى الله مجسدا على الأرض في شخص بشري هو يسوع الناصري. أمّا المسلمون فيرفضون للسبب نفسه إقامة مطابقة بين المكانة الإلهية للقرآن وبين المكانة البشرية والنسلية لعيسى ابن مريم."[3] إلى غاية قوله: " فإنّ الشيء الذي يقابل يسوع المسيح في الإسلام هو القرآن بصفته الكتاب المقدّس، الذي يحتوي على كلام الله الموحى به. وأما يسوع المسيح بصفته تجسيدا لكلمة الله، فإنّه يشبه المصحف الذي تجسد فيه كلام الله. "[4]

وإذا كان المسيحيون يتميزون بكونهم أهل كلمة الله في كلام مجسد وحي، هو المسيح، بينما الإسلام يتجسد في كلام مكتوب، فإن محمد الطالبي يعيب على المسيحيين إدعاء مثل هذا الامتياز، إن كان ثمة امتياز أصلا، ويوجه لهم انتقادات لاذعة تمس صميم هذا الاعتقاد .

يقول محمد الطالبي موضحا هذه المسألة: " نحن نبوح بأننا نعجز عن فهم هذا الكلام، فإن كانت المسيحية- بخلاف الإسلام- دين الكلام المكتوب الأخرس – دين الكلمة الخالدة للإله الحي والمجسدة في المسيح، فأين هو هذا المسيح الذي تتجسد فيه الكلمة وتبقى حيّة، وهذه هي ميزتها عن

---

[1]- المرجع السابق، ص253.

[2]- المرجع نفسه، ص253.

[3]- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الطليعة، 2005، ص23

[4]- المرجع نفسه، ص24.

غيرها على الدوام بحياته التي يجب اعتمادا على هذا المنطق أن تكون متواصلة على الدوام، وبدون انقطاع."[1]

وواضح أن مُنطلق محمد الطالبي ينطلق من منطق بسيط و جلي ، وهو: كيف يُعقل أن تكون الكلمة المجسدة حيّة وخالدة، والمسيح المفترض أنها تجسدت فيه هو الآن ميت ومقبور ولا يرجى بعثه، هذا من جهة ومن جهة أخرى، لأنّ هذا الذي تجسدت فيه الكلمة، لم يخبرنا عن نفسه مباشرة وإنما أخبرتنا عنه الكلمة المدوّنة والمؤلفة من قبل غيره.

" لقد مات وقُبر – يقصد المسيح – وهبّت رفاته بلا رجعة، فهل ماتت الكلمة وهبّت وفنيت بفناء جسده، التي تتميز عن غيرها من الكلام الإلهي بتجسدها فيه؟ وهذا المسيح الذي يشك البعض حتى في مجرد وجوده، ماذا كنا نعلم عنه لولا الكتاب المقدس، الذي ألفه الله بالاشتراك مع عشرات من النكرات من المؤلفين، لأنّه يعجز أن يؤلفه وحده وبفرده؟ فلولا الكتاب على علاّته، ما كنا لنعلم شيئا، لا عن المسيح، ولا عن الكلمة المجسدة فيه."[2]

وعليه ينتهي محمد الطالبي إلى النتيجة التي يراها لا مفر منها في رأيه وهي أن: " الحقيقة التي لا يماري فيها إلا معاند مجرد من كل منطق وعقل، هي أنّ الأناجيل كما صُنعت على مراحل عن طريق بولس والإنجيليين على إثره وغيرهم على أثرهم، هي التي صَنعت مسيح المسيحية، وأتم الصناعة مجمع نيقية المسكوني."[3]

3_ عقيدة الخلاص:

يرى محمد الطالبي أنّ عقيدة الخلاص فيها من التناقض واللامنطقية ما لا يقدر عقل أن يتصوره، فكيف لإله أن يقتل ابنه، وهو فعل شر، ليُخلّص بالمقابل العالم من الخطيئة والشر؟ ما السبب الموجب لذلك كله، وهل أعيته الحكمة حتى لجأ إلى ذلك؟ هذه الأسئلة وغيرها يوجهها محمد الطالبي إلى فكرة الخلاص في الأسطر التالية:

" وعقيدة الخلاص منها – أي الخطيئة- بدم يسوع المخلص، ابن الله الفرد الوحيد، تناسيا أن الإله الرب، الذي تحوّل إلى أب قاتل لا رحمة ولا شفقة، لأنّه ليس الرحمن الرحيم، أنجب قبل يسوع العديد من الأبناء، فما فعل بهم يا ترى؟ هل قتلهم جميعا ؟ حتى احتاج إلى أن ينجب ابنا جديدا

---

[1]– محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، المرجع السابق، ص285.

[2]– المرجع نفسه، ص285.

[3]– المرجع نفسه، ص285.

ليقتله بدوره شر قتلة، لخلاص البشرية من الشر الذي تسببت فيه المرأة، بارتكاب أبشع جريمة- قتل الأب للابن-، أليس هذا أب مجرم، لا يُعلم الإنسان المحبة والإحسان، وإنّما يعلمه القسوة والإجرام، الإله الأب بهذا الاعتبار لم ينقذ البشرية من الشر. ذلك واضح وضوح الشمس في كبد السماء. إنما هو معلم الشر."[1]

المطلب السادس: الفرق بين التوحيد الإسلامي والمسيحي و التوحيد اليهودي

يرى محمد الطالبي أن التوحيد اليهودي هو من طبيعة مختلفة تماما عن التوحيد كما نجده في الإسلام والمسيحية، لأنّ الإله الواحد في اليهودية ، لا ينفي عدم وجود آلهة أخرى لشعوب أخرى، بمعنى أن اليهودي لا يمانع أن يعتقد الآخرون بما يشاءون من الاعتقادات، سواء وحّدوا الإله أم أشركوا، المهم عندهم هو كون الإله الذي يلجأ إليه اليهود لا يشاركهم فيه أحد، ومن هذه الزاوية فقط يرى محمد الطالبي أنّ الفكر اليهودي لا يترع إلى العالمية ولا إلى احتكار الدين، وهذا ما من شأنه أن يجعل الدين اليهودي دين متسامح مع الأديان الأخرى. بينما نجد أنّ كل من المسلمين والمسيحيين يُصرّحون ويُعلنون في كل مرّة بأنهم يعبدون نفس الإله. فقد جاء في كلمة قداسة البابا يوحنا بولس الثاني في لقائه مع الشبان والشابات المسلمين بالمغرب: " إننا مسيحيين ومسلمين- نشترك في أمور شتى بكوننا مؤمنين وبشرا، ونعيش في عالم واحد.. فالي هذا يتجه فكري، ويرتفع قلبي، وعن الله بالذات أود أن أكلمكم، عن الله بالذات، لأننا- أنتم المسلمين ونحن الكاثوليك- بالله نؤمن."[2] بينما يعتقد اليهود في (يهوه) الإله المتميز عن جميع الآلهة الأخرى. يقول محمد الطالبي:

" إنّ اليهودية أكثر الأديان تسامحا مع الأديان الأخرى، إذ هي ليست ديانة توحيدية كونية بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنّما هي ديانة (هنوإلهية)[3]، أي، وإن هي تدين بإله واحد، فهذا الإله ليس بالإله الكوني الواحد للناس كافة وجميعا، كما هو الشأن في الإسلام والمسيحية، وإنّما هو إله من بين عدة من الآلهة الآخرين، الذين لا يقلون عنه شرعية بالنسبة لشعوبهم، (يهوه) هو إله بني إسرائيل لا

---

[1]- المرجع السابق، ص 115.

[2]- كلمة قداسة البابا بولس الثاني في لقاءه مع الشبّان والشّابات المسلمين بالمغرب سنة 1985، المجمع البابوي، إسلاميات مسيحيات، 1986، عدد 21، ص.1

[3]- ربّما يقصد بها مفهوم الآلهة في الديانة الوثنية في العصر الهليني اليوناني القديم.حيث يكون لدينا آلهة متعددة، وكل إله تُخصص له صفة معينة يعرف بها.. مثل إله المحبة، إله الحكمة..إلخ.

غير، لا يشاركهم فيه أحد، فلكل شعب إلهه الشرعي الذي لا يقل بالنسبة إليه شرعية عن غيره من الآلهة. بالنسبة (للهنوإلهية)، الآلهة متعددة وكلها شرعية، والتوحيد إنّما يقع في اتخاذ شعب ما إلها واحدا خاصا به لا آلهة متعددة. يهوه إله اليهود بمفردهم لا يقبل غير اليهود، والانقلاب إلى اليهودية شبه مستحيل."[1]

[1]– محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، المرجع السابق، ص104.

المبحث الرابع: منطلقات محمد الطالبي الفكرية في تحديد مستويات مفهوم الآخر أهل الأديان عامّة والمسيحية خاصة

المطلب الأول: مستوى الدائرة الأولى: تعيين الذّات في مقابل الآخر

يُحبّذ محمد الطالبي أن ينعُت الأمّة (الذات) التي جاء ليبعَث تأسيسها من جديد النبي ﴿محمد صلى الله عليه وسلم﴾ بـــ (أمّة الوسط)، لذلك نراه يؤسس لمفهومها من القرآن الكريم، مبرزا لخصائصها ومبينا وظيفتها والحكمة من حضورها في التاريخ، غير أننا نجد مفاهيم مرادفة من مثل الأمّة المحمدية، أو أمّة الإسلام، فإذا كانت الأمّة المحمدية تفهم بذاتها، وواضح من ينضوي تحت مفهومها ومن لا ينضوي، فإنّ أمّة الإسلام بمفهومها العميق الذي يشمل تاريخ أمم التوحيد ما قبل الإسلام الخاتم، تبقي غامضة في موقف محمد لطالبي وغير مؤصّل لها بدقة، بحث نتمكن من موضعة الآخر بإطلاق خارجها، أو داخلها، أي كونه لم يفرّق بين الإسلام الذي جاء به إبراهيم ﴿عليه السلام﴾ والإسلام الذي جاء به محمد ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ إلا من حيث أنّ هذا الأخير متمم للأول وباعث له، دون أن يفسر لنا الإشكالات التي تنطوي تحت هذا التعميم.

وقد رأينا من قبل كيف أن الفكر الإسلامي المعاصر تتنازعه ثلاث نماذج مختلفة، عندما يتعلق الأمر بهذه المسألة. كما هو مقرر في موقف محمد شحرور الذي كان واضحا في تغليب المعنى الإبراهيمي على مفهوم الإسلام، دون المعنى المحمدي، بينما يذهب دعاة الأنموذج المغلق إلى تغليب المعنى المحمدي بإطلاق ونسخ الإسلام الإبراهيمي به.

ومنه يتضح أنّ محمد الطالبي لا يطلق صراحة مفهوم الإسلام ليشمل أهل الكتاب مع كفرهم بالرسالة المحمدية الخاتمة، كما أننا لم نجده يقيم تمييز بين إسلاميين خاص وعام كما وجدنا ذلك عند عبد الرحمان بن عثمان القاضي، بحيث ينتمي أهل الكتاب إلى الإسلام العام الذي نسخ ورفع القول به مباشرة مع ظهور الرسالة الخاتمة. ومن جهة أخرى نرى كيف أن محمد الطالبي يكون أكثر وضوحا عندما يتعلق الأمر بمسألة الإيمان، حيث يؤكد بشكل جلي أن مسألة الإيمان لا تنحصر في شعب دون آخر ولا في دين دون آخر .

وقد عرفنا سابقا أن محمد الطالبي يقسم الأمم جميعا إلى مجموعتين ، أمة الدعوة وأمة الاستجابة، لكننا عند التقصي الدقيق وجدنا أنه يعود ليقسم نفس المجموعتين إلى أقسام أخرى، ثم يحدد موقع

كل قسم ودرجته من الأمة الذات.وعليه فإنّه لا يتضح موقف محمد الطالبي من مسألة موقع الذات بالنسبة للآخر، إلا إذا تناولنا موقفه من أهل العقائد الأخرى، من أهل الكتاب وغيرهم بشكل مفصّل. وهذا ما سنعرفه بوضوح في المطالب الموالية.

المطلب الثاني: مستوى الدائرة الثانية: الأمّة الإبراهيمية

بالرغم من أنّ محمد الطالبي يقسم الإنسانية جمعاء إلى أمتين: أمّة الدعوة وأمّة الاستجابة إلا أن هذا التقسيم يأتي من جهة موقعهم من الخطاب الإلهي، لا من جهة انتماءهم الجوهري، لأنّ البشرية كلها عنده هي أمّة الله وعياله، لذلك يعود محمد الطالبي من جديد ليقسم مستويات أمّة الدعوة إلى دوائر أضيق وأوسع، فيصبح لدينا دائرة وسط أوسع من دائرة أمّة الاستجابة وأضيق من أمّة الدعوة الشاملة، والمقصود بهذه الأمّة هي أمّة أهل الكتاب.

يقول في نفس السياق: " فلو رمزنا إذن إلى المجموعات المختلفة، التي يمكن أن ينتمي إليها المسلم في المستوى الروحي الماورائي، بدوائر متراكزة، فالدائرة الأقرب إلى مركزه الإيماني، هي مباشرة وبدون ريب، بعد دائرة أمته وأهل ملته، هي دائرة الذين يؤمنون بالله وملائكته وكتبه، على ما بينه وبينهم من خلافات، فهذه- الدائرة الحد – هي بالفعل أمّة الأمم، دائرة أمّة واسعة أضيق من دائرة أمّة الدعوة التي تتسع إلى كامل البشرية والأخوة فيها، وأوسع من دائرة الاستجابة، التي تقف عند حدود تلبية الدعوة المحمدية."[1]

ومنه فإن محمد الطالبي يقر بالجذع المشترك الذي يجمع الأمّة المحمدية بأمّة أهل الكتاب، والتي تمثل اليوم الأمة (اليهودية المسيحية)، هذا الجذع الذي يرجع في أصله التكويني الأول إلى الأرومة الإبراهيمية، لأنّ هذه الأمّة ومهما كانت درجة تحريفاتها العقدية في نظر الإسلام الخاتم، فلأن القوم لا يزالون يقرون بعبوديتهم لله، إضافة لإيمانهم بالرسل والكتب المنزلة من قبل.

" وهكذا فإنّ كل الذين فتحوا قلوبهم إلى كلام الله، وآمنوا برسله وكتبه، فهم ينتمون إلى إرث واحد وعائلة واحدة، عائلة أهل الكتاب، المتفرعة عن ملّة إبراهيم عليه السلام الواسعة .. ذلك أنّ اليهودية والنصرانية تقعان داخل مجموعته الروحية الواسعة فملّة إبراهيم، على ما في فهمها من خلاف بين المنتمين إليها، مقام مشترك بين الأديان السماوية الثلاثة. "[2]

---

[1]- محمد الطالبي، أمة الوسط، المرجع السابق، ص80.

[2]- المرجع نفسه، ص79.

ومن مضمون هذا النص يتبيّن أن موقف محمد الطالبي يتجه ليؤكّد بصراحة أنّ المسلم يمكن أن ينتمي إلى ولاءات متعددة، بشرط ألاّ يخلط بين مستويات الانتماء هذه، وأن يظلّ متميزا بخصوصيته الروحية الجوهرية، لكن دون انغلاق تام، لأنّه كما يري محمد الطالبي فإنّ مستوى الإيمان متعدد بين البشر، ويمكن أن تتسع دائرته خارج الشريعة المحمدية. " كل حسب عقيدته، وعلى المسلم أن يحترم في كل المستويات وبكل ما ينتج عن ذلك من مقتضيات، عقيدة قرينته."[1]

فليس شرطا عند محمد الطالبي أن يكون التماثل ضروري في العقائد، بمعنى أن أهل الكتاب سيحضون بالاحترام الكامل حتى إذا لم يستجيبوا طوعا للدعوة المحمدية، ويخضعوا لأحكامها ويتركوا ما عندهم من موروث ديني، سواء محرفا قليلا أم كثيرا، لأنّ محمد الطالبي يقر أنّ الإيمان متعدد. " فهاهو المؤمن إذا مندرج ضمن مجموعات عديدة، مع ما يتبع ذلك أحيانا من توترات لا مفر منها، لكنّها لا تمس أساسا بأي شكل من الأشكال وفاءاته الجوهرية، ومن بين هذه المجموعات مجموعة جديرة بعناية خاصة : ألا و هي مجموعة أهل الكتاب."[2] لكننا لا نجد في أي موضع موقف لمحمد الطالبي يقر فيه بان الإسلام نفسه متعدد.

وهو بهذا الموقف الواضح يتفق تمام الاتفاق مع موقف احميدة النيفر، حيث أقر هذا الأخير بتعددية طرق الإيمان، وبالتالي تعددية طرق الخلاص أيضا. وقد فصلنا موقفه سابقا ولا داعي للإعادة.

ثم إنّ هذه العناية الخاصة يرجعها محمد الطالبي إلى الخصوصية التي هي لأهل الكتاب دون غيرهم، فإضافة للإرث الإبراهيمي المشترك هناك الواقع الملموس الذي يوجب بلا ريب ويفرض هذه الخصوصية من ذلك: " فالمسلم مثلا يستطيع أن يتبادل أفراح وأتراح المعاشرة الزوجية الحميمة مع يهودية أو نصرانية ولا يستطيع الزواج من مواطنة وثنية أو بوذية."[3]

وهذا ما يذهب إليه الباحث جمال البنّا بخصوص الأديان التوحيدية الثلاث وكيف يجب أن تبنى بينهم العلاقة الصحيحة المتوازنة وكيف يجب أن يفهم مبدأ التعددية الدينية، يقول: " إنّ الدين هو البيت الكبير الذي يضم على الأقل وما نحن بصدده الأديان الإخوة: (اليهودية و المسيحية والإسلام) وأن يكون لكل واحد منها دور فيه، يمثل قدرا من الاستقلال، داخل الإطار الواحد، و أنّ يحب كل

---

[1]– المرجع السابق، ص79.

[2]– المرجع نفسه، ص78.

[3]– المرجع نفسه، ص79.

واحد نفسه وأبناءه، لا يعني بالضرورة أن يكره أخويه وأبناءهما، أو ألا يخصهم بجانب من الحب، لأنّ الحب يتسع للجميع، ويسعد به الجميع."[1].

ويتفق جمال البنّا أيضا مع محمد الطالبي حول فكرة أنّ الأديان جميعا يشتركون في جذع واحد منه ينهلون وإليه يستندون، وإن اختلفت شرائعهم الموصلة إليه. " وحكمة الله في هذا كله أنّ الأديان رغم اختلافها تنتهي كلها إلى حقيقة واحدة هي الإلوهية، فلاختلافات لا تنال الجوهر كما يبدو للبعض، فالملايين في أوروبا، وأمريكا الذين يقولون (أبانا الذي في السماء) لا يفهمون منه إلا ما يفهمه المسلمون من حديث الناس عيال الله ومن المؤكد أنهم لا يفهمون ولا يعنون بالأقانيم الثلاثة، وعلاقة كل واحد بالآخر."[2]

بينما نجد من الكُتّاب المسلمين من لا يقيمون أي وزن لهذا التخصيص، ولا يرجعون مفهوم أهل الكتاب في القرآن إلى أية ميزة تفضلهم عن غيرهم من أهل الأديان الأخرى، وإن كان ولا بد من هذا التمييز، فهم يجعلونه تمييزا منسوخا، أي نسخ بمجيء الإسلام كما رأينا مع أصحاب الأنموذج المغلق لمفهوم الأمّة في الفصل الأول .

المطلب الثالث: مستوى الدائرة الثالثة :أمة المؤمنين بالله

وهي تشمل الأديان غير السماوية، لكنها تملك تقاليد دينية عريقة وحمّالة قيم أخلاقية وإنسانية، وإن كانت غير مشدودة إلى السماء بوحي من أنبياء معلومين، لكنها لا تتوانى في الاستناد إلى رجال ملهمين كبار مثل كونفوشيوس[3]في الكونفوشويسة، وبوذا في البوذية[4]، وزرادشت[5]في الديانة الزرادشتية، وبراهما[6] في البرهمية[1]، ولا ننسى الصابئة والمجوس ومثلها الطاوية والأديان الغنوصية الصوفية، بمختلف مذاهبها وطرقها.

---

[1]– جمال البنّا، التعددية في المجتمع الإسلامي، ص25

[2]– المرجع نفسه، ص28.

[3]–" كونفوشيوس: عاش في آخر القرن السادس ق.م، شغل مهندسا فوزيرا ومؤلفا لكتب أخلاقية كثيرة ثم لمدرسة، له بعض الكتب المقدسة، أفضلها كتاب: ربيع وخريف.

[4]– البوذية ديانة ظهرت في القرن الخامس ق.م وتدعو إلى الزهد والخشونة والتسامح ونبذ العنف،لكنها تحولت فيما بعد الى الوثنية وذلك بتأليه مؤسسها (سدهارتا جوتاما) الملقّب ببوذا (560،470ق.م).

[5]– زراديشت: ولد حوالي 660 ق.م ببلاد فارس، وتوفي مقتولا في 583ق.م.

[6]– براهما: المعبود الأعلى في الثالوث الهندوكي الذي يتألف من (براهما)، (الخالق) و(يشنوا)، (الحافظ)، و(سيفا)، (المفني) .

ويعلل محمد الطالبي إمكانية توسيع دائرة الإيمان بالله لتشمل هذه الأديان بالآية القرآنية التي تتكلم عن أمم كثيرة عرفت الإيمان بالله، وكان منها أنبياء ورسل، لكنها غير معروفة للمسلمين، ولا للنبي نفسه، يقول الطالبي: " إننا نعلم أنّ دائرة الإيمان قد وقع توسيعها إلى مجموعات أخرى دينية ألحقت بأهل الكتاب التقليديين. والقرآن خاصة يشير بكل جلاء إلى أننا لا نملك أي إحصاء مستوعب لكل الرسالات، وكل المرسلين الذين أرسلهم الله إلى مختلف الشعوب، فالله يخاطب النبي "ص" بقوله {وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسَى تَكْلِيماً }.[2] زد على ذلك أن الله اخذ على نفسه ألا يعذب إلا بعد سابق إنذار."[3]

إنّ محمد الطالبي يتعدى في توسيع دائرة الإيمان إلى أبعد الحدود، عندما يقرر أن روح الله مبثوث في ما نعلم وما لا نعلم، لذلك أمرنا الله أن نسير في الأرض لنستكشف آياته، ونفك الرموز المخبوءة لدى الأمم والشعوب ومعتقداتها وتقاليدها الدينية، ولا نكتفي بإدانتها وتوبيخها، فثمّة قد تكمن أمرات من الإيمان بالله ودلائل على قدرته، أي خضوع الأمم والشعوب لأمر الإله، ودخولهم تحت مظلته، وإن بتسميات ومعالم ولغات مختلفة.

يقول محمد الطالبي: " فعلينا أن نتعلّم كيف نَسير في كل مكان- إشارة لقوله تعالى قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ }.[4] وكيف نستكشف ونفكك في كل شيء، رموز صيرورة الحياة، وروح الله، علينا أن نعرف كيف نقرأ تحت الرموز مختلف أوجه التعبير عن الإيمان بالله، إيمان يلهم ويغذي عقائد عديدة، يكاد لا يسعها الحصر في كل أرجاء الدنيا، بما في ذلك الأديان -غير السماوية -الموصوفة بالصوفية، كأديان آسيا عموما، والأديان المدعوة بالأولية، أديان إفريقيا وأمريكا على الخصوص." ويقترح أن نسمي المؤمنون المتواجدون في هذه الدائرة بـــ (أمة خدمة الله) و هذا بغض النظر عن كيفية تصورهم للإله، وكيفية أداء العبادات والطقوس المتقرب بها إليه .

---

[1]- براهمانية: ديانة هندية ظهرت بعد الفيدية، تقول بإله أعلى مجرد خلق العوالم كلها،تجعل الناس طبقات منفصلة على رأسها الكهنة، تدعو لتقديم القرابين وتأخذ بالتناسخ ليتخلص المرء من القيود التي تربطه بالدنيا." أنظر: محمد بوالروايح، مختصر تاريخ الأديان، المرجع السابق .

[2]- سورة النساء: الآية164.

[3]- محمد الطالبي، امة الوسط، ص83.

[4]- سورة العنكبوت: الآية20.

" والصلاة دعاء و معراج بقلوب صادقة مخلصة وبخشوع ورجاء .. لأنها وبمختلف أشكالها لغة رجاء بين أهل الإيمان عموما ، بين من يقرون بوجود خالق يتقرب إليه بالطاعة و العبادة..وعلى المسلم أن يفوض الأمر إلى الله فهو يحكم بين عباده."[1]

وهذا التفسير الذي يذهب إليه يتطابق مع تقسيمه الأمم إلى قسمين أمة دعوة وأمة استجابة فأمة الدعوة سوف تشمل عنده كل الناس و لا تستثني أحدا أما من استجاب منهم فهو قد دخل في أمة الاستجابة، وهي الأمة المحمدية. غير أنه و إن كانت أمة الاستجابة هي أمة واحدة ووحيدة معلومة الخصائص مميزة الأركان، إلا أن أمة الدعوة سوف تتسع لعدة مستويات تصل إلى أربع، كما رأينا.

ومن الطبيعي جدا أن يستثير هذا الموقف الذي يعلنه محمد الطالبي هنا صراحة وفي كامل الوضوح والبساطة، حفيظة الكثير من المفكرين المسلمين الذين يقاربون ذات الموضوع، ضمن القواعد والرؤى والاستدلالات التي يرتكز عليها الأنموذج المغلق لمفهوم الذّات، الذي عرفناه سابقا. لأنه –كما أوضحنا في تمهيد هذا الفصل– على قدر الوعي بالمستويات التي تُشكل وتُبلور الذات العقدية الخاصة، على قدر ما تتضح أو تتشوّه الأحكام التي نطلقها اتجاه الآخر.

وعن إمكانية إدارة الحوار مع هذه الدائرة يقول: " ومهما يكن الأمر، فإن لغة العبادة والدعاء، التي يجمع حولها كل أهل الإيمان، من شأنها أن توفر حدود الحوار على أوسع نطاق إيماني، وتبرز مهما كان التباعد في الاعتقاد– بعض نقاط التلاقي.. والتساؤل نحو بؤرة مكون الكون ومقلب القلوب"[2]

المطلب الرابع: مستوى الدائرة الرابعة :أمّة غير المؤمنين بالله

وتشمل هذه الدائرة بصفة أدق البشرية جمعاء، مهما كان نوع اعتقادها أو لا اعتقادها، ويمكن أن نسميها دائرة الإنسان، لأن محمد الطالبي كثيرا ما يصرح بأن القرآن رسالة تكمن نوعيتها وفردانيتها التي تميزها عن غيرها، كونها موجة للإنسان بمختلف أعراقه وألوانه وفصائله وأجناسه.

" ثم تأتي في النهاية دائرة رابعة، أبعد عن نقطة دائرة الإسلام المركزية، و هي دائرة من يفتقدون الإيمان، أو يظنون أنهم يفتقدونه. "[3]

---

[1]– محمد الطالبي، أمة الوسط ، المرجع السابق، ص83.

[2]– المرجع نفسه، ص 84.

[3]– المرجع نفسه، ص84.

ويقول في موضع آخر مبينا كيف أنّ الخطاب القرآني، متميّز عن الخطاب التوراتي والإنجيلي، بخاصية كونه موجها للإنسان بما هو إنسان، بغض النظر على انتماءاته الإثنية والعرقية واللغوية.

" إنّ ما يُلفت النظر في القرآن، هو أن الخطاب موجه فيه للإنسان عموما، بينما كان الخطاب في التوراة، وكذلك فيما بلغنا من روايات الإنجيل، موجها إلى بني إسرائيل.. كلفوا بمهمة اضطلعوا بها زمنا، في وسط وثني، بحظوظ تزيد وتقل توفيقا، ثم مثلت رسالة محمد ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ خاتم النبيين، تحولا جذريا في الخطاب الإلهي."[1]

ويُعزّز محمد الطالبي موقفه هذا بملاحظة أساسية تخص العلاقة بين المنبت العرقي والقبلي للرسول الخاتم، و الغاية الأسمى للخطاب الإلهي، يقول موضحا هذه المسألة: " لقد نشأ وعاش محمد في مجتمع وثني قبلي، وكان ينتمي إلى قبيلة قريش، وكان محيطه يشهد نزاعات قبلية وحروبا لا تكاد تهدأ. إنّ الغريب في هذه الحالة هو أننا لا نجد في القرآن إلا إشارة واحدة إلى قريش، ولا نجد ذكرا لغيرها من القبائل، بل ولا العرب عموما، وإذا ما ذَكر الأعراب، فلم يكن ذلك لتخصيصهم بالخطاب.

إنّ الخطاب القرآني موجّه دائما إمّا للإنسان كفرد مسئول عن نفسه، ولا يزر وزره غيره، وإمّا للناس عموما."[2]

وكما أوضحنا في الفصل الأول، فإنّ موقف محمد الطالبي يرتكز على قاعدة صلبة ومتينة مفادها أنّ المضمون العَقدي والتشريعي والثقافي العميق للقرآن الكريم، إنّما هو موجّه بدرجة أولى إلى الإنسان، بصفته إنسان، مجردا من كل نزعة قومية أو عرقية أو حضارية، وهذا معنى كونه دين الفطرة، ومن ثمّ فإنّ موقع العرب كمتلقين للخطاب القرآني، لا يجب أن يأخذ حيّز الصدارة، كما هو متداول لدى كتّاب السير و رواة الحديث، وإنّما المتلقي العربي هو فرع فقط ضمن المنظومة البشرية الكبيرة المتلقية للخطاب، بدأً ببشرية القرن السابع الميلادي و ما يتلوها، حيث نلحظ التعدد والتنوع في الثقافات والعادات و مستويات التحضر والتمدن، وكل ما بإمكانه أن يُشكل القاعدة الثقافية و الأطر الفكرية التي بموجبها يتم فهم واستيعاب الخطاب القرآني.

وعليه يُقرّر محمد الطالبي أنه لم يبقى من رابط يشد المؤمن بهذه الدائرة غير دائرة المصالح الأرضية المشتركة، وعليه فالمؤمن من واجبه أن يعزز أواصر الصداقة والمحبّة والانسجام، مع عناصر هذه الدائرة، ويلتزم معهم ما التزموا هم بقواعد الصلاح والتعاون، ويمكن التعاون معهم من أجل إرساء

---

[1]- محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، ص57.

[2]- المرجع السابق، ص57.

قواعد إنسانية أخلاقية شاملة، تكون دعامة قوية تقوي الرابطة الإنسانية بين بني البشر على اختلاف أديانهم ومذاهبهم المادية.

" وهكذا فإنه يبدو لنا أساسا وأكيدا أن نرسي مذهبيا، وأن نطبق عمليا، لا مجرد الإمكانية التي تتيح لكل فرد، وكل مجموعة، التوفيق بين الحق في المغايرة، وبين حسن التفاهم والتعاون مع الغير، بل ضرورة ذلك على كل الأصعدة الروحية والمادية..أن يفرز إجماعا عريضا حول القيم السامية التي تكرّس عظمة الإنسان..إن الإسهام الأساسي للإيمان ، بكل أشكال تعبيره، ينبغي فعلا أن يتمثل في المحافظة على الثقة في القيم البشرية الكبرى، و في إنقاذ الإنسان من فراغه وفي تذكيره ببعده الأزلي العلوي. "[1]

ومن هذا المنطلق فإن محمد الطالبي سنراه يشيد بالجهود الكبيرة التي يقوم بها مركز الأخلاق العالمي بقيادة عالم الأديان المعروف (هانس كينغ)[2] هذا المركز الذي اخذ على عاتقه دور تنمية وإبراز القاسم الأخلاقي المشترك بين الإنسانية جميعا، مع خلق وتجسيد هذا التعاون، في شكل منظمة عالمية تسهر لتطبيق وخلق الآليات والصيغ الضرورية لخير وسعادة البشرية، ولأجل عالم خال من الحروب والعدوانية والظلم وأنواع الفساد المالي والبيئي والجنسي وما إلى ذلك. وسنعرف ذلك أكثر في الفصل الثالث بعون الله.

وإذ يعلن محمد الطالبي انضمامه إلى كل مبادرة توحد البشرية في إطار من المبادئ الأخلاقية والعملية، لتحقيق التكامل والتعاون والانسجام بين الجميع ، فلأنه مقتنع اقتناعا راسخا بأن الزمن المعاصر وتحدياته لا يقبل أبدا بمبدأ الانعزال والانعطاف على الذات، بأي دعوى من الدواعي، لأن في ذلك الموت والهلاك بعينه.

يقول في هذا السياق: " فسواء سرّنا الأمر أو ساءنا، بالرّغم عمّا نشاهده هنا وهناك من رواسب خارجة عن زمانها ومخلفات الماضي التي قد تطول حياتها، فقد أصبح من المستحيل على أي أمّة– ما لم تهمّش نفسها وتسبح عكس اتجاه التاريخ– أن تنعزل داخل نظامها الذاتي، فالانعزال اليوم

---

[1]– محمد الطالبي، أمة الوسط المرجع السابق، ص85.

[2]– هانس كينغ (1928..): عالم لاهوتي سويسري الجنسية، مؤسس ورئيس (مؤسسة علم الأخلاق العالمي) سنة 1993. من الأوائل الذين دعّموا بمواقفهم الشجاعة مسيرة الحوار الكنسي منذ كان مشاركا ومحررا رئيسيا للوثيقة الكنسية التي أقرّت عملية الحوار مع الأديان غير المسيحية، له كتب كثيرة في الحوار والأديان.أنظر: وكيبيديا الموسوعة الحرة.
http://en.wikipedia.org/wiki/Hans_K%C3%BCng

انتحار، في عالم قد تغيّر كليا، داخل حدودنا، بل حتّى داخل بيوتنا وأذهاننا، بدون أي أمل رجعة إلى الوراء."[1]

وينبه محمد الطالبي على أنّ المفكرين المسلمين مطالبين أيضا بأن يفكروا في المستقبل، مستقبل أبناءهم، لأنهم خلقوا ليعيشوا زمانهم المختلف عن زمن الآباء، وليس من الحكمة أن نشدهم ونقيدهم بقضايانا ورهاناتنا وأسئلة زماننا، لأنّ لهم تحدياتهم ورهاناتهم هم أيضا.

يقول في نفس الموضوع: " فلننظر في إلى أبناءنا، أي إلى الجيل الذي سيخلفنا، جيل الجامعات، الحديثة.. وعلى هذا الأساس فإنّ الأمّة الإسلامية مطالبة مستقبلا أن تبذل جهدها كي تبني، لا عالمها الذاتي فقط، بل أيضا العالم المشترك الذي يوفّر أكثر ما يمكن من العدل للجميع، وهذا العالم تعددي بالضرورة، فيجب إذن بناءه بالاشتراك مع الآخرين، فهل هذا يناقض روح الإسلام؟ كلاّ، إنّ الإسلام بدون شكّ، ككيان روحي، وحدة شاملة لا تتجزأ، لكنّه أيضا انفتاح. فهو يقبل التنوّع ويحترمه."[2]

أما عن انعكاسات هذا الفهم على مسألة العلاقة والحوار مع الآخر فسنعرفها في الفصل الموالي بعون الله.

[1]– محمد الطالبي، أمة الوسط، المرجع السابق، ص71.

[2]– المرجع السابق، ص71.

نتائج موقف محمد الطالبيمن الآخر
وانعكاسات ذلك على الموقف من الحوار الإسلامي المسيحي

يمكن أن نوجز نتائج موقف محمد الطالبي من الآخر وانعكاسات ذلك على عملية الحوار الإسلامي المسيحي، ضمن ثلاثة أقسام كالتالي:

القسم الأوّل: نتائج موقف محمد الطالبي من المسيح والمسيحية

1 من حيث المواضيع:

ـ يُقرّ محمد الطالبي بمسألة تحريف الكتب السماوية السابقة (توراة- إنجيل).

ـ يعتقد محمد الطالبي أنّ هذه الكتب لا تزال تتضمن بعض الآثار من الوحي الحق.

ـ يعتقد محمد الطالبي أنّ القرآن الكريم يعدُّ فرقانا في مسألة تمييز العقائد الصحيحة المتبقية من غيرها المحرّفة. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على مدى التزام محمد الطالبي الكامل بموقف القرآن الكريم من العقيدة المسيحية.

ـ يعتقد محمد الطالبي أنّ البقايا الصحيحة في الوحي السابق لا تزال عالقة في نصوص التوراة والإنجيل ولا يمكن أن يدّعي مدّعي باستنفاذها، و البحث في هذا المجال لا بد أن يبقى مفتوح.

ـ يؤكد محمد الطالبي على مسألة احترام المسلم للكتب السابقة لأجل ما ذكرنا سابقا.

ـ يستند محمد الطالبي في مسألة الصلب إلى ما قرّره القرآن الكريم.

ـ يعتقد محمد الطالبي أنّ المسيحية بشكلها الحالي هي من تأسيس بولس الرسول. وبهذا يتفق مع ما أقرته المدارس التاريخية الحديثة.

ـ يؤكد محمد الطالبي على مسألة تأثر العقائد المسيحية بالأفكار الهلينة. وهو بذلك لا يحيد عن ما قرّره الكثير من الناقدين المعاصرين.

2- من حيث المنهج:

ـ يستند محمد الطالبي إلى منهج الاستدلال المنطقي عندما يقوم بنقد مسألة الخطيئة في العقيدة المسيحية.

ـ يستند محمد الطالبي إلى طريقة سبر النصوص التي تؤصل للعقيدة المسيحية في الإنجيل ومقارنتها مع ما هو مقرر في العقائد المسيحية، ليكتشف المواضيع المحرفة والمضافة. مثل عقيدة الصلب والفداء، التي قرّر أنها غير الموجودة أصلا في نصوص الإنجيل.

ـ ما يميز موقف محمد الطالبي عن الفكر الإسلامي الكلاسيكي هو توظيفه لبعض نتائج المدرسة التاريخية في نقد تاريخ تشكل الديانة المسيحية.

ـ تأثر محمد الطالبي بالمنهج الكلامي القائم على منهج الاستدلال العقلي في نقض بعض المساءل التي تخص العقائد المسيحية الأساسية.

ـ يميل منهج محمد الطالبي في نقده للعقائد المسيحية إلى استعمال المنهج الاستنباطي و الاستدلالي، وهو أيضا منهجا كلاما.

ـ يخالف محمد الطالبي رأي بعض المفكرين المسلمين(احميدة النيفر، محمد أركون)، الذين يقبلون بمقابلة المسيح، لا بمحمد ﷺ وإنما بالقرآن الكريم، ويبني نقده لهذه المسألة من وجهة نظر كلامية، حيث يبحث في الأسس العقلانية التي انبنت عليها هذه الفكرة، ومن ثم نقضها.

القسم الثاني: نتائج مفهوم محمد الطالبي للمستويات المختلفة للآخر

ويمكن أن نوجز ها في النقاط التنالية:

ـ أنّ قضية الإيمان هي دائرة عامّة يمكن أن ينضوي تحتها كل من يؤمن بالإله بأي شكل من الأشكال.

ـ أنّ المسيحيين واليهود هم أقرب الأمم إلى أمّة الإيمان كما يقرر قواعدها الإسلام الخاتم.

ـ لا يعطي محمد الطالبي أبعادا مختلفة لمفهوم أمّة الإسلام كما هو الشأن لأمّة الإيمان.

ـ غير المؤمنين ينضوون تحت أمّة الدعوة، وإليهم يتوجه أيضا الخطاب القرآني، لأنّه جاء مخاطبا الناس أجمعين.

ـ أمّة أهل الكتاب يأتون في الدرجة الثانية بعد أمّة الإسلام ضمن دائرة أمة الاستجابة.

القسم الثالث: انعكاسات موقف محمد الطالبي من المسيح والمسيحية على الحوار الإسلامي المسيحي

أمّا مسألة انعكاسات موقف محمد الطالبي من العقائد المسيحية على عملية الحوار الإسلامي المسيحي تقسيمها إلى قسمين :

_ الانعكاسات الإيجابية:

_ كون مفهوم محمد الطالبي لمسألة الإيمان مفهوما موّسعا.

_ كون محمد الطالبي يعترف بالقرابة الشديدة لأمّة أهل الكتاب للذات الإسلامية.

_ كونه يؤكد على مسألة احترام المسلم للكتب السابقة.

_ كونه يعتقد بتعدد طرق الخلاص.

الانعكاسات السلبية:

_ كون محمد الطالب يميل إلى استعمال المنهج الكلامي في نقد عقائد المسيحية.

_ كون محمد الطالبي يحتكم أثناء تناول عقائد الآخر المسيحي من وجهة نظر إسلامية، كونها النظرة الوحيدة والصحيحة.

_ كون محمد الطالبي لم يتناول الآخر المسيحي من وجهة نظر مسيحية.

_ كون محمد الطالبي يوظّف نتائج المدرسة التاريخية في نقد المسيح لنقد العقائد المسيحية.

_ كون محمد الطالبي لا يعير اهتماما للتأويلات المسيحية لطبيعة المسيح وباقي العقائد الأخرى.

وبناء على مقارنة النتائج الإيجابية مع النتائج السلبية يمكن أن نرجّح موقف محمد الطالبي من الآخر المسيحي إلى جهة المؤيّد لعملية الحوار الإسلامي المسيحي، لأنّ المبادئ الرئيسية في موقفه لا لا تتزعزع بمجرد ميله لنقد العقائد المسيحية وفق المناهج السابق ذكرها، بينما هي تتحدّد بمواقفه السابقة(نتائج مواقفه من مفهوم الأمّة) واللاحقة التي هي جد واضحة، خاصة في مسألة قبول الآخر وفق مستوى من المستويات.

ولا يتضح الموقف الكلي والنهائي لموقف محمد الطالبي من الحوار الإسلامي المسيحي بمجرد معرفة مواقفه من المسائل اللاهوتية المسيحية، بينما لا يتبيّن موقفه ويتجلّى بدقة ووضوح إلا إذا تناولنا مباحث الفصل الثالث، وعرفنا طبيعة المنطلقات الرئيسية التي يؤسّس عليها موقفه من مفهوم الحوار في معناه الواسع و من مسائل قريبة منه كمسألة الحرية والموقف من مبادرة المجمع الفاتيكاني الثاني والأخلاقية الشاملة وغير ذلك من المسائل المهمّة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث

المنطلقات الفكرية عند محمد الطالبي المؤسِّسة لمفهوم الحداثة في الفكر

تمهيد

عرفنا في الفصل الأول موقف محمد الطالبي من مفهوم الذّات، ثم في الفصل الثاني تعرفنا إلى موقفه من مفهوم الآخر، وفي هذا الفصل سنتطرق إلى موقف الرجل من مفهوم العلاقة بين الذّات والآخر.

أما لماذا اخترنا لفظ (العلاقة) و لم نختر مباشرة لفظ (الحوار)، فهذا في افتراضنا يرجع إلى كون واقع العلاقات التاريخية وحتى الحاضرة، بين الأمّة الذات، والآخر المسيحي، لم تتميّز دائما بطابع الحوار في مفهومه التخصصي العميق، وإنّما تميّزت بأنماط علائقية مختلفة، فالتاريخ يشهد أن معظم أنماط العلاقة مع الآخر، إنما كانت تُعقد في إطار من السجالات والمجادلات والمناظرات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

و الصراعات المدّمرة..الخ، و من ثم جاء حرصنا على تقديم لفظ الحوار في صورة استشكالية معقّدة، لا في صورة مباشرة، قد تعطي معنى البداهة و البساطة.

و بمعنى آخر، كان غرضنا أن نستشكل مفهوم العلاقة مع الآخر عند محمد الطالبي، حتّى نعرف ما إذا كان موقفه منها سيتعدّى ويتجاوز إطار السجال والحجاج والجدال المتوارث، إلى إطار آخر من العلاقة الحوارية الحضارية، تماما كما يُنظّر لها في النوادي والمؤتمرات العلمية والدينية المعاصرة.

وبهذا الاعتبار سنتناول مفهوم الحوار بصفته لغزا محيّرا، و قضية مستشكلة، لا لشيء سوى لأنّ نوع الحوار سيكون بين الأديان وليس بين الثقافات أو الحضارات. ومن البديهي أن حوارا يكون موضوعه هو الدين ستكون صفته كذلك ضرورة، لأنّ الدين يعتبر أمرا مقدّسا وخصوصيا لدى كامل الشعوب والمجتمعات الدينية سابقا وحاضرا، وليس من السهل أن تناقش أحدا أو تحاوره في معتقداته ويقينياته، خاصّة إذا كانت الأرضية المفهومية لمعنى الحوار ووظيفته لدى هذا الطرف أوذاك، لا تزال عالقة في مدلولات الجدل والمناظرة و الغالب والمغلوب.

و من هذا المنطلق سنُخصّص بحثا مستقلا يهتم بمناقشة ومحاورة هذه المعضلات الرئيسية التي تعترض عملية الحوار بين الأديان عامّة والحوار المسيحي خاصّة، لأنّنا رأينا أن بحث موقف محمد الطالبي من الحوار الإسلامي المسيحي لا يمكن أن يمرّ مرورا منهجيا بغير هذا التمهيد الضروري.

وسنتناول إضافة لما سبق ذكره، موضوع آخر لا تقل أهميته عن موضوع الحوار وهو موضوع الحريّة، وسيجد القارئ نفسه مجبرا على تحمّل و متابعة النقاشات العسيرة التي تجري حول هذا الموضوع، وهذا وعيا منّا كون أنّ أي تحديد لفرع من فروع هذا الموضوع المعقّد، يعدُّ تأسيسا مباشرا للموقف من الحوار، ففي رأينا لا يمكن أن تنجح أي علاقة حوارية مع الآخر في مجال حوار الأديان، إذا ظلّ موقف كل طرف من الحريّة غامضا ومشوّها.

ومن الجهة الأخرى، تأتي تحليلاتنا واختياراتنا للمواضيع على هذا الشكل، تماشيا مع خطّة البحث الأساسية التي يرتكز محور الإشكالية فيها، لا حول: ماذا قال محمد الطالبي عن الحوار، وإنّما: كيف تقول نصوص محمد الطالبي الحوار ضمن مجال الفكر الإسلامي المعاصر.

و هذا ما سنعرفه في المباحث التالية إن شاء الله.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأوّل : في مفهوم الحوار وموقف الفكر الإسلامي و المسيحي منه

المطلب الأول : الحوار والجدل لغة واصطلاحا

1 مفهوم الحوار لغة واصطلاحا:

أ_ الحوار في اللغة:

جاء في لسان العرب: " الحور : هو الرجوع عن الشيء و حار إلى الشيء و عنه : حورا محارا ومحاورة و حِورا، رجع عنه وإليه."[1]

والمحاورة المجاوبة، والتحاور التجاوب، ويتحاورون : يتراجعون في الكلام .

[1]_ ابن منظور، لسان العرب ج3، ص383.

وحار، حورا وحئورا رجع، وفي التنزيل العزيز{ إنه ظن أن لن يحور} ويقال حار إليه، ويقال حار بعدما كار، نقص بعدما زاد، وأعوذ بالله من الحور بعد الكور.

وحاوره محاورة وحوارا : جاوبه وجادله وفي التنزيل العزيز " و قال له صاحبه و هو يحاوره "[1]

ب_ الحوار في الاصطلاح:

الحوار هو محادثة بين شخصين أو فريقين، حول موضوع محدد، لكل منهما وجهة نظر خاصة به هدفها الوصول إلى الحقيقة، بعيدا عن الخصومة و التعصب.

" لفظ الحوار في اصطلاح الباحثين هي مراجعة للكلام والتجاوب بين طرفين، لأن الحوار محادثة بين شخصين أو بين طرفين حول موضوع محدد، لكل منهما وجهة نظر خاصة به، هدفها الوصول إلى الحقيقة و لو ظهرت على يد الآخر."[2]

وهناك استعمالات عديدة لهذا المصطلح: " قد يستعمل للدلالة، من حيث تضاده مع المناجاة، على كل تبادل للكلام، بين شخصين في أغلب الأحيان، ويؤثر استعماله للإحالة على أشكال تخاطب أكثر رسمية من الحديث، حيث توجد إرادة متبادلة لبلوغ نتيجة بعينها: وهكذا يُتحدّث عن الحوار بالنسبة للمسرح والفلسفة.. الخ، فالحوار ينحُ إذن للاتصاف بقيمة أخلاقية. " [3]

"وغاية الحوار توليد الأفكار الجديدة في ذهن المتكلم، لا الاقتصار على عرض الأفكار القديمة، وفي هذا التجاوب توضيح للمعاني واغناء للمفاهيم، يفضيان إلى تقدم الفكر."[4]

وما يمكن أن نلحظه على ما جاء في مفهوم لفظ الحوار في اللغة والاصطلاح، أنّ مدلولاته تمحورت حول نقطتين أساسيتين:

_ الحوار يحمل دلالة المراجعة والمناقشة ومبادلة الكلام.

_ الحوار يتضمّن وجود شخصين لتبادل هذا الكلام.

2_مفهوم الجدل لغة واصطلاحا:

أ_ في اللّغة:

---

[1] _ المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ، ط4 ، مكتبة الشروق ، مصر ، 2004،ص 250

[2] _ إبراهيم عبد الكريم السنيدي ،الحوار و المناظرة في الإسلام ،أحمد ديدات نموذجا في العصر الحديث ، السعودية ، ص 11.

[3] – دومينيك ما نغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ت محمد يحياتن، الجزائر، منشورات الاختلاف،2008،ص37.

[4] – جميل صليبا، المعجم الفلسفي، لبنان، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص501.

جاء في المعجم الوسيط معنى الجدل: " جدل جدلا :اشتدت خصومته، فهو جدل ومجدل ومجدال والشيء أحكم جدله فهو أجدل، وهي جدلاء.

وجادله مجادلة وجدالا ناقشه وخاصمه، وفي التنزيل العزيز {و جادلهم بالتي هي أحسن}. والمجادلة المناظرة لإظهار الصواب ولإلزام الخصم، وتجادلا في الأمر تخاصما فيه."[1]

فأصل مادة الجدل في اللغة تدل على الشدة والقوة ويقصد بالجدل قوة الخصومة وشدة العناد فيها " ويوجد في القرآن الكريم 29 موضع آية بها لفظ جدل."[2]

ب_ في الإصطلاح:

هو دفع المرء خصمه عن افساد قوله بحجة أو شبهة، وجاء تعريف الجدل في كشاف اصطلاح الفنون ما يلي: " الجدل اللجاجة في الخصومة، وعند المنطقيين هو القياس المؤلف من مقدمات مشهورة، أو مسلمة، وصاحب هذا القياس يسمى جدليا ومجادلا، أعني الجدل قياس مفيد لتصديق، لا يعتبر فيه الحقية وعدمها، بل عموم الاعتراف، أو التسليم مركب من مقدمات مشهورة، لا يعتبر فيها اليقين وإن كانت يقينية، بل تطابق جميع الآراء."[3]

ويمكن أن نوجز المبادئ التي تتضمن في مصطلح الجدل في النقاط التالية :

_ المجادل يعتقد في مقدمات يقينية يدخل بها النقاش مسبقا لا يتراجع عنها .

_ المجادل يرغب في إحراز التفوق النظري على الخصم أكثر مما يرغب في التوافق والانسجام.

_ المجادل يحسم رأيه مسبقا في شأن المخالف، كونه يحمل في جعبته مقدمات ظنية وخاطئة ولا يمكن التسليم بها بأي حال من الأحوال.

_ المجادل لا يبحث عن الحقيقة وإنما هو يبحث عن إثباتها من وجهة نظره هو، كونها الوجهة الصحيحة والوحيدة.

المطلب الثاني : الحوار في القرآن الكريم و السنّة النبوية

---

[1] _ المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية، المرجع السابق، ص 111.

[2] – المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، ط2، سوريا، دار الفكر للطباعة والنشر،1981،ص165.

[3] – محمد علي التهانوي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق علي دحروج، ترجمة عبد الله الخالدي، ط1، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، 1996، ج 1،ص553.

1_ مفهوم الحوار في القرآن الكريم:

وردت كلمة الحوار في القرآن الكريم ثلاث مرات وهي كالتالي :

1_ {وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالاً وَأَعَزُّ نَفَراً }.[1]

2_ {قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلاً}.[2]

3_ {قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ }.[3]

جاء في تفسير الطبري معنى (يحاوره): " أي يخاطبه ويكلمه، وصاحب الجنتين، صاحبه الذي هو أقل منه مالا وولدا، (وهو يحاوره) : يقول : وهو يخاطبه ويكلمه."[4]

أما وهبة الزحيلي فيفسر معنى الحوار هنا بالجدال والخصام، " وكان لصاحب البستانين أنواع أخرى من الثمار والأموال النقدية والعينية التجارية، فقال لصاحبه المؤمن الفقير، وهو يجادله ويخاصمه ويحاوره الحديث، ويفتخر عليه. "[5]

ويفسر الرازي معنى المحاورة بالمراجعة يقول: " قال سبحانه: {والله يسمع تحاوركما}.

والمحاورة المراجعة في الكلام، من حار الشيء يحور حورا، أي رجع يرجع رجوعا، ومنها نعوذ بالله من الحور بعد الكور، ومنه فما أحار بكلمة، أي فما أجاب. "[6]

ويتفق وهبة الزحيلي مع الرازي في كون المحاورة هنا تعني المراجعة في الكلام: " لقد قبل اللّه شكوى المرأة التي تراجعك الكلام أيها النّبي في شأن زوجها الذي ظاهر منها، قائلا لها: «أنت علي كظهر أمّي» أي في الحرمة، وتشتكي إلى اللّه ما أغمها وأحزنها، واللّه يسمع ما تتراجعان به من الكلام، إن اللّه يسمع كل مسموع، ويبصر كل مبصر على الوجه الأتم الأكمل، ومن ذلك محاورة هذه المرأة معك نبي اللّه. والمحاورة: مراجعة القول ومعاطاته."[7]

---

[1]– سورة الكهف: الآية34.

[2]– سورة الكهف: الآية37.

[3]– سورة المجادلة: الآية1.

[4]– محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، المرجع السابق، ج18، ص23.

[5]– وهبة الزحيلي، المرجع السابق، ج2، ص1424.

[6]– فخر الدين الرازي، المرجع السابق، ج16، ص218.

[7]– وهبة الزحيلي، المرجع السابق، ج3، ص2606.

ومنه نستنتج : أن معنى الحوار عند مفسري القرآن الكريم جاء على معنيين:

ـ إما مرادفا لمعنى الجدل.

ـ وإما يجيء بمعنى المراجعة والمجاوبة في الكلام. وهو الأكثر رجحانا من معنى الجدل.

2_ الحوار في السنة:

يَعتبر محمد السماك أنّ أوّل حوار إسلامي مسيحي، جرى في التاريخ هو الذي جرى بين الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ووفد نجران إلى المدينة المنورة: " شكّل اللقاء مع الرسول **صلى** الله **عليه وسلم** وفي بيته وفي المدينة المنورة، أول لقاء حواري إسلامي مسيحي في التاريخ. ويؤكد ذلك اللقاء، في ضوء أدبيات السلوك التي رافقته، وفي ضوء النتائج الفورية التي انتهى إليها مدي الالتزام بالآية الكريمة {لا إكراه في الدين}[1]."[2]

وصدر بعد ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم عهد للنصارى في السنة الثانية للهجرة وشهد عليه كبار الصحابة، نذكر منه بعض الأسطر للبيان أكثر:

"هذا ما كتب محمد ﴿**صلى** الله **عليه وسلم**﴾ لأهل نجران :

ولنجران وحاشيتها ذمة الله وذمة رسوله، على دماءهم وأموالهم وملتهم، وبيعهم، ورهبانيتهم، وأساقفتهم، وشاهدهم وغائبهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير. على أن لا يغير أسقفا من أسقفيته، ولا واقفا من وقفاه، ولا راهبا من رهبانيته، وعلى أن لا يحشروا ولا يعشروا، ولا يطأ أرضهم جيش، ومن سأل منهم حقا فالنصف بينهم بنجران."[3]

ويذكر ابن هشام تحت عنوان (ذكر نصارى نجران وما انزل الله فيهم)، أنّ الرسول ﴿ **صلى** الله **عليه وسلم**﴾ قد حاور نصارى نجران في مساءل كثيرة، تخص ما ينسبونه لله من تثليث، وللمسيح من نعوت البنوة والألوهية وما إلى ذلك من عقائد النصرانية، وقد عرض ﴿**عليه الصلاة والسلام**﴾ على رهبانيهم ما نزل في القرآن الكريم من آيات بينات، تصحح لهم ما هم فيه من ضلال وفساد اعتقاد، ثم دعاهم إلى الإسلام فأبوا، فعرض عليهم المباهلة، فأبو أيضا. وإليك ما يرويه ابن هشام في سيره في هذا الموقف:

---

[1] – سورة البقرة: الآية256.

[2] – محمد السماك، الحوار مع أتباع الديانات الإلهية، المؤتمر الإسلامي العالمي للحوار، ص14.

[3] – محمد حميد الله، المرجع السابق، ص95.

" إنّ هذا الذي جئت به من الخبر عن عيسى لهو القصص الحق، وما من إله إلا الله ..ثم تلي قوله تعالى: {إِنَّ هَـــذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَـــهٍ إِلاَّ اللّهُ وَإِنَّ اللّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ }.[1] ثم قوله تعالى: {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ }.[2]

فدعاهم إلى النصف، وقطع عنهم الحجة، فلما أتى رسول الله الخبر من الله عنه، والفصل من القضاء بينه وبينهم، وما أمر به من ملاعنتهم إن ردوا ذلك عليه، دعاهم على ذلك، فقالوا له : يا ابا القاسم، دعنا ننظر في أمرنا، ثم نأتيك بما نريد أن نفعل فيما دعوتنا إليه. فانصرفوا عنه."[3]

هذه نظرة قصيرة حول ما جاء عن الحوار في القرآن الكريم والسنة المطهرة، أردنا مجرد التذكير بها لا البحث المستفيض فيها، لأن ما يشغلنا أكثر هو صيغة الحوار ومفهومه، كما هو ممارس ومطبق في الواقع المعاصر بين المسلمين والمسيحيين، والأسئلة والرهانات الصعبة المترتبة عنه، وهذا ما سنعرفه في المطالب التالية.

المطلب الثالث: في مفهوم الحوار الإسلامي المسيحي والأسئلة الصعبة

1_ في مفهوم الحوار الإسلامي المسيحي:

ما الذي نعنيه بالحوار الإسلامي المسيحي ؟

إنّ تحديد الجانب المفاهيمي من الموضوع، يقتضي منا ضبط المعنى الدقيق لمفهوم الحوار الإسلامي المسيحي، ويطرح علينا بذلك أسئلة تتعلق بماهية هذا الحوار، وهو سؤال طُرح ولا يزال يطرح في قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، وبالضبط حول أي معنى من معاني الحوار نقصد؟

هل نقصد المعنى النصي الحرفي، كما ورد في النصوص المقدّسة (الكتاب والسنّة)؟

أم نقصد المعنى التراثي بكل خلفياته ومنظوماته المعرفية التي عُرف في وسطها؟

أم نقصد الحوار بالمعنى الذي يظهر اليوم في المنظومة المعرفية البشرية المعاصرة، سواء على أيدي الأقلام الإسلامية أو المسيحية؟

---

[1]– سورة آل عمران: الآية62.

[2]– سورة آل عمران: الآية64.

[3]– أبي محمد عبد الملك ابن هشام، سيرة النبي، ط1،فيلاخ، أوستريا، 1996،ج2 ص74.

فالمناهج الحديثة المتقدمة لم تعد تعتني بالمعني التجريدي القاموسي للمفهوم، كما هو دأبُ الدراسات السابقة، بل أصبحت تتعدّى ذلك إلى تحليل التاريخ التكويني له، وكيفية ممارسته و مختلف استخدامه، وتقييم صلاحياته الواقعية..الخ . " تاريخ مفهوم ما لا ينحصر في إرهافه التدريجي وتقدمه في اتجاه الدقة والضبط، وسعيه المتزايد نحو المعقولية وارتقاءه نحو التجريد، بل هو تاريخ مختلف حقول تكوينه وصلاحيته، تاريخ مختلف استخداماته المتتالية، وميادينه النظرية المتعددة، التي تواصل فيه بناءه واكتمل. "[1]

لذلك كان لزاما علينا أثناء معالجة مثل هذا الموضوع أن نمارس الفصل بين مفهوم الحوار كما أُنتج في الفكر الإسلامي التراثي، وهو في الغالب إنّما كان يُمارس كمرادف فقط لمفهوم الجدل بالتي هي أحسن، وبين مفهوم الحوار كما يُمارسه اليوم أكاديمي وعلماء الفكر الإسلامي المعاصر من جهة وعلماء وممثلي الفكر المسيحي من الجهة الأخرى.

ولا يمكن أن ندّعي امتلاك الإمكانيات اللازمة من مراجع ووثائق للقيام بقياس التحولات الممكنة، التي يمكن أن تكون قد طرأت على مفهوم الحوار بين الأديان عبر التاريخ، وإنّما أردت أن أنبّه إلى كون الوعي بوجود حفريات متراكبة للمفهوم، سيمنع المتتبع لهذا البحث من الولع بالتجريدات والتفسيرات المتعالية على التطبيقات الواقعية له، من غير طائل مضموني معتبر .

لهذا وذاك نعتبر أنّ مفهوم الحوار في الوعي العالمي المعاصر إنّما أصبح يُفهم ويُمارس على أنّه وسيلة أو أداة للتواصل بين الكائنات العاقلة، عن طريق تبادل الكلام عبر اللّغة الإنسانية الناضجة، أو ما يسمّى بالممارسة الخطابية،[2] وذلك لاعتبار أنّ الإنسان يتميّز عن باقي الكائنات الحية بكونه كائن لُغَوي بامتياز، فقد مكنته مؤهلاته العقلية التي ميّزه الله بها منذ القدم، على ترميز الكون في شفرات لغوية محدّدة، بدأت منطوقة ثم انتهت مكتوبة، ثم باشر في تحول جوهري نحو الحضارة، إلى تداولها بالنيابة عن العالم المحسوس، وهكذا تمكّن الإنسان أخيرا من حمل الوجود المحسوس والمتخيل جميعا في اللّغة، وأصبحت هذه الأخيرة أداته المفضلة للتفكير والتخيّل، وأيضا للتواصل مع بعضه البعض.

---

[1]– ميشال فوكو ، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، ط2، المغرب، المركز الثقافي العربي، 1987، ص6.

[2]– الممارسة الخطابية: عند فوكوا هي مجموعة من القواعد الخفية والتاريخية محددة دائما في الزمان والمكان، والتي تحدد في فترة معينة ولرقعة اجتماعية واقتصادية وجغرافية أو لسانية معينة، شروط ممارسة الوظيفة التلفظية."

أنظر دومينيك ما نغونو، المرجع السابق.

ولأنّنا يمكن أن نميز مجموعة معتبرة من طرق وآليات التواصل الأخرى، غير أنها لا تنوب أبدا عن التواصل عبر الممارسة الخطابية، التي تَستعمل الحوار كأداة حضارية راقية لتحقيق أهداف التواصل الإنساني في المجتمعات المعاصرة، لذلك: " يُعدُّ الحوار أحد الأساليب المستخدمة في أي خطاب إنساني، ويُقصد هنا بالخطاب النسق الفكري العام، الذي يجمع بين اللغة وممارستها، أي بين المبادئ والأفكار وبين تطبيقاتها في إطار السياق الواقعي، ويُعرّف أيضا بأنه دراسة التأثير الذي يحدثه الخطاب في الآخرين في أثناء عملية التداول الخطابي، وأحد أساليب هذا التأثير هو الحوار، أو التفاعل أو التواصل الإنساني عبر الخطاب. "[1]

ويذهب طه عبد الرحمن إلى اعتبار أنّ شروط الحوار لا تنفك عن شروط التبادل اللغوي، والتي بدورها تتطلب توفر أربع شروط لحصولها هي كالتالي:

1] _ **النطقية:** فلا يكون المحاور ناطقا حقيقيا إلا إذا تكلم لسانا طبيعيا، وحصل تحصيلا صيغه الصرفية وقواعده النحوية وأوجه دلالات ألفاظه وأساليبه في التعبير والتبليغ.

2_ **الاجتماعية:** إنّ المحاور يتوجه إلى غيره مطلعا إياه على ما يعتقد وما يعرف، ومطالبا إياه بمشاركته اعتقاداته ومعارفه، وفي هذا (الاطلاع) وهذه (المطالبة) يكمن البعد الاجتماعي للحوارية، ومما يزيد هذا البعد الاجتماعي رسوخا هو محاولة تجاوز الخلافات في الرأي بين المتحاورين، تجاوزا لا يأتي بالحل الوحيد والأوحد، بقدر ما يأتي بحلول متوازنة ومعتدلة، تستجيب لأوضاع تتغير عناصرها وتستجد مطالبها على مر الزمن."

3_ **الإقناعية:** فعندما يطالب المحاور غيره بمشاركته اعتقاداته، فإن مطالبته لا تكتسي صبغة الإكراه، ولا تُدرج على منهج القمع، وإنما تتبع في تحصيل غرضها سبلا استدلالية متنوعة، تجر الغير جرا إلى الاقتناع برأي المحاور.

4_ **الإعتقادية:** كل محاور يعتقد القضايا الضرورية والمسلّم بها، فضلا عن كونه يعتقد الرأي الذي يعرضه على الغير، ويعتقد صحة هذا الاعتقاد وما يلزم عنه، وصحة الدليل الذي يقيمه على رأيه، كما أنه يعتقد الانتقاد الذي قد يوجهه إلى رأي الغير ولا يقتنع برأي الغير، إلا إذا اعتقد أن

[1]– منى أبوا الفضل، أميمة عبود، سليمان الخطيب، الحوار مع الغرب: آلياته– أهدافه– دوافعه، ط1، دمشق، دار الفكر، 2008، ص67.

هذا الرأي مقبول، وأن عناصر الدليل الذي أقامه هذا الغير عليه مقبولة، وأن تدليله بها مقبول بدوره.[1]

و في نفس الإطار ترصد لنا الباحثة (أميمة عبود)، خمسة أنواع من طرق الحوار، هي كالتالي:

[1_ الحوار الإقناعي: ويضم على سبيل المثال: النقاش النقدي. وهو تنافسي.

2_ حوار البحث عن المعلومات: ويضم على سبيل المثال الحوار الاستشاري، وطلب الخبرة.

3_ الحوار التفاوضي.

4_ حوار التحقق والبحث: مثال ذلك الحوارات التي تجري حول نتائج البحوث العلمية.وهو غير تنافسي.

5_ الحوار الجدالي والسجالي: ويضم النزاع حول موضوعات معينة.

6_ حوار المثاقفة: عكسه هو الممانعة الثقافية، وفيه تتحقق مبادئ التواصل والاستيعاب الجيد.[2]

أما في إطار الحوار الإسلامي المسيحي فيمكن حسب نفس الباحثة أن نرصد عدة أشكال للحوار بين المسلمين والمسيحيين – الأقباط نموذجا – وهي :

1_ الحوار من خلال الحياة المشتركة، لغرض بناء الواقع وتطويره.

2_ الحوار الدعوي التبشيري، لغرض تحويل الآخر عن دينه، وهو حادث في حدود ضيقة.

3_ الحوار السجالي، ويهدف فيه كل طرف إلى إبراز أفضل ما لديه بالنسبة للآخر، دون تجريح أو تصريح بتحويل عقيدة الآخر.

4_ الحوار السكوني أو الاحتفالي، حيث لا يهدف إلى حسم أي موضوع ولا أي هدف، وينتهي بحوار المجاملات.

5_ الحوار الثقافي، وهو حوار يحاول التأصيل النظري والفكري، لحوار الحياة اليومية، ويصب في اتجاه الاندماج الوطني."[3]

ولمزيد من إحراز كشوف جديدة على المستويات المتعددة لمفهوم الحوار في أبعاده المختلفة، ارتأينا أن نعرض للمفهوم الفلسفي للحوار، كما تناوله الفيلسوف (يورغن هابرماس)[1]، حتى نكون على دراية متواضعة بالممارسات الحديثة للمفهوم، في آفاق المجتمع الثقافي والفلسفي العالمي الواسع.

---

[1]_ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2000، ص38.

[2]– منى أبوا الفضل، أميمة عبود، سليمان الخطيب، المرجع السابق، ص86، إلى ص87.

[3]– المرجع نفسه، ص118.

2_ العلاقة بين فلسفة التواصل ومفهوم الحوار:

سعى هابرماس إلى طرح نظرية جديدة في فلسفة التواصل ضمن (معهد الأبحاث الاجتماعية بفرانكفورت)[2]، قائمة علي وعي عميق فيما يخص كيفية تصور العلاقة مع الآخر، حيث تمكنت من تبني آليات مبتكرة حديثة، لها طابع التخصص لا التعميم، ولها طابع التجذر لا السطحية. لذلك نجد أنّ فلسفة هابرماس التواصلية تلجأ إلي نقد المنظورات المعرفية السابقة في نظرتها للذات والموضوع وانعكاساتها الحتمية على العلاقة مع الآخر، ويمكن أن نبين ذلك في النقاط التالية :

ـ ضرورة الخروج من الأنموذج الإبستيمولوجي المعرفي السابق، الذي سيطر على الفكر الإنساني، و هو أنموذج (الذات و الموضوع)، أو ما يعرف بفلسفة الوعي الذاتي، " استبدال التفكير(الذاتي) بالتفكير(التذاوتي)، حيث يستبدل الضمير (أنا) بـــ (أنا و أنت).

يقول هابرماس : " ما أُهلك هو أنموذج فلسفة الوعي، ولئن كان الأمر كذلك فإنه لا بد أن تختفي أعراض الإهلاك فعلا بالانتقال إلى نموذج التفاهم..إن ما هو أساسي في نموذج التفاهم هو الاتجاه الأدائي الذي يتبناه هؤلاء الذين يشتركون في تعامل، وينسقون مشاريعهم بالاتفاق في ما بينهم على أمر موجود في العالم. (أنا) بقيامي بالكلام و (الآخر) –الذي يتخذ موقفا إزاء هذا العمل الكلامي ."[3]

---

[1]– يورقن هابرماس: ولد سنة 1929. درّس الفلسفة وعلم الاجتماع في مدينة فرانكفورت، أصدر الكثير من الأبحاث الفلسفية التي تنتقد فلسفة الوعي الذاتي منها القول الفلسفي للحداثة، التقنية والعلم كإديولوجيا، المعرفة والمصلحة.

[2]– تأسس معهد الأبحاث الاجتماعية في سنة 1923 بمدينة فرانكفورت بألمانية، ولذلك تسمت بمدرسة فرانكفورت، حيث جمعت ثلة من المفكرين الكبار امثال: فريدريك بولوك، وجورج لوكاش، وفرانز بوركيناف، ماكس هوركهايمر، وغيرهم. و من بين المهام الرئيسية التي التزمت المدرسة بتحقيقها هي تعبيد الطريق أمام البحث النظري، للمساهمة في الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، وبعد تولي ماكس هوركهايمر الإشراف علي المعهد سنة 1931، تطور المشروع إلي اعتماد مقاربات تركيبية تقوم علي الربط بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، والتي أفرزت لاحقا ما عرف باسم النظرية النقدية. وقد التحق بها بعد ذلك فلاسفة باحثين كبار أمثال: تيودور أدورنو، وسيقفريد كراكور، ثم لاحقا، الفيلسوف المهم، يورجن هابرماس (1929..). الذي طرح النظرية النقدية التواصلية. أنظر: حسن مصدق، يورجن هابرماس و مدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ط 1، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2005.

[3]– يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، سورية، منشورات وزارة الثقافة، 1995، ص454.

ـ يرى هابرماس أنّ هذه الثقافة الجديدة التواصلية، تتأسس لا على التخيل، أو الاستيراد من الخارج وإنما تتأسس من الرصيد الثقافي والاجتماعي الذي يحيط بالفرد المنشئ لعمليات التفكير.

ـ يرفض هابرماس أن تكون الذات لها القدرة وحدها لإنتاج الحقائق، مهما بلغ شأوها في العلم، لذلك فهو يستبدل فلسفة الوعي بفلسفة التواصل، أي حتى أنتج معرفة حقيقية ونافعة، عليّ أن أتواصل مع الآخر، وأستمع إليه، وأتحاور عميقا معه.

[ـ إنّ الحقيقة عند هابرماس ليست هي فيما أعتقده أنا أو أنت، بل الحقيقة هي ممّا أتفق عليه أنا وأنت ، فبقدر ما تتواصل الحوارات فيما بيننا، بقدر ما تحدث الاتفاقات، ويتم التقارب وتحقيق المواضيع المنتجة والمثمرة في الواقع.

ومن ثم فإنّ (اللوغوس)[1] ليس ملكي ولا ملكك، بل هو مشتركا بين ذاتية المتحاورين. وهكذا نجد أنّ هذا التجذير ألمفاهيمي فلسفيا، يؤدي إلي فعالية أكثر للحوار، بل هو يؤسّس لأخلاقيات تواصلية لها تسويغ عقلاني متجذّر اصطلاحيا، وليس كون ثقافة الحوار والتواصل، هي مجرّد فضول معرفي، أو ترف فكري].[2]

ـ ترتكز نظرية التواصل عند هابرماس، علي أخلاقيات النقاش التي تعتمد بدورها على إجراءات سليمة، تخص قواعد الحوار وشروطه ولوازمه، نذكر منها :

[ـ وضع إجراءات وقواعد للحوار، بحيث تحفظ له حرية التداول، أي المناصفة في المشاركة.

ـ إبداء الرأي بحرية ومن دون أي تسلط أو قهر، بحيث يختار كل طرف ما يناسبه في إطار المسالمة.][3]

3_ في مفهوم الحوار بين الأديان والأسئلة الصعبة:

[1]– اللوغوس : لها معاني مختلفة لكن المعنى الأكثر استعمالا هو المعنى الديني أي' الكلمة' كما تستعمل عند آباء الكنيسة. وقد تعني أيضا العقل، المبدأ الفعّال في العالم عند الفلاسفة. أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع السابق، ج2،ص371.

[2] – حسن مصدق، المرجع السابق، ص121.

[3]– المرجع نفسه، ص123.

ما أوردناه سابقا من مواضيع عن الحوار إنّما كان لغرض التمهيد فقط لطرح مجموعة متراكبة ومعقدة من الأسئلة، تطوي في مضمونها العميق معضلات أساسية، وإشكاليات صعبة لا يمكن تفاديها في الحوار بين الأديان، وقد ارتأينا صياغتها في التساؤلات التالية:

ـ ما موقع مبدأ الحوار ومفهومه، إذا تعلّق الأمر أن يكون بين الأديان، أي إذا سلمنا أنه حوار بين تقديس و تقديس آخر ؟

ـ إذا سلمنا أنّ لكل تقديس بنية خاصة داخل الجهاز النفسي والعقلي للمؤمن، لا يسمح أبدا بالتنازل عنها، وأنّ كل طرف من المتحاورين المؤمنين سيقدس إلى أبلغ درجات التقديس معتقده ومذهبه الديني ضرورة، فأين وكيف سيكون الحوار ممكنا وفعالا؟

ـ إذا فُهم الحوار كونه إرادة من أجل إثبات بطلان أو إضعاف تقديس الآخر، ألا يعنى هذا منطقيا، الإخلال بمبدأ الخيرية المطلقة لمبدأ الحوار، أي طعنا مسبقا في صدقيه الحوار؟

ـ ألا يقودنا هذا إلى القول بأنّ الحوار نفسه مبدأ غامض، لا بد من التحاور في شأنه أولا ؟ أي أن آلية التحاور وصيغه وأهدافه وطرقه ومجالاته، يجب أن يُتحاور فيها أولا، ولا يمكن أن تفرض من طرف واحد، و إلا فإن الحوار كمبدأ خيري وكمفهوم مستقل، قد طُعن فيه، وأُخل بشرطه الجوهري في أول اختبار.

ـ هل المشكلة تكمن في رفض أو قبول الحوار، أم أن المشكلة تكمن في التساؤل المنهجي، عن وجود أو لا وجود لأنماط وتقاليد وصيغ عقلانية مشتركة ومقبولة من الطرفين، تفرض نفسها كأرضية صلبة ومتينة ودائمة لوجود الحوار نفسه؟

ـ كيف يمكن تذليل العقبات المنهجية والاصطلاحية؟ بحيث يعتقد المؤمن في الحوار بكونه مبدأ عقلاني سليم للتعايش والتعارف البشري في العصر الراهن، والاعتقاد فيه كونه مبدأ مستقل تماما عن موضوعات الحوار ومجرياتها، وما ستؤول إليه من اتفاق أو إخلاف أو انسجام ؟ لا الاعتقاد فيه كونه وسيلة ذكية للتفاوض حول تحويل الدين .

وكما يرى عباس الحلبي ،فإنه لا يوجد حوار بين الأديان وإنّما حوار بين أتباع الأديان:" ذلك أن الحوار لا يقوم على أساس لاهوتي بمعنى حوار الأديان، بل هو بالأحرى حوار أتباع الأديان،

الذين يرسلونه سبيلا للتركيز على المشتركات والتأسيس عليه، لإرساء حالة من التفاهم والسلام والاحترام المتبادل."[1]

لذلك قبل الاسترسال في الحديث عن المبادئ الموضوعية للحوار بين أتباع الأديان ارتأينا أن نعقد مقارنة بسيطة بين مفهوم الحوار ومفهوم آخر قريب من مصطلح الحوار وهو مصطلح الجدل.

وقد عرفنا مفهوم الجدل لغة واصطلاحا في مطلب سابق، وعرفنا بشكل واضح بعض الخصائص اللصيقة بمفهومه، فهل معنى هذا أن مفهوم الحوار سيكون خاليا تماما من هذه الخصائص؟ في هذا الإطار سنطرح أسئلة لا بد منها:

ـ إذا كان المجادل مستمسك بمقدماته التي يدخل بها الجدال، فهل سيكون المحاور مطالبا بالتخلي عن أي مقدمات مسبقة ؟

ـ هل المحاور مطالبا بأن يكون مستعدا للتنازل عن مسلماته العقدية؟

ـ هل المحاور يتقبل مبدأ إمكانية التحول إلى معتقد آخر؟

ـ هل المحاور عليه أن يتخلى عن أي رغبة في هداية الآخر، ولا يظهر أي صيغة من الصيغ القولية أو الفعلية في هذا الاتجاه؟

ـ هل المحاور يلتزم بعدم الدفاع عن الأنماط الثقافية التي يحملها الآخر عنه، بحجة أنها وجهة نظر خاصة؟

ـ هل المحاور عليه أن يلتزم بعدم إظهار أي تحمس لدينه؟

ـ كيف ينظر المحاور لمسألة الاعتقاد، هل هي مسألة نسبية أم مطلقة؟ وإذا كان الاعتقاد هو مبدأ لا يتغير ولا يتزحزح، وهو من جهة أخرى مطلق وتام وأبدي ومحدد مسبقا، فما معني الدخول في نقاش يسمى حوار الأديان؟

ـ هل الحوار يجب أن لا يكون غطاءا لأي نوع من أنواع التبشير أو الدعوة اتجاه الآخر المخالف في الملة ؟

---

[1]– عباس الحلبي، حوار الأديان وبناء الدولة، ط1، بيروت، دار النهار، 2005، ص98.

هذه المسائل وغيرها، لا يجب التستر عليها أو تجاهلها، أو الإدعاء بالتزام بمبادئ الحوار ثم استبطان ما يخالفها، أو الوقوف أمام هذه الأسئلة المحيرة موقف المتردد والمتجاهل، لأنه وضمن هذا المحور من الأسئلة، سوف تتراكم كل الإشكالات والأسئلة الصعبة المتمركزة حول صدقية أو لا صدقية الحوار مع الآخر. ثم إن أي تجاهل أو عدم الوعي العميق برهانات وتحديات هذه الأسئلة، سيضعف جوهر العملية الحوارية، ويفقدها بالتالي كل مفعول ممكن لها، هذا إن لم يحولها كما يقول (توماس ميشال اليسوعي)[1] إلى مجرد جلسات لشرب الشاي.

ومن الطرف الإسلامي نجد أيضا أنّ هذا النوع من الحوار قد أدانه مرارا محمد أركون، بصفته مشارك فعّال ضمن الندوات التي تُعقد في إطار الحوار الإسلامي المسيحي. يقول في ذلك: " كنت دائما قد أدنت الأوضاع غير المتكافئة التي تجعل منذ البداية الحوار الإسلامي المسيحي سجين الحالات التالية: إما إطار المماحكة الجدلية للأدبيات البدعوية القديمة، وإما في إطار اللغة الإمتثالية المتخشبة التي تكتفي بلفظ العبارات الشاحبة للاحترام المتبادل، وإما الإجماع الوهمي على القيم والإيمان المشترك بنفس الإله."[2]

وضمن هذه الجدلية الموضوعية المطروحة في ساحة الحوار بين الأديان عامة، وضمن محور الحوار الإسلامي المسيحي خاصة، سنسعى لإضاءة ما أمكن من مناطقها المعتمة، وإشكالاتها المستعصية، عن طريق تحليل كيفية تناول مفهوم الحوار لدى الفكر الإسلامي المعاصر من جهة، ولدى الفكر المسيحي المعاصر من الجهة المقابلة، وهذا كله في إطار تمهيدي قبل عرض مبادئ ومواقف محمد الطالبي من ذات المسائل الغزيرة والشائكة.

المطلب الرابع : الفكر الإسلامي المعاصر والموقف من الحوار

يطرح علينا الباحث أحميدة النيفر مجموعة أخرى من الأسئلة لا تقل أهمية عن سابقتها بخصوص الحوار بين الأديان، نذكر منها لأهميتها ما يا يلي:

"_ هل على الحوار أن يقود إلى تغيير جوهري في الفكر الديني؟

_ هل الحوار عليه أن يطال المجال العقدي والروحي؟

---

[1]– الأب الدكتور توماس ميشيل اليسوعي، مسؤول العلاقات مع المسلمين في أمانة سر الفاتيكان، وسكرتير مجلس أساقفة آسية للحوار بين الأديان، وسكرتير الأمانة اليسوعية للحوار بين الأديان.

[2]– محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقي، 1998، ص251.

ـ هل الحوار فرصة لإعادة النظر في التفسيرات الفقهية والعقدية الموجه، من وإلى الآخر؟

ـ هل الحوار يمثل إستراتيجية بين الأديان؟

ـ هل الحوار هو دعوة الآخر للهداية المعطاة مسبقا؟

ـ هل الحوار هو مجرد التعريف بالنفس ضد الأحكام الخاطئة؟

ـ هل الحوار قادر على حسم مسألة احتكار الحقيقة الدينية ؟[1]

ما نميزه في تساؤلات النيفر هذه، كونها تصب في لب الإشكاليات التي تكلمنا عنها سابقا، عندما حللنا موقف الكاتب من الآخر، وكيفية موضعته اتجاه مفهوم الذات عنده، وهي تدور كلها حول نقطتين أساسيتين:

الأولى : هل الحوار ينحصر في إطار التبادل الثقافي، أي تثاقف الفكر الديني الخاص، مع الفكر الديني للآخر؟ متجاوزين بذلك الإطار القروسطوي، الجدلي\السجالي، الدعوي\التبشيري. أو ما يدعى بصراع الأنماط الثقافية المتبادل.

الثانية : هل الحوار يؤدي إلى تغيير جوهري في الاعتقاد؟ بحيث يتعدى إلى مسائل حساسة؟ مثل القبول بتعدد طرق الخلاص، وتعدد نماذج الاعتقاد في الحقيقة.

بينما يذهب مراد وهبة إلى الفصل في أهم المسائل الشائكة التي تؤرق المشتغلين على الحوار بين الأديان، وهي ذات المسائل التي طارحناها سابقا، والتي يمكن إجمالها في صيغة السؤال التالي:

ـ ما موقع مبدأ الحوار ومفهومه، إذا تعلق الأمر أن يكون بين الأديان؟ أي إذا سلمنا أنه حوار بين تقديس وتقديس آخر؟

وينطلق الباحث من مقاربة فلسفية جديرة بالاهتمام، ترى بأنّه لا يصح منطقيا أن يحصل حوار بين المطلقات من جهة، ولأنّ صراع المطلقات لا تستقيم معه الدعوة إلى سلام العالم من الجهة الأخرى، يقول ما معناه: " المطلقات تقوم على العقائد وبالتالي لا يمكن أن يكون حوار بين العقائد."[2] ومن زاوية أخرى يفتح الباحث منفذا وحيدا، للخروج من هذه المعضلة، حيث يقترح أن يتنازل كل طرف عن منظومة العقائد المدوّنة عنده، يقول موضحا رأيه: " ذلك أن الحوار يفترض التسامح، أي يفترض مشروعية الرأي المخالف، فإذا ارتقى الرأي والرأي المخالف إلى مستوى

2ـ أحميدة النيفر، موريس بورمانس، المرجع السابق، ص12.

[2]– مراد وهبة، الأصولية والعلمانية، ط1، القاهرة، دار الثقافة، ص40.

المطلق، تحوّل الحوار إلى نقيضه، أي إلى صراع، لأن المطلق بحكم بطبيعته لا يقبل التعدد، والمفارقة هنا هو أن تعدد المطلقات مهدد للمطلقات، ومن شأن هذا التهديد، أن يقضي مطلق على باقي المطلقات، وهذا هو منطق حوار الأديان، وهو أقوي من القصد الطيب من هذا الحوار."[1]

وما يمكن أن نستنتجه من رأي الكاتب أمرين أساسيين :

1_ لا يمكن أن تكون طرفا في الحوار بين الأديان، إذا كان مفهومك للدين على أنه يُعطى في شكل مبادئ مطلقة، لا تقبل النسبية أو التجزؤ، أي إذا اعتقد المحاور في الأنموذج الوحيد والنهائي للحقيقة الإلهية. لأنّ الأنموذج المطلق يقصي بديهيا حق الآخر في الاختلاف، بل ويلغيه تماما، مما يحوّل عملية التواصل الحواري، إلى مجرد فضاء لممارسة الدعوة أو التبشير بالهداية المعطاة مسبقا.

2_ لا يستقيم الحوار بين الأديان إلا إذا عدّل كل طرف من علوم العقائد واللاّهوت عنده، بحيث يتنازل صراحة عن القول بامتلاك النموذج الوحيد للحقيقة، والإيمان بالمقابل بتعدد طرق الخلاص.

بينما يلح الباحث محمد الحداد على أولوية الفصل بين التاريخ الديني أو التراث الديني، ومسألة الإيمان، لأن التراث الديني هو واقع متشابك مع النظام الثقافي للمجتمع، وملتحم به، ومن ثم فهو يتعرض لعوامل التغير والتبدّل، ومن ثم لا بد: " من الفصل المنهجي بين التراث والإيمان، وننظر إلى الدين من جهة كونه ظاهرة بشرية عامة."[2]

ويؤكد على ضرورة فتح أقسام تدرس الأديان المقارنة، لكن بشرط أن تتخلى عن المصادرة التي تزعم التفوق النهائي للدين والتصور الإسلاميين، يقول: "إن المقارنة لا تعني المفاضلة بين الأديان بل هي دراسة تجليات مختلفة لظاهرة بشرية مشتركة."[3]

ويرى الباحث أنّه لا يمنع من وجود تقاطع بين تصورات الأديان الثلاثة في العصر الحديث، كما كان في السابق، ويقصد بالطبع فضاء التآلف والتآخي والتسامح الديني في بغداد والأندلس، وغيرها من الحواضر الإسلامية في فترة الازدهار القروسطوية.

وتصوّر الكاتب ككل، إنّما يتمحور حول فكرة أساسية، لا يقوم أي حوار للأديان والتعايش الديني حسب رأيه إلاّ بها، وهي: اقتراح النسبية الدينية.

---

[1]–المرجع نفسه، ص40.

[2]– محمد حداد، الإسلام: نزوات العنف وإستراتيجيات الإصلاح، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2000، ص18.

[3]– المرجع نفسه، ص18.

وبما أن مقولة النسبية الدينية سوف تتعارض لا محالة مع مفهوم الإيمان، كتصور نقي وتام، لا يصح أبدا تجزئته شعبا وآراء وفلسفات، فلأن المعتقد متعلق دائما بالمقدس، وبما هو مطلق ومتسامي، فكيف إذا سيدافع الباحث عن رأيه في هذه المعضلة الحساسة؟

ينطلق الباحث في تفسيره لمعنى النسبية الدينية من ضرورة التفريق بين الإيمان كشعور باطني لدي المؤمنين، وبين اللغة الدينية التي يوفرها التراث الديني . " قد لا يكون الدين بصفته إيمانا خاضعا للنسبية، وقد نسلم بأن الإيمان يتنافي والنسبية في شعور المؤمنين. أما تعميم صفة الإطلاق لتشمل النظامين الاجتماعي والثقافي فهو خطأ جسيم."[1]

ومن ثم يلزم اعتبار أن تحول الدين من شعور إلى معرفة، لم يحصل إلا باقتباس المعارف الكونية التي كانت متاحة في العصر الوسيط..و هي يضيف:

" مُعطى موضوعي للدراسة لأنها حاضرة في كل قطاعات التراث، كما إنها ليست إنتاجا عربيا مستقلا بنفسه، بل تفاعل خصب مع مجموع المخزون المعرفي للعالم القديم."[2]

وإلى نفس الفهم تذهب الباحثة نهاد خياطة عندما تقول: " لذلك يجب أن يُوازن بين مبدأ النسبية في الحوار ومبدأ المطلقية في الاعتقاد. ولعلّ هذا التوازن هو من أصعب الأشياء التي تواجه العقل البشري، ولا يستطيع إتيانه إلا من اختبر الحقيقة الدينية التي تعبر عنها الأديان تعبيرا نسبيا لأنّه من كلام البشر، بينما لا يُعبّر عن هذه الحقيقة، من حيث أنها حقيقة مطلقة إلا بالصمت."[3]

و لا نستعجل عرض هذه المسألة الشائكة لأنها ستتضح أكثر، عندما نتناول موقف محمد الطالبي من نفس المسألة في المباحث القادمة.

بينما هناك من المسلمين من يرى أنّ الحوار بالشكل الذي عرفناه من قبل، لا يلتقي والحوار الذي أراده الإسلام، لأنه وبحسب هذا الطرح سنكون في موقف يجعلنا نعترف بالأديان الباطلة. يقول عدنان محمد امامة الذي عرفناه من قبل: " لا علاقة لهذه الحوارات بالحوار الذي يقصده الإسلام ويدعوا إليه، بل الخاسر الوحيد في هذه الحوارات هو الطرف الإسلامي، حيث يضطر أعضاءه إلى التنازل عن مبدأ استئثارهم بالدين الحق، والتسليم للأديان الباطلة أن تقف على قدر المساواة مع الإسلام، والانصراف عن العمل ليكون الدين كله لله، إلى التلهي بالشعارات الخداعة، مثل الدعوة

---

[1]– المرجع نفسه، ص19

[2]– المرجع السابق، ص 19.

[3]– نهاد خياطة، الفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات إلى ظهور الإسلام، دار الأوائل.ص9.

إلى نشر الحب والإخاء والسلام بين البشر وتعزيز الوحدة الوطنية، والتعاون على الوقوف في وجه الإلحاد والإباحية "[1]

وقد عرفنا في الفصل الأوّل أنّ هذا الطرح ينتمي إلى الأنموذج الذي يعتبر أن الحقيقة هي حكر لدين واحد ووحيد، ولا خلاص خارج الدين المختار. ومن ثم فإن مفهوم الحوار سيتعارض مع رؤى هذا الطرح، لأنه طرح أقرب إلى مفهوم الجدل منه إلى الحوار.

المطلب الخامس : مفهوم الحوار في الفكر المسيحي المعاصر

تحت عنوان : ما المقصود بالحوار؟

يطرح الباحث الأب توماس ميشيل اليسوعي، جملة من الانشغالات المتعلقة بمدى استيعاب الطرفين الإسلامي والمسيحي للمفهوم العميق لمعنى الحوار: " قد تبدو فكرة الحوار بين الأديان واضحة، ومع ذلك فإنه من الجدير أن نبيّن ما الذي تقصده الكنيسة عندما تقول : إننا ينبغي أن ننخرط في هذا الحوار."[2] ثم يذهب الكاتب إلى افتراض وجود نمطين من الحوار، يجري الحديث عنهما في الساحة: نمط من التحاور يتميز بالهشاشة وضيق الأفق، وهو الذي: " يَنظُر إلى الحوار على أنه مجرد لقاءات رسمية تتم بين الزعماء والعلماء، يجلسون معا ويصطنعون البهجة والتفاؤل، ويختارون كلماتهم بحرص لتجنب المواضيع الجدلية، التي قد توتر الأجواء وتثير المشاعر."[3]

ويعتبر الكاتب أنّ هذا النمط من الحوار، هو أشبه بجلسات شرب الشاي، و يصفها بأنها لقاءات لتمضية الوقت، ومضغ الحديث، ونسج مجرد علاقات عامة، تبدو كحلول وسط، في مساءل لا تقبل الحلول الوسط. ومن حق المعارضين لعملية الحوار أن ينظروا إليها بعين الشك والريبة.

ونمط آخر من الحوار، له طابع الجدية والالتزام من جهة، والعمق والانسجام من جهة أخرى، وهو بالذات نمط الحوار الذي دعت إليه الكنيسة بعد المجمع الفاتيكاني الثاني، والذي تدعّم بالرسائل البابوية التي صدرت بعد ذلك تباعا .

ويشرح الباحث المفهوم العميق لحوار الكنيسة مع أتباع الديانات الأخرى في الفقرة التالية:

---

[1]– عدنان محمد امامة، المرجع السابق، ص406.

[2]– توماس ميشال اليسوعي، بناء ثقافة الحوار، ترجمة ناصر محمد يحى ضميرية، ط1، دمشق، دار الفكر، 2010، ص20.

[3]– المرجع نفسه، ص20.

" إنّ الحوار جزءا من الرسالة التي عَهد بها المسيح إلى أتباعه، تماما كما أن إتّباعنا للمسيح، يتطلب منّا عبادة الله، الصلاة يوميا، الاهتمام بالفقراء وضحايا القمع والظلم، ورعاية المرضى والمسنين."[1]

ويرى الكاتب أنّ الإيمان المسيحي مطالب بأن يقوم بدوره ضمن السياق الثقافي الذي يتواجد فيه، ولا يتم هذا الدور ولا يكتمل إلا باللقاء مع أتباع الديانات الأخرى والتحاور معهم.

" إنّ التأمّل اللاهوتي يظهر لنا أهمية الإيمان المسيحي، ودوره في كل سياق ثقافي، وإعلان إيماننا بالاشتراك مع كل من يسعى في إدراك الحقيقة، والعمل على إيصال إيماننا إلى الأجيال الجديدة، ولذا فإن عنصرا هاما من إيماننا المسيحي، يتمثل باللقاء مع أصحاب الديانات الأخرى. "[2]

لكن كيف ينظر الكاتب إلى العقائد التي يؤمن بها أتباع الديانات غير المسيحية؟

هذه العقائد التي تستقل بنظرة خصوصية وذاتية نحو ما هو إلهي وغيبي، وكل ما هو مرتبط بمفهوم الحقيقة الدينية. بمعنى كيف يحلل الكاتب موقف الكنيسة من الذين يحبون دينهم ويعتقدون بكل إخلاص أنه السبيل الأنسب إلى بلوغ الحقيقة؟

يجيب الباحث عن هذه الأسئلة بكل وضوح وشفافية كالآتي :

" غير أنّ في العالم أيضا ملايين من الناس الطيبين الصادقين، والمتفانين في حياتهم، والذين قد يكونون يبحثون عن الله من خلالنا، لأنهم وبكل بساطة قد وجدوه بالفعل، وهم على اتصال يومي بالله عن طريق الدين الذي يؤمنون به، أي من خلال ممارسة دينهم الخاص- سواء أكان اليهودية أم الإسلام أم البوذية، أم الهندوسية، أم الطاوية[3] أم الأديان التقليدية.. روح الله يوجههم ويدفعهم لأداء الصلاة والعبادة ويعلمهم الحياة وفقا لإرادة الله وغاياته، وهو الملهم لهم في كثير من الأحيان للتضحية بالذات، والكرم وخدمة الآخرين، ويمكنهم من الغوص في أعماق الروح والتجربة الروحية، وهم يحبون دينهم، وهو يعني الكثير إليهم، ويمثل إليهم ما يمثله الإيمان المسيحي أو الإسلامي لنا."[4]

---

[1]- المرجع نفسه، ص21.

[2]- المرجع السابق، ص21.

[3]- الطاوية: فلسفت تعود إلى مفكر عميق هو "لاؤو تسو" عاش أسبق بقليل من كونفوشيوس، الكتاب المقدس للعقيدة الطؤية هو" النص الطاؤوي الساسي".أنظر: محمد بوالروايح، المرجع السابق، 180.

[4]- توماس ميشال اليسوعي، المرجع السابق، ص22.

ثم يطرح الكاتب حزمة من الأسئلة، تخص كيفية التعامل واللقاء ألتحاوري مع هؤلاء جميعا، خاصة وقد تبين جيدا في وعي المسيحي، كون هؤلاء يملكون من المتانة الإيمانية والروحية، مما قد يجعلهم في غنى عن تقبل واعتناق تعاليم المسيح. وهذه الأسئلة تتمحور حول النقاط التالية :

" _ هل لدينا شيء نقدمه لهؤلاء الناس؟

_ هل لدينا بالمقابل ما يمكن أن نتعلمه منهم؟

_ هل يمكن لحياتهم وإيمانهم أن يثري حياتنا وإيماننا؟

_ هل يمكننا العمل معا من أجل مصلحة الجميع؟

_ هل ندير أظهرنا بكل بساطة ونغسل أيدينا منهم لأنهم مقتنعون بصواب الطريق الديني الذي اتبعوه وملتزمون بتعاليمه؟

هل نغسل أيدينا منهم لأنهم ليسوا مهتمين بأن يصبحوا مسيحيين أو مسلمين؟

ولا يرى الكاتب بأسا في الإجابة عن كل هذه الأسئلة، في بجملة بسيطة وهادئة كالتالي:

" الكنيسة تعلمنا أن لدينا الكثير لنقدمه، وأيضا الكثير لنتعلمه."[1]

ويخلُص الكاتب إلى نتيجة، يعتبرها الايجابية الموضوعية الصادقة عن السؤال الذي ورد أعلاه، حول معنى الحوار الذي نريده، كالتالي: " هذا العالم كله، من العلاقات الايجابية مع أتباع الديانات الأخرى، هو ما نُلخّصه بكلمة (الحوار)."[2]

بينما يرى (جون كلود باسي)[3] أنه يجب أن نميز طبيعة الحوار المعاصر، خاصة الحوار بين الأديان، بينه وبين طرق التواصل الإنساني الأخرى، وذلك بأخذ خمسة عناصر في الاعتبار:

1- لقاء بين الأشخاص.

2- تبادل الكلام.

3- المعاملة بالمثل.

4- الغيرية.

5- القضية أو الموضوع.

---

[1]- المرجع السابق، ص22.

[2]- المرجع نفسه، ص22.

[3]- جون كلود باسي: من مواليد 1950، مسئول المركز البروتستانتي للدراسات بجنيف، دكتوراه في اللاهوت ومدرس لنفس المادة في جامعة لوسان، دخل ميدان حوار الأديان منذ عشرين سنة، درّس في كل من الهند و الولايات المتحدة الأمريكية وستراسبورغ.

فالحوار كما يرى الباحث هو ليس مقارنة بين الأفكار، أو مجابهة بين أنظمه، بنما هو لقاء بين أشخاص، والحوار الحق هو الذي يأخذ بعين الاعتبار تاريخ الأفراد ومستقبلهم، وميزة أخرى في الحوار المعاصر هو أن يتعارف المتحاورون بكل حرية شخصية وفردية، وليس الحوار الذي يفترض وجود أفكار مسبقة كما نجده في الإيمان الغربي في القرون الوسطى.

ويقرر أيضا أن الحوار في الحقيقة هو تبادل للكلام، وإنصات متبادل يكون على قدم المساواة بين المؤمنين على إخلاف تقاليدهم الدينية.] [1]

ومسألة الإنصات المتبادل فكرة رائدة تضاف إلى المعاني الأساسية التي تُأسس للمفهوم المعاصر للحوار بين الأديان على قواعد صلبة ومتينة، ومعنى الإنصات هنا كما يطرحه الباحث، هو أن نجعل من واقعة الحوار فرصة ذهبية للإنصات العميق لما يطرحه الآخر عن دينه، أي جعل الحوار آلية يتم من خلالها توصيل وتبادل الأفكار والرؤى والتجارب الدينية، في جو من الاحترام المتبادل، لأن المحاور عكس المجادل، إنه مصمم منذ البداية لحسن الفهم بحسن الإنصات، وبحسن الاستماع لما يطرحه الآخر عن تجربته الدينية بكل تحمس ومتابعة، وبحيث يكون المغزى من حصول الإنصات العميق، لا الجاهزية للرد والدفاع والنقد، بل المغزى الأهم هو الإنصات لمجرد الفهم والاستيعاب، ولأجل بلوغ درجة الوعي العميق والجاد للحقائق التي يطرحها الآخر عن دينه، باعتبارها لا رواية عن نصوص يفترض أنها معروفة مسبقا، بل تؤخذ كونها شهادة حية غير مكررة، وعن كونها تجربة إنسانية إيمانية معيشة مع الحقائق الدينية السامية.

لذلك يؤكد الباحث أنّ الحوار الحق ليس عرضا مكثفا عن الأفكار الدينية الجاهزة، أو عرض للنصوص الدينية كما هي مدونة في الكتب المقدسة، فالحوار ليس أبدا مقارنة بين النصوص أو مقارنة بين الأفكار والتفاسير الدينية، فهذا مجاله في مكان آخر، بينما في جلسة الحوار، إنما يتم عرض التجربة الشخصية الذاتية مع ما هو إلهي، و مع ما هو متسامي، وكذا كشف وبيان التجليات الإيمانية والسلوكية المكتنزة التي يمتلكها المؤمن أثناء ممارسته للتعاليم والطقوس والشرائع الدينية، وكذا حتى الصعوبات والعوائق والإخفاقات، التي تحول دون تمام التجربة الإيمانية واكتمالها داخل الذات من جهة، وفي سياق الواقع الحي المعيشي من الجهة الأخرى. فالكل يغذي التجربة الحوارية ويقوّيها.

[1]-jean-claude basset, le dialogue interreligieux chence ou déchéance de la foi, paris, les édition du cerf, 1996, p23.

وبهذا يكون الإنصات المتبادل وتبادل الكلام، أساسيا في العملية الحوارية، لأنّ الأمر إنما يتعلق بكشوف جديدة وحيّة، تخص الممارسة الإنسانية المعاينة للحقائق الإيمانية، وهذه الشهادات الحية، من شأنها أن تُحفظ وتُسجّل وتُثمّن ويُعتد بها، لا أن يُتجادل ويُتنازع فيها، أو تُعقد فيها المقارنات السجالية التفاضلية، لأنها في كل الأحوال، هي ضرب من النسج الفريد لذات فريدة ومتميّزة.

وبهذا يتبيّن مفهوم الغيرية الذي أشار إليه الكاتب من قبل، أي الحق في الاختلاف والغيرية، والاحترام الكامل لها كيفما بدت وتجلت، لأنها في الأول والأخير، هي مغذّية ومقوّية للثقة في العامل الإيماني، ومثبّتة لكل مؤمن يسعى في نفس الطريق، طريق الفهم والتواصل مع الحقيقة الإلهية.

ومن هنا يفهم معنى إدراج الباحث للعناصر الخمس المذكورة أعلاه كشرط للتواصل الايجابي بين المتحاورين. حيث أكدّ بأنّ الحوار لا يتم إلاّ بين شخصين، أو مجموعة أشخاص معلومين، في زمن معين، مختلفين (الغيرية)، يتبادلون الكلام والإنصات والمعاملة بالمثل حول موضوع معيّن ومحدد.

ومن الجهة الأخرى يذهب الباحث إلى اعتبار أنّ [التحوّل في نظرة الكنيسة للأديان غير المسيحية يعتبر تحولا استراتيجيا، في العصر الحديث، وهو ثمرة ممتازة، لم تكن ممكنة لولا أنّ مجموعة من المتغيرات المتلازمة قد حدثت في جانبين أساسيين: في جانب المناهج العلمية والتراكم المعرفي المعاصر، وفي جانب التحولات العميقة داخل المجتمعات الحديثة، كل هذه الثورات المعرفية والاجتماعية، قد ساقت الكنيسة إلى التفكير العميق في إجراء تحول جذري ودقيق في مسارها التاريخي ألسكوني الراكد، يمس هذه المرّة، منهج النظر الكلي العام، أو ما بات يعرف بـــ (البراديغم)[1] ، الذي يؤطر قانون الإيمان الكنسي الكاثوليكي وقانون الخلاص المسيحي. بل يذهب إلى حد وصفه بالثورة العلمية الحتمية داخل البيت الكنسي، ويستمد الباحث نظرته هذه من نظرية (البراديغم) لمكتشفها الباحث طوماس كون[2]ويسقطها على التحولات النموذجية داخل بيت الكنيسة][3]، حيث يقرر هذا الأخير في نظريته، حقيقة علمية ثابتة، مفادها أن تزايد ظهور الحالات الطارئة من عدم الانتظام بالنسبة لظاهرة ما، وعدم قدرة العلم العادي القائم في زمن معين على

[1] – البراديغم: له ترجمات عربية مختلفة منها : جريدة، استبدال، نموذج ومثال.

[2] – طوماس س كون(1922–1996): أستاذ فخري للسانيات والفلسفة، و محاضر في مادة تاريخ العلم ، درّس في العديد من الجامعات المأريكية، صنّف كتابه بنية الثورات العلمية كأحد أكثر الكتب تأثيرا بعد الحرب العالمية الثانية.

[3] – jean-claude basset, ibid, p33.

تفسيرها، فضلا عن التنبؤ بها وتوقع ظهورها، إنّما هو دليل ومؤشر خطير على فساد النظرية العلمية الكلية السائدة في ذلك القطاع من العلم ككل.[1]

وتأسيسا على هذه النظرية يفسر جون كلود باسي كيفية انسداد العلاقة بين الكنيسة والواقع، حيث يشبّه الفكر اللاهوتي الكنسي بالبراد يغم العلمي، الذي يضمن الانسجام في النظرة الكلية للآخر، وبما أن العالم المعاصر أصبحت صيرورة وقائعه لا تنتظم وفق هذا النهج اللاهوتي وسننه، بل وقد أخذت الفجوة تتسع شيئا فشيئا بين قانون الإيمان المسيحي والتطورات الحاصلة في لمجتمعات البشرية المعاصرة، الأوربية المسيحية، وغير المسيحية، فإن كل ذلك حتّم على المسئولين داخل البيت الكنسي، أن يعدّلوا في قانون الإيمان المسيحي، حتى يتمكن الفكر اللاهوتي من الانسجام والانتظام مع تطورات الواقع البشري المعاصر من جهة، ويجد لهم موقعا محترما وفعّالا فيه من جهة أخرى. وإلاّ فإنّ التاريخ المتدفق سيستمر في تجاوز الفكر اللاهوتي وتهميشه شيئا فشيئا، إلى حد لفظه و ازدراده بالكلّية.

وعلى هذا الأساس أيضا يعتبر جون كلود باسي أنّ [الأزمة داخل الدين في الغرب إنّما هي أزمة تأسيسات، وهي أيضا أزمة كيفية تطبيق الإيمان، تنضاف إليها أزمة انسداد عملية التبشير، وأزمات أخرى: كتهميش الكنيسة، ابتعاد الشباب عن تعاليم الكنيسة وهجرها، عدم انسجام الكنيسة مع المجتمع الحديث، كل هذه النذر، قادت بعض المفكرين داخل الكنيسة الكاثوليكية منذ عام 1962 إلى الاعتقاد في ضرورة التغيير، تغيير يطال هذه المرة، النموذج الديني الكنسي، الذي يحدد العلاقة مع المجتمعات الحديثة، بما في ذلك النظرة إلى الأديان غير المسيحية.][2]

ويرى هانس كينغ أنّ الفهم الصحيح لنظرية البارادايم[3] مثلما وضع أساسها توماس كوهن، يمكن أن تفهم عند تطبيقها في مجال تاريخ الديانات على أنها إطار تأويلي، " يستطيع أن يفهمها المرء

---

[1] – " وعندما يحدث هذا للعلم– أي عندما تصير المهنة العلمية عاجزة عن إزالة الطوارئ غير المتوقعة، التي تُفسد التقاليد القائمة للممارسة العلمية، حينئذ يبدأ التفتيش الذي يؤدي في النهاية، إلى مجموعة جديدة من الالتزامات، ونقصد، أساسا جديدا لممارسة العلم. والأحداث غير المألوفة التي يحصل في وسطها ذلك التغير في الالتزامات المهنية، هي ما نسميه في محاولتنا هذه الثورات العلمية. وهي المتمم المدمّر لنشاط العلم العادي المقيّد بالتقاليد" انظر: توماس س كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، ط1 ، لبنان، المنظمة العربية للترجمة،2007، ص57.

[2] – jean-claude basset, ibid, p33.

[3] – "برادايم" هي نفسها "براديغم" إنما الاختلاف في الترجمة فقط والمضمون واحد.

تماما بشكل جيد عندما يكون على معرفة بتطبيقات الانعطافة الكوبرينيكية : الشمس والقمر والنجوم تبقى كما هي، غير أن نظرتنا إليها تتغير كليا..فليست نظرية البارادايم بالنسبة إلينا سوى إطار تأويلي.. لا شك بأن تحصيل البارادايمات يمكن من استخلاص البنى التاريخية الكبرى وإدراك الانتقالات: من خلال التركيز في الوقت ذاته على الثوابت المؤسّسة وعلى التحولات الحاسمة. وعلى كل حال فهكذا تتاح كتابة الانقطاع في التاريخ العالمي وتسجيل النماذج الأساسية المرحلية المنطلقة منها للدين المعني، والتي تحدد موقع هذا الدين بوصفه مثلا أعلى للإدراك، "[1]

بينما يذهب (جاك ليفرات)[2]، إلى التأكيد على أنّ[الحوار بين الأديان يمكن تحيينه ضمن أشكال أربعة رئيسة، كلها خادمة للأهداف النبيلة المتوقع تحقيقها من العملية الحوارية، فبالإضافة إلى حوار الإنصات العميق المتبادل، للتجربة الروحية الإيمانية، هناك ثلاثة أشكال أخرى لا تقل أهمية هي الأخرى لاكتمال التجربة الحوارية بين إتباع الديانات وهي على التوالي:

1_ حوار الحياة، أو العيش المشترك، وبه يتم التجاور الحسن والعيش بانفتاح عميق على الآخر، التشارك في الأفراح كما الأحزان، بالجد واللعب، مع احترام ما بينهما من اختلافات وكذا تعزيز الأخوة والصداقة باستمرار.

2_ الحوار العملي: وفيه يتم انجاز عمل مشترك محسوس، جنبا إلى جنب، ويختلف عن حوار العيش المشترك بكونه ينتقل بأفراد من طوائف واثنيات مختلفة إلى إبداع عمل أو ورشة عمل مشتركة، يتم من خلالها خلق فرص حقيقية للتعرف واكتشاف الآخر كما هو، ومثال ذلك : فتح مراكز لمحو الأمية، للصحة، ترقية حقوق الإنسان، النضال النقابي، السياسي .الخ.

3_ حوار المثقفين المختصين: ويكون علمي، فلسفي، لاهوتي، والهدف من إيجاد هذا النوع من الحوار هو المعرفة المباشرة بفكر الآخر، ومن أجل إيجاد تقارب نظري حقيقي بين أنظمة الفكر للطرفين، وتفكيك التراكمات الفكرية والتخيلية التاريخية المتبادلة، واستبدالها بأرضيات صلبة ومتينة، خالية من الفخاخ و بؤر التوتر.

---

[1]– محمد سعيد رمضان البوطي، هانز كينغ، دور الأديان في السلام العالمي،ط1، دمشق، دار الفكر، 2010، ص140.

[2]_ جاك ليفرات: دكتوراه في اللاهوت، عضو مركز الأبحاث الإسلامي المسيحي gric، ورئيس مركز الأبحاث والاتصالات بالمغرب.

4_ الحوار الوجودي: وتُحققه الشخصيات التي لا ترضى فقط بحوار الحياة، أو حوار التثاقف، أو الحوار عن طريق العمل المشترك، إنها تتعدى إلى نوع آخر من الحوار أكثر سموا مما سبق كله، ذلك أنه يتعلق بحوار الروح والقلب، واكتشاف العمق الإنساني، والعمل على استنارة الواحد بالآخر، والتطلع إلى تجريب التوتر الجمالي، من خلال اكتشاف إبداع الآخر وعن طريق التبادل الفني والموسيقي والشعري والصوفي معه..وهذا النوع من الحوار جد حساس ودقيق، وإذا كانت الأنواع الأخرى من الحوار هي أيضا ضرورية فالحوار الوجودي سيمس الأوتار العميقة لذوات المتحاورين، وربما تكون هناك مخاطرة من الصعب تعيينها، لكن فيها بالضبط يكمن غنى المعنى وحافز الإثارة.][1]

إنّ هذه النظرة الراقية والعميقة للعملية الحوارية، منشأها الرغبة الصادقة التي تحصل في نفوس المتحاورين اتجاه التطلع الحار للمزيد من تمثل واستيعاب التجربة الدينية للآخر، بغية إثراء وتوسيع وتنمية المخزون المعرفي والوجداني مع ما هو إيماني وإلهي، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على وعي المؤمن بضعف وعجز التجربة الذاتية لوحدها، على الاستمرار في دفع المؤمن للثبات والمواصلة على طريق السفر إلى ملكوت الله. ودليل على اعتقاد المؤمن أيضا في صعوبة المهمة من جهة، ودليل على الوسع الإلهي ووسع الرحمة الإلهية من جهة أخرى، و تعبير صادق عن التواضع أمام الحقائق الإلهية المفارقة للجهد الإنساني وتمثلاته عنها، وغير ذلك من المعاني النبيلة والزاخرة، التي تتحقق من خلال هذا النوع من اللقاءات الحوارية.

أما حول طبيعة الأسئلة الشائكة في الحوار الإسلامي المسيحي، فيورد موريس بورمانس تلخيصا عن حديث مطول لجون كلود باسي، يتناول النقاط التالية:

_ ينكر بعض المؤمنين أي قيمة للحوار، بزعم أنه مبادرة عابرة، سريعة الزوال لا أصل لها في أديانهم.

_ قد يفتح الحوار الباب للنسبية الدينية التي تتناقض وإطلاق الحقيقة، لدى كل ديانة.

_ يدفع الحوار بالضرورة إلى نوع من توفيقية غير لائقة، تتنافى وصفاء الإيمان ووحدة العقيدة.

_ الحوار يتعارض وواجب الكرازة إلى الاعتقاد بالبُشرى الإنجيلية.

_ يظهر الحوار لغير المسيحيين كاحتيال أدبي جديد في سبيل تبشير غير مباشر.[2]

---

[1] -jacques levrat, du dialogue, impression salimagraph , 1993, p46,47,48,49,50.

[2] – احميدة النيفر، موريس بورمانس، المرجع السابق، ص151.

ومن الجدير ذكره، وحول نفس المسألة، التنبيه بأنّ في الجانب المسيحي توجد أيضا أطراف فاعلة في الحوار الإسلامي المسيحي، وهي على وعي وبدرجة عالية باستشكال مسألة كيفية الفصل بين الحوار من جهة والتبشير من جهة أخرى، وتبحث بصدق عن الكيفية الملائمة لتجاوزها، كما نلحظ في تساؤلات الأب توماس ميشال اليسوعي التالية:

[عندما يفهم الحوار على أنّه المناقشات بين المسيحيين وأتباع الديانات الأخرى بشكل أساسي، فإن السؤال الذي يبرز هو: ــ هل ينبغي للمسيحيين أن يخصصوا جهودهم من أجل إعلان الإنجيل؟ أم ينبغي لهم أن يدخلوا في محاولة استكشاف متبادلة مع أتباع الديانات الأخرى؟

ــ هل ينبغي للمسيحيين السعي لاكتشاف القواسم الأساسية المشتركة في القيم الروحية والأخلاق، والالتزام مع شركاءهم من الديانات الأخرى، أم ينبغي لهم البحث عن فرص للإعلان العناصر التي تميز الإيمان المسيحي عن الأديان الأخرى؟

النقاش لا يزال مستمرا دون الوصول إلى نتائج حاسمة منذ ما يقارب ال 40 عاما.][1]

ويرى الباحث أنّ من واجب الكنيسة أن تتجاوز هذه الثنائية الجدلية سريعا، وإلا سيضطرها الحال إلى الانتكاس والتقهقر إلى الوضع اللاهوتي والمأزوم، وهو الوضع الذي تميز به ما قبل المجمع الفاتيكاني الثاني، ومن ثم فإن أي دمج للحوار مع الكرازة، معناه العودة إلى المبدأ الإيماني اللاهوتي السابق (لا خلاص خارج الكنيسة)، وهذا العود غير محمودة عواقبه، لأنه بإمكانه أن ينسف مكتسبات الكنيسة من العملية الحوارية منذ 1965م.

فالمسألة كما يرى الكاتب هي مسألة خيار، بين الاستمرار في الحوار أو الانغلاق على الذات.

" المسألة لا تغدو مسألة خيار الكنيسة بين إعلان الإنجيل أو الحوار، بل مسألة كون المسيحيين فعلا يسعون لتقاسم الحياة مع جيرانهم من أتباع الديانات الأخرى، فالخيار الأساسي ليس بين كون الكنيسة تنخرط في الحوار أو تسعى لإعلان الإنجيل، وإنما الخيار بين أن تكون الكنيسة تتبع قيادة الروح للمشاركة الإنسانية مع الآخرين، وتنخرط بشكل فعلي ومستمر في الحوار والشهادة والبشارة، أو أن تكون الكنيسة منغلقة على نفسها ."[2]

ولا يسعنا المقام هنا حتى نعيد عرض وجهة نظر الطرف الإسلامي اتجاه هذا التخبط الكنسي، وهذه الازدواجية في تصور العملية الحوارية، وهو تخبط حاصل أيضا داخل تصور الفكر الإسلامي

---

[1]- توماس ميشال اليسوعي، المرجع السابق، ص71.

[2]– المرجع السابق، ص72.

العام لمسألة الحوار، وبدرجات متفاوتة، فكثير من المفكرين المسلمين لا يزال لا يفرق باستقلالية تامّة بين مبدأ الحوار كآلية حضارية راقية للتعارف وشهادة الذات اتجاه الآخر، وبين مبدأ الدعوة،كآلية لتبليغ الرسالة، مصحوبة بالرغبة العلنية لضم الآخر في الهوية الدينية الذاتية، وإذابته التامة فيها، ويخلط بينهما عن وعي وعن غير وعي، كمن مازال من موقع آخر يخلط بين مفهوم الحوار ومفهوم الجدل. وعلى العموم، يمكن اعتبار هذه المسألة تدخل ضمن الإشكالات العويصة التي تواجه عملية الحوار الإسلامي المسيحي، والتي تُدرج ضمن إطار جدلية الدعوة والتبشير وعلاقتهما بالحوار، وسنعرض لهذه الجدلية بالتفصيل عندما نتناول موقف محمد الطالبي من ذات المسألة في المباحث التالية.

المبحث الثاني : مستويات مفهوم الحريّة و التعددية الدينية عند محمد الطالبي

تمهيد:

يعتبر موضوع الحريّة من أهم المباحث التي يدور حولها النقاش في لقاءات الحوار بين الأديان عامة والحوار الإسلامي المسيحي خاصّة، ولا يمكن أن ندّعي البحث في المرتكزات الأساسية لعملية الحوار هذه، دونما أن نكون قد أشبعنا بحثا موضوع الحرية، من حيث المفهوم ومن حيث الأشكال التي تظهر بها في التجمعات الإنسانية المعاصرة، وكذا الإشكالات التي تنبني عن وجودها أو غيابها.

ولا يمكن حسب اعتقادنا معالجة مفهوم الحرية دون معالجة المواضيع المتعلقة بها، وهي كثيرة، وكلها تمس مسألة الحوار بين الأديان مسا مباشرا. نذكر منها:

_ الحريات الدينية وحقوق الإنسان.

_ حرية المعتقد.

_ الموقف من حكم الردة.

_ التعددية الدينية والنسبية الدينية.

_ حرية التعبير وحرية الفكر.. الخ.

لهذه الأسباب بدا لنا أنه لا يمكن أن نتطرق إلى تقييم الموقف الكلي لمحمد الطالبي بالنسبة للحوار بين الأديان عامة والحوار الإسلامي المسيحي خاصة، دون أن نكون قد بحثنا موقف الرجل من مفهوم الحرية وما يتفرع عنها من مسائل ومواضيع، لأن مسألة الحرية بالنسبة له هي مسألة حسّاسة ورئيسية، وعليها تتمحور معظم مواقفه التجديدية في نظرته لقضايا الفكر الإسلامي المعاصر وحوار الأديان ضمنها. فالرجل قد ألف أكثر من كتاب يتناول فيه بالحرية الدينية[1]، من قريب او بعيد، وله وله أيضا مقالات مهمة في كبريات المجلات والصحف في نفس الموضوع، ويكفي أن الرجل قد صرّح في إحدى كتبه بلسان الحرف أن دينه هو الحرية:

"ma religion est la liberté."[2]

لذلك ارتأينا أن نفرد مبحثا خاصا لموقف الرجل من مفهوم الحرية وما يتبعها من مسائل حساسة مثل التي ذكرنا لأن نتائج هذا المبحث تدخل كمحدد أساسي ضمن التقييم الكلي لموقف الرجل من أصل الموضوع، وهم الموقف من الحوار الإسلامي المسيحي.

كما ارتأينا أن نبحث مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر والمواضيع المتعلقة به، وهذا نظرا للاعتبارات السابق ذكرها، ولاعتبار آخر وهو إيجاد تقديم موجز عن الإشكالات الرئيسية التي يثيرها موضوع هام مثل موضوع الحرية الدينية، قبل عرض موقف محمد الطالبي من نفس الموضوع،

---

[1] - له كتاب بالفرنسية بعنوان: ma religion est la liberté

[2]-mohamed talbi, l'islam n'est pas voile il est cult, tunis, cartaginoise, p13.

وحتى يكون القارئ على وعي ودراية بمختلف الآراء التي أدلى بها بعض أقطاب الفكر الإسلامي المعاصر، المتوافقة منها والمتناقضة. وحتى يتسنّ له عقد مقارنة واعية ودقيقة بينهما، وبذلك يتسنى له معرفة أوجه الاتفاق والاختلاف في الموقفين، وحتى يلمس بوضوح ما يمكن أن يعتبر مواقف جذرية وتجديدية تحسب لموقف محمد الطالبي في ذات المساءل المذكورة أعله وما يعتبر غير ذلك.

وقد تحدثنا سابقا عن علاقة مفهوم الحرية بنجاح أو فشل الحوار بين الأديان، لذلك نجد أن معظم اللقاءات بين الأديان تنهي توصياتها بضرورة احترام حرية المعتقد واحترام مبدأ التعددية الدينية. فكيف ينظر محمد الطالبي لهذه المسائل الحسّاسة وما هو موقفه الجوهري منها؟ وما علاقة ذلك بموقفه من الحوار الإسلامي المسيحي؟ كل هذه الأسئلة وغيرها سنسعى للإجابة عنها في المطالب الموالية.

المطلب الأول: في مفهوم الحرية لغة واصطلاحا

أ _ في اللّغة:

جاء في المعجم الوسيط : "حراري، و العبد حرارا، خلص من الرق، فلان حرية، كان حر الأصل.

وحرره أعتقه، ويقال حرر رقبته، وفي الولد يقال أفرده لطاعة الله والمسجد قال تعالى: {قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً، فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ }[1]"[2]

بينما لا نجد عند الجرجاني عند تناوله للفظ الحرية، غير معناها لدى الصوفية يقول " الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات، وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب،

---

[1] – سورة آل عمران: الآية35.

[2] – المعجم الوسيط، المرجع السابق، ص165.

حرية العامة رق الشهوات وحرية الخاصة عن رق المرادات لفناء إرادتهم في إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم و الآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار."[1]

ب_ في الاصطلاح:

يرى الطاهر بن عاشور أن معنى الحرية جاء عند العرب على معنيين:

الأول: ضد العبودية، و هي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفا غير متوقف على رضا أحد آخر.

الثاني: وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض."[2]

ويرى ابن عاشور أنّ كلا المعنيين جاءا موافقين لمراد الشرع، ومقاصد الشريعة." لأنها دلت أنّ من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية، والترغيب الشديد في رفع ضرر الرق وتكثير أسباب رفعه."[3]

نلاحظ أن المعنى الغالب على مفهوم الحرية في اللغة والاصطلاح قد جاء في مقابل العبودية ، أمّا مفهوم الحرية في الإستعمال الفكري الواسع فهو يختلف من مفكر إلى آخر، و سنتناول بعض هذه المفاهيم في المطلب الموالي.

المطلب الثاني: مفهوم الحرية عند المفكرين المسلمين المعاصرين

1_ تمهيد حول مفهوم الحرّية عند المستشرقين

وسنكتفي بموقف واحد، يعود للمستشرق فرانز روزنتال[4] ، لأنّه من الباحثين الذين أفردوا لموضوع الحرية في الإسلام رسالة مستقلة، فكيف يا ترى ينظر إلى موضوع الحرية، وما هي مستوياتها عنده؟

---

[1]– علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، مكتبة المدني الالكترونية الشاملة، ص76.

[2]– محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية،ت محمد الطاهر الميساوي، ط2، الأردن، دار النفائس،2001، ص391.

[3]– المرجع نفسه، ص390.

[4]– فرانز روزنتال: مستشرق ألماني، أستاذ كرسي للغات السامية بجامعة ييل، له أعمال كثيرة منها: علم التاريخ عند المسلمين

يرى فرانز روزنتال أنّ معنى الحرية قد أخذ تعريفات كثيرة ومختلفة، وكل تعريف لا يُحدّد لنا المعنى النهائي والكامل له، بينما هو يحكي تاريخ تشكله، وتاريخ المواقف البشرية المكتوبة من مضمونه، " و كل الجهود لتعريف حريتنا كانت من الناحية الفنية غير ناجحة، وستبقى كذلك، إنها تحدثنا عن الشعوب والأزمنة التي أنتجتها أكثر مما تحدثنا عن الحرية ذاتها.. مع ذلك فهي ذات مغزى وتأثير كبير."[1]

ويرى أنّ الحرية تأخذ مستويات مختلفة، و بين كل مستوى ومستوى يوجد تمايز، لكنه ليس تمايزا نهائيا، هذه المستويات هي:

"الأول: المستوى الفلسفي الوجودي، حيث يضيف إليه الإسلام والمجتمعات الدينية الأخرى بعدا ميتافيزيقيا.

الثاني : المستوى الاجتماعي، حيث يقيم المسلمون فصلا قاطعا بين هذا المستوى من الحرية وبين مستوى آخر هو مفهوم حرية الإرادة والاختيار."[2]

ويرى من جهة أخرى أنّ مفهوم الحرية في الإسلام مربوط دائما بالخضوع لنظام أسمي. " هناك مفهوم الحرية الذي يعني تسليم الفرد للقانون والنظام الإلهيين، وهو ينطبق على الوضع السائد في الإسلام."[3]

وسنتأكد من صحة هذا القول من عدمه، عند تناول مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر في الأسطر التالية.

2 _ مع عبد الله العروي:

أمّا العروي فيرى أنّ مادة حرّر تحمل أربع معاني متميزة:

السيرة الذاتية عند العرب، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، مفهوم المعرفة في الإسلام الوسيط.. الخ. أنظر: معجم أسماء المستشرقين يحي مراد، معاجم، نشرة إلكترونية، ص609.

[1]– فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة رضوان السيد، معن زيادة،ط2، لبنان دار المدار الإسلامي، 2000، ص19.

[2]– المرجع السابق، ص19.

[3]– المرجع نفسه، ص23.

الأول: معنى خلقي. وهو الذي كان معروفا في الجاهلية وحافظ عليه الأدب. لأنّ في اللسان: الحرّة تعني الكريمة، ويقال ما هذا منك بحر أي بحسن.

الثاني : معنى قانوني. وهو المستعمل في القرآن الكريم، مثلا {إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ }.[1] و في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ }.[2]

الثالث : معنى اجتماعي، كالقول أنّ الحر هو المُعفى من الضريبة.

الرابع : معنى صوفي وهو الخروج من رق الكائنات."[3]

ويرى عبد الله العروي أن المعنى الغالب في التاريخ الإسلامي، هو المعنى الفقهي والمعنى الأخلاقي، فإنّ " المعنى الفقهي يتعرض لمسألة حرية التصرف في أبواب معروفة تعالج مسائل الرق والحجر وكفالة المرأة و الطفل، والفقه عموما يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة. بحيث لا تكتمل الإنسانية في الفرد إلا إذا شرف بالتكليف."[4]

أما المعنى الأخلاقي للحرية فقد عالجه علم الكلام من زاويتين: " زاوية علاقة العقل بالنفس، ويُصاغ فيه السؤال هكذا: هل يستطيع العقل أن يتغلب على النفس ويغير ميولها الطبيعية؟ وزاوية علاقة الإرادة الفردية بالمشيئة الإلهية، ويصاغ السؤال هكذا : هل يمكن أن تعارض الأولى الثانية؟"[5].

ويَخلُص العروي إلى نتيجة مفادها: أنّ مفاهيم الحرية في الفكر الإسلامي التراثي لم تتعدي المعنى الفقهي القانوني والأخلاقي الميتافيزيقي، و لم تأخذ أبعادا تتعدى إلى الحرية السياسية والاجتماعية، كما نعرفها اليوم في الفكر الليبرالي. " لم نجد في الفقه والأخلاق أشياء جديدة لم نمر بها في القاموس، إنها لم تقترب من مفهوم الحرية كما نتصوره الآن، فهي تدور كلها حول الفرد مع نفسه وخالقه

---

[1]– سورة آل عمران: الآية35.

[2]– سورة المجادلة: الآية3.

[3]– عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط5، لبنان، المركز الثقافي العربي، 1993، ص13.

[4]– المرجع السابق، ص15.

[5]– المرجع نفسه، ص16.

وأخيه في الإنسانية، فهي قانونية أخلاقية، أما مفهوم الحرية، كما تَصوّره القرن التاسع عشر وورثناه عنه، فإنه يدور حول الفرد الاجتماعي، أي الفرد كمشارك في هيئة إنتاجية. "[1]

لكنّه يفرق من زاوية أخرى، بين مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي كطوبي نظرية، مدوّنة في القواميس وكتب الفقه، وبين الحرية الممارسة واقعيا، حيث أنّ قسما كبيرا من العرب كانوا سكان بدو، وبالتالي فقد عرفوا الحرية بمعناها الواسع للكلمة، إذ لم يخضعوا إلا قليلا لقهر السلاطين واستبداد الساسة على مر التاريخ الإسلامي، وكذلك الحال عند الصوفية الذين أحسوا بالحرية الحق عن طريق التحرر التام من سلطان ما غير الله.

وهذا التبرير الذي يسوقه العروي لإثبات وجود مضمون الحرية المعاصر في حقل التجربة والواقع المعيشي، خلافا للمعنى الذي تكلمت عنه القواميس وتنظيرات الفقهاء، إنما ساقه ردا على المستشرقين الذين استغربوا من الفراغ الرهيب لمضمون الحرية في القواميس العربية واللغات الإسلامية الأخرى، ومن ثم سحبوا نفس الحكم عل الواقع التاريخي، غير أنّ هذا التبرير لا يمكن تعميمه وجعله تَعلّه يُغطّى به عن حالة الافتقار للحرية السياسية والاجتماعية التي كان عليها واقع العرب والمسلمين، من سكان الحواضر الكبرى، في بغداد والقاهرة ومراكش والأندلس..الخ

3 _ مع راشد الغنوشي:

أمّا مفهوم الحرية عند راشد الغنوشي فهي: " الحرية في التصور الإسلامي أمانة، أي مسؤولية ووعي بالحق، والتزام به، وفناء فيه. نعم إنّ الحرية بالمعنى التكويني هي إباحة واختيار، أو هي فطرة، فقد اختصنا الله بخلقة تحمل القدرة على فعل الخير والشر.. وكانت تلك مسؤولية، أمّا بالمعنى الأخلاقي أو التشريعي فهي تكيّف، أي أن نمارس مسؤوليتنا ممارسة إيجابية، أن نفعل الواجب طوعا، بإتيان الأمر واجتناب النهي. "[2] ومنه يعتبر الغنوشي أنّ حرية الإنسان تكمن في تحمله للتكليف الشرعي وقيامه بواجب العبودية لله كما أمره، حتى يستحق كما يرى درجة الخلفاء في الأرض وأولياء الله.

---

[1]– المرجع نفسه، ص17.

[2]– راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص38.

ومنه فإنّ مفهوم الحرية ستبقى دلالته دائما مسنودا إلى كيفية ممارستها إزاء التكاليف الشرعية، فكلما كان الأداء أحسن كانت الحرية أكبر، وفق الخطة الإلهية المحددة مسبقا، ذلك أنّ الإنسان صفته الحقيقية هي أن يكون عبدا لله. فالإنسان: " في هذا التصور كائن ممتاز، يحمل مسؤولية مركبته وتحديد مصيره وفق الخطة الإلهية لحياته. إنّه كائن مُكلّف، عبد لله. وبقدر ما يكون أداءه أفضل في القيام بالتكاليف والواجبات الشرعية، وإمعانه أكبر في العبودية لله، بقدر ما يمتلك حرية أكبر إزاء ذاته والطبيعة والكائنات من حوله."[1]

4 _ مع محمد عمارة:

بينما يذهب محمد عمارة إلى اعتبار الحرية ضرورة إنسانية لازمة، ومُنطلق ضرورتها عائد لا كونها جبلية فطرية وإنما كونها فريضة إلهية. "مبلغ الحرية ومكانتها في الإسلام أنها ضرورة إنسانية واجبة، وفريضة إلهية، بغيرها لن تتحقق حياة الإنسان كإنسان، فهي واجبة لتحقيق وصيانة الحياة، بل ومقدسة، إذ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب أيضا."[2]

ولا يوضح لنا محمد عمارة معنى الفرض الإلهي للحرية وكيفيته، بمعنى هل يشمل جميع الناس، أم أنّ الفرض الإلهي موجه للمؤمنين فقط؟ ثم يشرح لنا معنى كونها ضرورة، لا يعني أنها جبرية، كما عند المجبرة أنصار الحتمية، " وإنما معنى الضرورة هنا آت من أنها فريضة إلهية، وتكليف واجب على الإنسان، يستلزم حريته واختياره، لا يلغيها بالجبر والحتمية، وإذا علمنا ذلك زاد تألق إنسانية الإنسان الحر المختار المريد ،بهذا المضمون الإسلامي للحرية، زيادة عظمى، إذ هو مارسها ونهض بأداء التكليف الإلهي له بأن يكون حرا، بأن مارس حريته، وحولها من مجال الفكر النظري، إلى عالم الممارسة والتطبيق."[3]

قد نجد في موقف راشد الغنوشي ومحمد عمارة نوعا من الغموض وعدم الوضوح، ذلك لأنّ موقفهما يحاول أن يوفق بين العبودية من جهة كونها إبطال للحرية، في النظر المنطقي، ومن جهة

---

[1]– المرجع نفسه، ص41.

[2]– محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، عالم المعرفة، الكويت، 1985، الرقم8، ص30.

[3]– المرجع نفسه، ص30.

كون هذه العبودية هي نفسها مصدر حريته، أو هي مضمون الحرية نفسها، لكنه لم يوضح لنا كيف يكون ذلك، أو يحدد لنا العلاقة الصحيحة التي تجعل ذلك ممكنا، رغم أننا متفقين معه أنّ في الالتزام الشرعي تكمن سعادة الإنسان وصلاح حاله، لكن كان بإمكانه أن يوضح ببساطة أن الإنسان إنما يمارس التكاليف الشرعية الربانية لأنه آمن بمصدرتيها السماوية من جهة، وآمن بصلاحيتها الواقعية من جهة أخرى، وهكذا يكون الإنسان حرا في اختيار عبوديته لله، لا أن عبوديته هي نفسها الحرية، لأنّ في ذلك نفيا غير مقصود لحرية الإرادة الإنسانية، وحرية الاختيار، فالإنسان مشدود على الدوام إلى مناقشة التكاليف الشرعية وكيفيات تطبيقها وممارستها، بمعنى أنّه يبذل مجهودا في مسيرته نحو آداء التكاليف، وقد وصفه الله بذلك كما في الآية التالية: {وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً }.[1] ومن جهة أخرى فهو يحس ويشعر من باطنه، أنّ ذاته مستقلة في الاختيار، وأنّه يمتلك حريته وإرادته ويريد أيضا ممارستها على أكمل وجه، وما امتثاله للأمر الإلهي إلا لكونه اقتنع به واسلم لهديه. وبهذا الفهم يكون الامتثال للشرع الربّاني امتثال ايجابي لا سلبي، كما حكي الله لنا عن جدال إبراهيم لأجل الفهم والتلقي الايجابي للأمر الإلهي:{فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ }.[2]

المطلب الثالث: التعددية الدينية وحرية التفكير في الفكر الإسلامي المعاصر

يُعرّف علي عبد الواحد وافي حرية التفكير والتعبير كما يلي:

يقصد بحرية التفكير والتعبير أن يكون للإنسان الحق في أن يفكر تفكيرا مستقلا في جميع ما يكتنفه من شؤون وما يقع تحت إدراكه من ظواهر، وأن يأخذ بما يهديه إليه فهمه، ويعبر عنه بمختلف وسائل التعبير.

---

[1] – سورة الكهف: الآية54.

[2] – سورة هود: الآية74.

أما عن موقف النص الديني الإسلامي والتاريخي من حرية التفكير فيقول: " وقد أقر الإسلام هذا الحق في أوسع نطاق، فمنح كل فرد الحق في النظر والتفكير وإبداء رأيه عن أي طريق شاء، وعلى هذا المبدأ الجليل سار الرسول عليه السلام، وسار الخلفاء الراشدون من بعده، فقد كانت حرية الرأي في عهدهم جميعا مكفولة ومحاطة بسياج من القدسية، وباستقراء تاريخ هذه المرحلة الذهبية التي تمثل مبادئ الإسلام أصدق تمثيل، لا نعثر على أيه محاولة من جانب أولي الأمر للحجر على حرية الآراء."[1]

بينما يرى جمال البنّا أنّ حرية الاعتقاد في الإسلام هي مبدأ أساسي ينسجم ويتوافق مع فكرة التوحيد المطلقة، لأن الزعم الذي يراه البعض من أن فكرة التوحيد تقتضي أن يكون الناس على دين واحد ومنهج واحد هي فكرة متهافتة." وأي محاولة لفرض قالب واحد مصمت على المجتمع بدعوى التوحيد الإسلامي، أو حتى الوسطية، وأي تجاهل للعوامل العديدة التي تؤثر في هذا المجتمع أو تقف في وجه التعددية، تكون محاولة محكوم عليها بالفشل."[2]

أما التوحيد المقصود في الإسلام، فهو توحيد الله فقط ثم التعددية لازمة في ما سواه، " لأن الله تعالى قد تفرد بهذه الصفة وإصباغها على غيره شرك به. فتوحيد الله يستتبع تلقائيا التعددية فيما عداه."[3]

ثم يرى أيضا أن حرية الاعتقاد مبدأ أساسي يؤكد على شرعية التعددية ويدعمه." ولعل تقرير القرآن لمبدأ حرية الاعتقاد، أعظم دليل على تقرير التعددية في مبدأ هو صلب الأديان جميعا."[4]

وبخصوص الأديان التوحيدية الثلاث وكيف يجب أن تنبني بينهم العلاقة الصحيحة المتوازنة وكيف يجب أن يُفهم مبدأ التعددية الدينية، يقول "إن الدين هو البيت الكبير الذي يضم على الأقل وما نحن بصدده الأديان الإخوة (اليهودية و المسيحية و الإسلام) وأن يكون لكل واحد منها دور

---

[1]– علي عبد الواحد وافي، الحرية في الإسلام، مصر، دار المعارف، 1968، ص77.

[2]– جمال البنا، التعددية في مجتمع إسلامي، القاهرة، دار الشروق، ص5.

[3]– المرجع نفسه، ص4

[4]– المرجع نفسه، ص4

فيه يمثل قدرا من استقلال داخل الإطار الواحد، و أن يحب كل واحد نفسه و أبناءه لا يعني بالضرورة أن يكره أخويه و أبناءهما أو ألا يخصهم بجانب من الحب لأن الحب يتسع للجميع و يسعد به الجميع."[1]

أما طه جابر العلواني فهو يؤكد على نفس المنحى بقوله: " فقد نزل القرآن الكريم بالعدد الكثير من الآيات، ليؤكد على حرية الانسان، خاصة في إختيار ما يعتقده، وعدم جواز إكراهه على تبني أي معتقد، او تغيير معتقد أعتقده الى سواه، وعلى توكيد أن العقيدة شأن خاص بين الانسان وربه، فليس لأحد ان يكره أحد على اعتقاد، أو تغيير اعتقاده، تحت أي ظرف من الظروف، وبأي نوع من أنواع الاكراه، ومنه استغلال حاجة الانسان، او تعريضه لإغراء مادي او سواه "[2]

وتعرّف حرية المعتقد أيضا أو ما يسمّى بالحرية الدينية بأن يكون " للإنسان حق الاختيار في اعتناق الدين أو المعتقد الذي يريد، بما يؤدي إليه تفكيره ويستقر عليه ضميره، وأن يكون حرا في ممارسة شعائر ذلك الدين أو المعتقد في السر والعلانية، وألاّ يُجبر على اعتناق دين أو معتقد ما على نحو يخالف إرادته الحرة وضميره، وأيضا حقّه في عدم اعتناق أي دين أو عقيدة، تكريسا لحق الفرد في إمكانية الاختيار."[3] وترى الكاتبة لونا سعيد فرحات أن الحرية الدينية تتكوّن من عنصرين اثنيين:

[عنصر داخلي: ويعرف بحرية الضمير.

عنصر خارجي: وهو ممارسة الشعائر الدينة].[4]

وعرّف راشد الغنوشي حرية المعتقد بقوله: " أي حق الفرد في اختيار عقيدته بعيدا عن كل إكراه. ولقد ضمنت الشريعة الإسلامية هذه الحرية كثمرة لمسؤوليته، فمنعت كل وسائل الإكراه"[5] ويذهب الغنوشي إلى اعتبار أنّ الآية:{لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ

---

[1]– المرجع نفسه، ص25

[2]– طه جابر العلواني، المرجع السابق، ص91.

[3]– لونا سعيد فرحات، الحرية الدينية وتنظيمها القانوني، بيروت، دار الشروق، 2010، ص14.

[4]– المرجع نفسه، ص15.

[5]– راشد الغنوشي، المرجع السابق، ص44.

بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ }[1] تمثل قاعدة كبرى من قواعد الإسلام وركنا عظيما من أركان سماحته، " إنّ الله تعالى ما بنى أمر الإيمان لاعلى الإجبار والقسر، وإنما بناه على التمكن والإختيار،لأن في القهر والإكراه على الدين بطلان الإبتلاء والإمتحان."[2].

أما عن نتائج مفهوم الحرية وحرية المعتقد في الفكر الإسلامي فنوجزها في الأسطر التالية:

- افتقار مفهوم الحرية للمعاني الحديثة للمصطلح في المعاجم اللغوية العربية.
- اضطراب المفهوم العام للحرية لدى بعض أقطاب الفكر الإسلامي
- اتفاق وجهات النظر بين المفكرين المسلمين المعاصرين حول المسائل التالية، الحريات الدينية، حرية التعددية الدينية، وحرية الفكر والتعبير.
- اختلاف وجهات النظر بين المفكرين المسلمين المعاصرين حول حرية المعتقد، بين متشدد ومتمسك بتأصيل الفقهاء الأوائل، وبين متسامح ومنفتح على تأصيلات ومقاربات تجديدية حديثة لنفس المواضيع.

وفي المطالب الموالية سوف نسعى لتقديم موقف محمد الطالبي من ذات المواضيع، وتقييم مدى انسجامه أو شذوذه عن ركب المفكرين المسلمين المعاصرين بصفته واحد منهم، وكذا تقييم مدى انعكاسات مواقفه هذه على عملية الحوار عامّة والحوار الإسلامي المسيحي خاصّة.

المطلب الرابع : الحرية الدينية وحقوق الإنسان عند محمد الطالبي

عرفنا في المبحث السابق أن مفهوم الحرية الدينية في الفكر الإسلامي لم يعرف التوسعات والفتوحات التي عرفها اليوم، حيث توسع ليحمل مدلولات غنية وثرية بالمعنى، تكاد تمس جميع نواحي حياة الإنسان، بعدما كان مفهومها مقتصرا على معنى بسيط ووحيد هو المعنى الذي يقابل العبودية، سوءا العبودية للأشخاص، أي بمفهوم الرق، كما في الفقه الإسلامي، أو العبودية للشهوات وأهواء النفس، كما في الفكر الصوفي .

---

[1]- سورة البقرة: الآية256.

[2]- راشد الغنوشي، المرجع السابق، ص44.

ومن بين المعاني الجديدة التي ارتبطت بمعنى الحرية الدينية ارتباطا عضويا وأصبحت لا تنفك عنها ولا تُتصور بدونها، هي فكرة حقوق الإنسان، بحيث لا يمكن أن نتكلم عن المعنى الأول دون الحديث عن وضعيته إزاء المعنى الثاني. ويذهب محمد الطالبي إلى اعتبار أن فكرة الحرية الدينية كحق أساسي من حقوق الإنسان هي فكرة حديثة لم تُعرف من قبل إلا في حدود ضيقة، ولا يتفق مع من يرى أن الفكر الديني الإسلامي قد عرف هذه الفكرة بكل بداهتها وتجلياتها المعاصرة في ماضيه الحضاري الطويل، يقول: " الحرية الدينية حق من حقوق الإنسان، هذا شعار رُفع عاليا اليوم بحيث أصبح حقيقة تبدو لنا اليوم فقط من المسلمات البديهية، لا سيما بعدما أرسي قواعدها وأشاعها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لكن تاريخيا لم تكن هذه الحقيقة على هذا النحو من البداهة، وعمليا هناك من لم يزل غير مقتنع ببداهة وقداسة هذه الحقيقة. "[1]

ويرى محمد الطالبي أنّ الذين يضيقون من مفهوم الحرية الدينية إلى حد إلغاءها، إنما هم يخلطون بين حق الإنسان الطبيعي كفرد، وحق الجماعة كأمّة وشعب أو دولة، فيجعلون لحق الشعب أولوية قصوى على حق الفرد، و بهذا يغيب عنهم كلية مفهوم حقوق الإنسان، لأنّه أصبح موقوفا على شيء خارجا عنه يتحدد به ويتبعه في كل الحالات، ومن ثم لا يمكن لهؤلاء أن يتكلموا عن حق الإنسان في الحرية الدينية، ولا أن يزعموا القول بذلك." فقد يتساءل المتأمل، فلم للإنسان حق أو حقوق؟ لما لا نقلب الآية ونُقرّ أولا ومسبقا بحقوق الشعوب؟ وباسم حقوق الشعوب، واعتبارا لوحدتها وانسجامها ولأمنها وفاعليتها."[2]

ثم يرد على من هذا رأيه بالقول: " فلنضرب تاريخيا وحاضرا مثال الردة، إنّ الذين برّروا و ما زالوا يبررون الحكم بالإعدام في حالة الردة، باعتبارها خيانة في حق الأمّة، ألم يكن منطلقهم صادرا بصورة ما عن حقوق الشعوب في صيانة مكاسبها وحفاظا على وحدتها وانسجامها."[3]

---

[1]– محمد الطالبي، أمّة الوسط، ص32.

[2]– المرجع السابق، ص32.

[3]– المرجع نفسه، ص32.

ويضرب مثالا على فساد هذا الرأي بمحتشدات الغولاق[1]، التي أعدت لمن اعتبروا خارجين عن النظام العام في الاتحاد السوفيتي سابقا، أو معارضي فلسفة الحكم الاشتراكي في بلدان كثيرة غيره، لذلك يرى محمد الطالبي أن رفع شعار حرية الشعوب تعلو على حرية الأفراد، سينتهي على مستوى التنظير والتطبيق معا، إلى بروز سياسة الكليانيات والتماميات على اختلاف أنواعها، سواء القائم منها على الإيمان أو على غير الإيمان. " إن هذا ليس من باب الخيال، إذ قد شهد التاريخ ألوانا ملونة من دوس حق الإنسان كفرد باسم حق المجموعة ككل ..و لا يعتقدن معتقد أن القضية قد حسمت اليوم بانهيار الشيوعية، فالكليانية قد تأخذ في المستقبل أشكالا جديدة ومختلفة."[2]

وينطلق محمد الطالبي في التأصيل لموقفه من الحرية الدينية، من مبدأ جوهري وأساسي وهو كون الحرية الدينية وهب رباني فطري، لا علاقة له بالموقف الإنساني، أي هي حق طبيعي ممنوح للإنسان من خالقه وليست غطاء تمن به المؤسسة البشرية الاجتماعية كما تشاء، يقول في هذا الجانب " ممارسة الحرية هبة من الله، ومن هذا المنطلق فإن هذه الحرية أسمى بكثير من أن تكون منحا مؤسساتي من الإنسان للإنسان."[3]

فالحرية في نظر محمد الطالبي لا يمكن أن تكون وهبا من جماعة بشرية لأخرى، لأن الضمانات البشرية هشة وغير موثوقة، بينما الحرية نبع يتدفق في باطن الإنسان أوّل ما ينضج ويشعر بذاته " فهي تمتزج بفيض الضمير الانعكاسي الذي فجأة غمر الإنسان بروح الله، فحقق من خلال انفجار هائل للشعور بالذات، إنسانيته، ومن حيث جعل منه هكذا كائنا مسئولا."[4]

ويرى محمد الطالبي أنّ الحرية الدينية مشتقة من حرية التصرف، ومنها تُشتق جميع أنواع الحريات الأخرى، لأنّها هي الأصل وهي عين الوهب الإلهي في أعلى تجلياته. " إنّ حرية التصرف

---

[1] – الغولاق: معسكر اعتقال رهيب في سيبريا، ويعتقد انه التطبيق الصحيح لجوهر الماركسية، وليس تطبيقا خا طئا لأنّ ماركس يعتقد أن التغيير لا يتم تدريجيا وإنما بالثورة، وأنّ الإنسان لا بد أن يكفر عن خطيئة الملكية بالرجوع إلى طبيعته الأصلية، هذه الطبيعة الموجودة قصرا في ذهن ماركس وحده. أنظر: عبد الرحمان بدوي، ملحق الموسوعة الفلسفة، المرجع السابق، ص 208.

[2] – محمد الطالبي، أمّة الوسط، ص33.

[3] – المرجع السابق، ص44.

[4] – المرجع نفسه، ص44.

كهبة، ولادة وهبها الله للإنسان في مهده، تكون بُعدا مهيكلا للشخصية البشرية، بعدا لا ينمحي ولا يستلب، بأي حال من الأحوال."[1]

ومن جهة أخرى يؤكد محمد الطالبي انّه لا يجب أن يُفهم من فكرة حقوق الإنسان بأن يلزم من ذلك أن نعتقد في وجود حريّة مطلقة، فهذا لا وجود له منطقيا لأنّ عامل الإيمان سيبقى دائما كشرط أساسي في تعيين حدود هذه الحرية، لكن لا ضمن التوصيات البيداغوجية والتأديبية، وإنما ضمن سياق واسع، يجمع بين مبادئ الشريعة ومبادئ الفطرة.[2]

المطلب الخامس: الموقف من حرية الفكر و حرية التعبير

يدعم محمد الطالبي حريّة التعبير عن المواقف و الاختيارات الدينية، بلا قيد ولا شرط، إلا شرط عدم التعدي على الآخر المخالف، أو على اعتقاد الأغلبية، بأي نوع من أنواع الاستفزاز، سواء كان التعدي لفظي أو معنوي. " إن حرية الاختيار الديني، وحرية التعبير عن هذا الاختيار، يجب أن تكون كاملة ومطلقة ما لم تنقلب إلى الشتم والثلب والنيل من الأعراض والاستفزاز، فكل حرية فرد تقف حيث تبدأ حرية مثيله ونظيره. القاعدة هي أنه – لا ضرر ولا ضرار– والناس سواء في الحقوق والواجبات، خاصة في اختيار اعتقاداتهم، وبذلك تتوفر شروط الصراحة ولا تبقى ذريعة للتقنع."[3]

ويذهب الطالبي إلى حد اعتبار أن الحرية نجدها على مستوى الفطرة البشرية منقوشة في جوهر خلقته التي فطره الله عليها " إن فعل فطر، الذي اشتق منه لفظ فطرة، يوحي بمعاني الانفصال والانشقاق والتمزيق والتصدع، ويرد هذا الفعل في القرآن مقترنا بالفعل الخالق الذي يدفع به الله الخلق، إن الفطرة في هذا السياق لا تزيد عن كونها الطبيعة الفريدة الخاصة بالإنسان، ذاك الإنسان

---

[1]– المرجع نفسه، ص44.

[2]- mohamed talbi, liberte religieuse et transmission de la foi, islamochristiana, ibid, 12,1986,p27.

[3]– محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، المرجع السابق، ص37.

المتولد عن الفعل الخالق الذي فطره، أي فصله عن بقية فصائل عالم الحيوان.. فجعل منه كائنا يعرف خاصة باستطاعته وسابق تهيؤه لإدراك وقبول مطلق الله ."[1]

ويجد محمد الطالبي دليلا آخر من القرآن الكريم، يؤكد ما ذهب إليه كون الحرية الدينية وهب لآدم مذ فطره، وهي وهب لذريته أيضا، قبل أن توجد على ظهر البسيطة، أي أن حرية الاختيار بين الإيمان والكفر، قد منحت لهم وهم في عالم الذر،كما جاء في قوله تعالى " {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ }.[2]

يقول الطبري في معنى الآية:" خلق الله آدم ثم أخرج ذريته من ظهره مثل الذر فكلمهم ثم أعادهم في صلبه، فليس أحد إلا وقد تكلم فقال{ ربي الله}، وكل خلق خلقه الله فهو كائن إلى يوم القيامة، وهي الفطرة التي فطر الناس عليها."[3]

يقول محمد الطالبي:" فجواب آدم –ببلى– ، عندما لم يزل بعد في علم الأزل فرضيه هو وذريته، عن السؤال المؤسس للوضع البشري {ألست بربكم} لا يمكن إلا أن يكون جوابا حرا، إذ لو لم يكن ذلك كذلك، لفقد السؤال والجواب على حد السواء كل معنى، فخيار الإيمان يستلزم إذن ضمنيا ووجوبا الحرية، لأنه يتجذر في الجواب {بلى} الذي انعقد به الميثاق الأساسي، – ميثاق شهادة الذر– الذي ختم المصير الخاص بالإنسان والمميز له."[4]

وفي نفس الإطار نورد فقرة مهمة لبرهان غليون تعزز ما ذهب إليه محمد الطالبي وتقويه، إذ يقول في نفس السياق: " إنّ خفض قيم الإنسانية إلى قيم العلم وحده، قد حاولته النظم الشمولية، فوصلت إلى نظام من البربرية الحديثة والمنظمة القائم على قتل الروح والفرد والإنسان معاً. و لم يؤد إلغاء الدين والقيم الميتافيزيقية في الدول الاشتراكية إلى تحرر الإنسان كما كان يعتقد البعض، ولا إلى تزايد قدراته العقلية والعلمية، بعد أن تحرر من سيطرة القوى الغيبية أو الخرافية كما كان يقال، وزال

---

[1]– المرجع نفسه، ص44.

[2]– سورة العراف: الآية172.

[3]– محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، المرجع السابق،ج8، ص238.

[4]– محمد الطالبي، أمّة الوسط، ص45.

عنه الخوف أو الرهبة من القوة الإلهية، وإنّما قاد على العكس، إلى قتل الروح والخيال والحضارة، وحوّل النظام السياسي إلى معسكر اعتقال كبير للجسم والروح معاً. إنّ حرية الإنسان لا تنفصل عن كرامته وحرية خياله وانطلاق قواه الروحية والنفسية والعقلية التي يَبني عليها رمزياً ومادياً تداعياته وعلاقات تضامنه وإحسانه وتعاطفه وكرمه الأعمق."[1]

ومن جهة أخرى يرى محمد الطالبي أنّ ورثة الأديان الثلاثة من أتباع اليهودية والمسيحية والإسلام لا يمكنهم أن يقيموا فيما بينهم حوارا جديا وفعّالا ما لم يضمنوا بالمقابل حل كل المشكلات المتعلقة بالحرية الدينية، ويؤكد أيضا أنّه لا يمكن أن تكون علاقات جيدة بين بني الإنسان بغير ما أن تتأسس قواعد متينة في هذا المضمار.[2]

المطلب السادس: الحرية الدينية والنسبية الدينية

هناك سؤال مهم يطرحه محمد الطالبي، يرى أنه ضروري حتى يكون مفهوم الحرية الدينية غير ملتبس بغيره من المفاهيم، وهو تساؤل متعلق بعلاقة (النسبية) بالحرية الدينية، ويعني بذلك: أن يُفهم من إطلاق الحريات في مجال التدين والاعتقاد، كون الأديان لها طابع النسبية، أو أنّها متساوية ومتعادلة، بحيث يكون الإيمان بواحد منها كالإيمان بهما جميعا، وهذا من شأنه أن يقود إلى نوع من التلفيقية الممقوتة، وربّما هذا الإشكال هو من يقود الكثير من المسلمين إلى الالتباس في مسالة إطلاق الحريات الدينية في مجتمعاتهم، فيميلون إلى التضييق الشديد كنتيجة لسوء الفهم المتعلق بهذه المسألة.

يقول محمد الطالبي موضحا هذا الالتباس: " فهل الحرية ضرب من النسبوية؟ فهل تعني أن كل الأشياء سواء بسواء؟ وأنّ كل شيء نسبوي؟ وأنّه يمكن أن تقبل بكل شيء في المستوى الديني؟ أي أنّ الأديان متعادلة كأسنان المشط في النسبوية، التي تعمُّها جميعا وتكون مقامها المشترك."[3]

---

[1] برهان غليون، تجديد رؤيتنا للإسلام، موقع أنفاس، الرابط: http://www.anfasse.org-

[2] -mohamed talbi, ma religion c'est la liberte ,tunis, edition nirvana, 2011, p47.

[3] - محمد الطالبي، أمة الوسط، ص33.

ويجيب محمد الطالبي عن هذه التساؤلات بالقول: " لو كان الأمر كذلك، لجاز لكل إنسان أن ينضم إلى أي عقيدة، إلى عقيدة في النهاية تصبح لا تقنعه ولا تلزمه. وهذا يعني عمليا تقويض مفهوم الاعتقاد والاقتناع، إنما النسبوية للإيمان تعني لا إيمان، فهي نقيض الإيمان وتقويضه."[1]

وفي تقدير محمد الطالبي فإنّ مسألة –النسبية الدينية– مسألة حساسة وجوهرية في انسجام وتقدم العملية الحوارية، لأنّ الحرية الدينية إذا فُهمت كونها تبرير أو حجة للاعتقاد في النسبية الدينية فهذا معناه الوقوع في التلفيقية الدينية الممقوتة، "وما دامت الحالة تلك فإنّه يستحيل تنقية العلاقات بين الناس عموما، وبين ورثة إبراهيم عليه السلام، من يهود ومسيحيين على الخصوص، ما لم نظفر لقضية الحرية الدينية بحل يطمئن له المُعتقد ويضمن له انسجامه الباطني.. ولكي نبلغ هذه الغاية يجب أولا أن نتجاوز التخوفات من النسبوية ومن التنازلات التلفيقية، كما يجب أن نذهب أبعد من التسامح الذي يمليه العجز."[2]

يتجلى إذا حذر محمد الطالبي المتزايد، من أن تؤدي الحرية الدينية التي يؤيدها ويدعو إليها، إلى ضرب من الانسيابية الروحية المنفلتة، أو تتخذ كأرضية خصبة تتأسس عليها أشكال من الاعتقادات والرؤى المخالفة في الجوهر لروح الدين ووحدة الإيمان، فالدين في رأيه لا يقبل القسمة أو التجزؤ، لأنّ ذلك من شأنه أن يقود إلى ضروب من السفسطة " إنه لا يمكن للإيمان أن يضطجع في فراش السفسطة. إنّ الحرية الدينية ليست مجاملة، أو تزكية عمياء لكل أطروحة ونقيضها، إنها ليست استقالة أمام الحقيقة، ولا يمكن إذن أن تكون ضربا من النسبوية. فلا يستطيع أي معتقد مخلص يترك النسبوية المسكنة طبعا، لكنها المقوضة في نفس الوقت، تستهويه كي يتخذ منها قاعدة للحرية الدينية."[3]

وإذا كان محمد الطالبي لا يوضح هنا من هم المقصودون من الحديث مباشرة، فإنّه في مقال آخر يبيّن ويكشف عنهم بلا أدنى مواربة، وكنا في الفصل الأول قد تكلمنا عن صنف من المفكرين

---

[1]– المرجع نفسه، ص34.

[2]– المرجع السابق، ص33.

[3]– المرجع نفسه، ص34.

المسلمين ينعتهم محمد الطالبي بالانسلاخسلاميين، ذلك أنهم حسب رأيه تبنوا الإسلام كثقافة وحضارة ورفضوه كعقيدة وشريعة، " يقبلون الإسلام من دين حر، إلى هوية تاريخية مفروضة، وهم صنفان صريح ومقنع، كلا الصنفين لا يعتبران الإسلام دينا. هم لا يعتبرونه الصراط المستقيم نحو الله، وسبيل النجاة، سبيلا يسلكها سلوكا حرا من يبتغي وجه الله وأيده الله بنوره وهداه، لا يعتبرون الإسلام عقيدة حرة بالقلب، وشهادة باللسان، وعملا بالجوارح،..الخ"[1]

ومنه نفهم من موقف محمد الطالبي أنّه يريد أن يفوّت على هؤلاء الفرصة حتى لا يستغلوا دعوة الإسلام للحرية، لينحرفوا بها إلى نوع من التوفيقية والتلفيقية، التي هي ممقوتة ومرفوضة شرعا وأخلاقيا. يقول في ذلك: " كلاّ، الحرية الدينية ليست توفيقية ولا تلفيقية تبعا، لأنّه لا أضر على الحقائق الإيمانية من وهن التلفيقية، ذاك المزيج المتنافر من معطيات غير متناسقة، كالنعامة لا طير ولا جمل. أضف إلى ذلك أنّ التلفيقية، في المستوى العملي، لا تزيد على أن تضيف بدعا جديدة إلى بدع قديمة وهرطقات مستحدثة إلى أخرى موروثة."[2] وفي المقابل فالتلفيقية تتناقض مع وحدة الإيمان وإرادة الالتزام التي تتضمنه ولا تنفك عنه." وفي مستوى الصرامة المنطقية فإنها تقوض الفكر وتذيبه في الحلول المشبوهة.إن التلفيقية غير متلائمة مع إلتزام الإيمان الذي يقتضي طلبا ملحا نزيها وصادقا للالتحام مع الحقيقة، فكل معتقد واضح الرؤية، لا يسعه إلا أن يلزم منها الحذر. بهذا نكون قد رفعنا جزئيا الركام في طريق الحرية الدينية."[3]

وفي رأي محمد الطالبي فإنّ الدعوة إلى الحرية الدينية وحرية الاعتقاد لا يمكن أن تتخذ تعلّة أبدا للذهاب أبعد من ذلك، ففي تقديره أن الحرية الدينية توفرت في العصر الحاضر، ولا خوف من هذا الباب " غايتهم ليست حرية لاعتقاد، حرية الاعتقاد فعليا وعمليا متوفرة اليوم لكل إنسان."[4]

وكنّا في المبحث السابق تكلمنا عن نفس المخاوف في الجانب المسيحي، مع موريس بورمانس، ولا بأس بالتذكير بأهم ما جاء في تدخله :

---

[1]– محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، ص35.

[2]– محمد الطالبي، أمة الوسط، ص34.

[3]– المرجع نفسه، ص34.

[4]– محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، ص37.

"_ ينكر بعض المؤمنين أي قيمة للحوار، بزعم انه مبادرة عابرة، سريعة الزوال لا أصل لها في أديانهم.

_ قد يفتح الحوار الباب للنسبية الدينية التي تتناقض وإطلاق الحقيقة، لدى كل ديانة.

_ يدفع الحوار بالضرورة إلى نوع من توفيقية غير لائقة، تتنافى وصفاء الإيمان ووحدة العقيدة."[1]

و سنوسّع النقاش في هذا الموضوع الصعب مرّة أخرى في مبحث آت.

المطلب السابع: الحريّة الدينية احترام لا تسامح

يذهب محمد الطالبي إلى القول أنّ مفهوم التسامح إنما هو تعبير لا يفي بالمعنى الحقيقي الذي يقيمه القرآن لقيمة العلاقة مع الآخر، ذلك أنّ معنى التسامح يعني فيما يعنيه نوعا من الفوقية ونوعا من المنّة، منّة المتسامح على المتسامح له، وفي ذلك تسفيل وإهدار كرامة، يقول موضحا رأيه : " إنه من المبتذل أن يقال الإسلام متسامح. قيل هذا مرارا وتكرارا، إنّ التسامح كحل للحرية الدينية وأساس لها، أجده إذن جاهزا وفي متناول اليد داخل تقاليدي الدينية، والسؤال هو : هل سأكتفي بذلك وأقف عنده؟ وجلي أن التسامح مختوم بخاتم العقلية الوسيطية وفلسفتها."[2]

وبعد أن يعرض معنى التسامح في القواميس العربية والأجنبية، يخلص من جديد إلى القول:

" فالتسامح إذن كرم وجود وسخاء منّي. فليس هو بحق يُستحق، يسعُني أن أرفض. فالتسامح لا يَمنح الحق في الحرية الدينية، وإنّما هو مجرد سخاء بها من موقف استعلاء، وهو هكذا ضمنيا تسفيل وإدانة، أسمح جودا وكرما، أو ضرورة ظرفية، بما في قرارة نفسي اَستهجن وأُدين، لا مساواة بين المتكرم والمتكرَم عليه، يد عليا تَهب ويد سفلى تقبض.. فالمتسامح معه في خطأه وضلالته من منظور

[1] – احميدة النيفر، موريس بورمانس، المرجع السابق، ص

[2] – محمد الطالبي، أمة الوسط، ص35.

المتسامح مهما كان منطلقه الديني أو المذهبي، شبيه بالموبوء الذي يستعصي استئصال ما به من مكروه إلا بأكره منه."[1]

وبما أن لفظ التسامح أصبح غير مرغوب فيه من وجهة نظر محمد الطالبي للأسباب الوجيه التي ذكرنا، فإنّ الطالبي سيأخذ على عاتقه إيجاد صيغة لفظية مناسبة ومعبرة بجلاء عن حقيقة العلاقة مع الآخر المخالف في الدين، بحيث لا تخدش شعوره ولا تشعره بالدونية والنقص، هذه الصيغة اللفظية التي هي غير مدرجة في حدود علمنا في الفقه الإسلامي المتعلق بالموقف من الأخر، هي لفظ (la dignité[2]) (الاحترام) .

فكيف يعرّف محمد الطالبي مفهوم الاحترام وكيف سيوظفه في شأن الحريات الدينية؟

"خلافا لذلك فإن الاحترام حق، فهو يفترض المساواة الكاملة والمطلقة بين الأطراف، فالاحترام بمفرده يضمن كرامة الجميع، في الاحترام لا يوجد أسفل ولا أعلى ، في التسامح يوجد المتسامح في مستوى أعلى، والمتسامح معه في مستوى أسفل، فهذا التفاوت ينعدم في الاحترام. حينئذ يمكنني من دون أن أتنازل قيد أنملة عن التزامي العقائدي، أي عن اختياراتي وقناعتي، أن أذهب نحو الآخر وأن أضع يدي في يده، باختياراته وقناعاته، كي أبني علاقاتي معه على أساس كامل المساواة، فحريته حريتي والعكس بالعكس. ذلك أن الاحترام أساسه الطبيعة البشرية، فالناس كلهم سواسية، ولا وجود لبشر معصوم، وكلهم يتساوون في الشلل وعدم العصمة في مقاربتهم للحقيقة المطلقة، وهذه الحالة تحرم كل الناس المواقف الانتصارية التي تغذي كل أشكال عدم الاحترام."[3]

ولا ينطلق محمد الطالبي من فراغ عندما يذهب للتأصيل للمسألة بهذه الصيغة الصارمة، بل ينطلق من قاعدة متينة في فهمه لمعنى الإيمان، فالإيمان عنده مفهوم لا يمكن إقامة الدليل عليه بشكل نهائي، لذلك فحرية الإيمان أو الكفر تصبح أمر واقعيا وقانونيا، على الجميع احترامه. " ولو لم يكن السبب في ذلك إلا لأنّ الإيمان في عديد صيغ التعبير التي يُصاغ فيها، والأشكال التي يبرز عليها،

---

[1]– المرجع نفسه، ص35.

[2]– mohamed talbi, ma religion c'est la liberte ,ibid, p49.

[3]– المرجع السابق، ص36.

ووجوهه المختلفة، غير قابل بطبيعته لإقامة الدليل عليه، والتنزيل هداية لا تدليل، فلو كان يقام دليل على الإيمان لما اختلف فيه اثنان، ولأصبح الإيمان عندئذ قهريا. ويفقد الإنسان عندها الحرية، حرية رفضه للإيمان أو الانضمام إليه، ويصبح لا مجال البتة لطرح قضية الحرية الدينية، وما دامت الحالة تلك، فإن الموقف المنطقي الوحيد الذي يفرض نفسه بنفسه هو الاحترام."[1]

ولتوضيح الإشكال الذي يدور حول مفهوم التسامح والمعنى الدقيق له في اللغتين العربية والغربية ، نورد فقرة مهمة للباحث إبراهيم أعراب، تخص موضوعنا، وسنجد تقارب وتلاقي بين ما انتهى إليه الكاتب وما رأيناه مع محمد الطالبي؟

يرى إبراهيم أعراب أن لفظ التسامح حسب المعاجم العربية لا يحمل المعنى الغزير الذي تولد في الحقل الدلالي الغربي، حيث نمى وترعرع إبان الصراع الديني الكاثوليكي والبروتستانتي وتطور خاصة مع جون لوك[2] في كتابه التسامح، " فالجذر اللغوي للفظة التسامح المولدة لا نجدها في القواميس العربية، إنما نجد بالمقابل لفظ سمح ، السماحة ،المسامحة، تسامح، وهي لا تحيل على المعاني الحديثة للتسامح ما دامت تعني الكرم والجود، والمساهلة، وقاصرة على استيعابها لأنها تلغي مبدأ المساواة، الذي يعتبر شرطا في الدلالة الحديثة للتسامح، بينما في الكرم والمساهلة والجود، نجد علاقة عدم المساواة، بين المتكرم والمتكرم عليه."[3]

وعن دور الحريّة في ادارة حوار هادف وواعد بين الأديان التوحيدية الثلاث، يعود محمد الطالبي للقول: " إنّه يستحيل تنقية العلاقات بين الناس عموما وبين ورثة ابراهيم عليه السلام، من يهود ومسيحيين ومسلمين على الخصوص، ما لم نظفر لقضية الحرية الدينية بحل يطمئن له المُعتقد ويضمن

---

[1]– المرجع نفسه، ص36.

[2]–" جون لوك (1632–1704): انجليزي الأصل، اهتم بموضوعات الشقاق الديني الذي كان سائدا في اوروربا، كان يقصد بالتسامح الفصل بين المواضيع الدينية و الحقوق المدنية الدنيوية، وان قوة الدين كامنة في العقل، ألف ثلاث رسائل في التسامح."
جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبوسنة، ط1، مصرن المجلس العلى للثقافة، 1997، ص7.

[3]– ابراهيم أعراب الاسلام السياسي والحداثة،، لبنان، افريقيا الشرق، 2000، ص211.

له انسجامه الباطني..وكي نبلغ هذه الغاية يجب أولا أن نتجاوز التخوفات من النسبوية، ومن التنازلات التلفيقية، كما يجب أن نذهب أبعد من التسامح الذي يمليه العجز."[1]

ونفس الرأي يذهب إليه (مسعود حايفي) إذ يعتبر أن مبدأ التسامح غير كافي لتحقيق علاقات قويّة ومتينة بين أهل الأديان المختلفة، لأنّ:" التسامح من هذا النوع ينطوي على معنى استصغار الآخر، وهو أساس غير كافي لقيام علاقات تقوم على التكافؤ والمساواة بين الشعوب والجماعات.. فالآخر العرقي أو الديني ليس شخصا ناقصا الأهلية والنضج لكي نتسامح معه كما نتسامح مع المخطئين.. ولا يخفى أنّ هذا النوع من لتسامح يقوم على ادعاء ضمني بالتفوق على الآخر."[2]

ويذهب نفس الباحث إلى مشاطرة محمد الطالبي في القول بمبدأ الاحترام بدل التسامح، " تسامح يقوم على أساس من الاحترام، احترام خصوصية الآخر ودينه وثقافته وحضارته، وهو يقوم على الإيمان بأن التنوع إنما هو أمر طبيعي."[3]

المطلب الثامن: موقف محمد الطالبي من المرتد

يندّد محمد الطالبي بشدة ممن لا يزالون يكررون على مسامع المسلمين إلى الزمن الحاضر، مقولة تقول بأن الأمّة أجمعت على قتل المرتد، " في حين أنه لا نص البتة من قبيل قتل المرتد في القرآن الكريم، فأهلا وسهلا بدواوين التفتيش وانتصاب المشانق لو انتصرت الدعوة إلى قتل المرتد..فأين نحن من أبسط حقوق الإنسان؟ فالمهددون بالقتل علانية، أليس من حقهم المشروع أن يحولوا بكل الوسائل التي تمليها حرارة الروح، دون اعتلاء جلاديهم منصة السلطة."[4]

---

[1]– محمد الطالبي، أمة الوسط، المرجع السابق، ص33.

[2] – مسعود حايفي، الحوار بين الأديان: الحوار الإسلامي المسيحي نموذجا، رسالة دكتوراه، قسنطينة، جامعة الأمير عبد القادر 2007، 2008، ص 15.

[3]– المرجع السابق، ص15.

[4]– محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، ص84.

ويعلن في موضع آخر عن نفس الموقف بصيغة واضحة وصريحة. " إن الإسلام دين الحرية الدينية، وأنه لا أثر لحكم الردة في القرآن الكريم، وأن هذا الحكم وليد ظروف تاريخية اعتبرت فيه الردة خيانة للوطن"[1]

ويؤكد محمد الطالبي في نفس الإطار أن لا كهنوت في الإسلام، وليس لأحد أن يحكم بحسن إسلام هذا وفساد ذاك، " إنّ الادعاء بتمثيل الإسلام الذي يقوم فيه الفقهاء مقام الكهنوت في كثير من الحالات، فيحكمون بحسن إسلام هذا، وكفر ذاك، وكأن بأيديهم مفاتيح الغيب والجنة والنار، ستتفجر كل أنواع التعصب التي عانينا منها عناء شديدا في تاريخنا، وما زلنا نعاني منها، وأنا أقول لمن يدعي هذا الادعاء أنه من حيث لا يشعر يقع في الشرك، لأنه يقيم نفسه مقام الله، ويسند لشخصه دور الوساطة بين الخالق والمخلوق..فلنتذكر إذن حتى لا يتجاسر أحد منا على الادعاء بتمثيل الإسلام، وحتى لا يقع علماءنا فيما وقع فيه أحبار بني إسرائيل، الذين يكتبون الكتاب بأيديهم ويقولون هو من عند الله. "[2]

ويقول في موضع آخر بشجاعة وطلاقة لا نظير لها وفي كامل الوضوح والصراحة : [أنا مفكر مسلم حر، و ديني هو الحرية، و الحرية هي أساسيات فكري وتفكيري، ولأنّ الله قد خلق الإنسان وجعله حرا،][3]

و يكاد يتطابق موقف محمد الطالبي من حكم المرتد مع موقف سليم العوّى، هذا الأخير الذي سيثري لنا الموضوع من زاوية أخرى، حيث يذهب إلى القول بأن هناك الكثير من الحقائق التي غابت عن الكتاب المسلمين الذين تناولوا قضية الردة بالبحث، وهذه الحقائق هي بالإيجاز:

_ أنّ القرآن قد قام بتجريم أفعال وحدّد لها العقوبة المقدّرة لها، بينما قام بتجريم أفعال، و لم يحدد مقدار العقوبة لها، مثل شهادة الزور وشرب الخمر وأكل الربا والكفر بعد الإيمان." والجرائم التي لم ينص القرآن الكريم أو السنة الصحيحة على عقوبة لها هي جرائم ترك تحديد العقاب عليها للسلطات

---

[1]– المرجع نفسه، ص142.

[2]– المرجع السابق، ص150.

[3] - mihamed talbi, l’slam n’est pas voile il est cult , p13.

المختصة بالتشريع لتقريره.. لأنّ هذه العقوبات تتفاوت بداهة من وقت لآخر ومن مكان لآخر، وتترك للقضاء سلطة تقدير العقوبة الملائمة."[1]

ـ الشريعة الإسلامية لم تتضمن نظاما إجرائيا محددا لتطبيق أحكام الجرائم والعقوبات، لأن النظم الإجرائية تحتاج للتغيير والتعديل بين فينة وأخري." وليس من المعقول أن يقيّد جميع الناس، في كل البيئات، وعلى مر العصور بتصور واحد للنظام الإجرائي."[2]

ـ أن الردة ذكرت في القرآن بضع عشرة مرة. " وليس في أي موضع من مواضيع ذكرها في القرآن الكريم ذكر عقوبة دنيوية لها. وقد جاء التعبير القرآني بلفظ الردة في بعض المواضع وبتعبير الكفر بعد

ـ" أما حديث: { من بدّل دينه فاقتلوه }[3] فهو حديث آحاد، و الأحكام الشرعية، ومنها الحدود لا تثبت بحديث الآحاد."[4]

ـ وقوع حوادث ردة في زمن الرسول ﷺ ولم يعاقب عليها، ويذكر أمثلة عن ذلك لا يسعنا المجال هنا لذكرها.

وخلاصة القول: " أنّ العقوبة المذكورة في الحديث السابق، عقوبة تعزيرية مفوضة إلى السلطة المختصة في الدولة، لتقرر بشأنها ما تراه ملائما من أنواع العقاب و مقاديره."[5]

و من جهة أخرى نجد أن موقف محمد الطالبي لا يتوافق مع موقف سعيد رمضان البوطي ، هذا الأخير الذي يرى أنّه لا يوجد أي تناقض داخل نظام العقوبات في الإسلام، بما في ذلك حد الردة، لأنه يتوافق مع الكليات الكبرى التي آمن بها المسلم وإرتضاها أساسا لإيمانه وإعتقاده، لذلك فهو ينطلق من المسلمة المعروفة التي ترى بأن الحدود فُرضت لحفظ كليات الخمس من أن تنتهك، ولأنّ الدين ما جاء إلا لتحقيقها وحمايتها. " فكان من مقتضى خطورتها هذه، أنّ أناط الشارع بها

---

[1]– محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، ، ص66.

[2]– المرجع نفسه، ص67.

[3] – أخرج الإمام أحمد في المسند، حديث رقم (2968)، أحمد بن محمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي، 1993.

[4]– محمد سليم العّوى، المرجع السابق ص69.

– المرجع نفسه، ص71.

عقوبات محددة صريحة وواضحة، وأن لا يدع أمر النظر فيها عائدا الى إجتهادات العلماء والحاكمين، تحسبا للأخطاء الإجتهادية، ومنها قتل المرتد، وقد شرعه الله حفظا للدين."[1]

" ما يعلمه كل عاقل أن شرع العقوبات في أي أمة إنما يترتب على ما اقتنعت به من فلسفة للقيم ونظرةإلى الحياة..لا أن تنقاد إلى رأي من لم يكن له من شأن بها أو التفات إليها..فلكل أمة أن تقيم نظام الروادع فيما بينها على أساس ما إنتهت إليه من نظرة إلى الحياة وقيمتها، وما يتلاءم مع الموازين التي وضعتها للكون والإنسان والحياة."[2].

ويرد البوطي على الذين يعارضونه الرأي بالقول " مرّة أخرى أقول: لن يُطبّق الإسلام من غير مسلمين."[3]

بينما يرى سليم العوّى أنّ على الدولة واجب إتاحة الفرصة للعلماء، لكي يناقشوا هؤلاء ويردوا على اعتراضاتهم وكشف شبهتهم، وترك الفرصة لهم ليراجعوا أنفسهم والعودة إلى حظيرة الإيمان. " فإن أبو، تدخّل النظام الجنائي لمحاسبتهم عن جريمة فتنة المؤمنين في دينهم، وهذه المحاسبة تتم في حدود نظام التعزير."[4]

ويتفق الغنوشي مع سليم العوّى، كون قضية الردة مختلف في أمر إيقاع الحد على مرتكبها، وذلك لأنّ القرآن اكتف بإدانتها وتوعد أصحابها بالعذاب الشديد في الآخرة، لكنّه لم يشرع أي عقوبة دنيوية تخصهم، ما عدي ما جاء في حديث الآحاد المذكور سابقا. " والخلاف دائر حول مسألتين: هل الردة جريمة سياسية تتمثل في الخروج عن نظام الدولة؟ وبالتالي يترك للإمام معالجتها بما يناسبها من التعازير– أي الجرائم غير المنصوص على عقوبة معينة فيها–، أم هي جريمة عقيدية تدخل ضمن جرائم الحدود التي هي حق الله، فلا مناص للإمام من إقامة الحد فيها."[5]

---

[1]– محمد سعيد رمضان البوطي، العقوبات الاسلامية وعقدة التناقض بينها وبين ما يسمى طبيعة العصر، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون والآداب، 2002، ص12.

[2] – المرجع نفسه، ص20.

[3]– محمد سليم العوّى، الحق في التعبير، ط2، القاهرة، دار الشروق، 2003، ص30.

[4]– المرجع نفسه، ص72.

[5]– المرجع نفسه، ص48.

وبعد أن يستعرض بالتفاصيل رأي كلا الفريقين، يصرح الغنوشي بلا تردد و لا مواربة أنّه مع الموقف الثاني: " إنّ الردة جريمة لا علاقة لها بحرية العقيدة التي أقرّها الإسلام، و أنّها مسألة سياسية قصد بها حيطة المسلمين، وحيطة تنظيمات الدولة من نيل أعداءها، وأنّ ما صدر من النبي ﷺ في شأن الردة إنّما هو باعتبار ولايته السياسية على المسلمين، وبذلك تكون عقوبة المرتد تعزيرا لا حدا. وأنّها جريمة سياسية تقابل في الأنظمة الأخرى بجريمة الخروج بالقوة على نظام الدولة ومحاولة زعزعته، وتعالج بما يناسب حجمها وخطرها من معالجات."[1]

المطلب التاسع: رد محمد الطالبي على من انسلخ من إسلام الإيمان إلى إسلام الحضارة

إذا كانت حملة محمد الطالبي شديدة على من وصفهم بـــ (الانسلاخسلاميين)، لأنهم برأيه غير ملتزمين بروح وجوهر الإسلام كما نزل من السماء، الذي هو قائم ومؤسس لا على التاريخ والثقافة، بل القائم والمؤسس على وحدة العقيدة والإيمان والشريعة[2]، كلا لا يتجزأ، إلا أن هذا لا يعني أن محمد الطالبي يقصد تضييق الحرية الدينية عليهم، أو تبني الرأي الذي يرى ضرورة قتل المرتد أو استتابته، بل الأمر بالعكس، فهو لا يكرهم على ترك ما اعتقدوا فيه، أو يلزمهم بما خرجوا عنه، بل هو يشترط عليهم أن لا ينسبوا ما هم عليه من تلفيق ونسبية إلى أصل الدين الإسلامي، ويسحبوه عليه، فإذا كشفوا عن غرضهم و لم يتقنعوا بأي قناع، فلهم أن يعتقدوا فيما يشاءون، ثم إن لهم كامل الاحترام والتقدير، كغيرهم من المخالفين لأمة الاستجابة، المنضويين بالمقابل ضمن دائرة أمّة الدعوة .

"نحن نكن لمن هذا وضعه كل الاحترام، وندافع عن حقه في الانسلاخ عن الإسلام، إذ القضية قضية ضمير، والضمائر حرة، والله مقلب القلوب، فاحترامنا لمن هذا وضعه إنما هو إحرام لحقوق الإنسان، وفق ذلك وقبله احترام لمشيئة الله. فالإسلام ليس بسجن لا يخرج منه الإنسان إلا إلى المشنقة، ومن طبيعة الإيمان أن يكون حرا أو لا يكون، فالإيمان لا يتوفر بالإكراه، وليس من حقنا ولا

---

[1]– المرجع نفسه، ص50.

[2]– mohamed talbi , afin que mon cœur se rassure, ibid, p42.

من مصلحتنا أيضا، أن نرهب من فقد الإيمان، ونرغمه على التستر والتظاهر بالإيمان، خوفا من حكم الردة، فليس حكم الردة المزعوم بشيء في الإسلام، وهو مردود مرفوض قطعا، ويجب أن تكون حرية الضمير والتعبير متوفرة ومضمونة لكل إنسان، من حيث هو إنسان خلقه الله حرا طليقا، وليس لأحد كان أن يمنعه من انسلاخه عن الإسلام صراحة، وذلك ممارسة لحريته التي وهبها له الله."[1]

ومع أن تبريرات محمد الطالبي تبدو مقبولة ومقنعة، لأن دعوته للحرية الدينية وحرية المعتقد ، وموقفه من المرتد، كلها مواقف مشرفة و متسامحة، ومتجاوزة بكثير الآراء الفقهية المتصلبة في ذات المساءل، وكذلك متجاوزة إلى حد بعيد لمواقف المفرين المسلمين الذين عرفناهم من قبل، إلا أن دعوته لصنف من المفكرين المعدودين مسلمين، بحسب انتماءهم النَّسبي والجغرافي والوطني، إلى أن يكشفوا عن –إيمانهم أو لا إيمانهم– فإن السياق الواقعي والسياق المعرفي لا يتقبلها ولا يستسيغها، لأنها مسألة جد حساسة، وقد تجر إلى انزلا قات أخرى، عندما يتناولها أصحاب التفسير الحرفي.

وكما أوضحنا سابقا، فالإيمان نفسه مستويات، وقد يقوى ويضعف، ولا توجد طريقة واضحة يمكننا بها أن نصنف المؤمن من غير المؤمن، إذا كان هذا أو ذاك أبى أن يجاهر بإلحاده وكفره من تلقاء نفسه، ثم إننا لا نجد في القرآن الكريم، خطابا للمسلمين يحثهم على ذلك ولا في السيرة النبوية، أو في سيرة الخلفاء الراشدين من بعدهم.

لهذا وذاك يؤكد سليم العوّى، أنّه يجب التفريق في حالات الردة بين الردة الفردية والردة الجماعية. " فالردة الجماعية خروج عن الدين، والدولة .. والمرتدون جماعيا محاربون خارجون على سلطان الدولة وعقيدتها، لا يجوز لها السكوت عليه، وإلا كانت مقصّرة عن أداء واجبها في إقامة الدين."[2]

أما الردّة الفردية فهي نوعان: " نوع ينتج عن ورود شبهة في نفس الفرد فهو يقلبها في نفسه كيفما يشاء، لكنه لا يجاهر بردته ولا يعلن شبهته على الملأ، لأن غرضه ليس ذلك. " فهذا شأنه ونفسه، ولا حق للدولة عليه، ولا سبيل لمؤاخذته عنه فضلا عن محاكمته أو عقابه.

---

[1]– محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، المرجع السابق، ص37.

[2]– سليم العوي المرجع السابق، ص71.

– أمّا النوع الثاني وهو : نوع يَخرج صاحبه معلنا إيّاه، صارفا الناس عن الدين، بالشبهات التي قامت عنده، وقد لا تكون عند غيره، فيشيعها في الناس ويذيعها، ويدعوا إلى تبنيها، ويصورها كما لو كانت حقائق تصادم حقائق الدين."[1]

و في كل الأحوال فإن موقف محمد الطالبي في مسألة من يسميهم المنسلخين عن الإسلام جدير بأن يُناقش و يُنظر فيه من جميع الجهات ، ذلك كون المجتمعات المسلمة المعاصرة، ضعيفة التديّن من جهة، ونظرا للوطء الشديد الذي تمارسه عليها الأفكار العلمانية الإلحادية المتطرفة من الجهة الأخرى ، كل ذلك قد أوقع الكثير من فئاتها في دائرة الإرباك العقائدي الخطير، ومن هذه الزاوية بالذات يصبح موقف محمد الطالبي يُدرس ويُناقش على أنّه إنذار مبكر هام لمعارك طاحنة أخرى قادمة على الطريق، بين قوى الإيمان وقوى الإلحاد، لذلك لا يُفهم من مناقشتنا لموقفه أن يَلتزم الصمت في مسألة يراها ضرورية، فمن حقه أن يجتهد في ما شاء من القضايا التي تهم الأمّة، خاصة وقد رأينا همّة الرجل وحسن نيته وإخلاصه، وبذله ما في وسعه لكسب رهانات الأمّة و دفع المضار عنها، ومن حق المخالف لرأيه أن يدافع عن نفسه سواء بسواء. فهو الذي يقول: " وإن كان هناك من يعتقد في وداعة قلب وسذاجة ادعاء، أن القول الفصل ما يقوله، فأنا على نقيض ذلك : طالب الحق لا يفتأ يتساءل، فان كان ما أقول نابعا بصدق وإخلاص عن قناعاتي، فأنا أعتقد أن ما يقنعني لا يقنع حتما وبالضرورة غيري، بل اعتقادي أن قناعات غيري، مهما تناقضت مع قناعاتي، لا تقل قيمة عن قناعاتي: كل إنسان حر مخيّر في قناعاته، وفي ذلك تكمن كرامته ويكمن مجده كما تكمن مأساته.. وهل من كرامة ومجد من دون مأساة؟ ولا يعلم الحق، كل الحق، إلا الحق، وكلنا طلاّب حق."[2]

وفي ختام هذا المبحث يمكن أن نوجز موقف محمد الطالبي من الحرية الدينية وانعكاساتها على الموقف من الحوار في النقاط التالية:

---

[1]– المرجع نفسه، ص71.

[2]– محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، ص9.

ـ يعتقد محمد الطالبي أنّ الحرية الدينية هي فكرة مرتبطة بفكرة حقوق الإنسان بمفهومها الحديث وهي مفهومات لم تعرفها الأزمنة السابقة وإنما هي مفاهيم مرتبطة اشد الارتباط بالإنسان المعاصر.

ـ يعتقد محمد الطالبي أنّ مبدأ الحرية هو مبدأ مؤصّل في الفطرة الإنسانية، وهو بذلك وهب إلهي وليس منة من احد كان.

ـ يرى محمد الطالبي أنّ إطلاق الحرية الدينية لا يعني السير نحو التلفيقية الدينية أو الاعتقاد في نسبية العقائد الدينية.

ـ يؤكّد محمد الطالبي أنّ إطلاق الحرية الدينية قائم على مبدأ احترام الأديان واحترام استقلاليتها، وهو مشروع لها ولا يمكن ربطه بخلق التسامح، لأن تسامح فيه منّ واستصغار.

ـ يستنكر محمد الطالبي بقوة الرأي الذي يجيز قتل المرتد، ويؤكد من جهته أنّ حرية المعتقد لا تحد وتنتقص بتحريم الارتداد، لأنّ الحرية الحق هي: أن يعتنق من يشاء ما شاء دون إكراه من أحد، وحكم المرتد هو نوع من أنواع الإكراه حسب رأيه.

ـ لا يتوانى محمد الطالبي في التأصيل لمواقفه من الحرية الدينية من القرآن الكريم.

يعتقد محمد الطالبي أنّه يستحيل تنقية العلاقات بين أتباع الأديان عامّة وأتباع الأديان الإبراهيمية خاصّة ما لم يظفروا بمبدأ الحرية وفق المبادئ المذكورة أعلاه.

وبناءا على هذه النتائج يمكن أن نؤكد أن موقف محمد الطالبي من الحرّية الدينية قد نزع نحو التجذير والتأصيل العميق، وأنّ موقفه منها قد اتسم بالعقلانية والوضوح، حيث نجده يتفق مع رأي كل من سليم العوى وجمال البنا بينما هو يفترق نوعا ما عن رأي محمد عمارة وراشد الغنوشي من حيث الذهاب بعيدا في إطلاق الحرّية الدينية، ومنع واستنكار كل إكراه مادي أو معنوي أو تشريعي يحد من هذه الحرية أو يقلص من مدلولها الواسع، في حين هو يكاد يتعارض كلية مع موقف سعيد رمضان البوطي من نفس الموضوع، خاصّة في مسألة قتل المرتد.

وعليه يمكن أن نقدّر بأنّ موقف محمد الطالبي من الحريّة الدينية قد جاء مشجعا وداعما بقوة لمسألة الحوار بين الأديان، فكيف سيكون موقف محمد الطالبي من بقية المسائل والمواضيع المؤسسة للحوار الإسلامي المسيحي، هذه المسائل وغيرها سندرسها بوضوح في المباحث الموالية بعون الله.

المبحث الثّالث : المنطلقات الفكرية عند محمد الطالبي المؤسّسة للحوار الإسلامي المسيحي

المطلب الأول: محمد الطالبي و التأسيس للحوار من القرآن الكريم

1_ النظرة المقاصدية ودورها في تأصيل مبدأ الحوار بين الأديان:

حتّى نعرف كيفية تأسيس محمد الطالبي لمفاهيمه حول الحوار وإشكالاته، لا بدّ أن نعرف أولا منهجيته في تفسير وفهم القرآن الكريم والسنة النبوية ككل، أي منهجيته في فهم النّص المقدّس الذي إليه يستند في تأسيس أحكامه واستنباطاته.

يعتبر محمد الطالبي أنّ المنهج القياسي، بمفهومه الفقهي لم يعد صالحا في العصر الحاضر إلاّ في الحدود الدنيا، لأنّه أصبح لا يساعد على فهم الحاضر بما هو فعل حديث وجديد، ولأنّ القياس هو طريقة في الفهم لا تصلح إلا إذا تشابهت المساءل الحاضرة والماضية المقيس عليها في جميع الظروف والوقائع والحيثيات، وهذا ما لم يعد ممكنا البتّة في كثير من المساءل المعاصرة، كمسألة الحوار بين الأديان وغيره من المساءل، يقول الطالبي في نفس المعنى: " أنا لا أرفض القياس رفضا قاطعا، لكنيّ أعتبره غير صالح وغير قادر على حل كل مشاكل الحداثة وكل قضايا حياتنا المعاصرة، إذ هو يفتقد

للبعد الحركي، فيقيس الحاضر على الماضي، فهو فهم ماضوي للنص، يفرغ تعسفا الحاضر في قوالب الماضي."[1]

وقد لاحظ بعض المستشرقين منهم خاصّة المستشرق(شاخت)[2] أن العقل الفقهي العربي يستند يستند بدرجة كبيرة إلى القياس في تعليل واستنباط الأحكام، مما جاز على حد قوله وصف العقل العربي الإسلامي بالعقل القياسي، في حين سجّل غياب شبه كلى للنظر العقلي الهندسي أو العقل التحليلي، والذي حسب رأيه قد تفرّد به العقل الأوروبي. ومهما يكن رأي هذا الباحث المستشرق متحاملا نوعا ما، إلا أنّنا لا ننكر صوابية نقده، ونفوذ رؤيته.

وبناءا على هذا وذاك، يرى محمد الطالبي أنّ الفكر الإسلامي مدعو لإدخال منهج جديد في فهم النصوص الدينية المقدّسة، يعتمد النظرة المقاصدية، كما نظّر لها (الشاطبي)[3] في كتابه (الموافقات) ومن بعده (الطاهر بن عاشور)[4] في مجمل أعماله.

" إن القراءة المقاصدية للنص ليست وليدة السّاعة، بل كان لها أنصارها قديما، وهي اليوم في حاجة إلى دفع ونفس جديدين.

إنّ القراءة المقاصدية للنص تتجاوز القياس، الذي رفضه الكثير من الفقهاء."[5]

ويُفضّل الطالبي النظرة المقاصدية للقرآن الكريم، لأنّها نظرة تجعل من النص معاصر لنا على الدوام، وهذا هو المطلوب، فالله حي قيوم، وهو يريد منّا أن نتأمل كلامه كأنما أنزل لتوه :" إنّ كلامه حي أبدا بيننا. فينبغي أن أصغي إليه إذن في الحين والآن الذي أنا فيه، ما يقول الله لي في هذه اللحظة وفي هذا المكان، ولا أستطيع أن أستفهم النص هذا الاستفهام، أي من صلب الحداثة، إلاّ إذا وضعته أولا في أبعاده التاريخية والزمنية. "[6]

---

[1]– محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، ص143.

[2]– جوزيف شاخت(1902-1969): عمل أساذا وحاضرا في الأبحاث والدراسات الإسلامية في العديد من الجامعات الشرقية

2

والغربية منها الجزائر، اشتهر بدراسة التاريخ الإسلامي، تولى مجلة الدراسات الإسلامية، له مؤلفات أخرى كثيرة.انظر: يحي مراد، موسوعة أسماء المستشرقين، المرجع السابق، ص717.

[3]– الشاطبي: مجدد في أصول الفقه، أشهر كتبه – الموافقات من عدة أجزاء، توفي في790هجرية.

[4]– خاصة في كتابيه: أصول النظام الاجتماعي، ومقاصد الشريعة الإسلامية.

[5]– محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق ، ص143.

[6]– المرجع نفسه، ص143.

ولكي يتحقق هدف النظرة المقاصدية لا بدّ من القراءة التاريخية الإناسية[1] أولا، لأنّ الشرع ما نزل إلا في التاريخ ولأجل الإنسان، " إنّ القراءة التاريخية الإيناسية، يجب أن تسبق كل استقراء للنص، كي نفهم فيه على حد سواء، ظرف التنزيل وغاية الشرع، أي نقطة الانطلاق والهدف المقصود. "[2]

إنّ القراءة المقاصدية: " ترتكز في مرحلة أولى على التحليل الاتجاهي للنّص، فهي قراءة في نفس الوقت تاريخية إناسية– غائية–، فهي إذن قراءة حركية للنص، لا تقف بي عند حرفه وما يقاس عليه، وإنما تسير بي في اتجاهه."[3]

فالطالبي يعتمد النظرة المقاصدية لأجل ما ذكرنا، ولأجل فهم من نوع آخر تماما لحركية النص، ولحركية الرسالة الالهية ككل، فإضافة إلى الاعتبار السابق، الذي يرى بأنّ الشريعة لا بدّ أن تستمد حيويتها وتجديدها من حيوية الاله نفسه، الاله الحاضر دوما في التاريخ لا يغيب عنه طرفة عين،[إقرأ القرءن كأنما أنزل عليك][4] فإنّ الاعتبار الجديد الذي أظنه من إبداعات الطالبي وتجديداته الفريدة، المؤسّسة من واقع نظرته العميقة لجوهر الوجود الانساني في علاقته مع النص الالهي، ولفهم سديد وصائب للكليات الكبرى للخلافة الانسانية، ولغاية الاتصال الالهي بالبشر، هذا الاعتبار الجديد أو هذه النظرة الجديدة التي يبرر بها محمد الطالبي الفهم المقاصدي، إنما تعتمد على فهم جديد لمعنى الصراطية، أو لمعنى جملة – الصراط المستقيم– التي هي هدف وغاية كل تشريع وكل وحي أُوحي لنبي، هذا الفهم يرى بأنّ الصراط ليس شيئا متناهيا في الزمان، أي ليس منهجا شاملا تاما مكتملا، جاهزا للإستعمال لمن يطلبه، وإنما هو صيرورة مستمرة أبدا ولا تقبل التكرار، بمعنى أن الصراط المستقيم هو يشبه إلى حد ما المستقيم الشعاعي في علم الهندسة، فحال ما نتبيّن محور سير الشعاع وإتجاهه بالدقة المناسبة، فإننا يمكن أن نمدد هذا الشعاع ونحمله مستقيمات جديدة، لتشغل حيزا جديدا في الفضاء الممتد الى الأمام، فكذلك الصراط المستقيم في الوحي الالهي، فحالما نتبين منحى سيره وشعاع إتجاهه، أي كشف مقاصديته، حتى نتمكن من تمديده في نفس الاتجاه، ليتمكن من ملامسة الزمن الحاضر، وبالتالي توجيه الفعل الحادث في التاريخ، توجيها دائما مستمرا، وبهذا نتمكّن

---

[1]– الإيناسية : بمعنى الدراسة الأنثربولوجيا وقد عرّفناها سابقا.

[2]– محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق ، ص143.

[3]– المرجع نفسه، ص144.

[4] –mohamed talbi , universalité du coran, Actes sud, 2002, p41.

من مقاربة قضايانا ومساءلنا العصرية على هداه وتوجيه، دون الحاجة الى قياسها على أحداث سابقة بعينها، قد لا تتطابق أبدا من حيث حيثياتها وملا بساتها من جميع الوجوه. يقول في نفس السياق: " إنّ الله تعالى يدعوننا إلى الصراط المستقيم، فكيف نتبيّن هذا الصراط؟ وإن الصّراط ليس شيئا متناهيا، وإنما هو طريق نسير فيه دائما وأبدا إلى الأمام، وعندما أتبين الاتجاه أحاول أن أسير عليه وأمشي في الصراط المستقيم، حركة متواصلة في طريق ينيره نور الله، حسب مقاصد الله. تلك هي الفكرة الأساسية التي أردت بيانها."[1] لهذا يتعجّب البعض من قول محمد الطالبي: [أنّ القرآن ليس كتاب يعرّف نفسه بكونه شريعة، وإنّما بكونه كتاب هداية، وقد وردت لفظة (هداية) 326 مرّة في القرآن الكريم][2].

وهي ذات النظرة المقاصدية التي سيتبناها محمد الطالبي لأجل إيجاد شرعية متينة وثابتة، لمبدأ الحوار مع الأديان جميعا، وهذا ما سنعرفه بالتفصيل في المطالب الآتية.

2_ شرعية الحوار في القرآن الكريم:

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 والتزمّت، 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، وهذا هو التطبيق الأمثل للنظرة المقاصدية التي تكلمنا عنها سابقا، لذلك يتعجب محمد الطالبي من الذين لا يزالون مترددين في عملية البث 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

---

[1]– محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق ، ص145

[2] –mohamed talbi , lislam n’et pas voil, ibid, p11.

[3]– محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق ، ص155.

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."[1] 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 ولمكي نقتنع بذلك ما علينا إلا أن نتأمل في الآيات التالية :

ـ {ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ }.[2]

ـ {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ }.[3]

ـ {لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ }.[4]

ـ {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ }.[5]

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

ـ إنّ واجب التبليغ والدعوة يتطلب محاورة الناس جميعا ." فمن أوّل صورة في القرآن الكريم إلى أخر سورة فهو يخاطب الناس كل الناس، فإذا ما كان الله يخاطب كل الناس، فكيف نحن لا نحاور كل الناس؟ الله يحب كل خلقه، ويحب لهم الخير والهداية والسعادة."[6]

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

---

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

[2]– سورة النحل: الآية125.

[3]– سورة العنكبوت: الآية46.

[4]– سورة البقرة: الآية256.

[5]– سورة الكافرون: الاية6.

[6]– محمد الطالبي، عيال الله، ص154.

خاتم الأنبياء و المرسلين، فكما أنّ عيسى عليه السلام، آخر أنبياء بني إسرائيل، لم يلغ وإنما أكمل ما سبق"[1] وفي هذا الإطار نورد فقرة لحسن فضل الله 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 الذوبان في الله"[2]

ـ محاولة الخروج من مناخ المجابهات والنزاعات والجدالات التاريخية التي ميّزت عملية التواصل بين الأديان الثلاثة سابقا، والدخول في مرحلة جديدة تتميّز بالثقة المتبادلة لأنّ: " مسؤوليات المعتقدين في هذا العالم الحديث عظيمة، ولأنّ ثقلهم البشري هام جدا، فنصف النشرية على الأقل، تعتنق الإسلام، أو المسيحية، أو اليهودية."[3]

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."[4]

ـ الحوار يعتمد على قبول مبدأ التعددية الدينية. " الحوار بمفهومه الجديد قائم على قاعدة قبول واحترام الغير، كما هو وكما يريد أن يكون، عل أساس التعددية الدينية وعلى قاعدة {لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} وأن نقول في النهاية لمخاطبينا {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ}.[5]

واعتمادا على المنطلقات السابقة فإنّ محمد الطالبي يعلن أنه يتبنّى الحوار كمبدأ لا مرجوع عنه ، لأنه أصبح يمثل له واجبا شرعيا. " أنا مصّر على متابعة الحوار، مهما كانت العقبات والمصاعب والمتاعب وسوء الفهم، وأعتقد اعتقادا راسخا في شرعيته."[6]

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

---

[1]– المرجع نفسه، ص153.

[2]– محمد حسن فضل الله، المرجع السابق، ص 145.

[3]– محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، ص152.

[4]– المرجع السابق، ص152.

[5]– المرجع نفسه، ص180.

[6]– المرجع نفسه، ص180.

يقول محمد 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."[1]

المطلب الثاني: شروط الحوار عند محمد الطالبي

يرى محمد الطالبي أنّ الحوار، إذا كان قد تبينت شرعيته، وتجلّت أهميته، ووضحت ضرورته الملحّة، لتأسيس علاقات إنسانية متينة وسليمة، وخالية من بؤر التوتر والنزاع، فإنّ هذا الطريق طريق الحوار لن يصير ممكنا بغير تحقق أرضية مناسبة ومعقولة من الشروط الموضوعية، التي تزيد في فرص نجاحه، وتذهب به إلى حيث يتغلب على صعوباته ويحقق أهدافه. " وإذا كان الحوار ممكنا، فليس هو بالهيّن. ولذلك يجب أن نضبط له شروطه حتى نحقق له أوفر حظوظ النجاح ويجني ثماره كل من الطرفين، ويكون بذلك مفيدا ومستمرا. "[2]

ويرى أيضا أنّ من الشروط الملحة للحوار الهادف هي تجاوز موقفين هامين، لا يزالان المعيقين الرئيسيان لنجاح أي عملية حوارية، وهما على التوالي:

1_ ترك منطق الجدل:

كنا أوضحنا فيما سبق المبادئ الرئيسية التي يقوم عليها الحوار، وعرفنا كيف أنها لا تلتقي مع المبادئ التي يقوم عليها الجدل، لأن كل واحد من المفهومين، له منهجه وأهدافه التي يسعى لتحقيقها، ولا بأس بأن نعيد التذكير بأهم هذه مبادئ بإيجاز شديد.

_ المجادل يعتقد في مقدمات يقينية يدخل بها النقاش مسبقا لا يتراجع عنها.

_ المجادل يرغب في إحراز التفوق النظري على الخصم.

_المجادل لا يميل للتسليم بوجهة النظر المخالفة حتى و إن بدت مقبولة.

---

[1]– المرجع نفسه، ص152.

[2]–محمد الطالبي، الإسلام والحوار، المرجع السابق، ص7.

_ المجادل لا يبحث عن الحقيقة و إنما هو يبحث عن إثباتها من وجهة نظره.

لهذه الأسباب ولغيرها يحث محمد الطالبي على تجنّب الجدل قدر المستطاع، 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."[1] 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.

هكذا نرى أنّ محمد الطالبي يشدد على ضرورة ترك منطق الجدل من جميع الأطراف 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 محمد الطالبي: " لم نعد نعتنق الأديان تحت تأثير الجدل، إنّ خروج الإنسان عن دين من الأديان العظمى، واعتناقه لآخر، لا يحصل اليوم بفضل الدعاية لهذا الدين وبفضل الجدل، وإنما كان 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."[2] ويضرب لذلك أمثلة كثيرة عن المشاهير الذين سافروا من الكفر إلى الإيمان، لا يسعنا المقام لذكرهم.

2_ ترك منطق التنازل والمصانعة:

[1]– المرجع نفسه، ص.10

[2]– المرجع السابق، ص10.

يؤكد محمد الطالبي على نقطة جوهرية ثانية تخص صميم العملية التحاورية، ولا يمكن أبدا السكوت أو التغاضي عنها، لأنها تمس بجوهر الإيمان والعقيدة الشخصية من جهة، وتمس بمصداقية الحوار من جهة أخرى، وقد سبق وأن أشرنا إلي هذه القضية من قبل، عندما تحدثنا عن الأسئلة الصعبة التي تواجه المشتغل على حوار الأديان في المبحث الأول من هذا الفصل، ويتمحور مركز الإشكال فيها، حول الكيفية أو الصيغة النموذجية التي يتم بها التوفيق بين العقيدة الذاتية والرغبة في التحاور مع المخالف في العقيدة نفسها بكل صدق وأمانة، وللتوضيح أكثر، يمكن أن نطرح السؤال بصيغة أخرى كالتالي: كيف أكون صادقا في التحاور مع الآخر، و في نفس الوقت أكون مخلصا لعقيدتي الأصلية؟

يقول محمد الطالبي في هذا الخصوص: " العقبة الثانية التي يجب علينا أن نتجنبها، وهي التنازل والمصانعة المفرطة، فليس لأحد مؤمنا كان أو ملحدا أن يتلاعب بعقيدته.. و العقائد من ناحية أخرى إذا كانت صافية وعميقة، فهي لا تُشترى بالمال، فليس لنا أن ننتقل من موقف متطرف إلى آخر، وأن نسعى بدافع من حب التوفيق وليس تحت تأثير تطور نفساني قاهر، إلى إيجاد حلول تقوم على التنازل والتواطؤ مع مذهب الجمع، ومحاولة التوحيد بين عقائد مختلفة ومتنافرة، تمتزج وتلتحم في نهاية المطاف إلتحاما مصطنعا."[1]

ويشترط محمد الطالبي تجنبا لخطر الوقوع في ورطة التنازل والمصانعة بالنسبة للمبادئ الرئيسية لكل دين، أن نلجأ إلى الصراحة التامة. " فالحوار في هذا السياق الذي يعنينا بالذات، ليس عملا سياسيا يعتمد على فن التنازل والتواطؤ، بل هو أرفع مستوى، يفترض الصراحة التامة، ويقتضي من كل طرف، حتى يكون مثمرا، أن يعبر عن نفسه تعبيرا كاملا، دون تهجم من ناحية، ولا تنازل من ناحية أخرى."[2] وقد أفضنا في الحديث عن هذه المسألة عندما تناولنا موقف محمد الطالبي من النسبية الدينية والحرية.

ومن جهة أخرى فإنّ هذه المخاوف لا تطرح من الجانب الإسلامي فقط، بل هي مطروحة أيضا من الجانب المسيحي ويمكن إيجاز ذلك في النقاط التي أوردناها سابقا لموريس بورمانس نقلا في خضم الحديث عن الاتجاه الناقد لعملية الحوار بين الأديان غير المسيحية.

---

[1]– المرجع السابق، ص10.

[2]– المرجع نفسه، ص11.

ـ ينكر بعض المؤمنين أي قيمة للحوار، بزعم أنه مبادرة عابرة، سريعة الزوال لا أصل لها في أديانهم.

ـ قد يفتح الحوار الباب للنسبية الدينية التي تتناقض وإطلاق الحقيقة، لدى كل ديانة.

ـ يدفع الحوار بالضرورة إلى نوع من توفيقية غير لائقة، تتنافى وصفاء الإيمان ووحدة العقيدة.

ـ الحوار يتعارض وواجب الكرازة إلى الاعتقاد بالبشرى الإنجيلية.

ـ يظهر الحوار لغير المسيحيين كاحتيال أدبي جديد في سبيل تبشير غير مباشر.[1]

وفي خضم الحديث عن النسبية الدينية وخطرها المحدق على عملية الحوار بين الأديان ارتأينا أن نعود إلى عرض موقف محمد الحداد تكملة لما قد سبق ذكره، حيث نجده يقارب موضوع النسبية الدينية مقاربة عميقة، يفك بها كل الإشكالات التي عرضها سابقا محمد الطالبي عرضا مسهبا.

وما يمكن أن نسوعبه من طرح الكاتب هو أنّه يريد أن يؤسس لعملية الحوار بين الأديان، بحيث نثمين في مواضيعه بين المعتقد كإيمان شعوري باطني مطلق وتام، وبين المعتقد كنصوص ثبتتها الكتابة، ومن ثمة اعتبارها نصوص حمّالة لوجوه من الدلالات والصيغ المجازية المختلفة، يمكنها أن تنفتح بمرونة وموضوعية على المخزون المعرفي الإنساني المتزامن معها، والذي هو إرث مشترك بين جميع الأديان. وهكذا ووفق هذا المفهوم، يمكن أن نوجد من القواسم المشتركة الكثير، مما يقرب أكثر المسافة التي تفصل المعتقدات عن بعضها البعض.فهي حسب رأيه لها بعدين أساسيين :

ـ بعد شعوري باطني له طابع التوحد لا الانفصام، وله طابع الكلية لا التجزؤ، وهو غير قابل أبدا للنسبية، أو التلفيقية[2]، ولا يصح التحاور في شأنه.

ـ وبعد لغوي تنصيصي، له طابع التعدد والتجزؤ، وبالتالي فهو يقبل النسبية في التلقي والفهم، لا الإطلاق والتمامية، ومن ثم فلا إشكال في التحاور بشأن موضوعاته، لأجل تقريب وجهات النظر لمصلحة الإنسان المعاصر، دون أن نكون قد أخلينا بشرط وحدة المعتقد، وتفرده عن التمازج أو التلفيقية.

ولا يتضح الموقف جيدا إلا إذا تناولنا موقف محمد الطالبي من أحد المواضيع الشائكة على طاولة الحوار الإسلامي المسيحي، وهي كيفية التوفيق بين مبدأ الحوار ومبدأ الدعوة والتبشير و بين عالمية

---

[1] – موريس بورمانس ،احميدة النيفر، المرجع السابق، ص134.

[2] – تلفيقية: نزعة فلسفية بعيدة عن الروح النقدية، وترمي إلى جمع مصطنع بين أشتات من أفكار أو دعاوي غير متلائمة لتكوين مذهب واحد.أنظر المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص54.

الإسلام و عالمية الكنيسة، وكذا موقفه من تعدد أو لا تعدد طرق الخلاص ، وسنفرد لهذا العنصر مطلبا خاصا، نظرا لأهميته القصوى في التأسيس لحوار حقيقي وصادق.

المطلب الثالث: الموقف من الدعوة والتبشير

يعتقد محمد الطالبي أنّ من حق كل فرد آمن بأنّ دينه دين حق وعدل، أن يباشر الدعوة إليه، والتبشير بمبادئه، ولا يمكنه أبدا أن يتنازل عن الرغبة في رؤية الآخرين يعتنقون دينه، ويلوذون به، هذا من جهة ومن جهة أخرى أنه لا يمكن أن تتم عالمية دين ما إلا إذا كان من مبادئه العالمية والكونية ومن ثم التبشير بالرسالة والدعوة إليها في كل جهات الأرض، " ولكن الدين الذي لا يضع نصب عينيه أن يعتنقه كل من لم يدخل بعد في نطاقه، ألا يتخلى عن نزعته إلى أن يكون عالميا؟ ألا ينكر نفسه؟ ألا يخون واجب التبشير برسالته؟."[1]

لكن كيف يستطيع محمد الطالبي أن يوفق بين مبدأين يبدوان متناقضان في أوّل وهلة: مبدأ الحوار مع الأخر من جهة، ومبدأ الدعوة والتبشير من جهة أخرى .

لحل هذه المعضلة يقترح محمد الطالبي التخلص الفوري من الأشكال السالفة للدعوة في الجانب الإسلامي وأشكال التبشير في الجانب المسيحي، والتي ميّزت معظم فترة القرون الوسطى، كأشكال الدعاية والجدل والردود وما إلى ذلك، في حين تُستبدل هذه الأشكال بأساليب جديدة، لا تتناقض من حيث المبدأ مع جوهر الحوار. " وهكذا نجد من جديد ضرورة التبشير والدعوة كأمانة غير منقوصة، ولكن في صيغة أخرى، تخلّصت من أدران الجدل والدعاية، التي لا تولّد إلا العمى."[2]

ويقترح محمد الطالبي إضافة إلى الترك منطق الجدل والسجال، اعتماد المبادئ الرئيسية التالية :

_ اعتبار الدعوة انفتاحا على الآخر، وانتباها إليه.

_ اعتبار الدعوة بحثا متواصلا عن الحقيقة، وما يُقصد بالحقيقة هنا ليس ما يتبادر إلى الذهن من مصطلحات تقابلها في كالضلال، والزيغ عن الحق وما إلى ذلك، وإنما يقصد بها البحث المستمر عن كيفيات جديدة للتعمق في المسائل الرئيسية للحقيقة، كمسألة الإيمان، لأنّ الإيمان شعبا شتى لا يدّعي أحد بامتلاكه بالكامل.

_ اعتبار مسألة القيم الدينية والأخلاقية، مسائل لا تزال تبحث عن الإثراء والتنوع وتعميق الفهم فيها من زوايا مختلفة.

---

[1] – محمد الطالبي، الإسلام والحوار، المرجع الاسابق، ص10.

[2] – المرجع السابق، ص11.

لذلك يؤكد محمد الطالبي على أن الدعوة يمكن أن تكون: " بحثا متواصلا عن الحقيقة وذلك بالتعمق في فهم القيم الدينية والإيمان بها إيمانا راسخا، حتى تصير حياة الإنسان شهادة بحتا. "[1]

ويقول في موضع آخر: " إنّ الاحترام الذي يمليه الإيمان، تواضع وخشوع أمام الحقيقة القصوى، التي لا يدركها مدرك، ولا يستطيع بشر أن يزعم الاستئثار بها واستنفاذها، فهو احترام ايجابي، لا يلغي الاتصال، بل يطهّره ويدعمه بوضعه في مستوى علاقات متساوية تماما، تكتنفها الثقة وتبادل الود، على أساس الاعتراف بالآخر، في كامل حقوقه وحريته، اعتراف الند للند."[2]

وفي هذه النقطة المتعلقة بالبحث المستمر عن الحقيقة بين المؤمنين جميعا ومن كل الأديان، نجد محمد الطالبي يلتقي فيها مع موقف احميدة النيفر الذي عرفناه سابقا، عندما تكلم عن ضرورة فهم القرآن الكريم ضمن الكليات الكبرى الثابتة من جهة، وضمن الحقيقة المفارقة من جهة أخرى.

وفي نفس السياق نستمع إلى الطرف المسيحي ماذا يقول في ذات المسألة، فقد جاء في كلمة قداسة البابا يوحنا بولس الثاني في لقائه مع الشبان والشابات المسلمين بالمغرب: " إنّنا مسيحيين ومسلمين- نشترك في أمور شتى بكوننا مؤمنين وبشرا، ونعيش في عالم واحد متسم بعلامات عديدة تدعو للرجاء والأمل ولكنه متسم أيضا بعلامات متعددة تدعو إلى القلق..فالي هذا يتجه فكري، ويرتفع قلبي، وعن الله بالذات أود أن أكلمكم، عن الله بالذات، لأننا- أنتم المسلمين ونحن الكاثوليك- بالله نؤمن. وأود أن أحدثكم أيضا عن القيم الإنسانية التي قوامها الله، تلك القيم المتعلقة بنمونا كأفراد، وبازدهار أسرنا ومجتمعاتنا وبرفاهية المجتمع العالمي."[3]

أمّا عن المسألة الجوهرية الأساسية التي يؤكد عليها محمد الطالبي كأساس متين لفك النزاع من التعارض الثنائي القائم بين – دعوة/ تبشير- فهي مسألة – الشهادة الإيمانية-، ويمكن توضيحها كالآتي:

ـ أن يحوّل المؤمنون من كلا الطرفين، الإسلامي والمسيحي قضية – الدعوة/ تبشير -كلاهما كشهادة إيمانية شخصية موجه للآخر، قصد أن يستفيد منها كيفما يشاء هو، دون ضغط أو عرضها ضمن مغريات مادية وما إلى ذلك. بمعنى أن تكون عملية الحوار فسحة أو فرصة لكل طرف أن يعرض شهادته الإيمانية بكل صدق وحرية، باعتبارها تجربة بشرية خصوصية اتجاه الحقيقة المفارقة،

---

[1]- المرجع نفسه، ص10.

[2]- محمد الطالبي، أمة الوسط، المرجع السابق، ص40.

[3]-كلمة قداسة البابا بولس الثاني في لقاءه مع الشبّان والشّابات المسلمين بالمغرب، إسلاميات مسيحيات، المرجع السابق، ص1.

فيكون المؤمن في هذه الحال مطالبا بالكشف عن تجربته الإيمانية وفق السَّنَن العقائدي الذي هو عليه بلا تبديل ولا تحريف، لأنّ المقصود حقيقة في الموضوع الحواري هو تبادل التجربة الإيمانية الصادقة والمتميزة مع الحقائق الإيمانية، لا عرض المضمون اللاهوتي للأديان، أو عرض هذه التجربة بصيغة جدالية أو استعراضية، قد تُشعر الآخر ببخس تجربته وضلال اعتقاداته، أو إيصال رسالة إلى الآخر، مفادها: أن تجربتي هي التجربة الصادقة الوحيدة، وبالتالي يقابلها أن تكون تجربتك فاسدة بالضرورة، وقد سبق أن أفضنا في هذه المسألة لّما شرحنا العناصر الخمس التي أوردها (جون كلود باسي) كشروط ومكونات أساسية لعملية الحوار، في المبحث الأول من هذا الفصل.

ولهذا نصحنا الله تعالى في القرآن الكريم بالجدال بالتي أحسن ، خاصة مع أهل الإيمان من الأديان الكتابية، كما في قوله: " {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ }.[1]

بينما يتطلّب أن تُعرض التجربة الإيمانية الخصوصية هنا، في صيغة مهذّبة جدا ومتواضعة جدا، بحيث يكون الهدف من عرضها هو إبلاغ الآخر وتنبيهه إلى وجود تجربة إيمانية مغايرة ومختلفة عن تجربته، لا هي أفضل ولا هي أبخس، وإنما تعرض كتجربة محقّقة بلا تقييم ذاتي تبجيلي، بينما الآخر هو من ينظر في هذه التجربة، فإن شاء أبدى إعجابه بها أو حتى اعتناقها، وإن شاء التزم الصمت حيالها، وبهذا المعنى يكون المرء حرا في الكيفية التي يستفيد منها من دين الآخر وتجربته الإيمانية، بلا كثير دعاية ولا إطناب ولا طلب مكشوف باعتناقها، وترك ما هو عليه من اعتقاد .و هذا معنى الإيمان بوجود الغيرية، والاعتراف بها ، لا السعي للإلتفاف عليها بنية إنقاذ الآخر من الجحيم الذي ينتظره، فالغيرية عنصر أساسي كما أكدّ على ذلك جون كلود باسي[2] سابقا.

وفي هذا الصدد يقول محمد الطالبي: " إنّ أحسن أشكال الدعوة إلى الإيمان هو شهادة نفس فازت في معركة الكمال الأخلاقي. فالدعوة بواسطة مثل هذه الشهادة، هي أخصب دعوة وهي بالإضافة إلى ذلك، الوحيدة التي تتماشى مع عصرنا، ويمكن لها أن تكون في غنى عن الالتجاء إلى الدعاية الدينية، فالله في النهاية هو من يهدي إلى سبيله من أراد كما في قوله تعالى: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ }.[3]–قوله أيضا في ما يخص مسالة

---

[1]– سورة العنكبوت: الآية46.

[2]– أنظر ص 206 من هذا البحث.

[3]– سورة القصص: الآية56.

الشهادة-: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً}[1] فواجب الدعوة إذن يتمثل لدينا في تقديم شهادة ولله أن يدخل في دينه من يشاء."[2]

ويقول أيضا: " ليس غاية الحوار العمل التبشيري، ولا قلب الغير عن دينه، بل يجب أن نقبل الناس كما هم، وكما يريدون أن يكونوا، وفق المبدأ الإسلامي الأساسي {لكم دينكم ولي ديني }.[3]

وفي نفس المعنى جاء في خطاب الباب السابق ذكره " وإنني آت إليكم اليوم مؤمنا. فأودّ- بكل بساطة وخشوع- أن أؤدي هاهنا شهادة ما أومن به وتعبيرا عما أتمناه لسعادة إخوتي البشر وعما أعتبره بناءا على خبرتي نافعا للبشر. إنّ الحوار بين المسيحيين والمسلمين ضروري اليوم أكثر منه في أي وقت مضى، فهو ينتج عن إخلاصنا لله، ويفترض أن نعرف كيف نعترف بالله بواسطة الإيمان، وكيف نشهد له بالقول والفعل في عالم لا يزيد مع الأيام إلا دنيوية، بل إلحادا في بعض الأحيان."[4]

وبناءا على ما سبق ذكره لا يتوانى محمد الطالبي أن يصرح بأنّ الإسلام لا يحبذ قلب أحد عن دينه، لأنّ الهداية هي من الله، فلا قلب في الإسلام يقول " الإسلام ليس دين هرسلة وقلب وانقلاب، بل ليس حتى دين دعوة، الله بمفرده يدعو ويشرح الصدور، وأمر رسوله ألا يتجاوز التذكير، {لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ }،[5] واجبنا أن نبلغ البلاغ والبيان إلى الناس كافة وجميعا ونشهد، وأن لا نسيطر بأي وجه من الوجوه."[6]

المطلب الرابع: واجب الإيمان بتعدد طرق الخلاص

عرفنا في الفصل الأوّل بعض المواقف المسجلة في إطار الفكر الإسلامي المعاصر، اتجاه قضية حساسة و دقيقة بالنسبة لجميع الأديان، وهي قضية الموقف من تعدد أو لا تعدد طرق الخلاص خارج الدين الأصلي، وعرفنا كيف أن الفكر الإسلامي غير متفق تماما في هذه المسألة، وله مواقف مختلفة اتجاهها، فمنهم المؤيد لتعدد طرق الخلاص خارج الدين الإسلامي ، ومنهم المعارض تماما لهذه المسألة

---

[1]- سورة البقرة: الآية143.

[2]- محمد الطالبي، الإسلام والحوار، المرجع السابق، ص11.

[3]- محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، ص165.

[4]- محمد الطالبي، الإسلام والحوار، المرجع السابق، ص03.

[5]- سورة الغاشية: الآية22.

[6]- محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، المرجع السابق، ص122.

ومنهم المتحفظ الذي يضع الشروط المختلفة،و التي تضيق تارة وتتسع أخرى . والآن سنعرف موقف محمد الطالبي من هذه المسألة، وكيف عالجها وما هي أدلته النقلية والعقلية التي اعتمد عليها ؟

يرى محمد الطالبي أن عبأ الماضي سيكون جد ثقيل إذا تعلق الأمر بمسالة مهمة كمسألة كيفية موضعه الآخر المخالف في العقيدة، بالنسبة للخلاص، فمن المعروف أن المهمة الأساسية لكل دين سماوي أو وضعي تتمثل في بيان طريق الخلاص، و بيان بالمقابل نقيضه، أي طريق الزيغ والضلال، يقول محمد الطالبي في شأن الموقف من تعدد طرق الخلاص: " وهو لعمري موقف يحدث اليوم مشاكل ليس من اليسير حلها، فعبأ الماضي في هذه القضية أثقل منه في أي قضية أخرى، إن علوم اللاهوت في كل الأديان إذا استثنينا البعض منها، بنيت على مبدأ وقع التعبير عنه بطرق مختلفة وهو لا خلاص خارج الكنيسة."[1]

ويرى محمد الطالبي أن علم لاهوت الأديان لا يحرم المخالف في الملّة من هذا الحق فحسب، بل هو يتعدى إلى إعلان الحرمان لمجموعة تقل أو تكثر من الفرق الدينية التي تنتمي لنفس الأصل الديني، كما هو حاصل في المسيحية مع الفرق المسيحية المعتبرة مهرطقة، والفرق المكفرة والمضللة في الفكر الكلامي الإسلامي، وهكذا " يؤول بنا الأمر إلى أن نفكر بأن الأغلبية الساحقة من البشرية، باستثناء بعض المحظوظين المصطفين، مآلها جهنم ويئس المصير، و نجد مع ذلك أن كل الأديان تؤكد على أن الله عدل ورحمة ومحبة."[2]

وقد عرفنا من قبل أن الكنيسة الكاثوليكية قد أحدثت تغييرا في موقفها ألاهوتي من مسألة خلاص غير المسيحيين في الآخرة، وسجلت ذلك في الوثيقة التي صدرت عن المجمع الفاتيكاني الثاني، والتي جاء فيها بخصوص هذه المسالة ما يلي: " بيد أن تدبير الخلاص يشمل أيضا أولئك الذين يؤمنون بالخالق، وأولهم المسلمون الذين يعلنون أنهم على إيمان إبراهيم، ويعبدون معنا الله الواحد الرحمان الرحيم الذي يدين الناس في اليوم الآخر. "[3]

ويرى محمد الطالبي أن الفكر الكلامي الإسلامي لا يخلو من مواقف تبدي استعدادا للقبول بفكرة حصول الخلاص خارج الاعتقاد الإسلامي وذلك إذا توفرت الشروط لذلك ، ويورد في هذا الخصوص موقف أبي حامد الغزالي في كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة، حيث يرى في

---

[1]– محمد الطالبي، الإسلام والحوار، المرجع السابق، ص12.

[2]– المرجع السابق، ، ص12.

[3]– جوليت حداد، البيانات المسيحية الإسلامية المشتركة، المرجع السابق، ص29.

ملخص كلامه أن " غير المسلمين إذا توفرت فيهم شروط الصدق والأخلاق الفاضلة خاصّة، يمكن أن يفوزوا بالخلاص، ونجد كذلك ما أورده محمد رضا في تفسير قوله تعالى " {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ }[1]

وبالمقابل فإننا نجد أن موقف بعض المفسرتين المعاصرين يقفون موقفا مخالفا ويبدون تحفظا شديدا حيال هذه المسألة كما نلاحظ في تفسير الطاهر بن عاشور ، الذي قرّر أنّ الخلاص الموعود خاص بأهل الكتاب الذين عاشوا قبل ظهور الاسلام، ويقدم أدلة تذهب كلها إلى اتجاه يجعل نسخ الآية السابقة بالآية التالية: {وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ }.[2]

ويعتبر الطالبي أن التعليل بالنسخ هنا أمرا غير ممكنا، لأن نسخها يحدث إشكالا، لأن النسخ يجد له مبررا إذا كان يتعلق بحكم من الأحكام فقد فاعليته، نظرا لتطوّر الموقف، أما إذا كان يتعلق بخبر كما هو الحال بالنسبة لهذه الآية فتبريره يكون أعسر.[3]

أما موقف محمد الطالبي من تفسير الآيات السابقة واللتان تبدوان متناقضان من حيث المضمون، فيؤول معناهما بحيث يخلص إلى النتائج التالية :

ـ الإسلام يصرح أن سبيله هي السبيل التي يمكن للناس أن ينجوا و يخلصوا بإتباعها .

ـ من ابتغى غير الإسلام دينا وتقمص باقي الأديان، وتبادل عليها لأسباب مختلفة، فلن يقبل منه

ـ المقصود بهؤلاء الذين لا يقبل الله منهم، أولئك الذين لا يخلصون لمبادئهم، والذين يتنكرون باستمرار للأديان، فكشفوا بذلك عن سطحية معتقداتهم.

ـ أما الذين لم يكتشفوا طريق الإسلام، مع صدقهم وحسن نواياهم، فاتبعوا سبلا أخرى إلى الخلاص، هؤلاء يجزون رغم ذلك حسب اجتهادهم.

يقول في نفس السياق: " فليس إذن من المستحيل على الإسلام ولا على الدين المسيحي ولا على بقيّة الأديان الكبيرة الأخرى بلا شك أن تستخلص بالاعتماد على النصوص المقدّسة وحتّى بالاعتماد على بعض السنن الدينية القديمة، علم اللاهوت يوفر المجال لإمكانية تعدد سبل الخلاص، ولو لم يكن من داع سوى انّه لا يمكن أن نمنع الرحمة الإلهية من أن تفيض في عدل ورأفة ومحبة

---

[1]– سورة البقرة: الآية62.

[2]– سورة آل عمران: الآية85.

[3]– محمد الطالبي، الإسلام والحوار، المرجع السابق، ص14.

فتتعدّى نطاق الدين الواحد لتشملّ أصحاب الهمم والأخلاق الفاضلة جميعا، ويبقى علينا أن نفوّض آمرنا إلى الله الحاكم الوحيد في هذا الشأن."[1]

وعليه فإنّ محمد الطالبي يقر بتعدد طرق الخلاص خارج الدين الإسلامي إذا توفرت الشروط اللازمة،حيث يعتبر كل سالك إلى الإيمان بالله بصدق وإخلاص، ما لم يعرف الحق ويتكبر عليه، وما لم يتخذ تعدد الأديان والمعتقدات منفذا لتحقيق مآرب دنيوية ، فهذا الشخص وغيره لا يجب أن نعتبره من الخارجين من رحمة الله ، وهؤلاء هم من يجب أن ندير معهم الحوار، لأن الحوار لا يتحقق في الحقيقة إلا إذا كان بين مؤمنين فعليين و ليس مرائين أو ملحدين، يقول : " يجب أن نبرز بوضوح أنّ القرآن الكريم يدعو بقوة وإلحاح، وبالإكثار من الحجج والإنذارات، إلى اعتناق الإسلام، باعتباره آخر الأديان السماوية، أنزل تأييدا وإكمالا لها ولما جاء في الكتب المترلة السابقة للقرآن، بل يدقق بدون أدنى لبس أن كل من اقتنع في فرارة نفسه، اقتناعا طبيعيا بصحة الرسالة القرآنية، وأراد مع ذلك بدافع الانتهازية، أو غيرها أن يمارس دينا آخر فهذا لن يقبل منه. "[2]

وعليه يكون موقف محمد الطالبي واضحا من مسألة تعدد طرق الخلاص، لأنّه بغير الإقرار بذلك، لا يمكن أن نتكلم عن الحوار بين الأديان أصلا. وفي هذا الصدد نسجل لمحمد الطالبي موقفا صريحا وقويا، وهو محل إشادة من الكثير من الأطراف المتابعة للحوار الإسلامي المسيحي من مسلمين ومسيحيين، هذا الموقف يتجلى صراحة في قوله " إذ كيف يتسنى الحوار في جو من التفتح و الثقة المتبادلة، إذا شد كل من الطرفين صاحبه، مسبقا ومنذ البداية إلى عمود من أعمدة جهنم، دون أن يسمح له بأمل الخروج منها، وما ذلك إلا من اجل معتقداته الخاصة. "[3]

ينطلق محمد الطالبي من مبدأ أنّ الحقيقة واحدة، وطرق الذهاب إليها هي من تختلف " إنّ الحقيقة في النهاية الأمر واحدة ولكن إمكانياتنا في الإحاطة بها مختلفة ومتعددة، وهي زيادة على ذلك مهداة إلينا .. فإذا قبلنا إذن شرعية تعدد السبل نحو الخلاص، هذا لا يعني أننا استسلمنا وتخلينا عن اعتبار ما نؤمن به حقا، بل العكس ، يصبح التعلق بالعقيدة اشد وأقوى، لأنه ناتج عن أكثر روية

---

[1] – المرجع نفسه، ص16.

[2] – المرجع السابق، ، ص16.

[3] – المرجع نفسه، ص12.

وتفكير، ويخرج الإيمان إذاك أن يكون مجرد انتماء اجتماعي وخضوع إلى جنسية دينية، وليصبح اتحادا شعوريا والتزاما لا مناص من تحمل تبعاته. "[1]

في هذا الإطار نورد فقرة لطه عبد الرحمن تعزز نفس المعنى الذي رام إليه محمد الطالبي :

"إنّ الحوار لا يوجد إلا حيث يوجد الاختلاف في طرق البحث، فالراجح أنّ طريق الوصول إلى الحق ليس واحدا لا ثاني له، وإنما طرقا شتى لا حد لها، لأن الحق هو نفسه، على خلاف الرأي السائد، ليس ثابتا لا يتغير، بل أصله أن يتغير ويتجدد، وما كان في أصله متجددا، فلا بد أن يكون الطريق الموصل إليه متعددا، وحيثما وجد التعدد في الطرق، فثمة حاجة إلى قيام حوار بين المتوسلين بها أو السالكين لها. "[2]

وهناك في الطرف المسيحي من يرى أن الحوار لا ينجح فقط بتوفر هذه المذكورة، بل يقترح شروط أخرى يراها ضرورية لكي يستقيم الحوار على جادة الصواب، ومن هؤلاء الباحث عباس الحلبي، حيث يقترح الشروط التالية:

ـ لا ينجح الحوار إذا لم يأخذ بعين الاعتبار هواجس الآخر ومخاوفه وإرساء المسعى الجاد لتبديد هذه الهواجس وإزالة المخاوف.

ـ لا يستقيم الحوار إذا لم ينطلق من الفهم ويمر عبر الصراحة والنزاهة ويؤسس على الندية والمساواة ويهدف إلى العدل والإقرار بأن التعدد سنة إلهية، وان التنوع مصدر غنى.

ـ لا ينجح الحوار إذا لم يكن ذو نفس طويل في المجتمعات المتنوعة، وليس هو أجندة تدرج فيها موضوعات تتم معالجتها وتنتهي بانتهاء الاجتماع، وإنما هو مسار أخلاقي وثقافي طويل المدى مستمر باستمرار الحياة.

ـ ضرورة توافر المعرفة في بناء الحوار، إذ لا يوجد تواصل حقيقي مع الآخر إلا عبر الذات وفي الثقة بالنفس دون عداء وفي الإلمام بالأديان المقارنة، وأولها معرفة ديننا وارثنا الروحي وثقافتنا التي ننتمي إليها."[3]

المطلب الخامس: موضوعات الحوار

---

[1] – المرجع نفسه، ص17.

[2] – طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص20.

[3] – عباس الحلبي، المرجع السابق، ص98.

إذا أردنا أن نتكلم عن نوع المواضيع التي كانت تطرح للنقاش بين المسلمين والمسيحيين قبل النصف الثاني من القرن العشرين، فلا يمكن أن تدرج في إطار الحوار الإسلامي المسيحي ، وإنما تطرح تحت إطار الجدل أو السجال أو فقه الردود، ويمكن أن نميز قسمين أساسيين من هذه المواضيع تعكس بصورة لافتة نوعية وخصوصية الاهتمامات التي شغلت الطرفين من علماء اللاهوت في الجانب المسيحي، وعلماء الكلام والفقه، في الجانب الإسلامي، هذين القسمين الرئيسيين هما على التوالي :

_ الديانة المسيحية وكل ما يتعلق بها من عقائد، فرق، السيد المسيح، الكنيسة، مريم ..الخ

_ الديانة الإسلامية وكل ما يتعلق بأركان عقيدتها، صدق نبوة محمد ﴿صلى الله عليه وسلم﴾، المصدر الإلهي للقرآن الكريم، أحكام الشريعة الإسلامية ..الخ

وكما ذكرنا كانت هذه المواضيع تطرح في إطار من الجدل، ورد الشبهات، والسعي الحثيث لإبطال عقيدة الآخر، وإثبات ضلالها، أي في نوع من السجال والهجوم والدفاع، وفي جو تنعدم فيه الروح العلمية، والاحترام المتبادل، اللهم إلا في بعض الحالات القليلة التي سجلها التاريخ الإسلامي كالحوار الذي دار بين الخليفة العباسي المهدي، والبطريرك طيماثاوس.[1]

أمّا في النصف الثاني من القرن العشرين ، فقد أخذت المواضيع المناقشة بين الطرفين تأخذ منحى آخر تماما، خاصة مع ترسخ مفهوم الحوار كنمط جديد، يحدد الصيغة المثلى للعلاقة التواصلية بين العقيدتين، خاصة بعد التحول التاريخي الذي حدث داخل البيت الكنسي، إثر المجمع الفاتيكاني الثاني والذي أكد واقر على ضرورة إدارة الحوار بين المسيحية والديانات غير المسيحية، خاصة منها الإسلامية، ويمكن أن نوجز المحاور العامة للمواضيع التي تطرق إليها الحوار بين الطرفين في أربع محاور كبرى كالآتي :

أ _ الحوار في الموضوعات الاجتماعية و السياسية:

_ الحياة العائلية والتسامح الديني.

_ المسلمون والمسيحيون في المجتمع لأجل الإرادة الحسنة والتشاور والعمل معا.

_ واجب الديانتين اتجاه تغير القيم في مجتمعات سريعة النمو.

_ الاهتمامات المشتركة في الأوضاع الاجتماعية والسياسية.

[1]–أنظر: بسام داود العجك، المرجع السابق، ص172.

_ الإيمان والسياسة في الفكر الإسلامي والمسيحي.

_ العدالة الاجتماعية والتنمية في الفكر الإسلامي والمسيحي.

ب _ الحوار في موضوع العقيدة واللاهوت:

_ الإيمان بالله الواحد والجماعة الإنسانية من اجل التعاون بين المسلمين والمسيحيين على صعيد العمل والشهادة.

_ الاهوت والحوار

_ التقدير الايجابي لمحمد والمسيح في الإسلام والمسيحية.

_ الرسالة المسيحية والدعوة الإسلامية.

_ الإيمان وعدم الإيمان في العالم المعاصر.

_ كلام الإله تعالى والكتب المقدسة.

_ العقل والإيمان والوحي في الإسلام والمسيحية.

_ الانفتاح والتعاون لإزالة التعصب وسوء التفاهم.

_ الإيمان والعلم والتكنولوجيا بالنسبة إلى مستقبل البشرية.

ج _ مواضيع التعايش المشترك:

_ الكنيسة والجامع في انسجام الأديان والمصالحة بينهما.

_ التعايش الإسلامي المسيحي.

_ التعاون على إنهاء الصراعات الطائفية و العرقية والإقليمية.

_ التعاون على المحافظة على البيئة.

_ السلام العالمي.

_ حقوق الإنسان في الإسلام والمسيحية.][1]

ويرى محمد الطالبي أنه :" توجد إمكانيات حقيقية للتواصل و التبادل بين الأديان عن طريق الحوار ولكن كل ما في الأمر هو أن نوفق إلى اكتشافها وتدعيمها، فهناك نماذج من التفكير وأنماط من العمل، كتأسيس علم لاهوت الأديان وعلم لاهوت أخلاقي وعلم لاهوت اجتماعي متصل اتصالا مباشرا بتحديات عصرنا."[2]

---

[1]– أنظر: جوليت حداد، المرجع السابق.

[2]– محمد الطالبي، الإسلام والحوار، المرجع السابق، ص20.

أما عن المواضيع التي يحب محمد الطالبي أن يتطرق إليها الحوار، وتشبع بحثا من جانب علماء الديانتين فهي: المواضيع المتعلقة بأسئلة الإنسان المعاصرة، التي تدور حول كيفية التوفيق بين الإيمان والعلم، كيفية توظيف الإيمان لإعطاء رؤية مستقبلية مشرقة للبشرية.. الخ. لذلك فإن محمد الطالبي يعلن تأييده لما جاء في الوثيقة التي أصدرها الفاتيكان المعروفة بـــ (Nostra-Aetate) .

" لا شيء مطلقا يمنع التفكير المشترك في الاستفهامات التي تتضمنها وثيقة المجمع المعروفة في عصرنا، وهي استفهامات يحسن التذكير بها، ما الإنسان؟، ما هو معنى حياته وغايتها، ما الخير وما الخطيئة؟، ما هو مصدر الآلام وما الغاية منها؟، ما هو السبيل الذي يؤدي بنا إلى السعادة الحقيقية؟، أي شيء هو الموت؟، أش شيء هو الحكم والجزاء بعد الموت؟، وأخيرا ما هو هذا السر النهائي الذي يحيط بوجودنا ولا نستطيع التعبير عنه والذي منه خلقنا واليه نعود؟ "[1] وإلى جانب المواضيع التي يحبب تناولها في إطار الحوار الإسلامي المسيحي، إلا أن هناك مواضيع لا يحبذ محمد الطالبي أن يتطرق إليها ، لأنها مثار جدل واختلاف ولا سبيل لتقريب وجهة نظر الديانتين إليها من هذه المواضيع ما يلي:

ـــ شخصية المسيح في القرآن الكريم وفي العقيدة المسيحية.

يقول الطالبي في هذا الصدد: " رغم التعاطف مع هذه الشخصية " المسيح " الذي ينبع من هذه المؤلفات: " مؤلفات المسلمين حول المسيح في القرآن " فإن المسيحي لا يجد فيها مسيحه، أي المسيح الإله، ومسيح سر التجسد والفداء، – ومن جانب آخر – يصعب على المسلم أن يجد محمدا خاتم النبيين الذي أتى البشرية بآخر وأكمل رسالة سماوية، في ما ألفه الغرب من كتب عديدة تتناول حياة محمد، بتعاطف في كثير من الأحيان. "[2]

ـــ طبيعة المسيح وطبيعة القرآن الكريم.

يقول محمد الطالبي: " ثم كيف يمكن أن تحصل فائدة من الحوار مع مسيحي أو مع يهودي، حول ماهية القرآن.. وربما لم يكن من محض الصدفة أن كانت الخصومات عنيفة في القرون الوسطى، في نطاق المسيحية وفي نطاق الإسلام، حول طبيعة المسيح من ناحية وطبيعة القرآن من ناحية أخرى. "[3]

---

[1]– المرجع السابق، ص18.

[2]– المرجع نفسه،21.

[3]– المرجع نفسه،21.

ومن الأمثلة التي تؤكد صعوبة إدماج المواضيع العقدية الخصوصية في الحوار ،ما جاء في رد الكاردينال توران على الرسالة[1] التي بعث بها 138 عالم مسلم الى قداسة البابا، حيث جاء فيه ما يلي " هذه الرسالة نموذج بليغ للحوار بين الروحانيات الدينية، ومع ذلك فإن الحوار اللاهوتي مع المسلمين عسير، لأن المسلمين لا يقبلون إمكانية ان يناقش أحد القرآن ، لأنه كما يقولونه كتب بإملاء من الله. وبهذا التأويل المطلق، من الصعوبة بمكان مناقشة محتوى الدين. "[2]

لذلك يلح عباس الحلبي على ضرورة معرفة الآخر كما يريد هو أن يكون، لا إسقاط افتراضات نظرية عليه، قد تفسد أرضية الحوار بالكامل " ليس الحوار فولكلورا ولا مواقف إعلامية ولا حاجات شخصية، إنه عمل ودأب وسعي، إنّه يفترض التفكير النقدي والاستغراق الذاتي بحثا عن الحقيقة، وهذا يفترض أيضا حس العدالة، فليس المهم أن نفهم بعضنا كما نريد يل المهم أن نفهم الآخر كما هو وكما يريد ويقصد ويرغب أن يكون."[3]

ونفس الشيء يراه موريس بورمانس في قوله التالي:

فالحوار الصحيح يهيب بنا هنا إلى الاحترام المتبادل، فكما ينبغي للمسيحي ألا يطلب من المسلم أن يقر بالنسبة إلى يسوع بالصفات التي تضفيها عليه المسيحية، كذلك المسلم مدعو إلى عدم مطالبة المسيحي بأن يعزو إلى محمد كل الصفات التي ينسبها إليه الإسلام، وبوسعنا من جهة أخرى أن نقول نفس الشيء في ما يتعلق بالكتب المقدسة، مع العلم أن المسيحيين والمسلمين يعترفون بأن الكلام الإلهي الذي نقله الأنبياء إلى الناس، بوجوه مختلفة جدان قد سجل في الكتب. ولا بد من قراءتها وتأملها وتفسيرها، حتى نفهم معانيها الظاهرة والخفية."[4]

ولهذه الأسباب وغيرها يرى الطالبي أن نتجنب الخوض في مثل هذه المواضيع لأنها لا تؤدي إلا خيبة المسعى والفشل ، ولا يتحقق من تناولها أي تقدم يخدم أهداف الحوار القريبة والبعيدة .

---

[1] – في الثالث عشر من أكتوبر 2006م، بعد شهر على التمام من المحاضرة التي ألقاها البابا بندكتوس السادس عشر في ريغينسبيرغ في الثالث عشر من أيلول (سبتمبر)2006 م ، صدرّت كلمةُ الرد على البابا من ثمانية وثلاثين من علماء المسلمين من أرجاء العالم، يمثلون جميع المذاهب والمدارس الفكرية ، بروحٍ من التبادل الثقافي المفتوح والتفاهم المتبادل. وفي هذا الرد، الذي حمل عنوان "رسالة مفتوحة إلى البابا".أنظر: موقع كلمة سواء.

[2] – موقع كلمة سواء، الرابط: http://ar.acommonword.com/index.php?page=responses

[3] – عباس الحلبي، المرجع السابق، ص49.

[4] – موريس بورمانس، هل للمسلمين والمسيحيين ما يقولونه أو يفعلونه معا في عالم اليوم، ترجمة حنا منصور، وثائق عصرية في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين، لبنان، منشورات المكتبة البولسية، ط1، 1992، ص174.

المطلب السادس: آفاق وأهداف الحوار

يؤكد محمد الطالبي على ضرورة التأكيد على حق الاختلاف والتمايز، دون أنم يكون ذلك سببا في الشقاق بين الأديان، وعلى ضرورة مسايرة حكمة الله في خلقه، وما أراده لعباده من سنة التنوع والاختلاف. يقول: " نجد أنفسنا هكذا في النهاية، أمام سر أمر الله وكلمته التي سبقت وسر وضعية الإنسان، يجب علينا إذن أن نتعود خلافاتنا واتجاهاتنا المتعارضة ونألفها، يجب علينا أن نستبق إلى الخير وأن نتصرف تصرفا يخفف علينا وطأة الانشقاق بيننا، يجب علينا ألا نفرط في تعليق الآمال العريضة على الحوار، حتى نتجنب الوقوع في المرارة واليأس، وحتى نتمكن من المثابرة والصمود في وجه الرياح والتيارات المعاكسة، إذ مهما كانت احتياطاتنا لا بد أن نجد أنفسنا أمام نقط خلاف كثيرة تفرق بيننا." وليس من وظيفة الحوار أن يحل أيضا جميع المساءل العالقة بين الأديان، ولا أن يقرب جميع وجهات النظر المختلفة، بل من واجبه تعميق البحث و النقاش وإيجاد مخارج متنوعة، دون فرض الحلول على المساءل عنوة. " فالحوار لا يفيد حتما البحث عن حلول مشتركة ولا يترتب عليه فرض حصول اتفاق، بل تتمثل وظيفته في تزويد النقاش بأكثر وضوح وأكثر تفتح وفي تمكين جميع الأطراف من أن يتجاوزوا أنفسهم ومن ألا يتحجروا في مواقفهم على أنها يقين، فالطريق إلى مملكة النور طويلة وأرادها الله محفوفة الأسرارا."[1]

يرى محمد الطالبي أن آفاق الحوار الإسلامي المسيحي يجب أن تبقى مفتوحة على المستقبل ، ولا يجب أبدا أن يتم تسقيفها، لأن سنة الله هي التطور و التغير وما كان اليوم مستحيل التحقق فهو قد يكون في الغد من أسهل الأمور تحققا " وإذا قمنا بهذه المجهودات – أي لقاءات وبحوث الحوار الإسلامي المسيحي – في جو من التفتح الكامل ، فإلى أي شيء ينتهي بنا سعينا، لا احد يستطيع الإجابة عن هذا السؤال بدقة، هي مغامرة يجب أن نعيشها يوما بعد يوم."[2]

وفي تعليقه على مقولة للكاتب المستشرق (مونتغمري واط[3]) التي يقول فيها: " إننا نأمل أن نصل بعد مدة طويلة لا شك إلى تحقيق دين واحد للعالم بأسره، يتضمن في نطاقه اختلافات

---

[1]– محمد الطالبي، الاستلام والحوار، ص25.

[2]– المرجع نفسه، ص24.

[3]– مونتغمري واط: (1909 – 2006) كان مستشرقا بريطانيا عمل أستاذا اللغة العربية و الدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي بجامعة في أدنبرة ومن أشهر كتبه كتاب محمد في مكة 1953 وكتاب محمد في المدينة 1956.أنظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

مشروعة، شرعية المذاهب الربعة الإسلامية في الإسلام السني. "[1] يقول محمد الطالبي معلق على هذه المقولة " وهذه النظرة لا تعارض بالضرورة الإسلام، كما جاء في هذه الآية الكريمة " {آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وملائكته وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ }.[2]

ثم يضيف أن هذا هو أمل علم الكلام الإسلامي الكلاسيكي الذي " يعلن دائما من ناحيته أن نور الله سوف يبدد الظلمات ويتألق أمام جميع الناس نفس التألق كما في قوله تعالى {يُرِيدُونَ ليطفئوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ }.[3]"[4]

ومع ذلك فسنّة الاختلاف يرى محمد الطالبي هي أيضا سنة محمودة لأنها تعطي دفعا قويا لظاهرة التطور، وتوفير عوامل الخلاص والأمن وتسيير العالم كما في قوله تعالى {وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ }.[5]

ويمكن تقييم موقف محمد الطالبي لمستقبل وآفاق الحوار الإسلامي المسيحي في الجملة التالية:

" إنّ الهدف من إقامة حوار إسلامي مسيحي هو محاولة خلق جو من التفاهم والتحاور بين الأديان الثلاثة المنحدرة من إبراهيم،نخربه عن جو المجابهات الصدمات،وذلك لاعتقادي أن مسؤوليات المعتقدين في هذا العالم الحديث عظيمة، لأن ثقلهم البشري هام جدا ،فنصف البشرية على الأقل،تعتنق الإسلام، أو المسيحية أو اليهودية .وهذا الثقل لا ينبغي الاستهانة به، وفي صورة ما إذا كان الجو مسموما وخاليا من الحوار والتفاهم بين هذه المجموعات الدينية الثلاث،فان ذلك ليورث إلا العداء والحقد وما يتبعها."[6]

ويرى موريس بورمانس من الجانب المسيحي أنّ مسيرة الحوار الإسلامي المسيحي رغم كل ما تحقق منها، إلى أن الكثير من العوائق والانسدادات لا تزال تعتري طريقها منها:

---

[1]– محمد الطالبي، الإسلام والحوار، ص24.

[2]– سورة البقرة: الآية285.

[3]– سورة الصف: الآية8.

[4]– محمد الطالبي، الإسلام والحوار، ص24.

[5]– سورة المائدة: الآية48.

[6]– محمد الطالبي، عيال الله، 152.

_ لقد بقى الحوار الإسلامي المسيحي في أسلوبه وصيغه، رسميا وسطحيا.

_ جاءت بعض اللقاءات هزيلة بسبب الارتجال، وعدم وضوح الرؤية في أعمالها وتوصياتها.

_ إن الأحكام المسبقة لدي الطرفين كثيرا ما تؤدي إلى تعثر الحوار، وتجعل نزاهة المتحاورين محدودة.

_ هناك جهل كتبادل لدى الطرفين."[1]

ويشترط موريس بورمانس مجموعة من الضوابط والحدود الواجب احترامهما ومراعاتها حتى ، حتى يخرج الفعل الحواري من الانسدادات الدورية ويجعل من الممكن انفتاح آفاق أرحب وأوسع في المنظور المستقبلي، من هذه الضوابط ما يلي:

[_ لا بد للمتحاورين من بذل جهد مستمر كي يصغي بعضهم إلى بعض، بصبر جميل واهتمام متزايد، والتغلب على الموروثات، وتوسيع آفاق فهمهم الخاص، وقبول ما في دين الآخرين، من خير وحق ولو جزئيا.

_ من الممكن أن يقبل الطرفان بصورة مؤقتة، مرحلة الجدال أو المجاملة، قبل البلوغ إلى مرحلة الحوار الحق.

من جانب آخر يرى بأنه من المفيد أن يفكر أرباب الحوار من مفكرين مسلمين ومسيحيين بصيغتين من الحوار:

_ عقد مؤتمرات شعبية تشترك فيها جماهير المؤمنين من ا لجانبين، فيتركز النقاش حول موضوع واحد، واضح وملموس، يكون قابل للتنفيذ في الواقع اليومي، كالتعارف والتعاون في مجالات الخير التي تهم كل المؤمنين المخلصين.

_ تنظيم ندوات مقصورة على المختصين، بعلم التاريخ والتفسير واللاهوت والكلام... ليوضحوا مواطن التقارب النسبي بين المشاعر والمعتقدات الدينية، ونقاط التمايز الحقيقي، حتى فيما يتعلق بالقضايا المشتركة أو المتشابه، في مسيرة المؤمنين نحو حقيقة ربهم، وهو الله الودود محب البشر.

_ تركيز لقاءات الحوار على الصلاة والدعاء والتضرع، والصمت والتأمل حتى يتسنى لهم أن يصغوا إلى كلام الله ويقبلوا ألهاماته، فيتمكنوا من ثم من أن يصغي بعضهم إلى بعض بروح التفهم، والتآخي في الله، للسير نحو أخوة شاملة بين البشر.]"[2]

---

[1]– احميدة النيفر، موريس بورمانس، المرجع السابق، ص142.

[2]– المرجع السابق، ص 145، 145، 146.

ويعزز هذا الطرح المستنير قول طه عبد الرحمن التالي:

" إن تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة، فئات أو أفراد، يفضي مع مرور الزمن إلى تقلص شقة الخلاف بينهم، وذلك لدخول هذه الأطراف في استفادة بعضها من بعض، حيث إن هذا الطرف أو ذاك قد يأخذ في الانصراف عن رأيه متى تبين له، عند مقارعة الحجة بالحجة، ضعف أدلته عليه، ثم يتجه تدريجيا إلى القول برأي من يخالفهن أو يأخذ، على العكس من ذلك، في تقوية أدلته متى تبنيت له قوة راية، مستجلبا مزيدا من الاهتمام به من لدن مخالفه، حتى ينتهي هذا المخالف إلى قبوله والتسليم به، وهكذا، فإذا انزل الخلاف مترلة الداء الذي يفرق، فإن الحوار يترل مترلة الدواء الذي يشفي منه."[1]

ثم يذهب إلى حد اعتبار أنّ الحوار شرط لبلوغ الكمال العقلين فبحسب رأيه أن العقل تتوسع ملكاته ومداركه بتقليب النظر أكثر، والحوار هو نوع من تقليب وجهة النظر، بل هو أفضل وسيلة لذلك ، وليس يملك عقل من لا يقدر على تقليب المساءل.

" إنّ الحوار يسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه بما لا يوسعه ولا يعمقه النظر الذي لا حوار معه، إذ الحوار هو بمترلة نظر من جانبين وليس النظر من جانب واحد، فمعلوم أن العقل يتقلب بتقليب النظر في الأشياء وانه على قدر تقلبه يكون توسعه وتعمقه، والعقل الذي لا يتقلب ليس بعقل حي على الإطلاق، والعقل الذي يبلغ النهاية في التقلب هو العقل الحي الكامل. "[2]

أمّا محمد الطالبي فيرى أننا يمكن أن نوجز أهداف الحوار في أفكار بسيطة وسهلة التناول، وقابلة للتطبيق من الجميع، دون أدنى تكلف أو مخاطرة.

" دعني أقول بعض الكلمات فيما هو الحوار، وما ينبغي أن يكون، إنّ غايته أولا وقبل كل شيء هي أن تعلم وتفهم، فليس أفضل من أن نتعلّم من بعضنا البعض، ومن أن ندفع عجلة التفاهم والتسامح كي يعامل بعضنا البعض تعامل التعاضد والتعاون والصداقة."[3]

---

[1]– طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص20.

[2]– المرجع السابق ، ص21.

[3]– محمد الطالبين عيال الله، المرجع السابق، ص165.

المبحث الرابع : الحوار الإسلامي المسيحي بعد المجمع الفاتيكاني الثاني وموقف محمد الطالبي منه

المطلب الأول: المجمع الفاتيكاني الثاني والموقف من الإسلام

يَعتبر أليسكي جورافسكي أنّ الكنيسة أجرت أول مناقشة حقيقية على المستوى العقدي منذ تأسيسها، تخص الديانات غير المسيحية، وكان ذلك في المجمع الفاتيكاني الثاني.

" لأوّل مرة في تاريخ الكنيسة ناقش المجمع الفاتيكاني الثاني(1962_1965) على مستوى مذهبي- عقائدي، مشكلة العلاقة بين الكنيسة والديانات غير المسيحية، حيث خصّص لهذه المسألة المهمة تصريح خاص حول علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية."[1] ويدعى بـــ (nostra Aetate)

وتمخّض عن هذا الاجتماع وثيقة مستقلة، حول مشكلة العلاقة بين الكنيسة الكاثوليكية والديانات غير المسيحية، ويرى الكاتب أن أوّل إشارة إيجابية اتجاه الإسلام والتي كانت من المحفزات المهمة التي رجّحت الإجماع على إصدار الوثيقة السالفة الذكر، هو خطابات البابا التي ألقاها بين الدورتين الثانية والثالثة للمجمع، في كل من عمان والقدس ،أثناء زيارته للشرق الأدنى في 1964 " إذ توجه في خطاباته التي ألقاها في عمان والقدس، بتحية أخوية للمسلمين، كما شدد في رسالته في السادس من كانون الثاني 1964 على احترام الكنيسة المسكونية الخاصة لأولئك الذين يعتنقون الأديان التوحيدية، والذين يعبدون معنا اله واحدا وحقيقيا."[2]

---

[1] – أليسكي جورافيسكي، المرجع السابق، ص117.

[2] – المرجع نفسه، ص117.

وفي أيار من العام نفسه أعلن البابا بولس السادس، عن إنشاء أمانة سر لشؤون الديانات غير المسيحية " وحدد مهمتها الأساسية في إقامة حوار مخلص مع أولئك الذين يؤمنون بالله، ويعبدونه، ومع ضرورة الحوار مع كل المؤمنين، وذوي الإرادة الصالحة، لإرساء علاقات جديدة بين الكنيسة والديانات الأخرى، القائمة في العالم، وعلى ضرورة التقارب والحوار مع المسلمين بصفة خاصة."[1]

وقد صدرت هذه الوثيقة بين21و 28 تشرين الثاني (أكتوبر، نوفمبر) ،1964 وجاء فيها مايلي:

1_ إن تدبير الخلاص يشمل أيضا أولئك الذين يؤمنون بالخالق، وأولهم المسلمون الذين يعلنون أنهم على إيمان إبراهيم، ويعبدون معنا الله الواحد الرحمان الرحيم الذي يدين الناس في اليوم الآخر.

2_ وتنظر الكنيسة بعين الاعتبار أيضا إلى المسلمين الذين يعبدون الإله الواحد الحي القيوم، الرحيم الضابط الكل، الخالق للسماء والأرض، المكلم البشر، وغنهم يجتهدون في أن يخضعوا بكليتهم حتى لأوامر الله الخفية، كما خضع له إبراهيم، الذي يفخر الدين الإسلامي بالانتساب إليه، وإنهم يجلون يسوع كنبي، وإن لم يعترفوا به كإله، ويكرمون مريم أمه العذراء كما إنهم يدعونها أحيانا بتقوى. وعلاوة على ذلك أنهم ينتظرون يوم الدين، عندما يثبت الله كل البشر القائمين من الموت، ويعتبرون أيضا الحياة الأخلاقية ويؤدون العبادة لله لاسيما بالصلاة والزكاة والصوم.

3_ وإذا كانت قد نشأت، على مر القرون، منازعات وعداوات كثيرة، بين المسيحيين والمسلمين، فالمجمع المقدس يحض الجميع على أن يتناسوا الماضي وينصرفوا بإخلاص إلى التفاهم المتبادل ويصونوا ويعززوا معا العدالة الاجتماعية والخيور الأخلاقية، والسلام والحرية، لفائدة جميع الناس. "[2]

وقد كانت الترجمة العملية الأولى لبيان المجمع الفاتيكاني الثاني قد تمثلت في إنشاء الأمانة العامة لشؤون الديانات غير المسيحية، والتي حدد البابا يوحنا بولس السادس مهمتها في رسالة كنسية جامعة و هي إجراء حوار مع كل المؤمنين و ضرورة التقارب بصفة خاصة مع المسلمين.

وتجمع جميع المصادر الإسلامية، رغم اختلافها في كيفية الاستجابة لدعوة الفاتيكان للحوار، أن تحولا رئيسيا واستراتيجيا قد حدث داخل الموقف التقليدي للكنيسة الكاثوليكية، اتجاه الإسلام، واتجاه مسار العلاقة التاريخية الطويلة معه.

---

[1]– المرجع نفسه، ص119.

[2]– جوليت حداد، المرجع السابق، ص29.

يقول محمد السماك: " يشكل المجمع الفاتيكاني الثاني(21 تشرين الثاني، نوفمبر 1964_ 28 تشرين الأول اكتوبر1965) المحطة الأبرز في مسيرة الحوار الإسلامي _المسيحي ، ذلك أن المجمع تحدث في القسم الثالث من الوثيقة التي صدرت عنه ، عن الإسلام بإيجابية و انفتاح، مناقضا بذلك ما ورد في رسالة البابا الأسبق بيوس الثاني عشر في عام 1957، و التي وصفت انتشار الإسلام في إفريقيا انه خطر على الكنيسة كما وصفت الحضور لإسلامي العالمي بالحضور الكارثي، لا يقل خطرا عن الشيوعية."[1]

وقد لخّص محمد السماك الدلالات الرئيسية لرسالة البابا في النقاط التالية:

_ اعتراف الكنيسة بأنّ ثمة مؤمنين بالله غير مسيحيين.

_ أنّ ثمة أديانا غير مسيحية.

_ دلّت على توجه عام في الكنيسة، يبدأ برأسها (البابا) إلى قاعدتها (المجمع) على ضرورة الحوار والتقارب مع المسلمين .

_ الموقف الأكثر جرأة، هو اعتراف الكنيسة أن الخلاص يمكن أن يتحقق من خلال أديان أخرى.

_ التأكيد على احترام أولائك الذين يعتنقون الأديان التوحيدية و الذين يعبدون مع المسيحيين إلها واحدا وحقيقيا، وذلك في الرسالة التي وجهها إلى المسلمين غداة زيارته للقدس و عمان مرورا ببيروت في كانون الثاني _ يناير 1964."[2]

بينما يرجع محمد أركون الانفتاح اللاهوتي للكنيسة الكاثوليكية على الأديان غير المسيحية، إلى عاملين أساسيين:

الأول: انتصار حروب التحرير الوطنية في العالم غير المسيحي.

الثاني: تطور الفكر النقدي في الدول الغربية.

يقول أركون في هذا الصدد :" لم يصبح الحوار بين الأديان ممكنا إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وحروب التحرير الوطنية وانبثاق الدول المستقلة بعد نهاية الاستعمار، والسبب هو أنّ الكنائس المسيحية المتحالفة مع الإدارة الاستعمارية كانت تعمل من أجل تحويل الآسيويين والأفارقة عن دينهم ليعتنقوا الدين المسيحي.. وكان المجمع الفاتيكاني الثاني أوّل مبادرة لاهوتية رسمية قامت بها الكنيسة

[1]– محمد السماك، مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي، ط1، لبنان، دار النفائس، ص15.

[2]– المرجع نفسه، ص16.

الكاثوليكية من أجل هضم بعض المكتسبات العلمية والفلسفية لعقل التنوير، ويمكن القول بأنه منذ عام 1960، فإن المسار الذي قطعه البحث اللاهوتي في الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية هو ضخم حقا، وهذا الانفتاح اللاهوتي الكبير مرتبط طبعا بتطور الفكر النقدي في أوروبا الغربية."[1]

ويعتبر أركون أن هذا التحوّل، يُعد بحق ثورة لاهوتية فريدة ضمن الأديان التوحيدية الثلاثة، التي دأبت عبر تاريخ طويل تمارس الإقصاء والنبذ المتبادل، لأنه ولأول مرة يتم التخلي عن احتكار الحقيقة الإلهية، ويتم الاعتراف بباقي الأديان. " فيما يخص النبذ اللاهوتي المشترك، ينبغي أن نعترف بأن المسيحية الأوربية في مذهبها الكاثوليكي، قد حققت قفزة نوعية بالقياس إلى لاهوت القرون الوسطى التكفيري هذا، فقد جددت لاهوتها القديم وتخلت عن احتكار الحقيقة الإلهية المطلقة، واعترفت بمشروعية الأخرى بما فيها الإسلام، الخصم التاريخي اللدود. كما تخلت عن مفهوم الحرب المقدّسة، التي تقابل الجهاد في الإسلام..وقد حصلت هذه الثورة اللاهوتية إبان انعقاد مجمع الفاتيكاني الثاني (1962، 1965). لكن هذا التجديد اللاهوتي الكبير، لم يحصل في ديني التوحيد الآخرين، قصدت اليهودية والإسلام، فهنا ظل لاهوت القرون الوسطى القديم سائدا."[2]

ويمكن اعتبار هذا التحول غير كافي من طرف اغلب المتتبعين له من الجانب الإسلامي، لأنه لم يتقدم بعد للاعتراف بنبوة محمد عليه السلام، وإلهية القرآن الكريم، إلا أنه يمكن القول بأنه يُعدّ بحق خطوة عملاقة نحو الطريق الصحيح، وفي الوقت الذي نطالب به الآخر بالمزيد من التنازلات، لم يبرز بعد في الفكر الإسلامي المعاصر أي تجديد لاهوتي أو كلامي يزحزح ولو قليلا المفهوم المتصلب حول العلاقة مع الآخر المخالف، ويماثل ولو جزئيا التحول اللاهوتي المسيحي جذرية وثورية. عدى بعض المحاولات المتواضعة من هنا وهناك، والتي تحتاج لمزيد من التفعيل والتجذير والتشجيع أيضا.

المطلب الثاني: موقف محمد الطالبي من نتائج المجمع الفاتيكاني الثاني

يعتبر محمد الطالبي من المفكرين المسلمين الأوائل الذين التحقوا بعملية الحوار الإسلامي المسيحي، منذ المجمع الفاتيكاني الثاني، وقد ساهم محمد الطالبي كدليل على هذا الالتحاق، بعدد غير قليل من المقالات العلمية تخص الشأن الحواري، نشرت في العديد من المجلات العالمية و أهم هذه المقالات ما نشر في مجلة– إسلام كريستيان–، التي تصدر عن الفاتيكان وقد عرّفنا بهذا سابقا.

---

[1]– محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، المرجع السابق، ص251.

[2]– محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص87.

وإذا كان البعض ما يزال مترددا في قبول مسار الحوار كإطار جديد للتواصل الديني والثقافي مع العالم المسيحي الكاثوليكي بقيادة الكنيسة البابوية، فإنّ محمد الطالبي مصر على متابعة الحوار مهما كانت العوائق التي تعترض طرقه، يقول " أنا مصر على متابعة الحوار مهما كانت العقبات والمصاعب والمتاعب وسوء الفهم، وأعتقد اعتقادا راسخا في شرعيته."[1]

وينطلق محمد الطالبي من مسلمة تعتبر أن لا مفرّ من الاعتراف بتعدد الثقافات وتعدد الأديان، لأنّ هذا التعدد هو حركة تاريخية سائرة دوما إلى الأمام، وبما أن هذه الثقافات في تداخل وتجاور مستمرين فلا مندوحة من الحوار، كأسلوب لتأطير عملية التواصل بين النظم الفكرية المختلفة، ويعتبر أن المجمع الفاتيكاني الثاني قد جاء مواكبا لهذا التطور الإنساني، بينما تخلف الفكر الإسلامي عن الوعي به يقول في هذا الصدد: "وفي هذا السياق فتح المجمع الفاتيكاني الثاني الذي وقع افتتاحه في سبتمبر 1962، آفاقا مشجعة للتقارب والتبادل لا بالنسبة للمسيحيين فحسب، بل بالنسبة لكل العائلات البشرية مهما كانت انتماءاتها الروحية والإيديولوجية، ولا يمكن للإسلام ولا لأي نظام فكري آخر أن يبقى على هامش هذه الحركة، لأنّ الرهان اليوم أهم بكثير وابعث على المساهمة، من الرهان الذي كان موجودا في القرون الوسطى المظلمة، قرون انحطاط الحضارة الإسلامية."[2]

وإن كان المسلمون قد عرفوا طرق مختلفة للتواصل مع الآخر المخالف في الدين فإنّ الحوار اليوم أصبح في نظر محمد الطالبي هو الأسلوب الحضاري المناسب لقيام هذه العلاقة التواصلية في أحسن الأحوال، ولأنها تعد من جوهر العملية الإيمانية، فالإيمان هو شهادة أمام الآخر والحوار هو وسيلتها اليوم يقول في هذا المعنى: " إن الحوار بين المسيحيين والمسلمين ضروري اليوم أكثر منه في أي وقت مضى، فهو ينتج عن إخلاصنا لله، ويفترض أن نعرف كيف نعترف بالله بواسطة الإيمان، وكيف نشهد له بالقول والفعل في عالم لا يزيد مع الأيام إلا دنيوية، بل إلحادا في بعض الأحيان."[3]

وبخصوص تعليقه على الوثيقة التي توجّت نتائج المؤتمر الفاتيكاني الثاني، فإن محمد الطالبي يُثمّن ما جاء فيها خاصة ما تعلّق منها من دعوة إلى تعميق البحث، في المواضيع الإيمانية والأخلاقية التي تهم المؤمنين من كلا الطرفين، يقول الطالبي. " لا شيء مطلقا يمنع التفكير المشترك في الاستفهامات التي تتضمنها وثيقة المجمع المعروفة، وهي استفهامات يحسن التذكير بها:

---

[1]– محمد الطالبي، عيال الله، ص158.

[2]– محمد الطالبي، الاسلام والحوار، المرجع السابق، ص1.

[3]– المرجع نفسه، ص3.

_ ما الإنسان؟

_ ما هو معنى حياته وغايتها؟

_ ما الخير وما الخطيئة؟

_ ما هو مصدر الآلام وما الغاية منها؟

_ ما هو السبيل الذي يؤدي بنا إلى السعادة الحقيقية؟

_ أي شيء هو الموت؟

_ أي شيء هو الحكم والجزاء بعد الموت؟

_ وأخيرا ما هو هذا السر النهائي الذي يحيط بوجودنا، ولا نستطيع التعبير عنه والذي منه خلقنا واليه نعود؟."[1]

ومن جهة أخرى يرى محمد الطالبي أنّ الحوار الإسلامي المسيحي قد جاء في ظرف حساس للغاية، وهو ظرف تميز بتراكم دعوات الصدام والتنازع والتنافر بين العالمين الإسلامي والمسيحي، نتيجة لعمق العلاقات التاريخية المتوترة بين الطرفين، فلا مناص إذا من اعتبار الحوار كبديل فعال لإسكات هذه الدعوات السلبية، ولإعلاء بالمقابل القيم الروحية السامية للأديان التوحيدية، و توظيف مركزها في تخفيف الصراعات ، وإحلال جو التفاهم والتآخي بين الجميع.

" إنّ الهدف من إقامة الحوار إسلامي مسيحي، هو محاولة خلق جو من التفاهم والتحاور بين الأديان الثلاثة المنحدرة من إبراهيم، نَخرج به من جو المجابهات والصدامات، وذلك لاعتقادي أن مسؤوليات المعتقدين في هذا العالم الحديث عظيمة، ولأنّ ثقلهم البشري هام جدا، فنصف البشرية على الأقل تعتنق الإسلام أو المسيحية أو اليهودية."[2]

وبخصوص رده على المعارضين لدعوة الفاتيكان للحوار، وتعليلهم هذا الاعتراض، بعدم معرفة الدواعي والخلفيات التي تكمن وراء طلب الكنيسة المسلمين للحوار بقوله".. ونكرّر القول : الحوار ليس نسيانا، ولا سذاجة وحمقا وجهل، إنّما هو يستوجب في الدرجة الأولى المعرفة ،واليقظة، وحتى في أساليبه، بقي إن لم يكون في شكل جليّ فبوجه خفي مقنع."[3] ،

---

[1]– المرجع السابق، ص18.

[2]– محمد الطالبي، عيال الله، ص152.

[3]– المرجع نفسه، ص158.

ويعيب على المسلمين تخلفهم عن مسايرة ركب الحوار من جهة، وعن عدم رغبتهم في دراسة الأديان المقارنة من جهة أخرى، خلافا لما كان عليه حال العلماء المسلمين الأوائل، الذي تصدّوا بكل حزم للملل والنحل وأشبعوها بحثا ودراسة كما عرفنا ذلك في الفصل الثاني.

" خلافا لأجدادنا، لا نكاد نهتم بالأديان غير الإسلامية ،ولا نكاد نجد من بيننا علماء فيها في مستوى علم علماء أهلها بها، والعكس موفور بكثافة. نحن لا نملك في جامعاتنا الدينية وغيرها، الأقسام التي تكون هؤلاء العلماء، والمكتبات المختصة التي توفر لهم قاعدة البحث والاختصاص، وعبثا لفتنا النظر إلى هذا النقص الذي سيدفع يوما الإسلام ثمنه باهظا، بل قد بدأ يدفع الثمن. نشكو... ونشكو فقط."[1]

ويتساءل من جهة أخرى بمرارة، عن تقصير المسلمين، وتخلفهم عن السبق في هذا المضمار، وكيف أنهم تركوا زمام المبادرة للآخر، هذا الأخير الذي سخّر كل ما يلزم من ظروف وإمكانات لنجاح عملية الحوار، بينما اشتغل المسلمون على منطق المؤامرة تارة، ورد الفعل المتأخّر على المبادرة تارة أخرى، وكان الأولى بهم أن يكونوا سباقين إلى ذلك، لا مجرد تابعين.

" أول ما يلاحظ أنّ زمام المبادرة غالبا ما يكون بيد الغرب، لأنّ الغرب نظّم الحوار بكفاءة فائقة، وبجدية تكفل المتابعة والفاعلية بكفاءة لأنّ الغرب ، زيادة على اقتناعه بأهمية الحوار، يملك قدرات علمية واسعة لا نكاد نملك منها شيئا.كأهل الاختصاص في الإسلاميات، الذين يستطيعون الحوار بعلم ومنهجيه، لا يكاد يسعهم عد.. لأنّ الكنائس على الخصوص، استعدت للحوار معلقة عليه آمالا كبيرة، وأفردت له في صلبها الهياكل والمؤسسات القارة التي تضمن متابعته وتقييمه باستمرار. فهي لم تتركه كما هو الشأن عندنا للمجهودات الفردية التي تزول بزوال الأفراد، أو بزوال الدعم."[2]

وكما أشرنا من قبل وأشار محمد أركون، فإن التجديد اللاهوتي المسيحي، لم يعد سابقة جذرية وثورية فقط نحو الأحسن، بل أصبح يلقي بظلاله الكثيفة على الطرف الإسلامي المقابل له، ويدفعه دفعا عنيفا ليراجع فكره الكلامي، حتى يتمكن من اللحاق بالتحديات الفكرية والدينية العالمية المعاصرة، ومن ثمة فقد أصبح سؤال محمد الطالبي حول التجديد اللاهوتي، سؤالا أكثر إلحاحا وضرورة. فلنتأمل كلامه في الأسطر التالية:

---

[1]– المرجع السابق، ، ص164.

[2]– المرجع نفسه، ص161.

" أمام هذه المجهودات التي لم يسبق لها مثيل في تاريخ الكنيسة، ماذا فعل الإسلام؟ إنه يقدم لنا علم لاهوت توقف تطوّره أو كاد منذ القرن الثاني عشر، فقد تدريجيا صلته بالعالم، و لم تطرأ عليه طوال قرون مشكلة 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.."[1]

ويرى محمد الطالبي أنّ الطرف المسيحي كان على العكس تماما حيث نجح في استحداث إشكالات عصرانية جديدة، مكنّته من استعادة توتره الخلاق، وحررت فكره اللاهوتي نحو البحث والإصلاح .

" استطاع علم اللاهوت المسيحي أن يغتم من مواجهته للنظم الفكرية الأخرى، ولقد كانت أخطرها عليه أكثرها نفعا له، وذلك لأنها جعلته تحت تأثير اعتراضها عليه وانتقادها إياه في توتر مخصب، فتمكّن من أن يتعمّق في دراسة قيمَهُ نفسها، وأن يهيئ أجوبته وأن يراجع نفسه تجاه بعض المسائل، مراجعة أليمة بدرجة أو بأخرى، وتمكن بذلك أن يكتسب ثروات جزيلة، تتلاءم وحركيته الداخلية، وأن ينسجم مع عصره انسجاما ينمو يوما بعد يوم، وهو في ذلك يحافظ على الروابط التي تشده إلى الأصيل الصافي من سنته و يمتنّها .. ومن الملاحظ أنّ هذه المجهودات لم تقع بدون مآس وتمزق وأزمات، إلا أنّ من نتائجها أن أصبحت الكنيسة تشعر أنها أكثر تقدما، وأحسن تسلحا واستعدادا للحوار."[2]

المطلب الثالث: مآخذ محمد الطالبي على الحوار الإسلامي المسيحي

ينظر محمد الطالبي إلى مطاعن الحوار الإسلامي المسيحي، على أنها عوائق يجب إزالتها لا اعتبارها تعلّه لرفض العملية الحوارية ككل، يقول: " بقيت المطاعن، ينبغي أن لا ننكرها، وألا نهولها، فإنكارها سذاجة وحمق، وتهويلها ذريعة لرفض الحوار."[3]

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

---

[1]– محمد الطالبي، الاسلام والحوار، المرجع السابق، ص5.

[2]– المرجع نفسه ، ص5.

[3]– محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، ص156.

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."[1]

ولذلك ينبّه 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 نُؤخذ 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، و لم يتعظوا بما ترك من جروح، وفي نفوسهم ما في نفوسهم، مطوّرين الأساليب من غير أن يغيّروا الهدف وما بنفوسهم."[2]

لذلك لا يتوانى محمد الطالبي في التنديد بكل الأعمال التبشيرية التي يقوم بها الفاتيكان في الكثير من البلدان الإسلامية غير المنيعة، والتي يتزايد فيها عدد الفقراء والمرضى و الجوعى، ويعيب بشدة على الكنيسة استغلال هؤلاء الضعفاء لتمرير الرسالة التبشيرية.

" وان كان لا يخفى عن ذي بصيرة. إنّ هذا الشكل من التبشير لم يكن معروفا، ولا ممكنا البتة، عندما كانت دار الإسلام، محمية منيعة قوية ومحترمة، إنما هو الحكم في ظل الاحترام وبفضله. وإنما هو استعمار ديني ثقافي متمم ومواكب الاستعمار العسكري الاقتصادي، مقام على الضعف المادي والفكري للطرف المقابل، فهو غزو واستغلال للبطون الجائعة والأجسام السقيمة العارية والقلوب البائسة الجاهلة، فهو اعتداء على كرامة الإنسان ."[3]

وفي الوقت الذي كان فيه المسلمون يأملون أن تطوى صفحة الماضي المتميّز بالعنف المادي والرمزي، وبالتنافس المحموم على كسب الأنصار والمؤيدين، واصطياد الأتباع بكل الطرق الممكنة، كالذي دأبت عليه الكنيسة إبّان المرحلة الاستعمارية، فإنّ الفاتيكان قد أخلف وعوده التي عقدها إبّان 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."[4]

---

[1] – المرجع نفسه، ص156.

[2] – المرجع السابق، ص158.

[3] – المرجع نفسه ، ص158.

[4] – المرجع نفسه، ص158.

وقد سبق من قبل أن تكلّمنا عن رسائل الفادي التي توالت منذ 1979، والتي رامت إلى إجراء تعديل في صيغة الحوار بحيث يجمع بينه وبين الكرازة. لذلك يؤكد محمد الطالبي أن الحوار لا يمكن أبدا أن يتأسس على الخديعة المسبقة، لأنّ منطق قلب الآخر عن دينه، عن طريق استدراجه بنتف من المعونات الإنسانية، فالحوار كما هو ليس تبشير هو أيضا ليس دعوة، كما أوضحنا في مطلب سابق.

" ليس الحوار خديعة أقتنص بها المثقّف- كما يُقتنص الجائع بكوب الحليب- كي أقلبه. التبشير والدعوة شيء، والحوار شيء آخر. ولكل من السعيين أساليبه ومنطقه. وإنه من بالغ السذاجة – أو استبلاه الطرف المقابل – أن يعتقد معتقد أن التبشير يمكن أن يتمّ بدون مجابهة ورد فعل، مهما كانت كميات المخدرات المستعملة."[1]

وفي نفس الإطار نجد أن الفكر الإسلامي قد تصدّى بكل عزم لعملية التبشير، وأنكرها وندّد بها في أكثر من مناسبة، بل وقد جعلت معضلة ارتباط الحوار بالتبشير بعض الأقطاب إلى مقاطعة الحوار من جهة، ومناهضته من الجهة الأخرى، ومن هؤلاء الباحثين، محمد عمارة وزينب عبد العزيز، واليك بعض تعليقات هذه الأخيرة، على عملية الحوار التي باشرها المجمع الفاتيكاني الثاني:

"مَثّل المجمع المسكوني الثاني (1965) نقطة تحول جذرية بالنسبة للمجامع السابقة، فهو يُعدّ بمثابة أوّل مجمع هجومي تتخذ فيه قرارات لا سابقة لها في التاريخ، ومنها توحّد كافة الكنائس، وتوصيل الإنجيل لكافة البشر، وهي الصيغة المعلنة آنذاك لعملية تنصير العالم، كما نصّ على الاستعانة بكافة المدنيين المسيحيين إلى جانب رجال الكنيسة المختصين لتنفيذ هذا المخطط، والاستعانة بالكنائس المحليّة، والعمل على غرس كنائس في البلدان التي لا توجد بها هذه المنشآت."[2]

وفي تعليقها على المضامين البعيدة لرسائل الفادي التي تتابعت بعد ذلك تقول:

" في عام 1982م، أعلن البابا يوحنا بولس الثاني صراحة عن ذلك المخطط الضخم في منتصف الستينات، ليطالب بضرورة- إعادة تنصير العالم- واتخذ هذه العبارة محورا أساسيا لكافة خطبه التي أدخل فيها عبارة –الحوار –، والحوار في مفهومه يعني: فرض الارتداد لاعتناق المسيحية، فمثلما استخدم نيافته لعبة- إظهار- العذراء لضرب اليسار، ولعبة الروح القدس، لتوحيد الكنائس، يستخدم عبارة –الحوار- حتى يتم اقتلاع الإسلام بدون أيّة مواجهة مباشرة بقدر الإمكان."[3]

---

[1] – المرجع السابق، ، ص159.

[2] – زينب عبد العزيز، تنصير العالم، ط1، مصر، دار الوفاء، 1995، ص7.

[3] – المرجع نفسه، ص7.

ونفس الشيء يراه الباحث محمد عمارة حيث يرى أنّ المسيحية الغربية لا تبيّت 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 وشنّوها 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 يريدون بها تنصير كل مسلم على ظهر هذا الكوكب، جاعلين من ذلك حربا مقدّسة لتحقيق نبوءة مقدّسة، هي عودة المسيح ليحكم هذا العالم على أنقاض الإسلام والمسلمين."[1]

بينما يذهب الباحث في مقارنة الأديان، مسعود حايفي إلى طرح رأي متوازن ومسؤول في ذات المسألة، وهو يتوافق تماما مع رأي محمد الطالبي في عملية تقييم العوائق الرئيسية لسير الحوار بين المسلمين والمسيحيين، بطرق معقولة ومتوازنة تبتعد عن طريق الجدال والسجال والفعل ورد الفعل،إذ يرى بأنّ الحوار الإسلامي المسيحي لا يمكنه أن يتقدم في ظل وجود عوائق لاهوتية وكلامية في نفس الوقت، فمن الطرف المسيحي أحصى الباحث مجموعة من العوائق نلخصها كالآتي:

1_ معوقات عقدية: وتشتمل على العناصر التالية:

_" تصوّر المحاور المسلم للكتب المقدّسة المسيحية على أنها محرّفة.

_ تصوّره للأسرار المسيحية(التعميد، العشاء الرباني، تقديس الصليب) أنها غير مقبولة عقلا.

_ تصوّره للمسيحيين على أنهم خانوا المسيح لأنهم خالفوا التوحيد، وقالوا بإلوهية المسيح.

_ تصوّره للتوحيد المسيحي على أنّه غير كامل.

_ تصوّره للكنيسة على أنها مجرد سلطة دنيوية ليس لها علاقة بعالم الروح.."[2]

إلى جانب المعوقات التاريخية، من الحروب الصليبية إلى المسألة الفلسطينية.

أمّا عن المعوقات التي تأتي من الجانب الإسلامي فهي تتوزّع بين معوقات عقدية ومعوقات تاريخية ومعوقات مرتبطة بالاستشراق. فأمّا المعوقات العقدية وهي الأساس فتتوزع على العناصر التالية:

---

[1]– محمد عمارة، إستراتيجية التنصير في العالم الإسلامي، ط1، مالطة، مركز دراسات العالم الإسلامي، 1992، ص10.

1– مسعود حايفي، المرجع السابق، ص 228.

_" عدم اعتراف المسيحيين بكل من الإسلام والقرآن والنبي الخاتم محمد عليه السلام.

_ عدم اعترافهم بالإسلام كطريق للخلاص، لأنّ عملية البناء الإلهي للخلاص عندهم قد اكتملت بمجيء المسيح."[1]

ويرى حايفي من زاوية أخرى أنّ [عدم حل الإشكالات اللاهوتية المسيحية التي تخص الموقف من عقائد الإسلام الأساسية، سوف تظل تمثل عقبات وعوائق مركزية مستعصية لاستمرار ونجاح عملية الحوار الإسلامي المسيحي،إلى جانب عدم تكافؤ الفرص من حيث الإعداد الجيّد و من حيث الأموال الموظّفة والوسائل المستخدمة في الحوار بين الطرفين، ممّا يطرح أكثر من سؤالو سؤال.][2]

ويعتبر محمد الطالبي أيضا، أنّ منطق الدعوة أو التبشير بهذا الشكل أو بغيره، سيقود حتما إلى استمرار منطق المساجلات والصدامات، والفعل ورد الفعل المعاكس، وهو منطق قروسطوي عقيم ومفلس، ولا يجب أن نغرق في أرضه الوحلة.

" وواضح أننا لا نريد، ولا نقبل أن ينقلب الحوار إلى مساجلات والى حرب – أو إلى شرك- ولامناص من ذلك إذا ما دفعنا به في متاهات التبشير أو الدعوة على السواء.هذا مسلك رفضناه، وسنرفض باستمرار سلوكه."[3]

وحول هذه المسألة الأخيرة، مسألة التبشير، لا بدّ أن نذكر بأنّ الجانب الإسلامي يسجّل على نظيره المسيحي، خلطه بين الحوار كأسلوب للتعارف وتبادل الخبرة الإيمانية، وأسلوب حضاري للتعاون والعيش المشترك، وبين العملية المنهجة 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 1979م، خاصة الرسالة العامة (19 أيار –مايو- 1991م) تحت عنوان (حوار وكرازة)، ثم (رسالة الفادي -7 كانون الأول –ديسمبر – سنة 1995م) حيث يشير البابا في هذه الرسائل المتتابعة إلى طرق الحوار مع أتباع الديانات الأخرى، موجها الأتباع المسيحيين إلى ضرورة الجمع بين الكرازة والحوار، كما جاء في الفقرة التالية:

---

[1] _ المرجع السابق ، ص228.

[2] – حايفي مسعود، المرجع السابق، ص222.

[3] – محمد الطالبي، عيال الله، المرجع السابق، ص159.

" 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."[1]

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 يتأصّل أولا في المنبع المشترك للبشرية كلها، إذ كل إنسان خلق على صورة الله ويشارك خالقه في عظمته، وثانيا في المصير المستقبلي المشترك، إذ هو في النهاية، مشاركة كمال الحياة مع الله الحي القيوم، وثالثا في العمل الفدائي الفريد الذي قام به الكلمة الإلهي المتجسّد، وهو يسوع المسيح، ورابعا في الإرشادات الروحية المثمرة التي يوحي بها الروح القدس إلى المسيحيين وغيرهم من أتباع الديانات غير المسيحية"[2]

و في المقابل فإنّ محمد الطالبي لا يتخذ هذه النقطة السلبية في مسيرة الدينين للانفتاح على بعضهما والتعاون المستقبلي، كتعلّه 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 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. "[3]

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 بـــ (Nostra Aetate) و هو هانس كينغ، والذي سعى منذ

---

[1]– المرجع السابق ، ص151.

[2]– المرجع نفسه، ص154.

[3]– المرجع نفسه، ص159.

1990 إلى تأسيس معهد عالمي للمسؤولية الأخلاقية الشاملة، و سنعرف أكثر عن هذا الموضوع لاحقا.

وفي نفس الإطار إطار تذليل عقبات الحوار يتحدّث 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، "[1] ويذهب الكاتب إلى حث كل طرف من الطرفين أن يجتهد في تمثل ثقافة الآخر بما في ذلك الثقافة اللاهوتية الكلامية، يقول : " فمن واجب المسيحي إذا أن يستوضح الثقافة الإسلامية وعلم الكلام، وشهادات المتصوفين المسلمين، وللمسلم كذلك أن يستطلع المسيحيين مضمون ثقافتهم، وجملة علم لاهوتهم، ونجاوى صوفيتهم، فيتبين المتحاورون من هنا وهناك ما عند الفريق الآخر من كنوز روحية وما يقوم به من مساع لأدراج مسيرته الشخصية فيها."[2]

المطلب الرابع: موقف محمد الطالبي من الإعلان العالمي للأخلاقية الشاملة

يقر محمد الطالبي أنه كان من الأوائل الذين سارعوا للإمضاء على لائحة تحت عنوان (نحو إعلان عالمي عن أخلاقية شاملة) وهي فكرة مستوحاة حسب محمد الطالبي من مُؤلَف هانس كينغ، الموضوع تحت عنوان: (مسؤولية شاملة بحثا عن أخلاقية عالمية جديدة).

ويورد محمد الطالبي نصّا من هذا المؤلف، ومعلنا في نفس الوقت تأييده لما جاء فيه: " تنطلق الأخلاقية الشاملة من فرضية أننا ككائنات بشرية، متدرجون بعد في مجتمع شمولي ، علمنا ذلك أم جهلناه، أحببناه أم كرهناه، ننتسب جميعا إلى فصيلة واحدة من الفصائل العادية للحياة، وتبعا لذلك فنحن نشترك جميعا في ملامح عديدة واحدة، ونحن بيئيا، جزء من الفضاء الحيوي لكوكبنا، وتضرب عروقنا في معدن الأرض وفي النظام الطاقوي، ونحن تاريخنا، فيما يتعلق باللغة والدين والفنون والتقيا

[1]– أحميدة النيفر، موريس بورمانس، المرجع السابق، ص157.

[2]– المرجع نفسه، ص157.

تتغذي الآبار المتفرقة التي نشرب منها مجاري تحتية واحدة، ونحن ثقافيا، متعددو الجنسيات، والعالم بأسره في طريق التحول إلى بوتقة صهر، ونحن روحيا،قد ولجت أعداد متزايدة منا طريق الاكتشاف الذاتي من خلال الحوار بين الأديان."[1]

وقد جاء في البيان الذي أصدرته مؤسسة علم الأخلاق العالمي للبحث والتعليم والتلاقي بين الثقافات والأديان، تحت عنوان: " البيان الصادر حول علم الأخلاق العالمي " في أيلول 1993 ما ملخصه كالآتي:

[_ نحن أناس تعهدنا بالالتزام بمبادئ وتطبيقات أديان العالم، نؤكد وجود إجماع سابق بين الأديان يمكن أن يكون القاعدة لعلم أخلاق عالمي، إجماع جوهري على الحد الأدنى، يتعلق بالقيم الملزمة، والمعايير التي لا يمكن إلغاءها، والمبادئ الأخلاقية الأساسية.

_ نحن مقتنعون بالوحدة الجوهرية للعائلة البشرية على الأرض، نذكر بالتصريح العالمي لحقوق الإنسان، ونود هنا أن نؤكد ونعمق من وجهة نظر علم الخلاق ما تم تصريحه رسميا على مستوى تحقيق الكرامة الحقيقية للإنسانية، والحرية غير القابلة للتحويل، ومساواة البشر من حيث المبدأ، وتضامنهم الضروري مع بعضهم البعض.

_ وعلى أساس تجاربنا الشخصية وتجارب كوكبنا المرهق تعلمنا أنه لا يمكن خلق أو فرض نظام عالمي أفضل بواسطة القوانين، والقواعد والتقاليد وحدها، من دون علم أخلاق عالمي. وكذلك إن الحقوق من دون قواعد الأخلاق والسلوك، لا يمكن أن تدوم طويلا.[2]

ويشرح البيان ما الذي يعنيه بعلم الأخلاق العالمي، وما الفرق بينه وبين الدعوات الأخرى:

_ لا نعني بعلم الأخلاق العالمي أيديولوجيا عالمية أو دين موحد يتجاوز كل الأديان الموجودة، أو سيادة دين على بقية الأديان، ما نعنيه بعلم الأخلاق العالمي هو الإجماع الجوهري على القيم الملزمة والمعايير الأخلاقية التي يتعذر إلغاءها.

_ ونحن على ثقة أن تقاليدنا الأخلاقية والدينية التي مضى عليها آلاف السنين، قادرة على تزويد كافة الرجال والنساء ذوي النوايا الحسنة، سواء كانوا متدينين أو غير ذلك بعلم الخلاق العالمي.

---

[1]– المرجع نفسه ، ص155.

[2]– مجلس برلمان أديان العالم، شيغاغوا 1993، قام بتحضير البيان هانس كينغ، دار بيير للنشر، ميونيخ ألمانيا.
الرابط: http://classic.weltethos.org/dat_fra/indx_3fr.htm

ـ وأننا لا نود تجاهل الفروق الهامة بين الأديان الفردية، إلا أنه لا ينبغي أن تعيقنا هذه الفروق من أن نعلن على الملأ الأشياء المشتركة بيننا، والتي نؤكد عليها جميعا، كل على أساس ديانته ، ومبادئه الأخلاقية.

ـ وبدون هذا الإجماع سيهدد كيان كل مجتمع آجلا أم آجلا، الفوضى والدكتاتورية، وسيصاب الأفراد بالإحباط واليأس.][1]

وكما رأينا فإن هذا البيان يسعى ليكون وثيقة رسمية على غرار البيان العالمي لحقوق الإنسان، ومرجعية مهمة للإنسانية تستند إليها لتعزيز و تقوية الأصوات العالمية المكونة من مؤسسات وإفراد رسمية وغير رسمية، التي تنادي بضرورة إيجاد مرجعية أخلاقية عالمية تستند في عمقها النظري على الحد الأدنى المشترك بين جميع الأديان العالمية، ولإيجاد الإطار المؤسساتي والرسمي من اجل السعي الحثيث لتجسيد هذه القيم والأخلاق وتعميمها بكل الطرق الممكنة.

وعن الأسباب التي دفعت عالم لاهوتي مسيحي كبير إلى التحول إلى داعية لعلم أخلاق عالمي، نتركه يوضح لنا ذلك بكل صراحة ووضوح:

إننا نجد أنفسنا دونما شك في مرحلة مفصلية بالنسبة إلى التشكيل الجديد للعلاقات العالمية، كما بالنسبة إلى علاقة الغرب بالإسلام، وأخير بالنسبة إلى العلاقات بين الديانات الإبراهيمية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام. أما الخيارات فقط أصبحت واضحة لا لبس فيها، إما التنافس فيما بين الأديان، وصدام الحضارات، والحروب بين الأمم، وإما حوار الحضارات والسلام بين الأديان بوصفه شرطا من أجل السلام بين الأمم. "[2]

ويقول هانس كينغ أنّه أمضي من عمره 25 سنة من العمل على إخراج ثلاث مجلدات تخص الدراسة المعمقة للأديان الثلاثة، وقد خلص حسب قوله إلى نتيجة مفادها أنّ:

ـ كل دين من هذه الأديان الثلاثة، التي جاء بها الأنبياء يملك على أساس غناه الروحي والأخلاقي إمكانية ذات قوة فاعلة باتجاه المستقبل.

ـ إنّ الأديان الثلاثة تستطيع أن تصل إلى تحقيق مشاركة عظيمة في مجال التفاهم والعمل المشترك.

---

[1]– المرجع السابق.

[2]– سعيد رمضان البوطي، هانس كينغ، المرجع السابق، ص150.

ـ إنّ الأديان العالمية الثلاثة تستطيع أن تنجز بالمشاركة إسهاما لا يمكن الاستغناء عنه وصولا إلى عالم تتحقق فيه العدالة وينعم بالسلم."[1]

ويعلن محمد الطالبي كما سبق وأن أوضحنا أنه : " يؤيد تماما، وبدون تحفظ موقف العالم اللاهوتي السويسري، الذي يعد ألمع وجوه المسيحية الكاثوليكية اليوم وله آراء متقدمة جدا، أورثته مشاكل مع الفاتيكان الذي رفته من التدريس لأجلها."[2]

ومن الأقوال الرائدة والنموذجية المأثورة لهانس كينغ في مجال الحوار بين الأديان، هذه الجمل المؤثرة التي يشيد بها محمد الطالبي كثيرا ويدعو إلى التمعُّن والتأمل في مضامينها بعمق، لأنها تخدم في الأول والأخير الأمن والسلم العالميين. يقول هانس كينغ:

إنّ الجمل المنهجية التي بدأت وأنهيت بها دراستي تتلخص في الآتي:

ـ ليس ثمة سلام بين الأمم دونما سلام بين الأديان.

ـ ليس ثمة سلام بين الأديان، دونما حوار بين الأديان.

ـ ليس ثمة حوار بين الأديان، دونما معايير أخلاقية عالمية.

ـ ليس ثمة إنقاذ لكوكبنا دونما أخلاق مُعَولمة، أخلاق العالم محمولة بصورة مشتركة على أكتاف الناس الدينيين و اللاّدينيين."[3]

إضافة إلى إسهام محمد الطالبي في مجال الحوار الإسلامي المسيحي، الذي تنظمه الكنيسة الكاثوليكية، نذكر أيضا له إسهامه في الملتقيات والحوارات التي يشرف عليها المجلس العالمي للكنائس، وبالخصوص في المؤتمر الذي عقد بفانكوفر بكندا، ودعي له ضيوف يمثلون كبريات الديانات العالمية، سنة 1983، والملتقى الذي عقد في سنة 1991 بكانبرا بألمانيا. إضافة إلى ذلك يذكر محمد الطالبي أنّه شارك في العديد من المؤتمرات والملتقيات التي تعقد حول الحوار بين الأديان وبين الإسلام والمسيحية على الخصوص، و التي تنشط في الغرب تحت رعاية جمعيات عديدة وتحت تسميات مختلفة[4].

---

[1]– المرجع السابق ، ص164.

[2]– محمد الطالبي، عيال الله، ص152.

[3]– سعيد رمضان البوطي، هانس كينغ، المرجع السابق، ص150.

[4]– محمد الطالبي، عيال الله، لمرجع السابق، ص163.

نتائج بحث موقف محمد الطالبي من مفهوم العلاقة مع الآخر

يمكن أن نوجز نتائج المبحث الثالث في النقاط الأساسية التالية:

ـ يعتقد محمد الطالبي أنّ الحرية الدينية هي فكرة مرتبطة بفكرة حقوق الإنسان بمفهومها الحديث، وأنّه مبدأ مؤصّل في الفطرة الإنسانية، وأنّها لا تعني السير نحو التلفيقية الدينية أو الاعتقاد في نسبية العقائد الدينية.

ـ الحريّة الدينية قائمة على الاحترام المتبادل بين أهل الأديان ولا تعني التسامح.

ـ قتل المرتد يتعارض مع الحرّية الدينية.

ـ الحريّة الدينية من الأساسات المتينة التي لا يقوم حوار حقيقي بين الأديان بغيرها.

ـ يؤكد محمد الطالبي أنّه مصرّ على مواصلة مسيرة الحوار الإسلامي المسيحي مهما كانت العقبات الكثيرة التي تقع في طريقه.

ـ ينطلق محمد الطالبي من مسلمة تعتبر أنّ لا مفرّ من الاعتراف بتعدد الثقافات وتعدد الأديان.

ـ يرى أنّ الهدف من إقامة حوار إسلامي مسيحي هو محاولة خلق جو من التفاهم والتحاور بين الأديان الثلاثة المنحدرة من إبراهيم،تخربه عن جو المجابهات الصدمات الكلاسيكية.

ـ ويرى محمد الطالبي أنّ الشروط الملحّة للحوار الهادف هي تجاوز عقلية الجدل والمصانعة.

ـ يقترح محمد الطالبي أنّ مبدأ الشهادة هو المبدأ الصحيح بدل مبدأ الدعوة أو التبشير.

ـ يؤمن محمد الطالبي بتعدد طرق الخلاص ويذم بقوّة فكرة احتكار الحقيقة الدينية من طرف دين ما.

ـ لا يشجع محمد الطالبي إدماج الموضوعات العقدية ضمن قضايا الحوار بين الأديان.

ـ يعترف محمد الطالبي أنّ الغرب نظّم الحوار بكفاءة فائقة، وبجدية تكفل المتابعة والفاعلية والاستمرارية، وهذا ما لم تقدر أن يوفره العالم الإسلامي.

ـ ينظر محمد الطالبي إلى مطاعن الحوار الإسلامي المسيحي، على أنها عوائق يجب إزالتها لا اعتبارها تعلّه لرفض العملية الحوارية.

ـ ينبّه محمد الطالبي أنّه إذ يحرص على الحوار ويدعو إليه، فلا يعني هذا أنّه غافل عن الخلفيات والدوافع التي تقف وراءه.

ـ يثمّن محمد الطالبي ما جاء في لائحة (نحو إعلان عالمي عن أخلاقية شاملة)، وهو مستعد لكل المبادرات العالمية التي تسعى لترسيخ مبادئ الحوار و الأخوة والقيم الإنسانية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخاتمة

يمكن أن نوجز نتائج بحث موقف محمد الطالبي من الحوار الإسلامي المسيحي في النتائج التالية:

1_ إنّ محمد الطالبي قد أفلح في اعتقادنا في التأسيس للمنطلقات الأساسية التي لا يقوم حوار بين الأديان إلا بها.

2_ إنّ تأسيسات محمد الطالبي للحوار الإسلامي المسيحي قد تجاوزت كثيرا المقولات السطحية التي تكتفي بالترحيب بمبادرة الفاتيكان للحوار، وإطلاق العنان للعواطف والمجاملات بين الطرفين، بل هي تتجه نحو التأصيل الثابت من النص الديني القرآني بصفة خاصة، ثمّ من المبادئ الأخلاقية والفطرية العالمية، ومن واقع التحديات المعاصرة بصفة عامّة.

3_ إنّ موقف محمد الطالبي من الحوار بين الأديان عامّة والحوار الإسلامي خاصّة، ينهض على منطلقات وتأسيسات نظرية ومعرفية قوية ومتينة وجديرة بالاحترام والتقدير وذلك كونها تتدعّم بالمنطلقات التالية:

_ مبدأ الوصل المعنوي والروحي مع أهل الإيمان قاطبة وأهل الكتاب خاصّة.

_ مبدأ حق الاختلاف والتمايز، والإعتراف الصريح بتعدد الأديان وتعدد الثقافات.

_ مبدأ تعدد طرق الخلاص الإلهي خارج الأمّة الذات.

_ مبدأ تعدد طرق الإيمان وعدم احتكار الحقيقة الدينية.

_ مبدأ (الأمّة الإنسانية الواحدة في إطار متعدد)

_ مبدأ (أمّة الإيمان الواحدة ضمن تعدد طرق الإيمان) .

_ مبدأ الشهادة الإيمانية كسبيل للتعريف بالنفس بدل الدعوة أو التبشير.

_ مبدأ الاحترام بدل التسامح.

_ مبدأ الحوار بدل الجدل والمصانعة.

4_ هناك آراء واجتهادات وملاحظات تعود لمحمد الطالبي لا تقل أهمية عن المبادئ السابقة، تعتبر من نتائج هذا البحث الأساسية، يمكن أن نوجزها فيما يلي:

_ يرى محمد الطالبي أن الأمة الوسط هي مشروع بدأه الرسول صلى الله عليه وسلم و لم يفرغ منه، ويدعوا المسلمين أن يتموا هذا المشروع وفق مبادئ دستور المدينة.

_ الأمّة الوسط بما هي كذلك، لها دور الوصل المعنوي والرمزي، مع أمم التوحيد السابقة.ومن وظائفها الأساسية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

_ المبدأ الأساسي لأمّة الإيمان، قائمة على الكيان الروحي لا المادي .

_ يعترف محمد الطالبي بالقرابة الشديدة لأمّة أهل الكتاب للذات الإسلامية، يأتون في الدرجة الثانية بعد أمّة الإسلام ضمن دائرة أمة الاستجابة.

_ يعتقد محمد الطالبي أنّ البقايا الصحيحة في الوحي السابق لا تزال عالقة في نصوص التوراة والإنجيل.

_ يميل منهج محمد الطالبي في نقده للعقائد المسيحية إلى استعمال المنهج الاستنباطي

و الاستدلالي، وهو منهج كلامي إسلامي كلاسيكي.

_ يوجه محمد الطالبي انتقادات عنيفة اتجاه العقائد المسيحية ، دون أن يكون هذا النقد يتجه ليسحب منها المبدأ الإيماني الذي قامت عليه.

ـ يعتقد محمد الطالبي أن الحرية الدينية وحرية المعتقد من المبادئ الضرورية لنجاح عملية الحوار الإسلامي المسيحي.

ـ يفضّل محمد الطالبي أن نستبدل فكرة التسامح بمبدأ الإحرام المتبادل.

ـ يُثمّن محمد الطالبي ما جاء في الوثيقة الرسمية الصادرة عن المجمع الفاتيكاني الثاني، خاصّة ما تعلّق منها من دعوة إلى تعميق البحث في المواضيع الإيمانية والأخلاقية، التي تهم المؤمنين من كلا الطرفين.

ـ يثمّن محمد الطالبي كل مبادرة تهدف إلى تبني القيم الإنسانية والأخلاقية.

ـ يرى محمد الطالبي أن آفاق الحوار الإسلامي المسيحي يجب أن تبقى مفتوحة على المستقبل ، ولا يجب أبدا تسقيفها وفق حد معيّن.

ـ يدعو محمد الطالبي إلى تجديد المنهج الكلامي الإسلامي في التعامل مع الآخر .

ـ يعتبر محمد الطالبي أنّ المنهج القياسي بمفهومه الفقهي الموروث لم يعد صالحا في العصر الحاضر إلاّ في الحدود الدنيا، لأنّه أصبح لا يساعد على فهم الحاضر، ويقترح تعميم المنهج المقاصدي بدله.

5ـ إنّ محمد الطالبي يعتبر واحدا من المفكرين المسلمين الذين نجحوا في وضع المبادئ والمنطلقات الأساسية التي تضمن للمجتمعات المسلمة المعاصرة أن تنضم للجهود والمبادرات العالمية التي تدعو للحوار بين الأديان و تدعو للتفاهم حول القيم والأخلاق الإنسانية الفطرية السامية.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
النحل	إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلّهِ حَنِيفاً.....	120	20
الزخرف	بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ.....	22	20
هود	وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَة.....	8	20
الأعراف	كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَآ.....	38	20
الأنعام	وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ.....	38	21
الزخرف	بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ.....	22	21
الحجرات	يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى.....	13	25
آل عمران	وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ...	104	27
هود	وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً.....	118	27
الأنبياء	إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ...	92	28
البقرة	كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ	213	29
البقرة	رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً	128	29

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

آل عمران	وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ ...	104	31
آل عمران	كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ	110	31
آل عمران	لَيْسُواْ سَوَاء مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ.....	113	32
البقرة	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى و.....	62	36
آل عمران	وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ.....	85	37
آل عمران	إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ.....	19	49
الأنعام	وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ.....	38	61
النحل	إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلّهِ حَنِيفاً.....	120	61
النحل	ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفا.....	123	61
الحج	وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ.....	78	62
الأنبياء	إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ...	92	62
البقرة	وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً.....	143	64
البقرة	تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ.....	34	65
المائدة	وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً.....	48	66
الحجرات	يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر و أنثى.....	49	69
آل عمران	كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ.....	110	69
المائدة	وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً.....	48	72
غافر	وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا...	78	74
الحج	وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ.....	78	85
البقرة	وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً.....	143	85
الزخرف	وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ.....	23	88
محمد	فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ....	22	89

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

النحل	ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً	123	90
آل عمران	كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون.....	110	91
التوبة	وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ	105	93
آل عمران	كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ.....	110	96
النساء	وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ.....	157	123
النساء	يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ	171	133
آل عمران	إِذْ قَالَتِ الْمَلآئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللّهَ يُبَشِّرُكِ.....	45	133
آل عمران	فَنَادَتْهُ الْمَلآئِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ...	39	133
آل عمران	وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ.....	45	133
آل عمران	فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ.....	52	134
النساء	يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ.....	171	135
المائدة	لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ.....	73	136
البقرة	فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ.....	37	152
النساء	وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ.....	157	156
النساء	وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ.....	164	169
العنكبوت	قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ...	20	170
الكهف	وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ	34	185
الكهف	قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ.....	37	186
لمجادلة	قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُك.....	1	186
البقرة	لا إكراه في الدين.....	256	187
آل عمران	إِنَّ هَـــذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا.....	62	188
آل عمران	قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ.....	64	188

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

آل عمران	قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ.....	35	214
آل عمران	إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ.....	35	216
المجادلة	وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُو.....	3	216
الكهف	وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ.....	54	219
هود	فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ.....	74	219
البقرة	لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ.....	256	221
الأعراف	وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ	172	225
النحل	ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ.....	125	244
العنكبوت	وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ.....	46	244
البقرة	لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْد.....	256	244
الكافرون	لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ.....	6	244
العنكبوت	وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ.....	46	253
القصص	إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي.....	56	254
البقرة	وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً.....	143	254
الغاشية	لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ	22	255
البقرة	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى	62	256
آل عمران	وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ.....	85	256
البقرة	آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ.....	285	265
الصف	يُرِيدُونَ لِيطفئوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ	8	266
المائدة	وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا.....	48	266

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس فقرات الكتاب المقدّس

السفر	الاصحاح	الفقرة	رقمها
التكوين	3	فَقَالَ الرَّبُّ الإِلهُ لِلْمَرْأَةِ: "مَا هذَا الَّذِي	13
التكوين	3	فَقَالَ آدمُ: "الْمَرْأَةُ الّتِي جَعَلْتَهَا مَعِي	12
التكوين	3	- وَقَالَ لآدم: "لأَنَّكَ سَمِعْتَ لِقَوْلِ امْرَأَتِكَ	17
التكوين	3	فَقَالَتِ الحيّةُ لِلْمَرْأَةِ: "لَنْ تَمُوتَا!	4
التكوين	3	كَانَتِ الحيّةُ أَحْيَلَ جَمِيعِ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ	1
رسالة العبرانيين	1	إنّ الله الذي كلّم الآباء قديما في الأنبياء	17

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

- القرآن الكريم
- الكتاب المقدس، ط1، الإصدار الثاني، مصر، دار الكتاب المقدس، 2003.
- صحيح البخاري
- مسند الإمام أحمد

مصادر البحث الأساسية

1- بالعربية:

محمد الطالبي، أمة الوسط: الإسلام والتحديات المعاصرة، تونس، سراس للنشر، 2006.

_ ليطمئنّ قلبي: قضية الإيمان وتحديات الانسلاخسلاميّة ومسيحيّة قداسة البابا بنوان 16، تونس، سراس للنشر،2007.

_ عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بأخيه وبالآخرين، ط2، تونس، سراس للنشر، 2006.

_ بالفرنسية:

– Mohamed talbi , afin que mon cœur se rassure, Tunis, éditions nirvana.

– l'slam n'est pas voile il est cult, tunis, cartaginoise, Carthage, 2010.

– ma religion c'est la liberte ,tunis, edition nirvana, 2011.

_ plaidoyer pour un Islam moderne , tunis, cérés edition, 2006.

_ mohamed talbi , universalité du coran, Actes sud, 2002.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المراجع العامة

(أ)

أبو الفدى إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط2، السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع.

أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أمير على مهنا وعلى حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة.

أبي محمد عبد الملك ابن هشام، سيرة النبي، ط1، فيلاخ، أوستريا، 1996،ج2 .

ابن منظور أبي الفضل جمال الدين، لسان العرب، ط1، بيروت، دار الكتاب العلمية، 2005.

ابراهيم أعراب الاسلام السياسي والحداثة، لبنان، افريقيا الشرق، 2000.

إبراهيم عبد الكريم السنيدي ،الحوار و المناظرة في الإسلام ،أحمد ديدات نموذجا في العصر الحديث ، السعودية.

ادوارد سعيد، الاستشراق، مكتبة ديوان العرب.

أحمد بن عبد الرحمان بن عثمان القاضي، دعوة التقريب بين الأديان، السعودية، دار ابن الجوزي، 2001.

أحميدة النيفر، موريس بورمانس، مستقبل الحوار الإسلامي المسيحي، ط1، دمشق، دار الفكر، 2005.

ايان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة ، عدد 244 ، الكويت، 1998.

أليسكي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة، رقم215، الكويت، 1996.

المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط4، مصر، مكتبة الشروق الدولية، 2004.

إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، ط1، بيروت، دار التنوير، 2005.

الأخضر نصيري، المجتمع التونسي المعاصر 1881-2004، دراسة سوسيوديموغرافية، ط1، تونس، الديوان الوطني للأسرة والعمران البشري، 2010.

المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983،

المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، ط2، سوريا، دار الفكر للطباعة والنشر،1981.

(ب)

بولس الخوري، المسيحية والإسلام في الحوار والتعاون، مركز الأبحاث في الحوار المسيحي والإسلامي، جونية، المكتبة البولسية، 1997.

بسّام داود عجك، الحوار الإسلامي المسيحي، ط1، سوريا، دار قتيبة، 1998.

بيار بونت، ميشال إيزار وآخرون، معجم الاثنولوجيا والأنثربولوجيا، ترجمة مصباح العمد، ط1، بيروت، مؤسسة مجد، 2006.

برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، ط4، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2007.

(ج)

جب هاملتون، علم الأديان و بنية الفكر الديني، ط1، منشورات عويدات، بيروت، 1977.

جوليت حداد، البيانات المسيحية الإسلامية المشتركة، ط1، بيروت، دار الشروق، 1995.

جمال البنا، حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام، القاهرة، دار الفكر الإسلامي، 1997.

ـــ التعددية في مجتمع إسلامي، القاهرة، دار الشروق.

جميل صليبا، المعجم الفلسفي، لبنان، دار الكتاب اللبناني، 1982.

جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبوسنة، ط1، مصرن المجلس العلى للثقافة، 1997.

جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، ط1، لبنان، دار الساقي، 1998.

جورج شحاتة قنواتي، المسيحية والحضارة العربية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

(د)

دومينيك ما نغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحيات، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2008.

(ه)

هيم ماكبي، بولس في تحريف المسيحية، ترجمة سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية،رقم3.

(و)

وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ط1، لبنان، دار الفكر المعاصر، 1999.
ويل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، لبنان، دار الجيل.
وصفي عاشور ابوزيد، الحرية الدينية ومقاصدها في الإسلام، ط1، القاهرة، دار السلام، 2009.

(ز)

زينب عبد العزيز، تنصير العالم، ط1، مصر، دار الوفاء، 1995.

(ح)

حنا فاخوري، كرلس سليم بسترس، جوزيف العبسي البولسي، تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، ط1، منشورات المكتبة البولسية، 2001.
حسين فهيم ، قصة الأثربولوجيا، سلسلة المعرفة. رقم98، الكويت، 1986.
حسن مصدق، يورجن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية، ط 1، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2005.

(ط)

طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، ط1، لبنان، دار الهادي، 2003.
_ لا إكراه في الدين، اشكالية الردة والمرتدين من صدر الاسلام الى اليوم، ط2، القاهرة، مكتبة الشروق.
طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2000.

(ي)

يوسف القرضاوي، رد على فؤاد زكريا وجماعة العلمانيين، ط2، مكتبة رحاب الجزائر، 1989.
_ غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، باتنة، دار الشهاب.
يحي مراد، موسوعة أسماء المستشرقين. معاجم للنشر والتوزيع إلكتروني.
يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، سورية، منشورات وزارة الثقافة، 1995.

(ل)

لويس غاردية، جورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة صبحي الصالح، فريد جبير، ط2، بيروت، دار العلم للملايين، 1979.
لونا سعيد فرحات، الحرية الدينية وتنظيمها القانوني، بيروت، دار الشروق، 2010 .

ماكيافيلي، الأمير، ترجمة محمد بن البار، ط1، الجزائر، دار الأمة، 1998.

موريس بورمانس، هل للمسلمين والمسيحيين ما يقولونه أو يفعلونه معا في عالم اليوم، ترجمة حنا منصور، وثائق عصرية في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين، ط1، لبنان، منشورات المكتبة البولسية، 1992.

ميشال فوكو ، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، ط2، المغرب، المركز الثقافي العربي، 1987.

محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 79، الكويت، 1984.

محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ط2، دار الهداية، 2006.

محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقي، 2011.

_ الاسلام والمسيحية والعلمانية، ط3، بيروت، دار الساقي، 1996.

_ الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، ط3، بيروت، منشورات عويدات، 1985.

_ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، ط1 ، بيروت ، دار الساقي، 1998.

_ التراث الاسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط2، بيروت، مركز الانماء القومي، 1996.

بيروت، دار _ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، ط2، الطليعة، 2005.

محمد بوالروايح، مختصر تاريخ الأديان، قسنطينة، 2007.

محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط1، السعودية، مؤسسة الرسالة،2000.

محمد حمدي زقزوق، الإسلام وقضايا الحوار، ترجمة مصطفى ماهر، مطابع التجارية، القاهرة ، 2002.

_ الإسلام في الفكر الغربي ،دار القلم، الكويت، 1986.

محمد حداد، الإسلام نزوات العنف وإستراتيجيات الإصلاح، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2000.

محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، ط1، دار الملاك، 1994.

محمد عمارة، الاسلام والأقليات الماضي والحاضر والمستقبل، ط1، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2003.

محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية، ط2، الأردن، دار النفائس،2001.
، 2005،
_ تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984.
محمد السماك، الحوار مع أتباع الرسالات الالهية، المؤتمر الإسلامي العالمي للحوار.
_ مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي، ط1، لبنان، دار النفائس.
محمد سليم العوّى، الحق في التعبير، ط2، القاهرة، دار الشروق، 2003.
محمد سعيد رمضان البوطي، العقوبات الاسلامية وعقدة التناقض بينها وبين ما يسمى طبيعة العصر، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون والآداب 2002.
محمد سعيد رمضان البوطي، هانز كينغ، دور الأديان في السلام العالمي،ط1، دمشق، دار الفكر
محمد شحرور، الإسلام والإيمان منظومة قيم، دراسات إسلامية معاصرة (3)، مكتبة الأهالي.
محمد علي التهانوي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق علي دحروج، ترجمة عبد الله الخالدي، ط1، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، 1996.
محمد عمارة، استراتيجية التنصير في العالم الإسلامي، ط1، مالطة، مركز دراسات العالم الإسلامي، 1992.
_ الإسلام وحقوق الإنسان، سلسة عالم المعرفة، رقم8، الكويت، 1985.
محمود الذوادي، الوجه الآخر للمجتمع التونسي الحديث، تونس، خير الزمان، 2006.
منى أبوا الفضل، أميمة عبود، سليمان الخطيب، الحوار مع الغرب: آلياته- أهدافه- دوافعه، ط1، دمشق، دار الفكر، 2008.
محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ط2، دار المعرفة، بيروت.
مراد وهبة، الأصولية والعلمانية، ط،1، القاهرة، دار الثقافة.
مرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ترجمة عبد الهادي عباس،ط1، دار دمشق، سوريا، 1988.
_ تاريخ المعتقدات الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، ط1، سوريا ، دار دمشق، 1987.

(ن)

ناصيف نصّار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ط3، لبنان، دار الطليعة، 1983.
نهاد خياطة، الفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، ط2، دمشق، دار الأوائل، 2004.

نضال عبد القادر الصالح، المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2006.

(س)

سلوى بالحاج صالح العايب، المسيحية العربية وتطوّراتها، ط2، بيروت، دار الطليعة، 1998.

سميح دغيم، موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسية في الفكر العربي الإسلامي، ط1، لبنان ناشرون، 2000.

(ع)

عبد الأحد داود، الإنجيل والصليب، ط1، الجزائر، دار قرطبة للنشر والتوزيع، 2008.

عادل فرج عبد المسيح، موسوعة آباء الكنيسة، ط2، القاهرة، دار الثقافة، 2006.

عباس الحلبي، حوار الأديان وبناء الدولة، ط1، بيروت، دار النهار، 2005.

عبد الكريم الخطيب،الإسلام في مواجهة الماديين والملحدين، ط1، دار الشروق، بيروت، 1973.

عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط5، لبنان، المركز الثقافي العربي، 1993.

عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع \ العاشر، بيروت، دار المدار الإسلامي. 2007.

عبد المجيد همو، الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات، ط2، سوريا، دار الأوائل، 2003.

عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الاسلامية، ط1، الإسكندرية، دار الرشاد، 1993.

عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1993.

موسوعة المستشرقين، ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1993.

عدنان محمد امامة، التجديد في الفكر الإسلامي، السعودية، دار ابن الجوزي ،2001.

علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، مكتبة المدني الالكترونية الشاملة.

علي عبد الواحد وافي، الحرية في الإسلام، مصر، دار المعارف، 1968.

(ف)

فراس السواح، الوجه الآخر للمسيح، ط1، دمشق، علاء الدين للنشر،2004.

فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة رضوان السيّد، ترجمة معن زيادة، ط2، لبنان دار المدار الإسلامي، 2007.

(ص)

صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعة الشايب، ط2، 1999.

(ر)

راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

روان ويليامز، الإسلام والمسيحية والتعددية، ت جاسر عودة، مصر، مكتبة الشروق الدولية، 2010.

روبير بلانشي، نظرية العلم، ترجمة محمود اليعقوبي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية 01، 2004.

(ش)

شارل جنيبر ، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، بيروت، المكتبة العصرية.

(ت)

توماس ميشيل، بناء ثقافة الحوار، ترجمة ناصر محمد يحى ضميرية، ط1، دمشق، دار الفكر، 2010.

توماس س كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، ط1 ، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، 2007.

المراجع الأجنبية

le pisai , cinquante ans au service du dialogue , P.I.S.A.I ,rome, 2000.
jean-claude basset, le dialogue interreligieux chence ou déchéance de la foi, paris, les édition du cerf, 1996 .
jacques levrat, du dialogue, impression salimagraph , 1993.

الرسائل الجامعية

بشير كردوسي، المصادر الإسلامية في نقد النصرانية، رسالة دكتوراه دولة، قسنطينة، جامعة الأمير عبد القادر، 2002-2003.

مسعود حايفي، الحوار بين الأديان: الحوار الإسلامي المسيحي نموذجا، رسالة دكتوراه، قسنطينة، جامعة الأمير عبد القادر، 2007، 2008.

الدوريات

دراسات إسلاميات مسيحيات، المعهد البابوي للدراسات العربية، روما، الفاتيكان، الأعداد:

الرقم	السنة
04	1978
09	1985
12	1986

المجلات

صامويل هنتنجتون،الغرب متفرد وليس عالميا، سلسلة مقالات معربة، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، ع 21

الجرائد

محسن الزغلامي، حوار مع محمد الطالبي، جريدة الصباح، الأحد 03 جويلية 2011.

المواقع الإلكترونية

-التأسيسية _الوثيقة/article/من-نحن؟/http://www.gric.asso.fr

سلامة، ط2، السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999.

_برهان غليون، تجديد رؤيتنا للإسلام، موقع أنفاس ، _http://www.anfasse.org

_ مجلس برلمان اديان العالم، شيغاغوا 1993، قام بتحضير البيان هانس كينغ، دار بيير للنشر، ميونيخ المانيا.

الرابط: http://classic.weltethos.org/dat_fra/indx_3fr.htm

_ محمد حرير، مفهوم الأمة عند مفسري القرآن في التراث الإسلامي، موقع ملتقى أهل التفسير الرابط : http://www.tafsir.net/vb/tafsir3420/،

_ محمد حلمي عبد الوهاب، قراءة في كتاب " تصورات الأمة المعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، لنصيف نصار.

http://www.alawan.org/ قراءة-في-كتاب.html

_ موقع كلمة سواء، الرابط: رضوان السيد،

http://ar.acommonword.com/index.php?page=respons

الطريق المستقيم والأمّة الوسط في القرآن الكريم: المفهوم والتجربة التاريخية، مجلة التسامح، ع 27

_ مجلة وكيبيديا، الرابط: http://ar.wikipedia.org/w/index.php?title

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

المقدمة		
الفصل التمهيدي	حياة محمد الطالبي مساره العلمي والسياق الثقافي الذي ترعرع فيه واهم أعماله	01
المبحث الأول	حياة محمد الطالبي مساره العلمي والسياق الثقافي الذي ترعرع فيه	02
المطلب الأول	المولد والنشأة ومراحل التدريس الأولى	02
1_	الزيتونة والصادقية والمدرسيين	03
2_	مرحلة التدريس الأولى	04
3_	سفره إلى فرنسا والدراسة بها	06
المطلب الثاني	اختيار التخصص العلمي والتأثر بالتيارات الفكرية المختلفة	07
المطلب الثالث	تأثره بالشخصيات العلمية وبالسياق البيئي و الثقافي التونسي	09
1_	أهم الشخصيات العلمية التي تأثر بها	09
2_	الفضاء الثقافي والاجتماعي في تونس	10
المبحث الثاني	جهود محمد الطالبي في الحوار الإسلامي المسيحي واعماله	12

المطلب الأول	جهود محمد الطالبي في الحوار الإسلامي المسيحي	12
المطلب الثاني	أهم اعماله	13
المطلب الثالث	بعض معالم شخصية محمد الطالبي	14
الفصل الأول	**المنطلقات الفكرية عند محمد الطالبي المؤسسة لمفهوم الذات " الأمة "**	16
تمهيد		17
المبحث الأول	**مفهوم الأمة في اللغة والاصطلاح والعلوم الانسانية المعاصرة**	18
المطلب الأول	مفهوم الأمّة لغة	18
المطلب الثاني	مفهوم الأمة اصطلاحا	18
المطلب الثالث	مفهوم الأمة في علم الاجتماع	19
المطلب الرابع	مفهوم الأمّة في الفكر السياسي المعاصر	20
المبحث الثاني	**مفهوم الأمة في التفاسير التراثية والمعاصرة**	21
المطلب الأول	تمهيد حول مفهوم الأمّة في القرآن الكريم	21
المطلب الثاني	مفهوم الأمّة عند المفسرين في التراث الإسلامي	23
1_	مفهوم الأمّة في التفسير بالمأثور	23
2_	مفهوم الأمة في التفسير بالرأي و العقل	24

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثالث	مفهوم الأمة في التفسير المعاصر	26
المبحث الثالث	**مفهوم الأمة في الفكر الإسلامي المعاصر**	29
تمهيد		29
المطلب الأول	الأنموذج المغلق لمفهوم الأمّة	30
1_	تمهيد حول خصائص و مميزات الأنموذج المغلق	30
2_	أمثلة عن الأنموذج المغلق	31
المطلب الثاني	الأنموذج الوسط لمفهوم الأمّة	35
1_	تمهيد حول خصائص و مميزات الأنموذج الوسط	35
2_	أمثلة عن الأنموذج الوسط:	36
3_	ملاحظات نقدية على الأنموذج الوسط:	38
المطلب الثالث	الأنموذج المفتوح لمفهوم الأمة	40
1_	أمثلة عن الأنموذج المفتوح	40
2_	ملاحظات نقدية على النموذج المفتوح	48
المبحث الرابع	**منطلقات مفهوم الأمة عند محمد الطالبي من حيث التأسيس التطور التكوين**	50
تمهيد		50
المطلب الأول	*مفهوم الأمة في الاصطلاح عند محمد الطالبي*	51
المطلب الثاني	*التأسيس لمفهوم الأمّة من القرآن الكريم*	53
المطلب الثالث	مفهوم الأمة الوسط وميلاد الأمة الجديدة	55
المطلب الرابع	أمّة الدعوة و أمّة الاستجابة في الخطاب القرآني	60
المطلب الخامس	تطور مفهوم الأمّة بين الكيان السياسي و الكيان	66

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

	الروحي في العصر الحديث	
المطلب السادس	مفهوم الأمّة بين القومية العربية و الأمّة العربية	70
المبحث الخامس	منطلقات موقف محمد الطالب من مفهوم الأمة من حيث الوظيفة	73
المطلب الأول	وظيفة الشهادة والوساطة	73
1_	وظيفة الشهادة على الناس	73
2_	مفهوم وظيفة الوساطة	75
المطلب الثاني	الوظيفة الروحية والأخلاقية لأمّة الوسط .	81
1_	الوظيفة الروحية	81
2_	الوظيفة الأخلاقية	83
المطلب الثالث	الوظيفة السياسية أو الكيان المادي لأمّة الوسط	87
1_	بين السلطة الرّوحية والسلطة الزمنية	87
2_	دستور المدينة وتأسيس الأمّة الدولة	88
نتائج الفصل الأول	نتائج بحث موقف محمد الطالبي من مفهوم الأمة	92
الفصل الثاني	المنطلقات الفكرية عند محمد الطالبي المؤسسة لمفهوم الآخر " المسيحية "	96
المبحث الأول	المسيحية المفهوم النشأة والتطور	102
المطلب الأول	البيئة اليهودية زمن عيسى عليه السلام	102
المطلب الثاني	الاختلاف في التأريخ لحياة عيسى ودعوته	104
المطلب الثالث	نشأة العقائد المسيحية وتطوّرها مع تأسيس الكنيسة	109
المبحث الثاني	المسيح والمسيحية في القرآن والتراث الإسلامي	117
المطلب الأول	المسيح والمسيحية في القرآن الكريم	117
المطلب الثاني	المسيح والمسيحية في كتب التفسير	117
المطلب الثالث	المسيح والمسيحية في الفكر الإسلامي	122

1_	عوامل نشأة فكر الردود	122
2_	أشهر كتب الردود إلى القرن السابع الهجري	124
المطلب الرابع	موضوعات فكر الردود بين المسيحيين والمسلمين	125
المبحث الثالث	موقف محمد الطالبي من طبيعة المسيح وتاريخ تشكل العقائد المسيحية	131
المطلب الأول	موقف محمد الطالبي من مسألة تحريف الكتب السابقة	132
المطلب الثاني	موقف محمد الطالبي من فكرة الخطيئة الأصلية	134
المطلب الثالث	الموقف من صلب المسيح وقيامته	136
المطلب الرابع	الفرق بين النبي عيسى عليه السلام ويسوع الإله	137
المطلب الخامس	بولس ودوره في تحريف المسيحية	139
المطلب السادس	الموقف من العقيدة المسيحية	141
1_	عقيدة التثليث	141
2_	المسيحية والكلمة المجسّدة:	142
3_	عقيدة الخلاص	143
المطلب السابع	الفرق بين التوحيد الإسلامي والمسيحي و التوحيد اليهودي	144
المبحث الرابع	منطلقات محمد الطالبي الفكرية في تحديد مستويات مفهوم الآخر.	146
المطلب الأول	مستوى الدائرة الأولى: تعيين الذّات في مقابل الآخر	146
المطلب الثاني	مستوى الدائرة الثانية: الأمّة الإبراهيمية	147
المطلب الثالث	مستوى الدائرة الثالثة :أمة المؤمنين بالله	149
المطلب الرابع	مستوى الدائرة الرابعة :أمّة غير المؤمنين بالله	151

نتائج الفصل الثاني	نتائج موقف محمد الطالبي من الآخر	155
الفصل الثالث	المنطلقات الفكرية عند محمد الطالبي المؤسّسة لمفهوم العلاقة مع الآخر والتأسيس للحوار الإسلامي المسيحي	158
المبحث الأول	في مفهوم الحوار وموقف الفكر الإسلامي و المسيحي منه	161
المطلب الأول	لحوار والجدل لغة واصطلاحا	161
_1	الحوار لغة واصطلاحا	161
_2	مفهوم الجدل لغة واصطلاحا	162
المطلب الثاني	الحوار في القرآن الكريم والسنة النبوية	163
_1	مفهوم الحوار في القرآن الكريم	163
_2	الحوار في السنة	164
المطلب الثالث	في مفهوم الحوار الإسلامي المسيحي والأسئلة الصعبة	165
_1	في مفهوم الحوار الإسلامي المسيحي	165
_2	العلاقة بين فلسفة التواصل ومفهوم الحوار	169
_3	في مفهوم الحوار بين الأديان والأسئلة الصعبة	171
المطلب الرابع	الفكر الإسلامي المعاصر والموقف من الحوار	174
المطلب الخامس	مفهوم الحوار في الفكر المسيحي المعاصر	278
المبحث الثاني	مستويات مفهوم الحرية والتعددية الدينية عند محمد الطالبي	187
تمهيد		187
المطلب الأول	في مفهوم الحرية لغة واصطلاحا	189
المطلب الثاني	مفهوم الحرية عند المفكرين المسلمين المعاصرين	190

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1_	تمهيد حول مفهوم الحريّة عند المستشرقين	190
2_	مع عبد الله العروي	191
3_	مع راشد الغنوشي	193
4_	مع محمد عمارة	193
المطلب الثالث	التعددية الدينية وحرية التفكير في الفكر الإسلامي المعاصر	195
المطلب الرابع	الحرية الدينية وحقوق الإنسان	198
المطلب الخامس	الموقف من حرية الفكر و حرية التعبير	201
المطلب السادس	الحرية الدينية والنسبية الدينية	203
المطلب السابع	الحريّة الدينية احترام لا تسامح	206
المطلب الثامن	موقف محمد الطالبي من المرتد	209
المطلب التاسع	رد محمد الطالبي على من انسلخ من إسلام الإيمان إلى إسلام الحضارة	213
المبحث الثالث	المنطلقات الفكرية عند محمد الطالبي المؤسسة للحوار الاسلامي المسيحي	217
المطلب الأول	محمد الطالبي و التأسيس للحوار من القرآن الكريم	217
1_	النظرة المقاصدية ودورها في تأصيل مبدأ الحوار بين الأديان	217
2_	شرعية الحوار في القرآن الكريم	220
المطلب الثاني	شروط الحوار عند محمد الطالبي	222
1_	ترك منطق الجدل	223
2_	ترك منطق التنازل والمصانعة	224
المطلب الثالث	الموقف من الدعوة والتبشير	226

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الرابع	واجب الإيمان بتعدد طرق الخلاص	230
المطلب الخامس	موضوعات الحوار	234
1_	الحوار في الموضوعات الاجتماعية و السياسية	235
2_	الحوار في موضوع العقيدة واللاهوت:	236
3_	مواضيع التعايش المشترك	236
المطلب السادس	آفاق وأهداف الحوار	238
المبحث الرابع	الحوار الاسلامي المسيحي بعد المجمع الفاتيكاني الثاني وموقف محمد الطالبي منه	243
المطلب الأول	المجمع الفاتيكاني الثاني والموقف من الإسلام	243
المطلب الثاني	موقف محمد الطالبي من نتائج المجمع الفاتيكاني الثاني	246
المطلب الثالث	مآخذ محمد الطالبي على الحوار الإسلامي المسيحي	250
االمطلب الرابع	موقف محمد الطالبي من الإعلان العالمي للأخلاقية الشاملة	256
نتائج الفصل الثالث	نتائج بحث موقف محمد الطالبي من مفهوم العلاقة مع الآخر	260
الخاتمة		262
فهرس الآيات		265
قائمة المصادر والمراجع فهرس الموضوعات		270 280

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية