

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

التعددية والاختلاف تجليات التعايش بين الاديان والثقافات (٣)

محمد عمارة
مصطفى ملكيان
كمال الساعدي
غالب حسن

عبدالوهاب بوحدية
محمد مجتهد شبستري
عادل عبدالمهدي
طه جابر العلواني

داريوش شايغان
عبدالله ابراهيم
أحمد صدري
ابراهيم العبادي

QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

Ideological Magazine On Cultural Concerns Of Contemporary Muslim

22th Issue , 2003-1423

سعر العدد:

- لبنان 7000 ل.ل. • سوريا 125 ل.س. • الأردن 2.5 دينار • الكويت 2 دينار
- الامارات العربية 25 درهماً • البحرين 2.50 دينار • قطر 20 ريالاً
- السعودية 20 ريالاً • عمان 2 ريال • اليمن 300 ريالاً • مصر 8 جنيهاً
- السودان 100 دينار • الصومال 150 شللاً • ليبيا 5 دنائير • الجزائر 25 ديناراً
- تونس 2.5 دينار • المغرب 30 درهماً • موريتانيا 450 أوقية
- تركيا 15000 ليرة • قبرص 5 جنيهاً • فرنسا 40 فرنكاً • ألمانيا 20 ماركاً
- إيطاليا 15000 لير • بريطانيا 5 جنيهاً • سويسرا 20 فرنكاً
- هولندا 30 فلورن • النمسا 125 شللاً • كندا 18 دولاراً
- اميركا وسائر الدول الأخرى 15 دولاراً.

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

السنة السابعة - العدد ٢٢ / شتاء ٢٠٠٣ - ١٤٢٣

صاحب الامتياز

ورئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

مراسلات التحرير: 27 Wallis road Southill, London UB1 3LB

Tel: 44-208-5745282, E-mail: qahtance@hotmail.com

الطباعة والتوزيع: الفلاح للنشر والتوزيع - بيروت: ص . ب 113/6590

هاتف وفاكس: 961-1-856677

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات 100 دولار اميركي

الافراد 50 دولار اميركي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محتويات العدد

كلمة التحرير

□ حوار الحضارات مصطفى مكليان ٤

حوارات

□ فقه التعارف وثقافة التعايش د. طه جابر العلواني ٢٣

□ التعايش بين الاديان د. داريوش شايغان ٤٥

□ المركزيات الثقافية د. عبدالله ابراهيم ٨٤

□ مرتكزات التعايش بين الاديان د. محمد عمارة ١٣٠

ندوة

□ التعددية الدينية

..... محمد مجتهد شبستري وآخرون ١٣١

الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي الدورية
ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع
للدورية الحق في إعادة نشر الدراسة مستقلة أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها
تنشر الدورية الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية

أفكار للمناقشة

□ الذاتي والعرضي في الأديان د. عبدالكريم سروش ١٧٣

دراسات

□ المنهج النبوي للدعوة والتعاشيش محمد مجتهد شبستري ٢٠٩

□ الفصد في الغيرية د. عبدالوهاب بوحديبة ٢٢١

نقد العدد الماضي

□ الاعتراف بالآخر قسراً أم تأسيساً د. عادل عبدالمهدي ٢٥١

مراجعات

□ قضايا اسلامية معاصرة في عامها السابع

..... ابراهيم العبادي، وغالب حسن، وكمال الساعدي ٢٧٣

حوار الحضارات..ترف فكري أم ضرورة ثقافية؟

مصطفى ملكيان

ظهرت الكثير من الآراء والكتابات حول مفهوم حوار الحضارات وماهيته، وشروطه، وعوائقه، وفوائده، وضروراته، لا سيما في غضون الاعوام الاربعة الاخيرة. وهذه السطور محاولة متواضعة لتقديم صورة وفهم لحوار الحضارات يرتقي به عن مجرد الترف الفكري الى مستوى الضرورة الثقافية.

١- مفهوم الحوار والجدال

(١-١) منطقيا، يجب قبل كل شيء ايضاح مفهوم «حوار الحضارات» لذا سأعمد في البدء للافصاح عما ارومه من مفردة «الحضارة»^(١) و«الثقافة»^(٢)، فانهما تستعملان في لغتنا بمعان عديدة، وقد تتعادل المفردتان وتترادفان بحسب بعض المعاني، وتدلان وفق معان اخرى على ظاهرتين أو حادثتين أو وضعين مختلفين. وهذا ما يصدق ايضا على معادلات المفردتين في سائر اللغات. وطبعاً ينبغي أن يكون معنى «الحضارة» في هذه السطور بالشكل الذي يخولنا اولا للقول بوجود اكثر من حضارة واحدة في العالم المعاصر، وثانيا يمكننا من المناداة بـ«حوار» للحضارات.

والمعنى الذي اريده من «الحضارة» في هذا المقام والذي يتوفر على الشرطين الملمع اليهما هو: الثقافة الخاصة بزمان أو مكان معينين^(٣). بهذا المعنى يمكن التحدث

عن حضارات متزامنة مختلفة المكان، ويمكن التحدث أيضا عن حضارات متحدة المكان غير متزامنة، بل حتى يمكن الحديث عن حضارات غير متزامنة ولا متحدة المكان، ولا يتسنى الحوار طبعاً إلا بين الحضارات المتزامنة غير المتحددة المكان. ومن البديهي أيضاً، ولمساهمة البلدان في حوار الحضارات، أن يكون المقصود من الامكنة التي تتعدد الحضارات بتعدددها هي الرقع الجغرافية التي تسمى بلدانا، بحكم التقسيمات السياسية الدولية المعروفة. هذا على الرغم من أن مثل هذا التعدد الحضاري من التهافت بحيث لا يقبل الدفاع عنه اطلاقاً، ولاسباب لا مجال لسردها الآن. حينما نريد بـ«الحضارة» ثقافة زمان أو مكان خاصين، نكون ملزمين بايضاح مرادنا من مفردة «الثقافة» أيضاً. المراد بالثقافة هنا اسلوب حياة مجتمع أو جماعة، وبعبارة أكثر تفصيلاً، الثقافة هي الرؤية، والقناعات، والمشاعر، والعواطف، والارادات، والآداب، والتقاليد، والعادات، والمكتسبات، والمنجزات، الخاصة بمجتمع، أو جماعة معينة.

(١ - ٢) يختلف الحوار عن الدردشة، فالدردشة تجاذب لأطراف الحديث، اهم سماته انه لا يرمي الى هدف محدد، ولانه عديم الغاية، فهو يتوالد ويتواصل بطريقة عفوية غير مدروسة، تعوزها الدقة، ويستمر بوتيرة غير متسقة، ومن دون اية برمجة، أو قصد. الدردشة في الواقع ترفيه وتسكع حوارى، بينما من ابرز خصائص الحوار هدفية، واتجاهه نحو غاية متوخاة.

يتفاوت الحوار عن الجدل أيضاً. وللجدال هدفه طبعاً، إلا أن هدفه اثبات تفوق الذات على الآخر، عن طريق مهاجمته، والدفاع حيال هجماته، بينما الهدف المتوخى من الحوار معالجة مسألة نظرية وحلها، أو تذليل مشكلة عملية، يوجهها كل اطراف الحوار بالاشترك. في الجدل أو السجال يرمي كل طرف الى هدف خاص به، لا يغير هدف الطرف الآخر وحسب، بل يعارضه ويناقضه. بينما لجميع الاطراف في عملية الحوار هدف مشترك واحد. في الجدل، إذا استمع طرف الى كلام طرف آخر، فلاجل أن يطلع على فحواه، كي يهاجمه بما يناسبه، أو يدافع عن نفسه حياله، ولهذا لا يسكت أي من الطرفين في واقع الأمر. فاحدهما يتكلم بصوت عال يستطيع سماعه المتفرج، والثاني يتكلم مع نفسه بصوت خافت لا يسمعه الناظر، ويعد نفسه للهجوم أو

الدفاع. كلاهما يتكلم، احدهما بصوت عال، والثاني بصوت خفيض هامس. الصخب والضوضاء الذاتية التي يعيشها الطرف الصامت (ظاهريا) في عملية الجدل، تسلبه الصمت الحقيقي، وبالتالي تحرمه من فهم صحيح لكلام الطرف الآخر.

أما في الحوار، فلأن جميع الاطراف تعيش هما واحدا، ينصب على حل مشكلة واحدة، فهم لا يفكرون في التفوق على بعضهم، وانما يتحاورون حوارا حقيقيا، ويستمعون لبعضهم استماعا واقعا؛ كلام حقيقي، وسكوت حقيقي. في السكوت الحقيقي، الناجم عن هم واقعي؛ لحل مشكلة نظرية أو عملية، يتحقق فهم صحيح لكلام الآخر، وتتهيا الاجواء حتى لنقده.

والنتيجة هي أن الجدل يشهد هدفين مختلفين متخالفين، يجران الجانبين الى الهجوم والدفاع، بينما للحوار هدف مشترك يحدو الجانبين الى التفاهم والنقد.

إذن الحوار تحادث، يتفهم فيه المشاركون كلام بعضهم، وينقدونه، وصولا الى هدف مشترك، يمثل حلا لمسألة، أو معالجة لمشكلة. في عملية الحوار يمثل فهمي لكلامك ارضية مناسبة لنقدي اياه، ونقدي بدوره يؤدي اما الى ايضاحك افكارك بشكل أعمق، أو تمتين ادلتك وبراهينك عليها. وهذا الايضاح أو تمتين الادلة يسوقني الى فهم اعمق لكلامك، ونقد ادق له، وهكذا تتوالى اجزاء هذه العملية السجالية خطوة خطوة، لتتكاثف وتتآزر، من أجل حل المشكلة المشتركة.

٢- ماهية حوار الحضارات

ولكن ما هي حقيقة حوار الحضارات او ماهيته؟ للاجابة عن هذا السؤال يتوجب اولا الاجابة عن السؤالين التاليين: من هم المساهمون في حوار الحضارات؟ وما هو هدفهم من هذا الحوار؟

(٢-١) ما من شك في ان اضافة الحوار الى الحضارات ليست إضافة حقيقية، وانما هي اضافة مجازية (من نوع المجاز المرسل) ذلك أن الحوار غير ممكن الاضافة فعلا الا للشخاص، وليست الحضارات اشخاصا. ولا حاجة الى معرفة العناصر أو المناطات التي حددها فلاسفة الذهن لاعتبار احد الموجودات شخصا. ومن اجل فهم أن الحضارات ليست بحد ذاتها موجودات يمكن ان تتحاور، فلا ريب انه حينما يجري

الحديث عن حوار الحضارات، فالمراد هو حوار اشخاص ينتمون الى حضارات مختلفة، أو انهم يستشعرون هذا الانتماء، ففي حوار الحضارات يتحاور افراد ينتمون لحضارات مختلفة، أو يشعرون انهم ينتمون لهذه الحضارات. وما ذكرته عن الشعور بالانتماء يحتاج الى مزيد ايضاح واجلاء.

لاجل أن يقال: إن الحضارات تتحاور مع بعضها، لا مندوحة من أن يمثل الأفراد المتحاورون تلك الحضارات بنحو من الانحاء، فاذا لم يكن المساهمون في حوار بين الحضارتين الايرانية والصينية مثلا، يمثلون احدي هاتين الحضارتين، لن يكون هذا الحوار حوارا بين هاتين الحضارتين، وانما هو في اقصى درجاته حوار بين خبراء صينيات، وخبراء ايرانيات حول الحضارتين. ينبغي عدم الخلط بين حوار الحضارات والحوار حول الحضارات، فالشرط اللازم (وغير الكافي طبعا) لأن يكون الحوار حوارا بين حضارتين، هو أن يكون أحد اطرافه ممثلا لاحدى الحضارتين، بينما يمثل الطرف الآخر الحضارة الثانية. إذا كان بين الجماعة التي تشعر بالانتماء لحضارة امريكا اللاتينية، متخصصون في الحضارة الصينية، وكان بينهم ايضا متخصصون في الحضارة الايرانية، وتحاورت هذه الجماعة فيما بينها حول الحضارتين الصينية والايرانية، فلن يكون هذا حوارا بين الحضارتين المذكورتين، وانما هو حوار حول هاتين الحضارتين. إن تمثيل حضارة من الحضارات لايعني المعرفة بتلك الحضارة، وانما يستلزم ايضا شعورا بالانتماء لتلك الحضارة، واردة لحفظ كيانها وحمايتها. وباختصار ليس تمثيل الحضارة مجرد حالة معرفية، وانما هو حالة شعورية عاطفية إرادية (متجهة). وسوف نعود لمناقشة هذه الفكرة (انظر النقطة ٢ - ٣ - ٤).

(٢ - ٢) بغية استيعاب الغاية من حوار الحضارات، لابد من الالفات الى جملة

مقدمات:

(٢ - ٢ - ١) من ابرز الفروق بين الظواهر المصطنعة من قبل البشر، والظواهر غير المصطنعة من قبلهم، بل التي ربما كانت سابقة لوجود الانسان، هو أن وجود الظواهر غير المصطنعة أو عدمها لايرتهن بتلبية حاجات البشرية. للتمثيل تبقى رمال الصحراء مادامت تلبية حاجات معينة للانسان، فاذا لم تعد تسد أيا من حاجات الانسان انتفت وانقرضت.

إذن لا يدل استمرار وجود الظواهر غير الاصطناعية على تلبيتها لحاجة انسانية، ولا يدل انقراضها على ارتفاع حاجة البشرية إليها، كما لا يضمن بقاءها أن يكون الانسان بحاجة إليها، ولا يؤدي الى فنائها عدم حاجة البشر إليها. فاشباعها لحاجة انسانية، أو عدم اشباعها، لا يفضي الا لاقبال الانسان عليها، أو اهماله لها.

أما وجود وعدم وجود الظواهر الاصطناعية فيقرن اقترانا ضروريا بسدها لحاجات البشر، أو عجزها عن ذلك. وللمثيل، فإن الخط وهو من الظواهر الوضعية للانسان سوف يبقى مادام يلبي حاجة انسانية، هي تداول ما في ضمائر الأشخاص، وإذا ما عجز الخط يوما ما عن سد هذه الحاجة (أو حلت محلها ظاهرة اصطناعية اخرى تلي هذه الحاجة بكفاءة اعلى) فلن يعرض الانسان عن الخط وحسب، وانما سيندثر تماما. وبالتالي فالظواهر الاصطناعية يدل وجودها من جهة على استمرار الحاجة إليها، وعدم وجودها على ارتفاع الحاجة إليها، ومن جهة ثانية يمثل وجود الحاجة إليها سبب بقائها واستمرارها، أما عدم وجود حاجة لها فيمثل سبب فنائها وانقراضها. وآية هذه الفكرة هي أن اعراض البشر عن الظواهر الاصطناعية يعادل فناءها وموتها.

(٢-٢-٢) الحضارة من الظواهر الانسانية المصطنعة، وهي داخلية في كافة الاحكام الخاصة بهذه الظواهر. ومغزى هذا الكلام أن الحضارات تكونت لحل المشكلات الانسانية، هذا اولا، وثانيا سوف تبقى مادامت قادرة على حل المشكلات الانسانية، فعدم القدرة على حل المشكلات الانسانية بالنسبة للحضارة يقتضي زوالها بالضرورة. وطبعاً لأن اتضاح عدم قدرة الحضارة على حل المشكلات لا يكون الا بشكل تدريجي واحيانا بطيئا، كذلك لا تؤول الحضارة الى الافول والفناء الا بصورة تدريجية بطيئة.

(٢-٢-٣) بمستطاعنا استخلاص ثلاث نتائج مما ذكرناه في النقطة السابقة:

- أ- على الحضارات أن تبذل جهدا باتجاه تشخيص المشكلات.
- ب- عليها ايضا أن تبذل جهدا في مجال حل المشكلات.
- ج- من الاساليب النافعة لفهم حضارة ما أن نفهم اي المشاكل حاولت تلك الحضارة حلها، وكيف سعت لحلها^(٤).
- (٢-٢-٤) مقارنة بما كانت تواجهه المجتمعات البشرية من مشكلات في ماضيها،

تبدو مشكلاتها اليوم اكثر، واعمق، واعقد، واعصى على الحل، لهذا فإن واقع الانسانية اليوم اخطر، وافزع، واعقد من اوضاعها في السابق.

ولنا أن نخرج من هنا على نقطة مهمة، هي أن الذين فهموا حوار الحضارات كاستعراض للتأثيرات المتبادلة بين الحضارات السابقة، لتحديد نصيب ودور كل حضارة في تكوين وتطوير الحضارات الاخرى، انما يغفلون أو يتغافلون عن خطورة الوضع الحالي للبشرية، وحاجته للمعالجة الفورية. هذا بصرف النظر عن ارتكابهم هفوتين اخريين: الاولى انهم خلطوا بين حوار الحضارات والحوار حول الحضارات، والثانية انهم لم يفرقوا بينه، وبين الدراسات والابحاث العلمية الاكاديمية حول حضارات العالم المختلفة، والتي شقت طريقها منذ عدة قرون، فهي ليست بالظاهرة الجديدة المستحدثة، ولم يلتفتوا الى انه إذا كان هذا هو المراد من حوار الحضارات، لما صح اعتباره نظرية جديدة، ولما كان لمعارضته والوقوف بوجهه تفسير معقول.

ينبغي أن يختص حوار الحضارات بالحال والمستقبل، ولا يعنى بالماضي. إن راهن البشرية يشبه حالة مصاب بمرض يصعب تشخيصه وعلاجه، ولهذا يطلب من لجنة طبية التشاور وتبادل الآراء بشأن مرضه هذا. وعلى اعضاء هذه اللجنة أن ينظروا في احوال هذا المريض بجد، وصدق، ويقظة تامة، وان يحملوا همومه، لا أن ينخرطوا في جدل حول ماضيهم الدراسي، وشهاداتهم الجامعية، واساتذتهم، وتلامذتهم، ومفاخرهم المهنية، ومن كان منهم تلميذاً، أو استاذاً لمن.

لا يكون حوار الحضارات ممارسة نافعة متسقة مع ظروفنا الراهنة الا إذا اعتبرنا الحضارات اعضاء لجنة طبية، انتدبت للكشف عن مريض عسير المعالجة، وما هذا المريض الا البشرية المعاصرة.

لنعد الى السياق الأول للبحث. يمكن تصنيف المشكلات التي تعاني منها الانسانية اليوم بصيغ جد متفاوتة، وفي كل تصنيف يمكن الاستمرار في التقسيم الى اقسام فرعية اصغر، وكنموذج يمكن تصنيف جميع المشكلات ابتداء الى ثلاثة اقسام كلية: مشكلات الانسان مع نفسه (المشكلات الفردية)، ومشكلاته مع سائر الناس (المشكلات الاجتماعية)، ومشكلاته مع الطبيعة (المشكلات البيئية).

وفي مرحلة تالية بالمقدور توزيع المشكلات الفردية الى: جسمية، وذهنية، ونفسية.

وتوزيع المشكلات الاجتماعية الى: عائلية، وتعليمية تربوية، ومشكلات اقتصادية، واخرى سياسية، وحقوقية، ومشكلات تختص بالعلاقات بين الجماعات والشرائح والطبقات، والقوميات، والشعوب. كما يمكن تقسيم المشاكل البيئية الى مشكلات ناجمة عن قلة المصادر الطبيعية، واخرى ناشئة عن التفريط بهذه المصادر، ومشكلات ناتجة عن سوء استغلال المصادر الطبيعية. ويمكن مواصلة هذه التقسيمات الى ابعد من هذا.

بيد أن الأهم من مواصلة هذه التقسيمات، هو تحليل المشكلات. يبدو انه كلما تابعنا البحث عن علل وجذور المشكلات كلما قل عددها. حتى اننا في نهاية المطاف قد نصل الى أن جميع المشكلات التي يعاني منها الانسان اليوم وليدة مشكلة رئيسية واحدة، أو مشكلتين، أو ثلاث، أي أن منبت ومصدر كل مشكلتنا عدد قليل من المشكلات الأم، تتميز بالخطورة الفائقة.

(٢ - ٢ - ٥) بعد ذكر اربع نقاط تمهيدية، يمكننا التأشير الى هدف حوار الحضارات. يجب أن يكون الهدف من حوار الحضارات هو حل مشكلات الانسانية الراهنة، فيتضح:

اولا: ما هو رأي كل حضارة في منشأ المشكلات الراهنة؟ وما هي المشكلة او المشاكل التي يعتبرونها علة كافة المشكلات ومصدرها، بحيث لو عولجت تلك المشكلة الام لعولجت سائر المشكلات تلقائيا (تحديد المشكلة)؟

وثانيا: ما هو الحل الذي تقترحه كل حضارة (معالجة المشكلة)؟

وثالثا: ما هو الاسلوب العملي والسلوكي الذي تقترحه الحضارة لتحقيق الحل

وتطبيقه عمليا (اسلوب العمل)؟

(٢ - ٣) والآن يتسنى القول حول ماهية حوار الحضارات وحقيقته انه حوار بين ممثلي الحضارات، هدفه الرئيس حل المشكلات التي تكابدها الانسانية المعاصرة. وهو هدف يتحقق بتحقيق ثلاثة اهداف فرعية:

اولا: تحديد المشكلة أو المشاكل الأم من وجهة نظر كل حضارة.

وثانيا: تحديد كل حضارة لعلاجها المقترح للمشكلة الام.

٣- قبيليات الحوار

يشارك في هذا الحوار اشخاص لهم قبيلياتهم وتصوراتهم المسبقة. وابرز هذه القبيليات:

(٣ - ١) لكل حضارة كلمتها على صعيد تحديد المشكلة الام وعلاجها، والاسلوب العملي للعلاج (قبليية واقعية تجريبية). إن بقاء كل حضارة ومساهمتها النسبية بامكانه أن يكون شاهدا على صدق هذه القبليية (انظر النقطة ٢ - ٢ - ٢).

(٣ - ٢) تفاوت الحضارات بل وتختلف وتتعارض في تشخيص المشكلة الام وحلها، والاسلوب العملي للحل (قبليية واقعية تجريبية). الحوار بالمعنى المقصود في هذه السطور لا يتم الا إذا احتملت الاطراف انها قد تختلف في بعض المواقف على الاقل.

(٣ - ٣) لا تستغني أي حضارة عن الحضارات الاخرى بنحو تام. بتعبير آخر، ما من حضارة تتسم بالغنى المطلق، ولا بالفقر المطلق. كل حضارة قد تكون بحاجة الى حضارة اخرى من جهة ما، وملبية لحاجة تلك الحضارة من جهة ثانية (قبليية واقعية تجريبية). إذا ظن ممثلو حضارة ان حضارتهم مظهر الحق والكمال، وحضارات الآخرين مظهر البطلان والنقص، فلن يجلسوا للحوار معهم على الاطلاق.

(٣ - ٤) بمستطاع ممثلي حضارة أو تابعيها أن يفهموا دعاوى الحضارات الاخرى وينقدوها (قبليية معرفية هرمنيوطيقية).

من التفاسير التي ظهرت لفكرة النزعة الايمانية^(٥) لدى فينغنشتاين، والقائمة على نظريتي اسلوب الحياة^(٦) والالعب اللغوية^(٧)، هي عدم امكانية فهم نظام من الانظمة الا داخل ذلك النظام، ولأن الشخص لا يستطيع الالتزام باكثر من نظام ديني في آن واحد، فلا يستطيع أحد ان يفهم ديناً غير دينه، وينقد دعاواه ويقارنه بدينه الذي يعتقد. من الواضح أن هذا الرأي يشطب على امكانية فهم دين ونقد طروحاته ومزاعمه من قبل اتباع سائر الاديان. واذا آمن شخص بمثل هذه النظرية سيرى طريق الحوار بين الحضارات مسدودا بالطبع.

(٣ - ٥) فهم حضارة ما ومزاعمها حالة ذات مراتب، لها صحيحتها والأصح، والجيد والأجود، والسطحي والاعمق، فهي ليست من نوع الحالات التي تتطلب «كل شيء أو

لا شيء» (قبلية معرفية هرميوطيقية). ولولا هذه القبليّة، ربما اعتبر ممثلو حضارة ما أن فهمهم لحضارة أخرى كاف وواف، بحيث يغنيهم عن فتح باب الحوار، أو أنهم سيشعرون بغنى فهمهم بعد اشواط معينة من الحوار، فلا يرون ضرورة لمواصلته.

(٣-٦) ثمة منطقة معرفية محايدة يمكن فض النزاعات والاختلاف فيها (قبلية معرفية). لا مرأنا إذاً خلنا أن لكل حضارة نظرتها الكونية الخاصة، التي لا تستطيع تقييم مزاعم وطروحات باقي الحضارات إلا من زاويتها، فسوف نصل إلى أنه ما من حصيلة لحوار الحضارات، سوى أن يعلن ممثلو كل حضارة ما يستمرثونه من عناصر واجزاء باقي الحضارات، وما لا يستمرثون منها، لا أن ممثلي كافة الحضارات سوف يستنبطون أن العنصر الفلاني من الحضارة الفلانية حق و صواب أم لا. بعبارة ثانية فإن النزعة الانفسية أو الذهنية^(٨)، تجعل معرفية حوار الحضارات امراً لا طائل منه، والنزعة الآفاقية أو العينية وحدها، هي التي تبلغ بمعرفية حوار الحضارات غايته المنشودة. بمعنى أن وجود احكام، ومتبنيات، ونظريات، ومفاهيم، وادراكات مشتركة بين كافة البشر، بصرف النظر عن الحضارة (أو الثقافة، أو التراث، أو الدين، أو الايديولوجيا، أو الرؤية الكونية، أو العنصر، أو الشعب، أو القومية) التي ينتمون إليها، هو الضمان اللازم لفض أي اختلاف أو نزاع ثقافي يعترض الحوار. ومن دون تلك الذهنيات المشتركة لن يتسنى حل أي خلاف أو نزاع، والوصول بشأنه إلى رأي مشترك، وبالتالي سيرد كل شيء إلى الاذواق، والاستحسانات، والسلائق، والمشارب، والانتقادات المزاجية، والترجيحات الفردية والجماعية، وإن آل الأمر إلى هذه الحال، فما جدوى الحوار؟

(٣-٧) ينبغي الافصاح عن المزايم في الحوار مشفوعة باليقين والقطع اللازم، أي يجب الاقلاع عن النسبية^(٩) في الطرح (قبلية وظيفية منهجية). إذا كان المساهم في الحوار على استعداد لطرح دعاواه وآرائه بهشاشة وتزعزع في التبنّي، بحيث يتخلّى عنها باسبغ نقد يواجهها، فلن يحصل الحوار في واقع الأمر.

(٣-٨) يتوجب النظر بعين النقد والمراجعة حتى للطروحات الذاتية. وبعبارة أخرى يجب أن لا نكون جزميين^(١٠) (قبلية وظيفية منهجية)، فلو لم يكن الشخص على

استعداد لتقبل أن يتعامل الآخرون مع طروحاته بنفس الطريقة التي يتعامل هو بها مع طروحات الآخرين، فهو في الحقيقة غير مستعد للحوار.

٤- شروط نجاح حوار الحضارات

حوار الحضارات، كغيره من الحوارات، يمثل في الواقع نوعا من العمل^(١١)، أو بتعبير فلسفي يمثل فعلا^(١٢) من الأفعال. وهو لذلك يتصف من الزاوية الأخلاقية بالصلاح أو عدم الصلاح، ومن زاوية الراصد للواقع^(١٣) بالتوفيق أو الفشل. ولا شأن لنا هنا بالصلاح أو عدم الصلاح الأخلاقي لحوار الحضارات، فما يهمنا فقط هو توفيقه أو فشله من الناحية الواقعية.

(٤ - ١) لئلا ما هو مناط التوفيق أو الفشل في فعل من الأفعال؟ يحمل كل فاعل هدفا من الفعل الذي يقوم به، فهو يرمي إلى شيء يريد بلوغه عبر قيامه بهذا الفعل، سواء بلغ فعلا ذلك الشيء أم لم يبلغ. ومن ناحية أخرى لكل فعل نتائج التي تنجم عنه إذا ماتم، أي أنه يؤدي إلى تغيير في العالم، سواء علم الفاعل بهذا التغيير أم لم يعلم، وسواء كان يرومه أو لم يكن. ونظرا للاختلاف بين هدف الفاعل ونتيجة الفعل، يمكن القول إن الفعل الناجح، والمقترن بالتوفيق، هو الذي تتوحد فيه نتيجته مع هدف الفاعل، والفعل الفاشل هو الذي تتباين فيه النتيجة عن الهدف الذي توخاه الفاعل.

(٤ - ٢) الهدف الرئيس لحوار الحضارات هو كما أسلفنا (٢ - ٢ - ٥) معالجة مشكلات تعاني منها الإنسانية المعاصرة. وعليه لن يقترن هذا الحوار بالنجاح إلا إذا كانت حصيلته معالجة هذه المشكلات، فمجرد أن نريد النجاح لفعل معين، لا يضمن له النجاح، وإنما ثمة شروط مالم تتوفر لن يكون الفعل ناجحا.

(٤ - ٣) ما هي شروط نجاح حوار الحضارات؟ يبدو أن أبرز هذه الشروط مايلي:

(٤ - ٣ - ١) المعرفة الواسعة العميقة للمتفاوضين بالقضايا والمشكلات الإنسانية

الراهنة.

(٤ - ٣ - ٢) نزعة طلب الحقيقة لدى المتفاوضين، إذ يجب أن يكون الحافز الوحيد

الذي يحرك المساهمين في الحوار هو اكتشاف الحقيقة، صحيح أننا سبق أن المحنا

(٢ - ١) إلى ضرورة أن يمثل كل متفاوض حضارة من الحضارات، ولأجل أن يمثل

المتحاورون حضاراتهم يجب أن يشعروا بالانتماء إليها، والانشداد العاطفي لها، بحيث يعرضون طروحاتهم مشفوعة باليقين والقطع (٣-٧)، ولكن في الوقت ذاته يتوجب أن يكون اخلاصهم وانشدادهم للحقيقة امتن واشد بكثير من مشاعر انتمائهم الى حضاراتهم، ليستطيعوا التحرر من الانشداد الى حضاراتهم (أو ثقافتهم، أو تراثهم، أو دينهم، أو ايديولوجياهم، أو رؤيتهم الكونية، أو عنصرهم، أو شعبهم، أو قوميتهم) متى ما اقتضى طلب الحقيقة ذلك، فيذعنون للحقيقة، والعدل، والانصاف بمجرد التشخيص. الشعب والدين المشارك في حوار الحضارات يجب أن ينفصل عن كل الشعوب والديانات، ولا يستعصم الا بشعب ودين الحقيقة (على المستوى النظري) والعدل (على المستوى العملي)، والأوقع في شرك النرجسية، والاحكام المسبقة، والعصبية، والجزم، والتحجر، وعدم التسامح، والمداراة، والارتهان للخرافات، ومن البديهي ان واحدة فقط من هذه الحالات الذهنية والنفسية قادرة على ان تكون سدا عاطفيا منيعا يحول دون نجاح الحوار.

(٤-٣-٢-١) النرجسية^(١٤) هي أن نعتبر ايجابياتنا ومكتسباتنا اكبر مما هي فعلا، أي أن تتما لكنا المبالغات والافراط فيما يتعلق بايجابياتنا وايجابيات الجماعة التي ننتمي إليها. أن معتقدات من قبيل أن الله قدّر نجاتنا قومنا وفلاحهم، أو اننا ابناء الله، أو امته المختارة، أو الامة المرحومة، أو أن ديننا وكتابتنا المقدس فريد من نوعه ولا نظير له، أو أن الحق معنا، لا تدل على أي واقع سوى نرجسية اصحابها. وهي معتقدات سرعان ما تصنّف البشر الى «اصدقاء»^(١٥) و«اجانب»^(١٦) أو «اعداء» فتحرم الاجانب من امتيازات ومكانة الاصدقاء. اذا كان الله قد خصنا باهمية ومكانة مميزة، فمن له الحق أو الجرأة كي يخص الآخرين بنفس المكانة؟ مثل هذا التصور يُشعر صاحبه بقدسية، تتسم طبعاً بانها مصطنعة مزيفة. والذي يحمل مثل هذه الافكار على حد تعبير بريتر كونكل: «نجعل من القداسة خادمة له، بدل أن ينضوي هو في خدمة القداسة»^(١٧).

(٤-٣-٢-٢) والاحكام المسبقة^(١٨) بمعنى أن نعارض أو نعادي فرداً، أو جماعة، أو نعادي سمات، نظن أن ذلك الفرد، أو الجماعة تحملها، وذلك بنحو غير عقلائي، أي من دون أن نتوافر على ادلة متينة محكمة، أو معرفة ضافية وافية. الرأي، أو الحكم الذي نصدره عن شيء، أو شخص من دون معرفة كافية، أو ادلة قوية، حتى لو كان

بغية مؤازرة ذلك الشيء، أو الشخص، يقف على الضد من مسؤوليتنا العقيدية والفكرية^(١٩)، فمقتضى المسؤولية، هو اننا مادما نفتقر لمعرفة كافية ودليل موثوق، يجب أن لا نصدر حكما ولا نتخذ موقفا.

(٤ - ٣ - ٢ - ٣) العصبية^(٢٠) هي أن نكتنز حماسا متطرفا تجاه مسألة ما، وتكون لنا بشأنها غيرة وحمية غير مبررة، وتصورات غير مدروسة، مبالغ فيها. يعتقد وليم جيمز، أن العصبية ضرب من الوفاء، يرى فيه الشخص الوفي، ولشدة وفائه، ولضيق أفته ايضا، ان الاستسلام لموضوع الوفاء هو غايته القصوى، لذا يبلغ بوفائه حدود الافراط^(٢١).

(٤ - ٣ - ٢ - ٤) الجزم والتحجر^(٢٢) هو أن نقطع في الأمور العقيدية، بشكل لا يتناسب ابداء مع البيئات، والشواهد، والقرائن التي نمتلكها على صحة معتقدنا، فلو تبيننا عقيدة، أو رأيا يمثل هذا القطع، أو عبرنا عنه بهذا القطع، وكأنه واقع ثابت، بينما هو ليس كذلك، نكون قد ابتلينا بالجزم والتحجر.

(٤ - ٣ - ٢ - ٥) عدم التسامح والمداراة^(٢٣)، بمعنى أن لا نرى العقائد والممارسات المختلفة عن عقائدنا وممارساتنا جائزة، فلا نسمح بها، ولا نمنحها متسعا من الحرية. أي لا نؤمن بالتعددية، والاختلافات الفكرية، أو العملية، بحجة أن هذه الممارسات أو العقائد بخلاف مصلحة العامة، أو انها متضاربة والحقائق التي نؤمن بها، وهي تفتقر بالتالي، اما للصالح الاخلاقي، أو للصواب المنطقي.

(٤ - ٣ - ٢ - ٦) الايمان بالخرافة^(٢٤)، وهو ان نلتزم بعقائد، وتصورات، وافعال، أو آداب، أو طقوس نابعة من جهل، أو خوف غير مسوغ من امور مجهولة غامضة، وهو اقرب الى الحساسية المرضية من الأشياء، والاعتماد على السحر، أو الحظ، أو تبني افكار عليّة مغلوطة.

(٤ - ٣ - ٣) الاهتمام التام للمتحاورين بالعقلانية في الخطاب. بما أن الحوار فعل، وبما أن العقلانية لا تختص بمقام النظر (فبعض اجزاء العقلانية فقط تختص بالمجال النظري، وبعضها الآخر يختص بالمجال العملي) لذا يجب الى جانب اجلال العقلانية النظرية، والعقلانيات الخاصة بالممارسات غير الكلامية، التوكيد المضاعف على العقلانية الخاصة بالممارسات الكلامية، ورعاية مقتضياتها، كأحد الشروط اللازمة لإنجاح حوار الحضارات، فليس الحوار الناجح هو الذي يفهم المشاركون فيه صرف

المعاني اللغوية واللفظية للمفردات والعبارات المتبادلة فيما بينهم، وإنما هو حوار تبذل فيه جهود مشتركة حثيثة لتفعيل القوى الاستدلالية لدى المتحاورين، ولذا يجب أن يترسم المشاركون في الحوار اصولاً وضوابط، أهمها: إيضاح المدعيات قدر الامكان، وتقوية الأدلة، بمعنى أن يكون كل ما يقال ذا صلة بإيضاح المدعيات، وتقوية الأدلة، بحيث يُزهده في الكلام الذي لا يوضح المدعى، ولا يقوي الدليل، والأوفرط عقد الحوار.

ومن الضوابط أيضاً أن يكون للكلام قيمة تعريفية تعليمية، وأن يتسم بالنظام والتراتبية المنطقية، والايجاز اللازم.

(٤ - ٣ - ٤) احتراز المتحاورين من حالتين: الأولى الشعور بتفوق الذات، والثانية الميل الى هدف أو اهداف غير الهدف المشترك للحوار. ولاجلاء هذين الشرطين من الضروري الإشارة، ولو باختصار، الى ماضي فكرة «الحوار»:

فكرة الحوار بمعناها الحديث ظهرت على المسرح الديني في غضون سنوات الاضطراب والتوتر، التي اعقبت الحرب العالمية الأولى، وارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة الوجودية. وكان البيان الأول والواسع انتشاراً لهذه الفكرة كتاب «أنا وانت» لمارتين بوبر (الصادر عام ١٩٢٣م) والذي يؤكد فيه المؤلف على ضرورة ان يقلع الافراد عن اعتبار بعضهم مجرد اشياء (أنا - هو) وان يواجهوا بعضهم، ويقتربوا من بعضهم بشكل مباشر، وباعتراف متقابل ببعضهم كإبناء جلدة واحدة (أنا - أنت).

كان بوبر يهودياً، لذا فهو على معرفة جيدة وافية بالاضطهادات العنصرية، والدينية، والاقتصادية، لكنه يعتقد أن مثل هذه الاضطهادات ممكنة البروز حينما تصدر جماعة متسلطة احكاماً سلبية ضد من هم ادنى منهم (بزعمها)، والعلاج الوحيد لهذا الوضع اعادة معرفة الانسانية المشتركة بين الجميع، والحوار الشخصي للافراد مع بعضهم، ضمن نطاق الانسانية المشتركة، بعيداً عن المعتقدات الخاصة بكل جماعة^(١٦).

كان مارتين بوبر يرى انه اذا دخل شخصان أو اكثر حواراً، فستكون علاقتهم بحيث تجعل منهم افعالهم وردود الافعال افراداً مختلفين اختلافات كبيرة عما كانوا عليه قبل هذه التفاعلات. بيد أن هذا التغيير يستلزم أن يعتبر الافراد بعضهم «غاية بحد ذاتهم»، أي لا يكون لأي منهم في هذه العلاقة الحوارية هدف، أو اهداف من نوع

الاستخدام، أو سوء الاستخدام للآخر. على كل فرد أن يقيم علاقة مع الآخر لمجرد العلاقة بالآخر، وينبغي أن لا يرى احدهم هذه العلاقة وسيلة للوصول الى هدف آخر غير العلاقة ذاتها^(٢٧).

وقد سُجلت ملاحظات نقدية على هذا التصور البوبري للحوار، من حيث امكانه، ومن حيث ايجابيته، فهل من الميسور أن لا يبالي الافراد حتى قيد انملة بالمعتقدات التي تفصلهم عن بعض، فيقتربوا من بعضهم، بصفتهم بشرا من نوع واحد وحسب؟ من ناحية ثانية هل يسمح لنا حب الذات، وهو جزء مهم من بنائنا النفسي، ولا يتعارض حتى مع اسمى الموازين الاخلاقية، أن نعتبر الآخر «غاية بحد ذاته» بالمعنى الدقيق للكلمة، ولا ننظر اليه كوسيلة للوصول الى أي هدف؟ ومن زاوية أخرى، بالنسبة لبعض المجالات تبدو تصورات بوبر للحوار، اما غير مناسبة لتلك المجالات، أو غير مجبذة لها.

وبغض النظر عن صحة أو تهافت هذه النقود، لا يمكن التناكر لحقيقة أن الحوار البوبري، رغم ابتناؤه على مبادئ جد متألفة، الا انه لم يزايل المستوى النظري، ولم تكن له مصداقيته العملية، لا في حوار الاديان والمذاهب، ولا على أي صعيد حوارى آخر. وفي الوقت ذاته إذا هبطت مبادئ الحوار البوبري عن منزلتها السامقة، واستحالت الى مبادئ اكثر واقعية، فانها لن تكون ممكنة التحقيق وحسب، وانما ستكون مجبذة للغاية، ومن الشروط اللازمة للحوار الناجح، فلو استعضنا عن توصية بوبر، بأن يتخلى الافراد عن معتقداتهم نهائيا عند الحوار، ويركزوا على الوجه المشترك بينهم فقط، وهو الانسانية، بتوصية اخرى، فحواسها أن لا يرى المتحاور عقيدته افضل من عقائد الآخرين، واذا استعضنا عن فكرة بوبر، القائلة إن المتحاورين ينبغي أن لا يهدفوا الى غاية غير الحوار ذاته، بفكرة، أن المتحاورين يجب أن لا يباليوا بأي هدف غير الهدف المشترك بينهم، عندها سنصل الى الشرط الرابع، وهو أن المساهمين في حوار الحضارات يجب أن لا يعتبروا حضارتهم ارقى واعلى مرتبة من الحضارات الأخرى. والشرط الخامس هو أن لا يساهموا في الحوار وصولا الى اهداف غير الهدف المشترك للحوار، وهو معالجة المشكلات التي تعاني منها الانسانية اليوم^(٢٨).

(٤ - ٤) مما سردناه في (٤ - ٣) تحت عنوان «شروط النجاح في حوار الحضارات»

تبيّن العراقيين التي تعتور طريق نجاح الحوار بين الحضارات، فالعقبات هنا ليست سوى الضد أو النقيض للشرط اللازم للحوار^(٢٩).

٥- معطيات حوار الحضارات

لحوار الحضارات بالصيغة التي عرضناها له في هذه السطور، فوائد جانبية، ومزايا فرعية^(٣٠). ومعظم الذين تحدثوا عن حوار الحضارات اشاروا الى احد هذه المنافع الجانبية، أو بعضها، كاهداف رئيسة للحوار، ولعل هذا هو الفارق الاساس بين تصورات كاتب السطور لحوار الحضارات، وتصورات غيره.

(٥-١) ابرز هذه المنافع الجانبية، هو أن حوار الحضارات يفضي الى:

(٥-١-١) استلهام كل حضارة لنقاط القوة في الحضارات الاخرى، وتلافي نقاط ضعفها، وبهذا تزيد من نقائها ورسالتها.

(٥-١-٢) نبذ دعوات الالغاء في كل حضارة، وهي دعوات ترفض أي تفكير مختلف، أو حياة مختلفة، أو شيء مختلف آخر.

(٥-١-٣) التشديد على العناصر العالمية الشاملة في الحضارات.

(٥-١-٤) تخفيف التوترات الدولية، عن طريق الاتحاد بين المنتمين لحضارات مختلفة.

(٥-١-٥) اتحاد المنتمين لحضارات مختلفة، وتوحيد جهودهم، لمواجهة الضغوط والاضطهادات التي تمارسها الانظمة السياسية الاستبدادية.

(٥-١-٦) تنمية السمو الاخلاقي في العالم.

(٥-١-٧) الاعتراف بالعطاءات المعنوية والاخلاقية المشتركة بين الحضارات، بل حتى بالقيم الخاصة بكل حضارة، وحفظها، والارتقاء بمستواها.

(٥-١-٨) تمتمين أو اصر التضاامن والتعاطف بين اتباع الحضارات المختلفة.

(٥-١-٩) مضاعفة الاحترام المتبادل بين الحضارات.

(٥-١-١٠) تعرف المنتمين لحضارات مختلفة على بعضهم.

(٥-٢) فكرة ان تكون لحوار الحضارات مثل هذه المنافع الهامشية، ممكنة الفهم والقبول بشكل ارسخ، اذا لاحظنا نظرية الافعال الكلامية^(٣١) للفيلسوف البريطاني جي.

ال. استين J.L.Austin (١٩١١ - ١٩٦٠). فهو يعتقد أن الانسان حينما يتكلم مع انسان آخر، انما يقوم في الحقيقة بثلاثة افعال، يمكن ان ينعت كل واحد منها بأنه فعل كلامي^(٣٢). أي انه نمط من الأفعال يتحقق بالكلام:
أ - فعل البيان^(٣٣)، وهو اداء العبارات ذات المعنى.

ب - الفعل الذي يتم حين البيان^(٣٤)، كاصدار الاوامر مثلا، أو قطع الوعود، أو الإخبار، أو الاعلان عن شيء، أو التنبؤ بشيء، أو قبول شيء، أو التعبير عن عقيدة، أو السؤال، أو التقرير، أو الشكوى، أو تعريف الذات، أو تعريف الآخر، أو الاعتراف بشيء، أو التصديق، أو الطلب، أو الدعوة، أو التوبيخ، أو الاقتراح، أو التبريك، أو التعزية، أو الشكر، أو التحذير... الخ.

ج - الفعل الذي يتم بواسطة البيان، وكنتيجه له^(٣٥)، أو قل هو التأثير الذي يتركه المتكلم بكلامه على المستمع، كالتعليم، أو الاقناع، أو الارضاء، أو الخداع، أو تقوية العزيمة، أو الاغصاب، أو الازعاج، أو الارهاب، أو الارغام على الهرب، أو التسلية، أو الاضحاك، أو الارغام على فعل شيء، أو الالهام، أو التأثير في المخاطب، أو التشويش على الذهن، أو التصديق، أو اثارة التأمل، أو التطمين، أو الاقلاق، أو الارباك، أو الاخجال، أو لفت الانتباه، أو الاتعاب، و... الخ. فمثلا الشخص الذي يقول لغيره: «هل يمكن ان تفتح الباب من فضلك؟» يؤدي، اولاً: جملة ذات معنى، وثانياً: يطلب شيئاً ما من مخاطبه عند هذا الأداء، وثالثاً: على اثر ادائه لهذه العبارة، يتسبب اما في أن يفتح المخاطب الباب، أو يتشوش ذهنه (اذا كان مكبا على القراءة مثلا)، أو يترعج (إذا لم يكن يتوقع ان يضايقه احد)، أو يخاف (إذا لم يكن يعلم ان احدا في الغرفة)، أو قد يضحك (إذا كان اسلوب البيان مضحكا)، أو... الخ.

وفي الحوار الذي يجري بين ممثلي حضارات مختلفة، تتداول طبعا جمل ذات معنى (الفعل الف) وعند اداء هذه الجمل، تروى اخبار ومعلومات، وتقبل افكار، وتطرح معتقدات، وتسال امور، ويعترف بامور، وتصدق قضايا، وتقترح اشياء، و... (الفعل ب) ويؤثر المتكلمون في المستمعين عبر جملهم (الفعل ج). وقد يكون من هذه التأثيرات، أن يقف المخاطبون على نقاط ضعفهم، ونقاط قوة المتكلمين، و... الخ. من الحالات التي تعد من الفوائد الجانبية لحوار الحضارات.

٦- ضرورة حوار الحضارات

لابأس من الالمام الى أمور تتعلق بضرورة حوار الحضارات:

(٦ - ١) لقد بلغت قضايا البشر اليوم من السعة والعمق درجة لم تلغ فقط الكيف المحبذ للحياة، بل وتهددت اصل الحياة. وخلافا للمؤمنين «ايماننا خفيا» بان الحضارة الغربية الحديثة^(٣٦) ستبتكر بالتالي حلولا لكل المشاكل، يجب القول ان علماء مفكرين متعمقين، ينتمون لهذه الحضارة، لا يخالجهم مثل هذا الايمان ابدا. ثم ان الكثير من مشكلات البشرية المعاصرة وليدة الحداثة^(٣٧) ذاتها، وصنيعة عملية التحديث^(٣٨) (ولا يعني هذا القول انكار حل الحداثة وعملية التحديث لجانب من مشكلات الانسانية التي لم يكن لها حل في الماضي) من ناحية ثانية، ثمة حضارات عالمية اخرى، ليس لاي منها اليوم ثوب الحضارة الغربية المتوالدة واقتدارها، قطعت مفازات في معالجة معضلات الانسانية، واحرزت تجارب قيمة في هذا المضمار. ثم ان كافة هذه الحضارات تبلورت واكتسبت هويتها بتحركاتها حول مدار الدين، وماتزال تحتفظ إلى اليوم بطابعها الديني والمعنوي الى حد ما، لذلك لا تطرأ عليها العديد من تلك المشكلات، أو انها اصطنعت لها حلولا ملائمة، خصوصا إذا لاحظنا أن الفراغ الروحي المشهود في الحضارة الغربية، وفضلا عن انه بذاته افرز العديد من المشكلات، فانه خفض مستوى الصبر على المتاعب والمشكلات بشدة. وهذه الحضارات الاخرى باستطاعتها، بل يتوجب عليها أن تتعلم الكثير من الحضارة الغربية، ومن بعضها.

اعتقد أن حل المعضلات التي يعاني منها البشر، وتخفيف آلامهم ومتاعبهم، غير ممكن من دون المزاجية بين النزعتين العقلانية والروحية. ولا يتاح لنا تزواج مثالي بين الروحية والعقلانية الا في إطار حوار حضارات يتوخى الحقيقة، فنصر العقلانية يجب عن «كيف» تكون حياتنا، وعنصر الروحية يجب عن «لماذا» حياتنا.

على أمل ان لا يكون حوار الحضارات الالحل لمشكلات الإنسانية، وأن يكون التقرب للحقيقة، وتخفيف الآلام والمعن، هدفين مشتركين بين جميع بني البشر، وان لانسى الذين يولدون فيتعدبون فيموتون.

الهوامش

- (١) تمدن.
(٢) فرهنگ.
(٣) في اللغات الأخرى أيضا يراد مثل هذا المعنى من معادلات كلمة «حضارة». فهو من أكثر معاني كلمة civilization استخداما في اللغة الإنجليزية مثلا:
The culture characteristic of a particular time or space.
(٤) في هذا الباب راجع:
A.L. Herman, A Brief Introduction to Hindism: Religion, philosophy, and ways of Liberation (oxford: westview press, 1991), p. XIII.
(5) fideism.
(6) form of life.
(7) language . games.
(8) subjectivity.
(9) objectivity.
(10) relativist.
(11) dogmatist.
(12) action.
(13) act.
(14) factual.
(15) narcissism.
(١٦) خودي.
- (١٧) ناخودي.
(18) wnel Fritz, Let s Be Normal (New York: Ives Washburn, 1929), p.278.
(19) prejudice.
(20) doxastic responsibility.
(21) fanaticism.
(22) James William The varieties of Religious Experience (New York: Collier Books, 1961) p. 271.
(23) dogmatism.
(24) intolerance.
(25) superstition superstitiousness.
(26) Eric J. sharpe, «Dialogue of Religions» The Encyclopaedia of Religion, vol. 4, p. 346.
Martin Buber, I and (٢٧) راجع Thou, tr by walter kaufmann (New York: charles Scribner s Sons 1970).
يستلهم بوبر افكار لودفيغ فوير باخ لبيان علاقة (انا - انت) بين البشر، ويستلهم سورين كريكغارد لبيان علاقة (انا - انت) بين الله والانسان.
راجع في هذا المجال:
Maurice Friedman, «Buber», A companion to continental philosophy

- (31) speech . acts.
 (32) speech . act.
 (33) locution=locutionary act.
 (34) illocution= illocutionary act.
 (35) perlocution=perlocutionary
 act.
 (36) modern.
 (37) modernity.
 (38) modernization.

راجع الكتاب الآتي الذي يتضمن ٣٦
 مشكلة اجتماعية تعانيها الانسانية المعاصرة
 وكلها باعتقاد المؤلفين ثمرة عملية التحديث
 (هذا ماعدا مشكلات خطيرة اخرى على
 الصعيد الفردي والنفسي والذهني):

Linda A. Mooney, David Knox,
 and Caroline Schacht, *Understanding
 Social problems*. 2nd ed. (Wadsworth,
 2000), section 4.

(Blakwell, 1998) p. 329-339.
 (٢٨) السبب الذي دعاني لذكر
 الشرطين الرابع والخامس في موضع
 واحد هو ان كليهما نابع من افكار
 بوبر بشأن الحوار، مضافا الى أن
 ذكرهما على انفراد والتفصيل فيهما
 يزيد حجم البحث دون ضرورة.
 (٢٩) يمكن التطرق لموانع تحقق
 الحوار مضافا الى موانع نجاح الحوار.
 ويمكن تقسيم عقبات تحقق الحوار
 الى صنفين: العقبات المعرفية،
 والعقبات غير المعرفية. والعقبات
 المعرفية في غالبيتها هي عدم التوفر
 على القبلات المذكورة في النقطة ٣،
 أو التوفر على قبلات ناقضة للقبلات
 المومى اليها في النقطة ٣، أما العقبات
 غير المعرفية فلا تمت لبحثنا الحالي
 بصلة.

(30) by - products.

الأصول المنهجية لفقہ التعارف والتعاون وثقافة التعايش

حوار مع:

د. طه جابر العلواني

○ يؤسس النص القرآني صيغة للتعارف والتعايش في الاجتماع البشري مبنية على الأمن والتسامح والسلم الأهلي، في آيات متعددة، منها قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾. ما هي الأصول المنهجية لفقہ التعارف التي تستوحونها من القرآن الكريم؟ وما هي مرتكزات ثقافة التعايش مع الآخر الداخلي، وأساليب التفاهم والحوار مع الآخر المختلف، التي يثبي بها النص القرآني؟

□ لقد نبه القرآن الكريم البشرية، وفَسَّر لها قبل كل شيء اختلافها، في الألوان، وفي اللغات، وفي المواقف، والآراء، وبالتالي في الأديان، والثقافات، وتبَّه الى ان ذلك كله جزء من متطلبات الاجتماع البشري، ومتطلبات العمران، فلو ان الناس كانوا أمة واحدة، ونسخة واحدة، لما وقع جدل، ولا حدث عمران، فلا بد من ذلك التفاعل، لا بد من وجود الجدل، ولذلك خلق الله سبحانه وتعالى كل شيء في هذا الكون من زوجين، فهناك الذكر، وهناك الأنثى، وهناك الفاعل، وهناك المنفعل، وذلك شامل

للشجر، والمدر، والحجر، وتكوين العناصر المختلفة، من ماء، وهواء، وسواهما، وكذلك الناس، فالوحدانية امر ينحصر بالله جلّ شأنه، فهو وحده الأحد الصمد، الذي لا يقبل الانقسام، ولا الانشطار، ولا يحتاج الى الزوجية، والتعددية، اما البشر، اما الكون، اما الشجر، اما الحجر، اما الهواء، اما الماء، فذلك كله يتبني على التنوع، والاختلاف، ويقوم على ذلك النظام العجيب، نظام الزوجية، الذي لولاه لما حدث تفاعل، ولما حدث توليد. وسائر تلك الامور انما هي اجزاء من طبيعة، لا يمكن للكون أن يقوم على غيرها، ولذلك كان نظام السنن الكونية التي وضعها الله سبحانه وتعالى نظاما ثابتا ﴿فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا﴾.

لكن الجدول والتفاعل بين البشر، اذا أمكن ضبطه واخضاعه لنوع من القواعد والقيم، يصبح جدلا ايجابيا، لا بد منه، ويصبح تفاعلا مولّدا ومنتجا، لا يستغنى عنه، وهذه الضوابط تتلخص في ان ندرك ان الاختلاف بين البشر لا ينبغي ان نخطفى فيه، فننظر اليه وكأنه اختلاف أفضلية عرق على عرق، أو كأنه تفوق لون على لون، أو نسب على نسب، أو نحلة على نحلة، أو جماعة على جماعة، بل هذا الاختلاف انما هو اختلاف غائي، جعل الله سبحانه وتعالى غايته أن يهيئ للتعارف، وللتبادل، وللتداخل، وللتفاعل، وللجدول الذي يقوم عليه نظام الحياة.

أحيانا يتناسى الانسان ذلك، لأي سبب من الاسباب، لأية حكمة من الحكم، فيعطي عرق على عرق، أو لون على لون، أو نحلة على نحلة، أو مذهب على مذهب، ولذلك كان أخطر أنواع الاعلاء هو ذلك الذي يُقام على أسس يُدعى انها دينية وما هي بدينية.

وهنا أود أن أشير الى ما ورد في السؤال، من التنبيه على مرتكزات ثقافة التعايش مع الآخر الداخلي، وأود أن أثني على حسن الاختيار، فالمصطلح الشائع والمتداول في الوقت الحاضر هو مصطلح ثقافة التعدد، وليس ثقافة التعايش، وهو مصطلح يمثل جزءا من شبكات المفاهيم، وشباك المصطلحات، التي تقدفنا بها وسائل الاعلام المتنوعة، الفاعلة في الساحة الانسانية كلها.

وهذا المصطلح مصطلح مؤدلج، لا يحمل قيمة تحليلية، بل هو من تلك

المصطلحات التي تعمل على تكوين وإيجاد وهم بوجود موضوع ثقافي مطلق، اسمه ثقافة التعدد، وذلك لإحكام الحصار على جوانب ثقافية أخرى، يمكن أن تسمى بثقافة التوحد، أو التفرد، أو الواحدية.

وبذلك يستطيع الناحتون لهذه المصطلحات، من مفكري المركزية الغربية أن يكرسوا شرعية ثقافتهم، ويهمشوا ثقافة الآخرين، أو يحاصروها، وقد يدفون أصحابها انفسهم للتصل منها، أو البراءة من الانتماء اليها، فضلا عن تبنيها. والمسلمون يمكنهم اذا رجعوا الى المصدر المنشئ (القرآن) أن ينحتوا مصطلحاتهم، الخاصة بهم، والتي تمثل بدائل ضرورية، كأن نقول مثلا: ثقافة التعارف، لان القرآن الكريم تناول التعارف، وأسس له، وثقافة التعاون وتعاونوا على البر والتقوى.

ان قصارى ما يمكن لمفهوم أو مصطلح ثقافة التعدد أن يقدمه، هو الاعتراف بأن الآخرين لهم حقوق، وعليهم واجبات، وبأن لهم خصوصيات ينبغي احترامها، وعدم فرض ثقافة اخرى عليهم، أو ابداء نقد أو اعتراض على تلك الخصوصيات، بما في ذلك النقد الذي قد يزيكها، بينما هذه المبادئ غير محترمة لدى المركزية الغربية، التي تنادي بثقافة التعدد، فانها رغم مناداتها بذلك لم تحترم ثقافات الآخرين، ولم تحترم خصوصياتهم، لا في مرحلة الحداثة، ولا في مرحلة ما بعد الحداثة، وان كانت تعترف بحق الاختلاف في خطابها، غير انها عند التطبيق، خارج محيطها الجغرافي، تستخدم معايير تناقض ذلك الخطاب، وتشيع سلوكا لا يحترم خصوصيات المجتمعات، وتراثها، وتاريخها، وثقافتها.

ان المسلمين لا يقبلون مبدأ احترام خصوصيات الآخرين فحسب، بل انهم يطالبون أنفسهم والآخرين بالوقوف مع الداعين لحماية الخصوصيات، خصوصيات الشعوب على تنوعها، من لغات، وتاريخ، وآداب، وثقافات. لكن لا من أجل تحويلها الى ما يشبه العوازل الخرسانية بين البشر، وبين الأمم، بل من أجل مساعدة البشر، كل البشر، على ادراك انسانيته المشتركة، ونسبيتهم، وإيجاد حالة التعارف المؤدية الى التآلف: الذي يقود الى التعاون، على تعزيز ما عرف في الاسلام بالمعروف، واضعاف ما عرف

فيه أيضا بالمنكر. والمعروف ما تعرفه البشرية، ويمكن ان تتعارف عليه جميعا، وتبناه، والمنكر ما تنكره الفطرة، وترفضه طبيعتها، ولا يمكن للناس ان يجتمعوا عليه، أو أن يقيموا بنیان حياتهم على جرفه الهار، أو أسسه المهترئة.

ومما تقدم نستطيع ان نقول: ان الاصول المنهجية لفقهاء التعارف، التي يمكن ان نستنبطها من القرآن الكريم انما هي:

١- الايمان بوحدة الأصل * يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، * يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء * . فالإيمان بوحدة الأصل يعتبر دعامة أساسية من دعائم اصول منهجية التعارف.

٢- الايمان بوحدة الغاية * يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه * .
٣- الايمان بان كل ما يُظن انه عناصر اختلاف، أو اصول تنوع، انما هي اصول تعارف، أو دوافع للتعارف، أو وسائل مساعدة له.

٤- الايمان بوحدة البشرية في عهدها مع الله جل شأنه . وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين .

٥- الايمان باننا جميعا مستخلفون في هذه الأرض، مسؤولون عن تعزيز قافلة التسبيح لله سبحانه وتعالى * وان من شيء الا يسبح بحمده * . والقيام بمهام العمران، وآداء أمانة الاستخلاف، واننا جميعا مؤتمنون، وان هذه الأمانة انما انيطت بنا كجنس بشري، أو نوع بشري، تحمل الأمانة، وعليه ان يقوم بها، والأ كان ظلوما جهولا.

٦- اننا جميعا مشتركون في قضية الابتلاء، مطالبون بأن نحسن العمل، والعمل هنا اذا لوحظت فيه جوانبه العامة، عمران الارض، والقيام بمهمة الأمانة، والاستخلاف، والوفاء بالعهد الالهي، فان ذلك لا يتم الا من خلال التعاون، والتعاون انما يتوقف على التعارف والتآلف.

هذه الامور كلها تمثل في نظري المتواضع اصولا منهجية لفقهاء التعارف، واصولا منهجية لإرساء دعائم التعاون، ومعرفة هذه الاصول، وهذه القواعد، تمثل مرتكزات

أساسية لثقافة التعاون، وليس التعايش مع الآخر الداخلي فحسب، فالتعايش أمر قد يوجد بدون النظر الى هذه الاصول، التعايش يمكن ان يقوم بناء على الاحساس بمصالح مشتركة، أو احساس كل طرف بالحاجة الى الآخر، ولكن التعاون وثقافة التعاون يبتني على تلك الأصول المنهجية.

وهنا أود ان أنبه الى ان الايمان بوحدة الأصل، وبوحدة المصير، وبالمرتكزات والاصول التي ذكرناها، لا تسمح بتلك الثنائية التي ما عرفناها الأ من خلال المركزية الغربية، ثنائية الذات والآخر، فالقرآن الكريم لم يعلمنا اننا منشطرون الى ذات وآخر، بل اننا جميعا خلقنا من نفس واحدة، وخلق الله سبحانه وتعالى الشعوب والقبائل من هذين الأبوين، وبالتالي فما ينبغي ان يكون، هناك ما يشي بثنائية يمكن أن تمهد للانقسام، بل لا بد للبشرية ان يذكر بعضها البعض على الدوام بوحدة الأصل، وبوحدة المصير، وبالتكافؤ التام.

وأما أساليب التفاهم والحوار مع الآخر المختلف التي يشي بها النص القرآني، فأيضاً هنا لا بد لنا من التحفظ على فكرة الآخر، فليس هنالك آخر لا على المستوى الداخلي، ولا على المستوى الخارجي، بل البشرية كلها انما هي اسرة واحدة ممتدة، ودعوة القرآن الكريم الى الدخول في السلم كافة، والمسالمة لكل من ألقى السلام، وأبدى الرغبة فيه، تجعل مسألة التفاهم بين أبناء الاسرة الممتدة مسألة تمثل أمراً يسيراً، يحتاج الى فهم تلك الاصول المنهجية، يحتاج الى فهم المهام المنوطة بالبشرية، يحتاج كذلك الى التذكير الدائم والمستمر بالتساوي بين البشر، وان أي تعالٍ من طرف على آخر انما هو أمر يخذش التوحيد، فالوحدانية لله تبارك وتعالى، ولا بد للبشرية أن تعمل على ان تحقق مفهوم الكلمة سواء بينها، والكلمة سواء هنا التوحيد، الذي يمثل دعامة أساسية لسائر الاصول والقواعد الاخرى، التي يمكن ان يبنى عليها فقه التعاون، والتعارف، والتآلف، كما ان وحدة القيم المنبثقة من التوحيد، ومن وحدة الخلق، ومن وحدة الحقيقة، تمثل ضمانات أساسية في عملية بناء قواعد التفاهم والحوار بين أبناء الاسرة الممتدة الواحدة.

○ الاختلاف سنة ماضية في الحياة البشرية * ولا يزالون مختلفين * إلا من

رحم ربك ولذلك خلقهم * وقد نهى القرآن عن النزاع والتفرق الذي يفضي
الى تمزق المجتمع، لكنه اعترف بالاختلاف، وقبل التنوع والتعدد. ما هو

الاطار القرآني للتعايش رغم التنوع والاختلاف؟

□ الاطار القرآني للتعايش، رغم التنوع والاختلاف بين البشر، يقوم على ما يلي:

١- منطلق التوحيد، ومنطلق التوحيد يقوم على التقوى في التعامل والسلوك، ومن
أهم دعائم التقوى في التعامل والسلوك العدل، العدل مع النفس، العدل مع القريب،
العدل مع الغريب، العدل مع الجميع * ولا يجرمكم شأن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا
هو اقرب للتقوى * هذه دعامة أساسية واطار قرآني للتعايش.

٢- وحدة القيم، وثباتها، وعدم نسبيتها وسيولتها، ووحدة القيم من شأنها أن توجد
اطارا للتعايش، رغم التنوع والاختلاف.

٣- الوحدة داخل النظم، فكلما كانت النظم متقاربة، ان لم تكن موحدة، كلما زالت
أو اضمحلت عوامل الاختلاف.

٤- الايمان بان الحقيقة مطلقة، لا يستطيع احد من البشر غير الأنبياء المعصومين
ادعاء امتلاكها، والاحاطة التامة بها، وبالتالي فذلك سيوجد لدى الانسان تواضعا،
يمكنه من أن يحترم الآخر، ويحترم وجهة نظره، واذا حدث أي اختلاف في وجهات
النظر، فان الجميع سيكونون في مستوى لا يؤدي الى التنازع، لأن من أهم عوامل
التنازع والاختلاف، هو توهم البعض انهم يمتلكون الحقيقة، وان غيرهم على الباطل.
وقد يوجد الاختلاف في الدوافع، والدواعي، والنوازع، وينشأ من تضارب المصالح،
وقد يوجد أنواعا من النزاع، وهنا يأتي دور القيم الحاكمة، والقيم المتفرعة عنها،
وضرورة مراعاة العدل * واذا حكمتكم بين الناس ان تحكموا بالعدل * وضرورة اداء
الامانات الى اهلها، وجملة المنظومة الاخلاقية المتكاملة، التي نجدها في سور قرآنية
متعددة، في مقدمتها سورة الحجرات، وكذلك سائر الآيات المتعلقة بالقيم، كأداء
الأمانات، العدل، التسوية بين البشر، وقف عملية التفاضل على التقوى، لا على شيء
آخر، اعتبار جميع ألوان الاختلاف انما هي للتعارف، ضرورة الاعتصام الدائم بحبل

الله، ضرورة النظر الى السلم على انه اساس لا ينبغي التفريط به، وضرورة النظر الى أمن الجماعة على انه اساس لا بد من المحافظة عليه، وان الجميع مسؤولون عنه. ذلك كله يقدم اطارا، لا للتعايش فقط، كما أشرت، ولكن للتعارف، والتآلف، والتعاون.

○ تعتبر صحيفة المدينة أو دستور المدينة أول ميثاق للتعايش في الاجتماع الاسلامي، دونه الرسول (ص) بغية بناء نسق تعاوني بين مختلف الفئات، في مجتمع يضم المسلمين واليهود، وينتمي الى قبائل شتى في المدينة المنورة، ما هي صيغ التعايش التي جسدها السيرة النبوية، ونمط الاجتماع الاسلامي في عصر البعثة الشريفة؟

□ ان فترة العهد المكي حكمت العلاقات بين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والمؤمنين، وبين مشركي مكة، طبقا لسورة الكافرون ﴿قل يا أيها الكافرون * لا أعبد ما تعبدون * ولا أنتم عابدون ما أعبد * ولا أنا عابد ما عبدتم * ولا أنتم عابدون ما أعبد * لكم دينكم ولي دين *﴾. ولكن مشركي مكة قالوا: لنا ديننا، وعليك وعلى اصحابك ان تلتزموا به، وتدينوا به لا بسواه، ولذلك بدأت سلسلة الاضطهادات، التي استمرت حتى هجرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثم بدأت مرحلة غارات قريش وحروبها ضده، حتى وهو في المدينة، ولجأ اصحاب رسول الله في العهد المكي الى الهجرة، وتحملوا الحصار، وتحملوا كل شيء.

اذن العهد المكي كان ﴿لكم دينكم ولي دين *﴾. ولكن كما قلنا في الوقت الذي أعطاهم حق التدين بدينهم، أو أراد أن يجعل ذلك بينه وبينهم، رفضوا من ناحيتهم، وحاولوا حمل المسلمين على دينهم وشركهم.

اما في المدينة المنورة فرسول الله هاجر اليها بعد ان انتشر الاسلام بين ابنائها العرب، من أوس وخزرج، وبذلك حينما وصل المهاجرون الى الانصار، وانضموا الى اخوانهم، أصبح ثلث اهل المدينة من المسلمين، وثلثهم الآخر ممن بقي على شركه، من الأوس والخزرج، وبقية العرب، والثلث الثالث هم اليهود.

من هنا كان رسول الله، وتوجيه من ربه، قد أبرم ذلك الميثاق، بينه وبين مساكنيه، مع علمه وعلم أصحابه المهاجرين بانهم قد جاءوا الى المدينة من خارجها، ليساكنوا أهلها، ويشاركوهم موطنهم. وذلك لا يعني ان كل من كان في المدينة المنورة، سواء من العرب، مشركين ومنافقين، أو من بني اسرائيل، انهم كانوا مسلمين بان الرسول والمهاجرين معه صاروا جزءا لا يتجزأ من مجتمع المدينة، حتى بعد ابرام الوثيقة، لأننا وجدنا البعض يقول مقالته الشيعة المعروفة ﴿لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الأذل والله العزة ولرسوله﴾ ورد عليه بما يستحقه آنذاك.

فالرسول حينما أبرم ذلك الميثاق، وهو يرى ان في ذلك فرصة لمن بقي على كفره، من الأوس والخزرج، وعرب المدينة، وما حولها، لكي تتاح لهم الفرصة ليعرفوا الرسول، ويعرفوا الاسلام والمسلمين، وكان عليه الصلاة والسلام يمنحهم الثقة، بأنهم سيدخلون في دين الله افواجا، وانه لم يبق احد منهم على كفره، بما في ذلك أولئك الذين عرفوا بالمنافقين، الذين أظهروا الايمان وأبطنوا الكفر.

وأما أهل الكتاب فان الرسول أراد ان يقيم معهم ما نسميه بالأرضية المشتركة، لعله يصل معهم الى الكلمة سواء ﴿يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾ ولذلك حتى على مستوى القبلة، بقي حوالي سبعة عشر شهرا يستقبل بيت المقدس في الصلاة، الى أن أمر أن يستقبل المسجد الحرام، بالآية المعروفة، وأعلن نسخ دعاية بني اسرائيل وما جاءهم في الآية (١٠٦) من سورة البقرة ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير﴾ ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير﴾ أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل﴾.

ثم ينزل قول الله تعالى بعد ذلك ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾.

من هنا لا أرى ان وثيقة المدينة امر يمكن تكراره في المجتمعات المعاصرة، أو يتخذ اساسا لإقامة تعايش بين أديان مختلفة في مجتمع موحد، اذ ان لتلك الوثيقة ظروفها التاريخية، وشروطها الموضوعية، التي يصعب ادعاء امكان تكرارها في المجتمعات

المعاصرة، لكن يمكن أن نقتبس أو نستنبط دروسا منها، أما أن نتخذها صيغة أبدية قابلة للتكرار، أو للاعادة، كما هي حرفيا، في مجتمعاتنا المعاصرة، لكي تمثل ما يمكن تسميته بالتعددية وضبطها، فهذا أمر أتحفظ عليه.

لذلك ينبغي ان تدرس وثيقة المدينة في سياق ظروفها التاريخية، لأن ذلك مجتمع، وظرف خاص، كان يقوده رسول الله المعصوم، وتوجيهه، وتسديده، وتصويب دائم من الوحي الالهي.

وبالتالي فإن صيغ التعايش التي يمكن ان تكون في مجتمعاتنا المعاصرة، يمكن استنباطها من الاصول المنهجية القرآنية، التي أشرنا اليها في اجابتنا عن السؤال الأول، وعن السؤال الثاني، ويُستأنس بما جاء في وثيقة المدينة، ويُستنبط منها ما يمكن أن يعزز تلك الاصول. ذلك لان وثيقة المدينة لها بدايات، ولها مآلات، وهي تصرف من تصرفات رسول الله، التي تخضع للمنهج القرآني أولا وآخرا، وينبغي أن تُقرأ في اطاره، ولا ينبغي أن تُقرأ منفصلة عنه، كما يحدث في كثير من التصورات المجتزأة، التي أدت في بعض العقود السابقة الى ان يُدعى مرة ان الاسلام اشتراكي، أو ان الاسلام كذا، بل ان هناك الآن من يفتي بأن قول الله جل شأنه في سورة البقرة ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ ويحملونها على يهود، ونصارى، وصابئي اليوم، ويجعلون من هذه الآية دليلا على الاعتراف بأديان هؤلاء، حتى لو أنكروا نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، والاسلام كله، ماداموا يوصفون بأنهم آمنوا بالله، واليوم الآخر، فمثل هذه الامور في الحقيقة لا ينبغي اجتزاؤها من سياقها، وتحميلها ما لا تحتتمل، وانما ضبطها، والحكم عليها بالمنهج القرآني الكامل، الذي يعطينا التفسير الدقيق، والمعنى العميق والحقيقي لسائر هذه الامور.

○ عرف التاريخ الاسلامي إكراهات ايديولوجية متنوعة، سوغها فقهاء القصور السلطانية، تلبية للنزعات العدوانية لدى الطواغيت والسلطين، بالرغم من أنها على الضد من قوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين﴾ الذي يؤكد

بوضوح على عدم تحقيق الدين من خلال الإكراه. ما هو أثر مواقف الفقهاء الذين يبررون الإكراهات الأيديولوجية في إفقار بعض قطاعات التراث الفقهي من روح التسامح التي اتسم بها الإسلام؟

□ لاشك ان هناك فترات حرجة في تاريخنا، لم تتسع فيها صدور بعض المتصدين لخدمة السلطان من الفقهاء لمخالفهم. حدث ذلك في فتن كثيرة عرفت في العهد الأموي، وبعضها عرف في العصر العباسي في مراحل مختلفة، فكان أولئك الفقهاء للأسف الشديد كثيرا ما ينجرفون وراء اغراء السلطة، بمحاولة تكفير مخالفهم، والضغط عليهم، واستخدام سطوة السلطان لمواجهة افكارهم، أو آرائهم، سواء على المستوى الكلامي، أو على المستوى الفقهي والاصولي، وفتنة خلق القرآن معروفة، والتي استمرت حوالي ثمانية عشر عاما، أضطهد فيها العلماء اضطهادا شديدا، ممن خالفوا المعتزلة بالقول في خلق القرآن.

كذلك نشأة الفرق كلها صاحبها اضطهاد كبير لآرائها في القضاء والقدر والجبر والاختيار، وهي قضايا اشدت فيها الخلاف في تاريخنا، وانبثقت فيها تصورات لم يكن في مقدور انسان، او مدرسة فكرية، أو فقهية، أن تمتلك الحقيقة المطلقة، وأن تحيط بها.

ولا يخفى ان هناك مسألة اصولية معروفة، وهي مسألة التصويب والتخطئة في الاجتهاد، حيث انقسموا حول فكرة وحدة الحقيقة وتعددتها.

وكذلك ما حدث في فترات مختلفة من تاريخنا، ظهر فيها نوع من التشدد، ومن التعصب، ومن النزعات التكفيرية، ومن الحكم بالردة على المخالف. وأود ان اشير الى ان لدي بحثا أعمل فيه منذ فترة حول المرتد، أحصيت عددا لا بأس به من كبار العلماء المسلمين المعروفين، ممن حكم عليهم بالردة، لاسباب تافهة، لا تعدو أن تكون مخالفة في الرأي، أو في المذهب، أو في بعض الامور للسلطان، ولفقهاء السلطة، وقد استغربت كثيرا، حينما وجدت ان بعض أولئك الذين ذهبوا الى التكفير، ببعض ما لا يكفر من امور خلافية، والحكم بالردة على من يجتهد في بعض الامور، ويصل الى بعض التصورات، التي يدعى انها مخالفة للاجماع.

كما وجدت بعض العلماء يدعى نسخ قوله تعالى ﴿لَا أَكْرَاهُ فِي الدِّينِ﴾، للتخلص من أي الزام في هذا المجال، هذه الآثار تركت بصمات سلبية، على تلك الفترات التاريخية من تراثنا، بل وجدت لدى بعضهم نوعا من السرد لمكفريات تجاوز في عددها، أو في ذكرها المألوف، حتى وجدت من يقول: ان من لا يقول بكفر حاكم زماننا فهو كافر، أو من لا يقول بكفر فلان فهو كافر، الى غير ذلك من حالات تكفير، واتهام للآخرين.

وقد شملت قضايا التكفير والاتهامات بالتفسيق والارتداد أئمة مشاهير، فقد وجدت من يتهم مثل الامام الشافعي، على جلاله قدره، بأن يقول: ما هو الأقرشي يتشيع، كما أنهم أئمة مثل سيف الدين الآمدي، وفخر الدين الرازي، والبقاعي، الى كثير من أئمة الفرق الاخرى المخالفة، ورشقوا باتهامات في التبديع، والتفسيق، والتكفير.

وحيثما راجعت قضية المرتد واحكامه، استغربت ان شريعة بني اسرائيل وصفها الله تعالى بالتشديد، وأعلن بعض الفروق التشريعية، بين شريعتنا، شريعة التخفيف، والرحمة، ووضع الاصر والأغلال التي كانت على البشرية، وبين تلك الشريعة المشددة، المتقلة ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم﴾ اذ نجد في تلك الشريعة، ان شعب بني اسرائيل قد ارتد ردة جماعية، صريحة، لا تقبل أي تأويل، بأن تخلى عن عبادة الله، وعبد عجلا له خوار، رغم ذلك تاب الله عليهم، مع ان سيدنا موسى كان يقول لهم ﴿فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم﴾، ولكن الباري جل شأنه برحمته شمل ذلك الشعب المرتد، من غلاظ الاكباد والرقاب.

ونحن في شرعة التخفيف، والرحمة، نسرف في توزيع احكام الارتداد، والتكفير، والتفسيق، والتبديع، لأدنى مخالفة. ومما لا شك فيه ان ظواهر سلبية أفقدت امتنا كثيرا من مزاياها وخصائصها، ووصمت تراثنا الفقهي بسمات التشدد، ونبذ التسامح، ونحن أحوج ما نكون الى القيام بمراجعات لهذا الموروث الفقهي، لوضع اليد على تلك الامور، التي ذهب اليها من ذهب، بناء على شيوع هذه الروح، روح التشدد، ونبذ التسامح، ونفي الرأي المخالف وصاحبه، وعدم التفريق بين التكفير المخرج عن الملة،

أو الكفر المخرج من الملة، وبين الكفر بمعناه اللغوي، أو بمعناه الآخر، الذي قد يشمل مخالفة الآداب، أو كفران العشير كما يقال، أو التكرار لفضل المتفضل، أو نحو ذلك. فلا بد من مراجعة ذلك التراث، ومحاولة تنقيته من كل هذه العوامل، لكي لا يتم استيحاؤها بين حين وآخر، أو استدلال بعض مرضى النفوس فيها، في الظروف التي يريدون فيها ليّ أعناق الفقه، والقواعد الفقهية، لتكون متنفساً لهم في البطش بأعدائهم، أو خصومهم، أو مخالفينهم.

○ شاع استخدام الفتاوى كسلاح بين الإسلاميين في هذا العصر.. وتعسف الذين لجأوا إلى هذا السلاح في توظيفه، بنحو أضحى بعضهم يسعى لممارسة عملية تفتيش عقائد، من حيث يدري أو لا يدري، فاستخدم مختلف وسائل التشهير والقذف وتحريض العامة، من أجل التنكيل بمفكرين وعلماء دين مستنيرين. ما السبيل لوقاية مجتمعاتنا من ذلك؟ وكيف يتسنى لنا إشاعة فضاء حر للبحث والتفكير في قضايا الإسلام والاجتماع الإسلامي؟

□ من المؤسف ان سلاح الفتاوى جرى استخدامه في وقت مبكر من تاريخنا، فقد جرى استخدامه في عهد الخليفة عثمان يوم أتم الصلاة بمنى، متأولاً، بعد ان تزوج بمكية، فظن ان قصر الصلاة في عرفة ومزدلفة، أي صلاتي الظهر والعصر في عرفة، وفي مزدلفة صلاة العشاء، ليس من النسك، وانما هو للسفر، وظن انه وقد تزوج مكية اصبح من أهل مكة، ويعامل معاملتهم في عدم القصر في الذهاب الى منى، وطبعاً من المعروف ان سائر فقهاء الصحابة، أو قراء الصحابة، وفقهاء التابعين، يعتبرون ذلك الجمع والقصر انما هو من النسك، وليس بسبب السفر أو المطر أو غيره. فعثمان تأول وخُطئ من قبل بعض الصحابة، الذين سألوه: لماذا أتم، ولم يفعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولا خلفاؤه من بعده؟ فقال: تزوجت من مكية، وظننت انني أعامل معاملة المقيم، فليل نوقش في هذا، وأفهم بأن هذا من النسك، وليس معللاً بالسفر، ثم فيما بعد تجمّع من تجمّع، لمحاولة عزله، التي انتهت بقتله في منزله بين

نسائه وأهله، مما أدى الى فتنة كبرى، فتحت بابا للشرّ والتنازع بين الصحابة، بالشكل الذي يعرفه الجميع.

ثم بعد ذلك ظهر الخوارج، الذين افتوا ضد امير المؤمنين علي بن ابي طالب، وضد معاوية، وكفّروا من كفّروا، وفسّقوا من فسّقوا، الى آخره، واستمر المسلسل بعد ذلك، الامويون أو جلّ خلفائهم، استخدموا عملية الطعن على امير المؤمنين عليه السلام، وسبّه على المنابر، والتشهير به، بكل الوسائل التي كانت متاحة، حتى عطل ذلك الخليفة الراشد عمر بن عبدالعزيز، ثم بعد ذلك نجد الامر يتكرر في عهد عبدالملك بن مروان، في قضية عبدالله بن الزبير، وقبل ذلك حينما استباح يزيد بن معاوية المدينة، وقتل الحسين عليه السلام.

واستمر المسلسل، فكان الناس يكفر بعضهم بعضا بفتاوى، ضد مسائل كلامية في الغالب، ثم ذهب ذلك الى بعض القضايا الفقهية والاصولية، حتى ان بعض الأدلة التي ثبتت بأدلة ظنية كفر بانكارها بعض اهل الاصول، الى غير ذلك من امور لا تحفى.

تلك هي الجذور التي أدت الى ان تكون الفتوى سلاحا من الاسلحة، التي يتراشق المتخاصمون بها عبر تاريخنا، للأسف الشديد، ولم يكن لهم ان يستخدموا هذا السلاح، فانه سلاح ذو حدين، ولكن اهل الحرب، وأهل الخصومات، وأهل التنازع، يستخدمون سائر الأسلحة، لاضفاء صفة الشرعية على ما يفعلون، ونزع صفة الشرعية عن أعمال مخالفيهم، أو المختلفين معهم، واذا كنا قد ورثنا في عصرنا هذا السلاح، ولجأنا اليه، وأسرف من أسرف باستخدامه، بحيث تحول الى عملية لا تقتصر على الأخذ بظواهر الامور فقط، وعلى مؤاخذه الانسان بما صرّح به، أو كتبه، أو شهد عليه به الناس، مما يُعدّ مكفّرا، ومبدّعا، أو مفسّقا، بل بدأ الناس يحكمون على النوايا، ويحكمون على الناس بالردة، أو بالكفر، أو بالبدعة، أو بالفسق، لا على اقوالهم أو مذاهبهم، بل بحسب لوازم تلك الأقوال، أو المذاهب التي يقدرونها تقديرا عقليا، وبالتالي فقد سادت في الأمة هذه الروح، التي صادرت تماما حرية التعبير، وحرية التفكير، وجعلت من المقولات الشائعة بين كثير من علمائنا، انهم يكتمون كثيرا من مذاهبهم التي يتوصلون اليها، ولا يستطيعون البوح بها. خوفا من السلطان مرة، أو من

حاشيته مرة أخرى، أو من الجمهور مرة ثالثة، فشاع لدى علمائنا القول: بأن في هذا الصدر علما لو بُحِثُ به لقطع عنقي، أو لحدث كذا، الى آخره.

واليوم نجد هذا المشهد يتكرر بين الطوائف، وبين الجماعات الاسلامية، فيستخدمون الفتاوى ضد بعضهم البعض، ويحرضون العامة، وكثيرا ما تتحول الى عمليات انتقام انسان من خصومه، أو من مخالفه، بهذا الشكل، ولكي نقي مجتمعاتنا من هذه الآفات، آفة استخدام الفتاوى، والتراشق بها بين الفرقاء، لابد لنا من العمل على وضع بعض القواعد، وبعض الاصول، التي تشيع وعيا لدى الناس بمنع اللجوء الى هذا الأمر، وان اللجوء الى هذه الفتاوى له آثار سلبية جدا، لا على المخالفين لك وحدهم، وانما عليك انت، فالسلاح الذي تشهره بوجه خصمك اليوم سيُشهر بوجهك غدا، ولذلك فان طائفة من العلماء عبر التاريخ، الذين كانوا من أكثر الناس تشددا، ومن أسرع الناس الى تكفير الآخرين، أو تبديعهم، أو تفسيقهم، كثيرا ما انتهوا الى أن يُتهموا بالردة، أو بالبدعة، أو بالفسق، فينتهوا الى السجن، وبعضهم ينتهي ربما الى الاعدام.

وهذا الأمر لابد لنا من وقاية مجتمعاتنا منه، واذا كان الله سبحانه وتعالى قد بين لنا في كتابه العزيز آداب احترام الرأي الآخر، والاستماع له حتى النهاية، بل ان القرآن الكريم نفسه قد حفل ببيان آراء الخصوم، وشرح مذاهبهم بشكل مستفيض، ورواية كفرهم ﴿وقالوا يد الله مغلولة﴾ قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء... الخ، اذ كثيرا ما يقرر القرآن أقوالهم، ويذكر حججهم، ثم يرد عليها، كل ذلك من أجل ان يبين لنا ضرورة التمسك بحرية الرأي، التي لا يمكن ان يزدهر الرأي، والفكر، والبحث العلمي، والمعرفة، بدونها، وان قمعها لم يؤدِ بأي حال من الأحوال الى حفظ العقائد، أو صيانتها، بل على العكس، ان عمليات الإكراه، ومصادرة الحريات، انما تؤدي الى احداث حالة نفاق، وحالة خوف، تمنع أي ابداع، وتحول بين الناس وبين الاجتهاد، وتجعل منهم مجموعة من المنافقين الذين يتملقون الى صاحب القوة، حتى اذا خلوا الى انفسهم، أو خلد بعضهم الى بعض سخروا منه، وأعلن بعضهم لبعض ما لديهم من آراء، وشبهات، الى غير ذلك.

ان سلاح الفتاوى يجب أن ينزع، وأن يكون هناك ميثاق شرف بين الجماعات، وقادة الرأي، والمفكرين، والعلماء، على احترام حرية الكلمة، وحرية التعبير، وعلى صيانة الحريات كلها، واحاطتها بكل ما تحتاج اليه من ضمانات، فان الانسان بدون الحرية يفقد انسانيته، ويفقد قابلياته وقدراته، فالحرية بالنسبة للانسان كالمياه بالنسبة للأسماك، لا يمكن العيش خارجها، ولا يمكن تجاوزها بحال من الاحوال.

○ تحرم بعض الفتاوى التعاطي مع الكتب التي تصطلح عليها بكتب (الضلال) حين كانت وسائل نشر الكتاب وتوزيعه محدودة، فإن كان لتلك الفتاوى ما يبررها تاريخيا، فهل تجدون ما يبررها اليوم، في عصر ثورة الاتصالات، ويسر تداول المعلومات، وسهولة انتشار الأفكار وشيوعها في مختلف ارجاء المعمورة؟

□ اعتقد انه ايضا هذا نزل الينا، أو انحدر الينا، من بعض الوقائع التاريخية المتشددة، التي كان بعض اهل العلم يفتي فيها بحرق بعض الكتب، أو اتلافها على اصحابها، دون تعويض، وقد ابتلي بذلك علماء كبار، لهم مكانتهم في تاريخنا، مثل ابن حزم، وابن رشد، وآخرين، ممن هجمت العامة على مكتباتهم لاتلافها، ظنا من اولئك السلاطين، أو الحواشي التي تحيط بهم، أو من فقهاء السلطة، ان ذلك سوف يخفي علم العالم، أو يقضي على آرائه، أو يصادر أقواله، ويحول بينها وبين الانتشار، والحقيقة كل أولئك الذين أبتلوا بمثل هذه الامور، وصودرت كتبهم، أو أمر باتلافها، كل هؤلاء قد رُزقت كتبهم تلك صفة الانتشار، وحرص الناس على تداولها، واقتنائها، والوصول اليها، والحيلولة دون الحرمان مما فيها، حتى لو كان تافها.

وبالنسبة لعصرنا هذا توجد بعض الجهات الرسمية التي تمنع دخول نماذج من الكتب الى بلدانها، لكن هذا العمل غير مقبول، ولن يؤدي الى حماية العقائد، ولا الى اهانة اصحاب تلك الكتب، بقدر ما يتحول الى دعاية لها، ولاصحابها، تؤدي الى انتشارها وشيوعها، بأكثر مما لو انها تركت، ولم تتعرض، أو يتعرض أصحابها لعمليات المصادرة والمضايقة.

وليس هناك ما يبرر هذا الأمر، مع ان القرآن الكريم قد أوضح لنا بما لا يقبل شكاً؛ ان الانسان يحتاج دائما الى ان نحّميه بواسطة تعليمه، وتدريبه على النظر العقلي، وعلى رفض قبول أي شيء بدون برهان، وعلى أن يوجد لديه عقل لا يقبل شيئا دون أن يخضعه الى منطق سليم، وأن يفحص في أدواته، وآليات انتاجه، ومناهجه، وبداياته، ومآلاته.. الخ.

والتخلص من هذه الظاهرة يحتاج الى ان نبث الوعي لدى الناس، ونعيد عملية توعيتهم من فترة الى اخرى، ونجدد هذا الوعي، ثم ليقبل من شاء ما شاء، وليكتب من شاء ما شاء، فان عقول الناس، وقلوبهم، ومنطقهم، وقدراتهم العقلية، والفكرية، لن تسمح برواج مثل تلك الامور أو شيوعها.

المهم هو الحصانة لا الحظر، لأن حضر الفكر، ومنع تداوله وشيوعه، غير ممكن في عصرنا هذا، مهما بذلنا من جهود، واستخدمنا من وسائل، بغية حجب الافكار الاخرى عن الناس، لأن البث الفضائي، وتوافر الشبكة العالمية للمعلومات (الانترنت) يجعل الافكار والمعلومات متداولة في كل مكان.

○ يكرس خطاب بعض الجماعات الاسلامية ظاهرة نفي الآخر، وتسرف تلك الجماعات في ذلك، فتدعي أن تكفير أصحاب الرأي ومصادرة حريات الآخرين، هو حق منحه الله تعالى لها، وكأنها تستعيد نزعة التكفير لدى بعض الفرق التي ظهرت في التاريخ.. ما هي مناقشئ هذا اللون من التفكير؟ وما السبيل لتحسين مجتمعاتنا من روح الكراهية التي تنمو وتشتد مع تغلب هذا الخطاب؟

□ في الحقيقة هذا النوع من الخطاب له بيئة، وله ظروف، وله مشترون ومتعاملون كثير، فنفي الآخر، وتكفيره، وتبديعه، من اسهل الوسائل، هو اسهل وسيلة يمكن لانسان ما أن ينفي خصمه ومخالفه من الساحة بها، فهو أمر لا يكلف شيئا، غير فتوى تصدر في الغالب، دون تدليل، أو تعليل، أو بالاستدلال بما ليس بدليل، أو استخدام علة لا تصلح علة، أو نحو ذلك، مما لا يكلف المكفر شيئا.

كما ان التكفير بالنسبة للعامة لا يزال مفهوما أكثر من أي شيء آخر، فعمليات التخطيط تحتاج الى مستوى عال من عملية التفكير، والقدرة عليه، ووعي بالمنهج، ونحو ذلك من امور، لا تتاح لشعوب تصل نسبة الامية فيها الى ٧٠٪، أو أكثر، فمثل هذه الشعوب يكون ايسر عليها لتكسب لصالح المفتي، والمتهم ضد من اتهمه، أو ضد من أراد تهميشه، وايجاد عازل بينه وبين الجمهور، لكي لا يتأثر الجمهور به، أو بأقواله، أو بآرائه، وبفتاواه.

فهذه الجماعات يبدأ ابليس بأن يسوّل لها، كما ذكر ابن الجوزي في كتابه القيم «تلبيس ابليس» بأن الجماعة المخالفة انما تصد الناس عن طريق الهدى، وتحرفهم، وتأخذ بأيديهم نحو الضلال، ولذلك فان من واجب هذا الذي يلقنه الشيطان، انه يمتلك الحق كله، ويحيط بالحقيقة وحده، وان كل ما عدا قوله فهو من الباطل، الذي ينبغي ان يجتث، وأن يحاصر أو يحارب.

تبدأ الفكرة بهذه الوسوسة، وبهذا التصور الخاطي، ثم يستمر الشيطان يتلاعب بأفكار هؤلاء، حتى يصلوا الى قناعة، بأنهم وحدهم الذين يملكون الحق، وأن الآخرين لا يملكون الا الباطل، وان من واجبهم أن يحموا الحق من الباطل، وجنده، وأعدائه، فاذا كان أسهل الطرق عليهم ان يفعلوا هذا، أي أن يكفروا خصومهم، ويتهموهم ليعزلوا عنهم الناس، وليعزلوهم عن الناس، وليحاصروهم، وليسقطوا عنهم الشرعية، فذلك من ايسر الطرق التي يلجأون اليها، وأسهلها، وأقلها جهدا وكلفة.

والتكفير بحد ذاته، عندما نراجع التاريخ الديني نجده مبدأ يهوديا، قد ساد الفكر اليهودي، وشاع فيه في مرحلة من المراحل، ومن المؤسف أن نجد حركاتنا الدينية تمارس موجة من التعسف، في العلاقة مع الأمة المسلمة التي تنتمي اليها، والعلاقة مع غير المسلم في داخلها، فكأنها أحدثت شرخا، وفصاما، ومفاصلة، بينها وبين الأقاليم التي تنتمي اليها، والناس الذين يفترض انها ما قامت الا لانقاذهم، أو للعمل من أجلهم، وقد استدعت هذه الحركات من موروثاتنا التاريخية ما حفل به الواقع التاريخي، والذي ليس عليه دليل ولا برهان، لا من القرآن، ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وفي اطار ذلك الموروث ساد العنف، واستحوذ المنطق

السكوني، الذي لا يؤمن بتحول، ولا يؤمن بصيرورة، على عقول هؤلاء، بمعزل عن منهج القرآن، وتعاملوا مع شمولية القرآن تعاملًا تجزييًا من ناحية، وأحيانًا لا يترددون باستخدام المنطق الوضعي الاصطراحي لفهم القرآن الكريم، بل حاولت كل حركة من تلك الحركات الدينية أن تجعل نفسها بمثابة الاطار الذي تدخل الامة كلها فيه، فهو اطار مجسد للخلاص، تتحقق في داخله كلمات الله و ارادته، فكل حركة تدعي انها الفرقة الناجية، وتتشبث بالحديث المعروف بحديث الفرقة الناجية، رغم كل ما فيه من مقال، وما عليه من ملاحظات، وتتشبث احيانًا بحديث الطائفة المنصورة، فبذلك رسخت هذه الحركات الانقسامات في داخل صفوف الامة المسلمة، واستندت الي كثير مما يمكن أن يندرج تحت تحريف الغالين، وتأويل الجاهلين، ودعاوى المبطلين، لكي يحملوا النصوص الشرعية ما لا تحتل، لدعم مواقفهم، ودحر مخالفيتهم، فالله سبحانه وتعالى لا يمكن ان يدعو المؤمنين الي هذا النوع من الفرقة والانقسام، أو يتقبل ذلك منهم، فالله جل شأنه وصف الأمة بأنها: منها ظالم لنفسه، ومنها مقتصد، ومنها سابق بالخيرات باذن الله، ولم يخرج احدا من هذه الأصناف الثلاثة من دائرة الاسلام، والله سبحانه وتعالى حثنا في الكتاب الكريم على الاعتصام الكامل، للأمة كلها، والجماعة كلها، بحبل الله، وأكد على ضرورة منع التفرق، والتفرق مآله وخيم في الدنيا والآخرة.

ان كثيرا من التنظيمات يدعي ان مشروعيتها مستمدة من قوله تعالى ﴿ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ وبالتالي يحاول كل تنظيم ان يعتبر نفسه ممثلا للأمة، أو جماعة المسلمين، أو جماعة من المسلمين، كما يقول البعض، ويحاول كل منهم ان يجسد الاسلام بتنظيمه، دون ان يكتسب الصفات الحقيقية كما وصفها الآية (١٠٤) المستدل بها من سورة آل عمران، ولن يكون جزءا من الامة، متداخلا مع المسلمين كافة، يحترم آراءهم، ولا يقوم بتكفيرهم، ويسلم الناس من لسانه ويده.

ان الاسلام استوعب كل مخالفيه، فكيف لا تتسع صدور ابنائه لأبائهم، واخوانهم، وأخواتهم، وهم يؤمنون بالله، واليوم الآخر، وبرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم،

وبرسالته، فقضية الفئة المنصورة، أو الطائفة المصطفاة، أو الفرقة الناجية، مساوية لمصطلحاتنا المعاصرة، من قبيل: الفئة الطليعية، أو جماعة المسلمين، أو نحو ذلك. وهنا لا بد لنا من التنبيه بأن الافتئات على الأمة، ومحاولة ادعاء تمثيلها، ومحاولة تنصيب أي تنظيم نفسه بديلا عنها، أو ممثلا عنها، رغم أنها، أمر يخالف القرآن الكريم، بكل ما جاء به، فالمؤمنون أمرهم شورى بينهم، وليس لتنظيم سرّي أو علني أن يفترى على الأمة، ويدّعي انه يمثلها، ويجر عليها من الويلات ما لا طاقة لها به، وما لا يستطيع ذلك التنظيم أن يحميها منه، والتعرض له.

وكل ذلك يعبر عن تأثير، بنحو أو آخر، بأساليب بعض الحركات اليسارية، التي تنادي بفكرة الحزب الواحد، والحزب القائد، والقائد الضرورة، وهو يعبر عن تجاوز لرسالة الاسلام، ورسالات الأنبياء، التي لا تقوم على تلك الاسس التي تسمى بالثورية، بل على الاصلاح، والاصلاح يتجه الى عوامل الفساد، أو مظاهر الفساد، أو عناصر الفساد، في كل مجموعة، أو جماعة، ليقوم باصلاحها، دون أن يلغي الصالح القائم، لمجرد أن يأتي بديل من عنده.

ورسول الله نبه على انه انما بعث ليتمم مكارم الاخلاق، فكيف جاءت هذه الامور التي هي ليست من ديننا، ولم تأت في كتاب الله جل شأنه، ولم يمارسها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإن الرسول الكريم حتى المنافقين الذين يعلم نفاقهم لم يكن يعلن عن كفرهم، وانما يأخذهم بظواهرهم، فكيف باولئك المسلمين الذين لا ذنب لهم الا انهم خالفوا هذه الجماعة أو تلك، في بعض ما تذهب اليه، وهذا كله انما هو ارث يهودي وراثاه عنهم، ليس له سند من كتاب الله، ولا من سنة رسول الله.

○ ما هو موقف المسلم من الثقافات الأخرى في الشرق والغرب، لا سيما وان

هناك مشتركات بشرية عديدة في تلك الثقافات، تصلح أن تكون منطلقا

للتسامح واللاعنف والمحبة والتعاون والعيش المشترك؟

□ ان الاسلام دين عالمي جاء الى الناس كافة، واتسمت احكامه بالسعة،

والمرونة، واليسر، ورفع الحرج، من أجل ان يكون الاسلام متاحا للجميع، وقادرا على

استيعاب سائر الانساق الثقافية والحضارية، بعد التصديق والهيمنة عليها، فالقرآن الكريم قد ارسى لنا مجموعة من المداخل الأساسية، التي ان تمسك بها المسلمون، وأخذوا بها، واستخدموها كحلقات متصلة، من منهج، أو منظومة منهجية متكاملة، فانهم يستطيعون أن يستوعبوا أحسن ما في الثقافات والحضارات الاخرى، ويتجاوزوا سيئها، ومكروها.

والمسلمون في مرحلة الانتشار الاسلامي الاولي، التي شملت جميع الشعوب الأمية، التي لم يسبق لها أن تلقت رسالة، ولا احتضنت رسولا، هذه الشعوب كانت لها تقاليدها، وثقافتها، وحضاراتها، مثل الفرس، البربر، الكرد، الهنود، الصين، جنوب شرقي آسيا، وغير ذلك، من بلدان شملتها عالمية الاسلام الاولي، أو شملها الاسلام أثناء انطلاقة الاولي، وقد حافظ الاسلام على تلك الثقافات، واستوعب تلك الأنساق الحضارية، ولكن بعد ان تمت تزيكيتها وترقيتها بمداخل هي:

١- **التصديق:** والتصديق هو أن نزيل كل ما خالف الصدق، وغايره، مما في تلك الانساق، أو مما يكون قد لحقها من تحريف بشري، أو ديني، أو سواه.

٢- **الهيمنة:** ان تكون الصبغة الأساسية تبقى هي الصبغة الاسلامية، وتبقى هي ثقافة الاسلام.

٣- **استيعاب ما في تلك الانساق الحضارية والثقافية من خير، ومن** مشتركات انسانية صالحة، لا يمكن أن تتصادم مع قيم الاسلام الحاكمة العليا: التوحيد، التزكية، العمران، ولا مع القيم الأساسية الاخرى، مثل: العدل، الأمانة، المساواة، ونحوها، فاذا ما كانت الثقافات قد بلغت مستوى كهذا المستوى الذي أشرنا اليه، فانه لا يجد الاسلام حرجا، أو مانعا من استيعابها، وترقيتها، واضفاء الصبغة التوحيدية عليها، وبعد ذلك تجاوزها الى ما هو أفضل فيما نحن فيه.

ونعتقد ان الانساق الثقافية والحضارية المعاصرة لم تبلغها الانسانية الا بعد جهود كثيرة، وبعد ان مرت بأطوار في غاية الأهمية، ولذلك كان في هذه الانساق كثيرا من العناصر الايجابية التي يصعب تجاوزها، واهمالها، أو تجاهلها. ومن هنا كان لا بد ان يكون بيننا وبين هذه الأنساق نوع من التفاعل والتداخل، الذي ينبغي ان ينطلق من تلك

المنطلقات التي ذكرناها، منطلقات: التصديق، الهيمنة، الاستيعاب، التجاوز. وملاحظة قيمنا الحاكمة العليا: التوحيد، التزكية، العمران، في عملية استيعابها، والأفانها تصبح في هذه الحالة بمثابة عمليات نقل الأعضاء، أعضاء جسم غريب تنقل الى جسم آخر، فقلما تستقر، وتؤدي وظائفها بشكل سليم، فاذا اقتطعت بصفقتها امورا مجترأة، ولم تُضم الى نسق، ولم يهيمن عليها ذلك النسق، ويضعها في سياقها، وفي اطاره، فانها تبقى بمثابة الجسم الغريب، الذي يمكن ان يقتلع.

ولذلك كانت تجربتنا الاولى مع الثقافة اليونانية، والثقافات الاخرى، حين ترجمت الفلسفة، وترجم المنطق، وسواها، كانت للأسف الشديد عمليات نقل، لم تخضع لمنهج، فنقلت الى الساحة الاسلامية كثير من السليبات، وربما ذلك الذي شكونا منه، فيما تقدم من اسئلة واجابات، من صراع، واختلاف آراء، ونزعات تطرف، وتكفير، وسواها، قد أسهم ذلك التراث في غرسها، وانماها، وتوصيلها الى المستوى الذي نشكو منه اليوم، وشكونا منه بالأمس، ونشكو منه في المستقبل.

ولكن اذا أخذنا بهذه المنهجية، برويتنا الكلية التي تنظر الى البشرية كلها على انها أسرة ممتدة، وتنظر الى الكون كله على انه بيت للانسان، وتنظر الى رسالة الاسلام بانها رسالة عالمية خاتمة، لا نبي بعد محمد، ولا كتاب بعد القرآن، والبشرية في حاجة ماسة الى هدي هذه الرسالة، فاننا لاشك سوف نتفاعل مع الثقافات الاخرى، وسوف ندمج كل خير فيها، في اطار نسقنا، وسوف نقوم بعلمية التصديق عليه، والهيمنة، وتنقيته، ووضعه في اطار الرؤية الكلية الاسلامية، والابستمولوجيا التوحيدية، والنظام المعرفي للاسلام، وبالتالي لن تكون تلك الثقافات عناصر غريبة، قد تنقل جوانب سلبية، ولن تبقى منعزلة نائية عن بقية أجزاء النسق، ومنطلقات التسامح، واللاعنف، والمحبة، والتعاون، والعيش المشترك.

حينما ندرس القرآن الكريم بعناية، وفي اطار وحدته البنائية، ونلاحظ العناصر المنهجية فيه، ومنطقه، ومنهجيته المعرفية، فاننا سنجد سائر المنطلقات الأساسية التي حفلت بها تجارب النبوات السابقة، والحضارات، والانساق الثقافية، سوف نجد لها

اصولا وجذورا في القرآن الكريم، يمكن أن تؤدي الى دخول الناس في السلم كافة، وتفاهمهم، وتعاونهم على تحقيق غاية الحق من الخلق، واعمار هذا الكون.

○ دعا القرآن الكريم أهل الكتاب إلى التعايش على أصل مشترك هو ﴿تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله﴾ ويعد هذا الأصل أحد أهم المرتكزات لصياغة إطار يحفظ التنوع العقائدي في مجتمع واحد، ما هي مرتكزات التعايش مع الأديان الأخرى في القرآن الكريم؟

□ نعم هذا أصل قد جعله الله سبحانه وتعالى منطلقا أساسا لصياغة إطار يحفظ التنوع في مجتمع واحد، ويحافظ على حرية الفكر، وحرية الدين، وحرية التعبير، وحقوق الانسان، وسائر الحريات والحقوق الأخرى، شريطة أن يتفق على تلك القيم، التي يفترض أن تكون مشتركة، فخاصة أهل الكتاب أنهم تلقوا نبوة، وتلقوا كتابا سماوية، ولهم رسل أرسلهم الله سبحانه وتعالى. ومن المعروف انه ليس هناك كتاب سماوي نزل، ولا نبي مرسل دعا الى غير التوحيد، وطلب من الناس ان يكونوا عبادا لذلك النبي، أو لإله غير الله.

فلو حصل اتفاق على هذه الكلمة السواء، ونبذ الشرك من قبل الجميع، فان مما لاشك فيه ان أمر تحقق السلام، وتبني القيم العليا المشتركة، وفي مقدمتها، التزكية بالنسبة للانسان، والعمران بالنسبة للكون، والذي لا يمكن أن يتم بشكله الكامل إلا بتفاهم انساني مشترك، والأ فان شعبا وامة ستبني، وشعبا وامة أخرى ستهدم، وبالتالي لن يبلغ البنيان يوما كماله، ولن يتحقق العمران، والله سبحانه وتعالى جعل صيغة التدافع بدلا من الاحتراب، والحوار والجدل والتي هي احسن، وسائر الوسائل الأخرى، صيغا يسكن ان تؤدي الى التفاهم المشترك، كلما وجدت عوامل يمكن ان تؤدي الى الاضرار بذلك التفاهم، والاتفاق على كلمة سواء، وعلى قيم مشتركة. والله أعلم.

التعايش بين الأديان

مقاربات في المرتكزات المعنوية والمعرفية للتعددية

حوار مع:

د. داريوش شايفان

○ لنستهل الحوار بالحديث عن الثقافة الهندية التي تتخصصون فيها،
وتبدون نحوها ميلا واضحا.

□ كانت الهند شيقة بالنسبة لي دائما، بيد أن الذي استرعى انتباهي هو ظاهرة تبلورت زمن أكبر شاه كوركاني وما تلاه، في عصر جهانكير وجهان شاه، وهي ترجمة الرسائل السنسكريتية إلى الفارسية، فقد نقلت إذ ذاك قرابة خمسين أو ستين رسالة إلى الفارسية.

○ يبدو أن رسالتكم للدكتوراه تمحورت حول هذا الموضوع.

□ نعم. احتل «دارا شكوه» أهمية مميزة في تكويني الفكري. لقد ألف كتابا باسم «مجمع البحرين»، وهو الكتاب الذي أدى إلى موته. حاول «دارا شكوه» في كتابه المصالحة بين الديانة الهندوسية، وهي بحسب تصوره ديانة الموحدين، وبين الدين الإسلامي. ومنذ ذلك الأوان فلاحقا صارت نزعتي مقارنة، ولا أقصد طبعا المقارنة بين الأديان، وإنما المقارنة بين الأوضاع الحالية للأديان في الهند وإيران والصين من زاوية

علاقتها بتطورات العصر الحديث. الشيء الذي أثار اهتمامي بشدة، هو إننا حينما نلقي نظرة على الحضارات الآسيوية الكبرى، سواء الحضارة الإسلامية أو الحضارة الهندية أو الصينية (والقضية طبعاً متفاوتة فيما يتصل باليابان لأنها بلاد أحدث)، نجد أن قابليتها على الإبداع انتهت تقريباً في القرن السابع عشر الميلادي، وأنه لأمر غريب أن تمنى كل هذه الحضارات سوية وفي مقطع زمني واحد بهذه الحالة. القرن السابع عشر الميلادي كان في المقياس الإيراني زمن صدر المتألهين، وعلى المستوى الهندي، زمن آخر المشاريع الهندية الضخمة، أما الصين، فقد عاشت في ذلك القرن ما سمي بعصر الرجعة أو العودة. والمراد بالرجعة هنا، أنه لم يعد ثمة ما يقال وي طرح، وينبغي العودة إلى الماضي. المثير في الأمر أن القرن السابع عشر، كان غربياً زمن بواكير الفكر الديكارتي، وكأنه زمن انتهاء مشاريع ذات إطار معين، وانطلاق مشاريع جديدة داخل إطار آخر. لا أريد تقييم أيهما إيجابي وأيها سلبي، فالحضارة الكبرى تبلغ على كل حال نقطة الذروة، ثم تنحدر نحو الحضيض كبناء ضخم نضع لمساته الأخيرة، ثم نتعد عنه لتتملأه وننظر إليه.

منذ ذلك اتخذت كافة هذه الثقافات منحى انفعالياً، ومالت إلى شرح تراث السلف والمتقدمين، ثم شرح تلك الشروح، فظهرت كمية هائلة من الشروح تم أكثر ما تتم عن حالة تفرّج ومشاهدة متأثرة، سواء في الهند أو الصين أو إيران. كان مهماً جداً بالنسبة لي أن أقف على أسباب هذه الظاهرة. طبعاً أستطيع النظر للمسألة بطريقة هيغلية، فأقول إن روح العصر انتقلت من هذا المكان إلى مكان آخر، غير أنني ضعيف الإيمان بهيغل، وكل ما أستطيع قوله هو أن هذه الحضارات التقليدية الكبرى، التي انطلقت ذات يوم، وصلت في زمن ما إلى نهاية مطافها. كالهند صاحبة الكنوز الهائلة الموروثة عن الماضي. إنها البلد الوحيد الذي اعتبره متحفاً حياً، بمعنى أنها حضارة بقيت آثارها منذ ٣٠٠٠ سنة حتى اليوم بلا أي نقص أو تغيير. فما تزال كتب (الفيدا)^(١) بجميع قراءاتها وتفسيرها موجودة بين أيدينا. بالضبط كما لو أن تراث الإيرانيين السابقين للإسلام بأكمله قد بقي على حاله إلى اليوم واستمرت حضارتهم بلا أي عائق.

هذه الميزة تضيف على الهند وجها خاصا، وإذا زرتم هذه البلاد، ستخالون فعلا أنكم تقفون مباشرة امام متحف حي، فبصرف النظر عن ثلاثة الى أربعة ملايين هندي يديرون البلاد، وباستثناء ١٥٠ أو ١٦٠ مليونا يعيشون في رفاهية حيث دخلوا مرحلة التحولات الحديثة في السوق العالمية، فكان لهم فيها ثقلهم المميز، فإن ٨٠٠ إلى ٩٠٠ مليون هندي لا زالوا يعيشون في الأساطير، ولم يطرأ عليهم أي تغيير. ولهذا كانت القضية الأشد إثارة لانتباهي بعد أن فرغت من المقارنة، هي مآل الحضارات التي بلغت نهاية الشوط في القرن السابع عشر، وما انتابها من تحولات. المقدار المتيقن منه هو أنها مكثت في سباتها حتى القرن التاسع عشر، أي انها لم تنتبه ابدأ الى ما يمر به العالم من تطورات وتغييرات. فأول صدمة تعرض لها العالم الاسلامي على سبيل المثال، هي دخول نابليون بونابرت الى مصر. لقد هبط السواحل المصرية نهاية القرن الثامن عشر، واصطحب معه مئة عالم، وعددا كبيرا من الكتب العربية المطبوعة في فرنسا. كانت مواجهة هذه الثقافة الجديدة صدمة كبيرة للمسلمين، فالأيدولوجيا التي جاء بها نابليون لم تكن مسيحية وانما علمانية. الديانة المسيحية كانت ستؤدي الى التنافس، فنحن المسلمين نعتبر نبينا خاتم الأنبياء، بمعنى أننا ميتافيزيقيا، متقدمون بمرحلة على المسيحية، ونعتقد أن النصارى متأخرون عنا بمرحلة وبالتالي، فقد كانت أيديولوجيا نابليون أيديولوجيا علمانية غير دينية.

من جهة أخرى، وقعت احداث كبرى في الغرب، من جملتها الاصلاحات الدينية المتصاعدة في القرن السادس عشر، والتي أفضت الى اللوثرية، فتحررت الكنائس من السيطرة البابوية. وكانت الثورة الفرنسية ثاني الصدمات، وظهر الكالفينية^(٢) التي أرسيت دعائمها في القرن الثامن عشر، وبالتالي كانت هناك الثورة الصناعية. أريد القول إن رياح أي من هذه الاحداث لم تهب على العالم الإسلامي، الا حينما كانت البلدان غير الغربية محتلة تقريبا، فالبريطانيون مسيطرون على الهند، وايران ساحة صراع بين بريطانيا وروسيا، ومصر تحت الهيمنة الإنجليزية بعد تهاوي الإمبراطورية العثمانية، التي صدم انهيارها البلدان الاسلامية صدمة عنيفة. ولهذا انبرت شخصيات كبرى كالسيد جمال الدين ومحمد عبده الى صياغة عدد من الحلول. ومن المثير بالنسبة لي

جدا أن تكون استفهامات السيد جمال الدين ومحمد عبده ذاتها مطروحة وقائمة الى اليوم، فما يزال الجدل والسجال دائرا حول مشكلة التراث والتجديد. منذ مئة عام وهذا النقاش قائم من دون أن نجد له علاجا ناجعا.

○ يبدو أن ثمة فوارق في المضمون والبنية بين الأديان الشرقية والغربية،

إلى ماذا تعزو هذه الفوارق؟

□ نعم، الأديان الإبراهيمية متقاربة مع بعضها الى حد بعيد، الاسلام ذاته يؤكد انه شعبة من ديانة إبراهيمية قديمة. والمسيحية حالة مخففة للدين اليهودي، الذي يمكن فيه ليهوه أن يكون عصيا حادا عنيفا، أما المسيح فهو إنسان صار إليها. للفيلسوف الإيطالي «فاتيμο» اطروحة جديدة بالتأمل، فحواها أن المسيحية جاءت لتلطيف البنية القاسية للدين^(٣)، كما ان المسيحية ارست مقدمات العلمنة في المجتمع، فقالت أولا: «دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله» أي انها فصلت بين هذين. وثانيا جعلت من الله ذاته إنسانا فاكسب صورة إنسانية، بمعنى انه خرج عن طوره الانتزاعي الغاضب. ولهذا يعتقد هذا المفكر الإيطالي أن المسيحية ذاتها كانت ايذانا بتداعي البنية العنيفة او القاسية للدين. وهذه اطروحة يمكن مناقشتها.

ولكن بغض النظر عن هذا، ثمة مشتركات عديدة بين هذه الأديان، إن من حيث الواجهة الثقافية، وإن من حيث الجذور اللغوية، فالعبرية والعربية متقاربتان من الزاوية الفيلولوجية وفقه اللغة، وهناك مواطن اشتراك حتى من الناحية الأساطيرية، فلها تاريخ نبوات مشترك. وتقف في مقابلها الأديان الإيرانية، ثم الديانات الهندية. ولا جرم أن الإيرانيين والهنود كانوا متفاعلين في حقبة من الحقب. كانوا مجتمعا واحدا في الألف الثاني أو الثالث قبل الميلاد، وكانوا يسمون «الأقوام الهندوإيرانية»، ولهم الكثير من الآلهة المشتركة، أضف إلى ذلك أن السنسكريتية ساعدت على قراءة لغة الأفاستا^(٤).

ولا بأس من معرفة أن الإيرانيين لم يجيدوا الأفاستا حتى في الحقبة الساسانية، لأن ترجمتها إلى اللغة البهلوية كانت ناقصة. وكان الغربيون أول من قرأ لغة الأفاستا بمساعدة السنسكريتية. حينما نلاحظ هاتين اللغتين، أي أناشيد (كات) وهي منسوبة

لزرادشت، وآناشید (ریک فیدا)، نجدهما متقاربتین إلى حد كبير. انهما لغتان شقیقتان. هذا التقارب اللغوي مؤشر معیشة مشتركة كانت لهذه الاقوام في الماضي. ومن ناحية أخرى، فإن تاریخ ولادة زرادشت ایضا قضية جدیة بالنقاش. البعض یرى انها كانت في القرن السادس، وفریق آخر یرجح وقوعها في القرن الثامن قبل المیلاد.

یعتقد خبیر في ایرانیات وأحد اساتذة جامعة هارفرد أن لغة (کات) ترقى فیلولوجیا إلى الألف الثاني قبل المیلاد، أي انها أقدم حتی من الفیدا. حیما نقرأ هذه الأناشید نواجه فکرا افلاطونیا وتأملات مغرقة في التفلسف والتجریدية. فرؤیتها الکونیة أفلاطونیة إلى درجة أن مترجمها «دانستر» لم یستطع الاقتناع بوجود زرادشت قبل أفلاطون، فذهب إلى ان زرادشت استلهم أفلاطون، ولذلك أخر تاریخ ولادة زرادشت، لتکون بعد أفلاطون.

والواقع أن کل تلك الآلهة الهندوأوربية في نظامها الثالوثی، والتي درسها «دومزیل» استحات في التفکیر الایرانی الزرادشتی إلى مفاهیم تجریدية. لقد کان لإیران والمعتقدات الایرانیة، من قبیل مفهوم الآخرة ومفهوم الشیطان (الشر)، والملائكة وحتى مفهوم الصراط المستقیم (جینوت) اثر كبير في الفکر اليهودی. لقد دلل اليهود في دراساتهم على مدى تأثر اليهودیة بإیران. ترقى الصلة بین ایران واليهودیة إلى عهد کورش، والعاطفة التي شدت اليهود إلى ایران دائما. وإحال أن المسيحية بدورها تأثرت بالعناصر الایرانیة عن طریق اليهودیة، وكذلك الاسلام.

المائز الاساس للأدیان الابراهیمیة عن سائر الأديان، هو أنها توحیدیة بالمعنی الأخص. وبقیة الديانات توحیدیة هي الأخرى بطبیعة الحال، فمثلا لا یصح القول ان الهندوس غیر موحدین، بید أن ثمة آلهة أخرى في هذه الديانات یمكن أن تعد صفات وأسماء للإله الواحد المحوري. یوجد نمط من التعددیة الدینیة في الاديان غیر الابراهیمیة لا نظیر له في الأديان الابراهیمیة. وفيها ایضا تسامح أكبر، بسبب وجود عدة طرق تهیی الجو لتعدد العقائد والمشارب. للهندوس حالة تقبل واستیعاب مدهشة

عملت حتى على تدوير بوذا في داخلها، وطبعاً ذوّبته بأن صار أحد أوتار فيشنو^(٥) التي جاءت للإضلال.

ولهذا نجد في ذلك الجانب تعدد الآلهة (بلي تيسم) وتعددية عقيدية، وفي هذا الجانب احادية دينية تظهت في إله الموحدين، بحيث ان كافة الأنظمة الشمولية (التوتاليتارية) في العالم نبتت على تربة الأديان الإبراهيمية، سواء المسيحية أو غيرها، ذلك أن شمولية تلك الأديان مناسبة جداً لجزمها وقاطعتها. وطبعاً، ينبغي الاعتراف أن الإمامة لعبت دوراً حساساً في التشيع. كان للإمامة في الإسلام ذات الدور الذي لعبته (المهايانية)^(٦) في البوذية. فثمة فرعان للبوذية؛ فرع قديم اساطيري، وفرع المهايانية وهو طريق البوذيساتوا. والبوذيون الذين يتأتى لهم بلوغ درجة النيرفانا يلعبون دور الوسيط.

تنكر البوذية الوجود، ولا تعتقد بشيء سوى استمرار اللحظات التي تظهر تباعاً وباستمرار، ما يؤدي الى توهّم الوجود، كأموج البحر التي تندفق تلو بعضها. أو وعاء النار الذي إن تم تدويره بسرعة تبدى وكأنه دائرة نارية. تعتقد البوذية أن الدنيا في حقيقتها وهم أو سمسرة أو بحر متعاقب الأمواج، في مقابله ثمة وعي وتحرر هو النيرفانا.

والغريب أن العالم الغربي راح ينحاز اليوم للبوذية بوتائر متسارعة، فالمتافيزيقيا الحالية بوذية أساساً، لا حقيقة مطلقة فيها. وهذه فكرة سأتناولها في كتابي القادم. أن الرؤية الكونية المعاصرة في طريقها لأن تصبح رؤية كونية بوذية. إن عالم اليوم عالم اللحظات المتعددة، وهو عالم مبعثر لا حقيقة مطلقة فيه. وهذا ما يسانده العلم أيضاً عبر قانون النسبية والقانون الذري... ولهذا لا نستطيع التأكد حتى من العلية. فالشيء قد يحصل وقد لا يحصل، وقد يكون وقد لا يكون. كافة الأفكار المنبثة في العالم المعاصر، تجعل البوذية مستساغة في مذاق الغربيين.

○ اذا انفقنا على وجود شكل من اشكال الوحدة الجوهرية بين الأديان فما

هو مرد تمايزها؟

□ الواقع انني لا أدري. رأيي الشخصي (وهذا ما أكده العرفاء) أن ثمة فارقا بين مفهوم الالوهية والرب. لله أو الرب بعد ثقافي، أما الالوهية فلا تعين لها. هذه فكرة يطرحها العرفاء أيضا. يمايز مايستر كهارت بين (دييتاس)^(٧) و(ديوس) فالدييتاس هي الالوهية الاعم، بينما الديوس هو المسيح. وابن عربي يبارك هذا التفريق هو الآخر. كافة العرفاء أخذوا هذا الفارق بنظر الاعتبار. وشانكارا ايضا يفرق بين برهمن غير المتعین، وفيشنو الإله الشخصي. وحتى الألمان يعتقدون أن (غوديه هايت) تدل على الالوهية، وغوت^(٨) على الإله الشخصي. يضح ميدان الآلهة الشخصية بالنزاعات، فكل جماعة ترى إلهها هو الحق. والحوار بين الأديان لا يتحقق إلا إذا تسامت رؤى كافة هذه الجماعات فيما يتصل بالالوهية. لا ريب أننا إذا جمعنا بين كهارت وابن عربي وشانكارا واضراهم، فسيسود بينهم تفاهم وحوار بناء، ولكن إذا هبطنا درجة عن مستوى هؤلاء فسواجها النزاع والمماحكات بشتى صورها، نزاع بين الكاثوليك والبروتستانت، وبين الشيعة والسنة، وبين اتباع مختلف الديانات والمذاهب الأخرى. بينما لم يكن الأمر على هذا المنوال في الهند. ففي القرن الثامن على سبيل المثال، حينما تم احياء الهندوسية مرة أخرى على يد شانكارا ورامانوجا وكوماريللا، كان أسلوب الهندوسيين أن يهزموا البوذية بالجدل والمناظرة. فكان البوذي يجلس مع تلامذته بجوار هندوسي فيتجادلان. وعلى حد قراءاتي لتاريخ الهند، لم يتفجر العنف أبدا في هذه البلاد. الهند بلد استيعابي.

○ ان التفاوت بين صفات من قبيل التعددية والاستيعابية والتسامح، مستوى من مستويات التفاوت بين الأديان. ولكن ثمة أوصاف أكثر أصالة كالتجريدية المغرقة والإله غير الشخصي الخاص، وعدم وجود نبي أو نص ثابت، وتاريخية النص في الأديان الشرقية، مقابل ما نلاحظه في الأديان الإبراهيمية أو الغربية من وجود نبي ونص نهائي حاسم، وإله في صورة إنسان. لماذا كل هذا البون والفارق؟ هل يعزى السبب الى عوامل جغرافية، أم الى الثقافات غير الدينية التي سادت هذه المجتمعات؟ من أين نشأ هذا التمايز الهائل؟

□ الواقع اني لا أدري. يتوجب دراسة كافة الأديان، وحتى الأديان القديمة جدا، كأديان بلاد ما بين النهرين وسومر ذات الأساطير المتشابهة. السبيل الوحيد الذي يمكن بواسطته تسويغ هذا التمايز بلغة عصرية، هو الاستعانة بنظرية يونغ المشددة على ضرورة الرجوع الى الطرز البدائية او النماذج الاصلية (archetype) الأقسام الغابرة. ينبغي العودة الى الذاكرات القديمة للاقوام، لنرى ما الذي ساد في ذاكرة العرب أو اليهود من نماذج وطرز قديمة؟ لو عدنا الى سومر وما بين النهرين لوجدناها أقدم من حضارات الهند وأوروبا. الظاهر أن الحضارات الهندية والاوربية قامت في الألف الثاني قبل الميلاد، أي أن الهنود والاوربيين أقوام جدد، فهم كالبرابرة مثلا بالمقارنة مع الحضارات الأقدم كالهندية. ترقى ثقافة مهنجودارو، وهارابا، إلى الألف الثاني قبل الميلاد. وإذا نظرنا لهذه الحضارات من ناحية، ولحضارات سومر وعيلام من ناحية أخرى، للاحظنا وجوه اشتراك لا مثيل لها في ثقافات الشعوب الهندية والاوربية.

○ هل تسمح أن نعود مرة ثانية للرؤية التي توحد بين الأديان. بغض

النظر عن هذه التمايزات؟ ما هي هذه الوحدة التي يقال إنها موجودة في

جوهر الأديان؟ وهل يوجد أساسا مثل هذا الجوهر الواحد؟

□ نعم، حتى في الشامانية^(٩)، وهي أقدم شكل نعرفه للأديان، ويعود تاريخ الكهوف التي اكتشفت في جبال جنوب فرنسا، الى ما قبل عشرين ألف سنة، أي الى العصر الجليدي. في هذه الكهوف رسوم جميلة للغاية. ولا ريب أن لهذه الرسوم التي وجدت في أعماق الكهوف المسمى اليها، معاني دينية، ولا ريب انها كانت شامانية. للشامانية علاقة طردية مع المقدس، ولكنها بلا إله. فمفهوم الله يظهر في التطورات اللاحقة للأديان. مفهوم sacred أو المقدس، لا تعين له. أعتقد أن خصائص الإله الثقافي، سواء كان إله المسلمين أو سواهم، هو الذي يزرع الخلافات والتفاوتات بين الأديان. والسبب في جذابية البوذية هو خلوها من إله. وطبعا ليس معنى خلوها من إله، خلوها من مقدس، بل ربما كانت مقدساتها أشد. أنا اعتبر هذه آلهة كبيرة خاصة بثقافة كل قوم. فلكل قوم إلههم.

○ إذن، هل نستطيع الخلوص إلى أن «المقدس» و«الايمان بالمقدس» هو

الجوهر المشترك بين الأديان؟

□ نعم، وبمعناه الأعم طبعاً.

○ هل يمكن بالتشديد على «المقدس» المشترك بين الأديان، أن نطلب منها

التخلي عن آلهتها الثقافية؟ ألا يخلق هذا مشكلة؟

□ أرى أنه لو كانت لهذا القرن جهة معينة يسير نحوها، فهي الروح المعنوية. لا أدري هل انتبهتم لكثرة الفرق الدينية الموجودة اليوم أم لا؟ المفروغ منه هو تعذر أن يعيش الإنسان في كل عصر بدون «مقدس»، ولأن الأديان التاريخية بوضعها الحالي لا تلبي هذه الحاجة تلبية وافية، وقد باتت قديمة، لذلك يميل الناس لمناح أخرى، البعض منها في غاية الخطورة.

أيا كان، فهذه علامة وجود مرض وحاجة ماسة لدى الإنسان. إن المجتمع الغربي اليوم بكل تطوره، مجتمع أجوف حقاً. صحيح أن مشكلة الحريات الفردية قد عولجت فيه، والجميع يحظون هناك بالحد الأدنى من الضمان الاجتماعي، بيد أن حياتهم جوفاء خالية، وهم بأمس الحاجة إلى الروح المعنوية. وليس بمقدور المسيحية أن تكفل لهم هذا الغذاء الروحي. لذا من الطبيعي أن يميل الناس إلى مدارس اليوغا، والبوذية، والشامانية، ويلجؤوا إلى كتب كارلوس كاستاندا على سبيل المثال. لاحظوا أية جاذبية كانت لدون خوان؟!^(١) تدور تلك الكتب حول نمط من أنماط الشامانية، هو دين أمريكا اللاتينية المحلي. وثمة شامانية أيضاً في سيبيريا، والقارة الأمريكية، وبين السكان الأصليين لآستراليا. يعتقد السكان الأصليون في أستراليا أن الكلام مناسب للناشيد فقط، وعلى الفكر أن ينتقل عن طريق التخاطر فقط.

صنوف من البوذية، واليوغا، والفنون القتالية اليابانية، التي شاعت مؤخراً في الغرب، كلها شواهد على الحاجة الروحية للغربيين.

○ يؤكد شايفان دائماً أن المستقبل للروح المعنوية. يفهم من كلامك أنك لا

تقصد من الروح المعنوية الدين المؤسساتاتي. إذا كان هذا صحيحا، ما هو الفرق الذي تقررره بين الدين والروح المعنوية؟ بتعبير آخر، ما هي العناصر التي تميز الرؤية الكونية الروحية؟

□ أعتقد أن الروح المعنوية ذلك الجانب من الدين الذي يتسم بطبيعة أبدية غير قابلة للتغيير، فلا تتأثر بالتطورات الزمنية، كالمبدأ والمعاد، و...، انها عناصر موجودة دائما، ومتصلة باساس وجود الانسان، وهي متشابهة في جميع الأديان. لو نظرنا لكل عرفاء العالم الكبار، في الشرق والغرب، يهودا كانوا، أو نصارى، أو مسلمين، أو هنودا، أو صينيين، سنرى تصوراتهم للقضايا الرئيسية متماثلة الى حد كبير، لكننا حينما نلج الفقه، والقانون، والتاريخ، والقضايا الترامنية، تدهمنا الخلافات والتناقضات.

للروح المعنوية بعد عرفاني غالب على البعد الديني بالمعنى التاريخي للكلمة. مضافا إلى أن البلدان التي تعيش العصر ما بعد الصناعي، كأمریکا وأوربا، تشهد نوعا من الحاجة الروحية، بيد أن اشباعها يتم بطرق مغلوبة ومنحرفة، فالمسيحية وهي الديانة الرسمية الراسخة اجتماعيا ما عادت تفي بالغرض. للناس هناك اقبال شديد على الديانات الأخرى، سواء منها الأديان الشرقية، كالبودية، أو الجماعات الهندية، أو الفرق العجيبة، التي يتخذ البعض منها مناحي خطيرة، كأن تنتحر بعض الفرق جماعيا، وينتظر أن يأتي أفراد من الاجرام السماوية الأخرى ليأخذوهم. والاخلية والأوهام كثيرة في ذات الوقت.

إذا اعتبرنا كل هذا مؤشرات حاجة، ستأكد أن هذه الحاجة ماسة لدى الانسان الغربي، فهو قد حقق معظم مطامحه. يقول كاتب برتغالي في حوار حول الادب الفرنسي، إن فرنسا ما عاد لها أدب جيد، لأن الفرنسيين ما عادت لديهم قضية أو مشكلة. أما البلدان الفقيرة فلها آدابها الرصينة؛ لأنها تعيش مشاكل وتكابدھا. بينما عالجت المجتمعات الغربية العديد من مشكلاتها. إنها بلدان مقننة، واضحة فيها الواجبات، وعالية فيها الدخول، والكثير من مشكلاتها الدنيوية معالجة ومحلولة، غير أن مشكلاتها الداخلية ما تزال بحاجة الى حل. حياتهم خالية جوفاء، وهم افراد متوحدون، لا يعيشون حياة عائلية بالمعنى الذي نعيشه. علاقاتهم الانسانية وارتباطاتهم

العاطفية محدودة جدا، ولأنهم متوحدون، ولشعورهم من ناحية ثانية بهذا الفراغ والتوحد، يتشبثون بشتى صنوف القوالب التي لا يمكن اعتبارها معنوية. هم على العموم يلجئون كل طريق يعلمهم الهروب. في بلدان مثل بلدنا الذي ما يزال يعيش العديد من المشكلات، ولم يتحقق فيه المجتمع المدني بعد. ومن جهة أخرى، ما تزال الثقافة العرفانية والدينية فيه قوية متماسكة، تبدو مشكلاتنا على الضد تماما من مشكلاتهم. اننا نصبوا إلى عدة أمور حصلوا هم عليها وتحولت الى ذاتيات حياتهم. طبعا لا يمكن القول إنها أضحت أمورا ذاتية لديهم مئة بالمئة، وانما عليهم أيضا المواظبة والمراقبة. على كل، حينما نقارن بيننا وبينهم، نرى أن مشكلاتنا من سنخ آخر.

ترتيب الاوضاع يستنزف منا طاقات هائلة، إذ ينبغي أن نستهلك طاقة كبيرة لحل هذه القضايا، التي نجمت عن دخولنا عالما حديثا. من القرن التاسع عشر فصاعدا، دخلنا حيزا جديدا لا دور لنا في بنائه وتطويره، وانما انهار على رؤوسنا كالسقف. ولهذا فهو اشد صعوبة بالنسبة لنا. لقد ولج الغربيون هذا الحيز بشكل تدريجي، وكان مستوى وعيهم متجانسا على الدوام مع المتغيرات الاجتماعية. أما نحن فدخلنا فجأة عالما متلاطما لم نكن مستعدين لمواجهته. يسألني الشباب غالبا: ما هو الدين بالتالي؟ ما هو التراث؟ ما هي الحداثة؟ وكيف يجب أن نتعاطى مع هذه المقولات؟ من الصعب طبعا حل هذه الاشكاليات، ووجه الصعوبة هو أن جزءا من وجودنا لا زال يتحرك في مسالك أخرى، وجزءا منه دخل تطورات العالم المذهلة، وهذان الجزءان لا يتطابقان في الغالب، وانما ثمة بون بينهما لنا أن ننعته بأنه مؤلم ومقرف. اعتقد أن الروح المعنوية هي ذاك الجزء من الاديان، الذي لا يتأثر فعلا بالتطورات الزمنية، لما يتحلى به من بنية أزلية أبدية.

○ ثمة سلسلة من الحاجات الوجودية، تمتاز بالأزلية والأبدية، ولكن توجد أيضا جملة قضايا ميتافيزيقية يبدو أنها تتسم بالثبات والدوام. فمثلا قد نشعر بالتوحد تارة، ويقال إن هذا الشعور بالتوحد، أو الشعور بكيفية

التأقلم مع الموت، شيء كان منذ البداية وسيستمر، وهو في الواقع من حاجاتنا الوجودية. ولكن تارة نتحدث عن أصل المبدأ (التوحيد) وأصل المعاد، وأصل أن الوجود غير محدود بعالم الطبيعة. هذه جملة قضايا ميتافيزيقية. فهل مرادكم من الروح المعنوية تلك الحاجات أم هذه القضايا؟

□ إنها مترابطة مع بعضها، لا أدري ما الجواب عن أسئلة من قبيل؛ ما هي الحياة؟ وما هو الموت؟ لقد اجيب عن هذه الاسئلة في الاديان. الانسان المتدين كالانسان الذي يحمل معه عنوانا أو خريطة، أما غير المؤمن فكمن لا عنوان معه، وينبغي أن يجد الطريق بنفسه. الطريق الذي يرسمه الرواقيون مثلا نمط خاص من الرياضة؛ وأنا استحسنه جدا، ومدرسة الخيام شبيهة به جدا. على كل حال، هذه الاجوبة موجودة، والانسان بحاجة إلى هذه الإجابات ما دام انسانا، وقد يفسرها ويؤولها كل إنسان بشكل من الاشكال. الاديان قدمت هذه الاجابات، وهي اجابات متناسقة متناغمة . جميعها تؤمن بعالم آخر، وبأن العالم سوف يتغير، وبقاء الروح، وآخر الزمان، وحياة ما بعد الموت. بل إن كل قضية الأديان القديمة، كالديانة المصرية الغابرة، تلتخص في الحياة بعد الموت. فمغزى كل رسوم مصر القديمة هو تخطي غروب الشمس والوصول إلى الساحل، حيث يأخذ اوزيريس بقلب الإنسان، ويضعه في الميزان ليرى هل فيه ملكات حسنة أم لا؟ كافة الاديان تعالج قضايا من هذا النسق. وكل البشر بحاجة الى هذه القضايا، ربما بسبب أن هذه هي البنية النفسية للإنسان، فما دام الانسان إنسانا سيقى يصطنع هذه الصور الأزلية. بالطبع فإن الاجابات البسيطة للأديان ما عادت ناجعة في نفسية إنسان القرن العشرين والحادي والعشرين، بشكلها الحالي على الأقل. لأن عالم اليوم عالم مفتوح، خلافا للعالم القديم، الذي كان كل انسان فيه يعيش عالمه الخاص وله هويته الخاصة. فمثلا، حينما توجه ماركو بولو في القرن الثالث عشر من البندقية إلى ايران ثم الصين، كان يواجه في كل إقليم يصل إليه عالما كاملا لا صلة له بالعوالم الأخرى. وكأنها شمس تدور حولها كواكب، ولكل واحد منها زمانه وتاريخه الخاص. جميع تلك العوالم كانت مناقضة لبعضها، وكان يجب أن تكون هكذا.

وحنینا یكون العالم مستقلا وقائما بذاته، فمن الطبعی أن لا یستسیغ العالم الآخر، إلا أن الأمر ما عاد علی هذا النحو فی الزمن المعاصر. لقد تحطمت الجدران الیوم، وتعددت أمامنا الخیارات. فكما تنتهلون، علی صعید الفن، مختلف الوان العناصر الفنية من الثقافات المختلفة، وتمزجونها مع بعض لإنتاج أشكال جدیدة، كذلك تصنعون علی صعید العقیده. تقتبسون شیئا من هذه المدرسة، وشیئا من تلك المدرسة، لتصنعوا صوراً شخصیة مناسبة لكم، كالثوب الذی توصون الخیاط بأعداده مناسباً لأجسامكم وقاماتكم. للانسان الیوم حق الانتخاب، وقد اختلطت الثقافات، وامتزجت الآفاق. ومن الطبعی أن یكون لی كإنسان معاصر حق الانتخاب، وأن أتوفر علی الكثير من المعلومات، بسبب انفتاح العالم، وعولمة المعارف والمعلومات. یمكننا الیوم أن نكون فی عدة أماكن فی آن واحد.

فبثورة المعلومات التی قلصت الزمان والمكان، نستطیع الارتباط هاتفياً، وبشكل جماعی، ضمن ندوة حوار مفتوح، مع لندن ونیویورك وباریس. أما فی الماضي فكانت هذه الممارسات وقفا علی أهل الكرامات، بینما بوسع الجمع الیوم القیام بهذا. فی مثل هذا العالم، ما عادت الهویات العتیقة قادرة علی تلبیه الحاجات، ید أن هذا لا یعنی أن حاجات الإنسان قد تغیرت. فحاجاتنا الیوم ذات الحاجات التی كانت للانسان البدائی قبل عشرة آلاف سنة، حاجات من قبیل الخوف من الموت، ومن العاقبة، منذ أن وعى الانسان نفسه، وحتى انسان نیاندرتال الذی یعد بایولوجیا سابقاً مرحلة واحدة للانسان هموسایینس، كانت له آداب خاصة بالموتی، فكان یدفن بعض الأشياء مع الموتی. وهذا مؤشر اعتقادهم بشیء ما لا تتوفر علی صورة دقیقة له.

○ ثمة اضطراب وتعددية غیر منضبطة ونوع من التشتت فیما یتعلق بالتزام الروح المعنویة فی العالم المعاصر، ألا ترون أحياء وتقديم تلك الأديان القدیمة ذاتها أصح وأسلم؟ فالتشتت والتنوع له مشكلاته الخاصة، من قبیل تفتت الثقافات، والصراعات، وانهیار الثقافة الداخلية للمجتمعات، واستقلال كل شخص بثقافة ویدین معین. كما ان القرية

العالمية في طريقها الى التشكيل وسيظهر الدين الشخصي من ناحية أخرى.

أليس الأفضل إعادة تشكيل وإحياء تلك الثقافات القديمة ذاتها؟

□ هذه ممارسة ايجابية طبعاً. لكنني أخال أن الشيء الوحيد الذي يجب أن نهتم به نحن المسلمين، هو أن ما يطرح اليوم كدين، لا يكتنه حلوياً لمشكلات الانسان المعاصر. فالمنهج الوحيد الذي يمكن المشاركة عبره في النهضة العالمية، هو منهج العرفان الذي تتوفر عليه ايران. ولعل إيران في هذا المضمار من أغنى بلدان العالم. لو أخذنا فلسفة الصور التمثيلية التي يطرحها كاسيرر، بمعناها الكلي، فستكون الثقافة الاسلامية الايرانية من ثقافتها المزدهرة الثرة. أما المناهج الأخرى فلا نموذج لديها أفضل من الجمهورية الإسلامية، حيث يحكم الدين ويحاول اصفاء قدسية جديدة على المجتمع، بيد أنه وقع في أحابيل الاهتمامات الدنيوية المعاصرة. فضلاً عن هذا، ليس بإمكان ثقافة وحدها اليوم تلبية حاجات الانسان المعاصر. نحن اساساً لسنا أحاديي الهوية، جميعنا متعددو الهوية. فبالأدوات التي تمدكم بها الثقافة الهندوسية، أو البوذية، أو الاسلامية وحدها، لن يتسنى لكم استكناه قضايا العالم المعاصرة. فلا تقدرّون على فهم السوق الحرة. وتضطرون عندها لاستعارة ادوات من ثقافة خارجية، وبمجرد ان تبادروا لهذه الاستعارة، تكونون قد استعرت مفاهيم تلك الثقافة. وبالتالي لا نستطيع الاكتفاء ذاتياً، أي ليس بمستطاع أي انسان أن يكتفي بنفسه، ولأننا كذلك فنحن مجبرون على الاختلاط، حتى لو لم نرغب بذلك. إننا نعيش اليوم في عالم ملوّن متعدد الجوانب. إذا أخذتم مقطعاً عمودياً للأرض سترون أن طبقات الأرض مترتبة على بعضها، ولكن إذا قلبتم هذه الطبقات استقرت جميعها بصورة افقية وبجوار بعضها، وهو بالضبط ما حصل في الزمن الراهن. الجميع في دنيا اليوم بجوار بعضهم، وهذه هي المرة الاولى التي يحصل فيها مثل هذا الشيء. الخطابات الفلسفية الغربية ما عادت لها السيادة كما كانت في السابق، بحيث يتسنى لها إلغاء كل شيء. نحن نقطن عالماً يتحاور فيه الجميع مع بعضهم. وهذا يؤدي الى التشتت، لأنه من غير المعروف ماذا يقول كل واحد. نحن الآن في ساحة مزاجية تختلط فيها الافكار مع بعضها، ولا بد من التأقلم مع جميعها. هذه الحالة جد مزللة من جهة، لأنه من غير المعروف من هو

الصادق فيها والكاذب، وهي مثيرة للإعجاب من جهة ثانية، ولأسقُ مثلا، حيث تعد آداب الأطراف التي تكتب باللغات الاسبانية والانجليزية من أجمل الآداب العالمية اليوم، فالأدب الذي يكتبه الهنود بالانجليزية ممتع جدا، لأنه ادب يكتبه اناس يعيشون برزخا. وكذلك الموسيقى. ولأدب امريكا اللاتينية هو الآخر حسنات عديدة وجمالية خاصة، لأنه بوتقة تنصهر فيها آداب ثلاثة انماط ثقافية، الثقافة الاسبانية، وهي الثقافة الغالبة على ادب أمريكا اللاتينية، والثقافة المحلية، والثقافة الزنجية. الواقعية السحرية المنبثة في هذا الادب مستقاة أساسا من حياتهم. ونموذج ذلك رواية «مائة عام من العزلة» لماركيز.

ولماذا نتعد كل هذا البعد، ما يعجّ به مجتمعنا نحن اليوم، يثير الحيرة والدهشة فعلا. لو أخذنا مقطعا من الوضع الإيراني الراهن، ووضعناه بجوار ما تكتبه الصحف، ويمارسه الشباب، سنكون حيال صور عجيبة. اننا نقطن عالما على هذه الدرجة من السورالية، عالما تداخلت كل مسارحه مع بعضها. ومرد كل هذا الاقبال الذي نشاهده اليوم على جلال الدين الرومي، هو ما يكتنفه شعره من شد عرفاني يتعطش له الراهن. وبالطبع فإن الدور التاريخي للاديان كان دائما وسيبقى، شريطة أن تعمل الأديان في نطاقها. الدين الذي يخرج عن نطاقه، ويريد حل كل مشكلات العالم، سيتحول قهرا إلى ايديولوجيا، وبمجرد أن يصير ايديولوجيا، يكون عرضة لشتى الآفات، لأن الايديولوجيات. جميعها معرضة للآفات والاضطراب، وضعيفة حيالها وسيستدرج هذا الدين طبعا إلى ميادين الصراع بين الأيديولوجيات. ولا توجد ايديولوجيا سائدة ومهيمنة، فمعنى ما بعد الحداثة اصلا، هو انقضاء عصر الأيديولوجيات والخطابات المهيمنة. وبهذا فالجميع لهم حق الادلاء بأرائهم وطروحاتهم.

○ هل هذا التفسخ والتشردم القاضي بأن يتحدث كل فرد بلغته، اكثر

اجابية، أم التقارب والتفاهم؟

□ آلت الأمور الى وضع يصعب معه الحكم بافضلية هذه الحال على تلك. ثمة

أمور سيئة للغاية، ولكنها تتكون وتظهر قهريا. فالهندسة الوراثية ظاهرة في غاية

الخطورة، لقد ظهرت أوليات الخريطة الوراثية للإنسان «الجينوم»، وبعد فترة سيظهر ما يشمل كل الخرائط والتفاصيل الجينية للإنسان، وهو انجاز يمكنه تشخيص أمراض في الإنسان وهو في رحم أمه، ومعالجتها، وبمستطاعه أيضا التصرف والعبث في التراث الجيني للإنسان، واستيلاد غول مثلا. انكم مضطرون للنظر الى الأمور بتفاؤل، وبلا أوهام.

○ بالرغم من سيادة التعددية الثقافية في الغرب، ولكن بسبب أن اتباع القانون والالتزام به ظاهرة متجذرة راسخة هناك، فإن هذه التعددية لا تؤدي الى تشرذم المجتمع، وكان عروة وثقى هناك تمثل قوام المجتمع وعماده. ولكن في بلدان مثل بلداننا، حيث لم يترسخ العمل بالقانون بعد، أفلا ينفرد الانسجام والتماسك الاجتماعي لو انتهجنا هذه التعددية؟

□ كان ثمة شرخ بين الحاكم والمواطن دائما. وكانت هناك على الدوام سلطات جبارة مهيمنة. كان الياباني ايزوتسو يقول لي إن امريكا فرضت علينا الديمقراطية، ولم تكن ديمقراطيين أبدا، إذ كان النظام في اليابان نظاما استبداديا متجبرا، في شكل امبراطورية شديدة العدوانية، وقد ساءت اليابان الى الحرب، وكانت النتيجة أن اصطدمت اليابان بالولايات المتحدة أيضا فمئيت بالهزيمة. ولكن يجب البدء من مكان وزمان معينين في كل الاحوال. والمجتمع الإيراني الشاب، في الوقت الحاضر مستعد لقبول نمط من التعددية وقواعدها. ينبغي الإذعان أن الديمقراطية لم تعد شيئا كماليا ترفيا. انما هي حاجة لا تسير الامور بدونها. ان الانظمة الاستبدادية اليوم باهضة التكاليف. انظروا كم كانت التكاليف باهضة في حال الاتحاد السوفيتي، وقد كان بلدا ثريا، كانت روسيا تؤمن غلال اوربا والعالم، ولولا هذه الثورة الشيوعية، لكانت روسيا اليوم أكثر تطورا باشواط بعيدة مما هي عليه. وعاش الروس سبعين عاما في الاحلام والخيال، وأرادوا تبديل الإنسان، والحال أن الانسان لا يتبدل. إيجابية الديمقراطية أنها ملائمة لتطورات العالم. لا يمكنكم المبادرة إلى إصلاحات بدون ديمقراطية، فالأفراد يجب أن يشاركوا، ولأجل أن يشاركوا ويبدعوا في الحقول المختلفة، لا بد أن يكونوا احرارا لهم حق الاختيار. وإذا تسلط عليهم قيم، فلن يعملوا. ينبغي أن يشعر الافراد

بالمسؤولية، مسؤولية العمل ثقيلة جدا. يروي دوستوفسكي في «الأخوة كرومازوف» على لسان ايوان فيما يتصل بكبير المفتشين، أن المسيح سيعود مرة أخرى، وسيعرفه كبير المفتشين، ومع ذلك يأمر باعتقاله وتقييده بالسلاسل. ثم يحاوره ويقول له انني عرفتك من أنت، وقد عدت مرة اخرى لإفشاء الفوضى والقلق، لقد علّمت الناس التفرعن وحق الاختيار، والناس تريد أن تلعب، ولا تريد الاختيار، نحن نركبهم، ونعطيهم دمي وأدوات لهو ولعب ليلعبوا، أما الاختيار والمسؤولية فممارسة عويصة.

ينزع الانسان الى أن يكون له قيم، ولكن لا مناص من دخول العالم الجديد. وهذا دخول تتخلله طبعا بعض المعاناة والغصص، ولكن لا بد من الانطلاق من نقطة ما على كل حال. وكلما تأخرت انطلاقتنا هذه ساء وضعنا أكثر. ولا مرء في أن تكاليف هذه النقلة باهضة. هذه الثورة الاسلامية في ايران بالذات، ألم تكن تكلفتها الحرب؟ كل اقتحام لا بد أن ترافقه صدمات واصطدامات، والمجتمعات التي تتأخر في اللحاق بهذه التطورات، ستدفع لاحقا أثمانا ابهض، ولكنها تستطيع اللحاق. اعتقد ان ايران لا تعاني مشكلة مع الديمقراطية، لأن شعبها شاب، وله قابلية عالية للاستيعاب.

○ كيف يمكن المحافظة على تراث السلف القيم. في غمرة هذا العالم المتجدد؟

□ ظهرت في العالم اليوم رؤية جديدة، من جانب يريدون الحفاظ على الطبيعة باعتبار أن التلوث يضر بكل شيء، ومن جانب آخر، تهمهم صيانة الاديان والثقافات القديمة والمحلية. فيبدلون مثلا جهودا متظافرة للحفاظ على ساكني غابات الامزون، أو الساكنين في جزر نائية، ويحاولون بجد أن يبقوا مئات الآلاف ممن تبقى من سكان استراليا الأصليين على حالهم، لأنهم يلعبون دورا أكيدا في إثراء الطبيعة وإثراء الثقافات. برزت الى السطح مثل هذه الرؤية، وهي جد ايجابية، كون الثقافة المستوعبة الهاضمة تحاول الحفاظ على هوية الاشياء في داخلها وعدم تغييرها. وفي مثل هذا المناخ نستطيع الحفاظ على الكثير مما ورثناه عن الماضي. لم تكن مثل هذه الرؤية قبل مئة عام، وانما كان الفهم السائد هو سحق كل قديم. قبل خمسين أو ستين عاما كانوا ينجذون كل قديم زاعمين انه لم يعد نافعا. اما اليوم فللقديم اهميته وقيمه

الكبيرة. وإذا سحبتنا هذا على النتائج الفكرية والثقافية والدينية، فسيكون باستطاعتهم حفظها، متوكئين على تغير الرؤى لصالح حماية القديم.

○ بمقدار ما في إغفال التطورات من مخاطر، فإن التفريط بالتراث الماضي يعد ظاهرة سلبية جد مضرّة. ماذا ينبغي أن نفعل حتى لا نقع في مشكلات وقع فيها غيرنا؟

□ ارى من المفيد جدا الاطلاع على تحولات العالم الغربي نهاية القرون الوسطى ومطلع الإصلاح الديني، فالغريبيون جربوا هذه الاشواط. يقرر فرويد أن الانسان دخل العصر الحديث بفضل ثلاثة شكوك كبرى؛ الشك الكوني الفلكي، القائل إن هذه الاجرام لا تدور حول الارض. وثانيا: الشك البيولوجي، فحواه ان انسانا لا ترقى الى الآلهة، بمعنى اننا لسنا ابناء الآلهة. وثالثا: الشك الذي يتحدث عن اللاوعي الانساني. هذه الشكوك الثلاثة هي التي صنعت الانسان الحديث، ويكفي واحد منها لإصابة الانسان بالجنون. فالانسان هو محور الوجود ومركز الكائنات في علم الفلك البطلمي، وإذا به ينقلب الى ذرة غبار في هذا الكون اللامحدود، انها معرفة تورث الاغتراب بلا جدال. والشك الثاني كشف عن أن اجدادكم كانوا قردة. أما الشك الثالث فأوضح لكم ان عقولكم هذه تسبح في غمار اللاوعي ولا يمكن الوثوق بها. ولا جدال في أن هذه شكوك مفزعة تسفر عن اغتراب الانسان عن ذاته، وتجرح عليه الكآبة والسأم. يقول باسكال: «يخيفني الصمت الابدي للفضاء اللامتناهي». انها حقائق تصيب الانسان بالرعب المفاجئ حقا.

لقد كنا ثقافات لم تعرف هذه الشكوك الثلاثة، وانما عشنا بطمأنينة وراحة. كنا نعرف آباءنا وانبياءنا وبيوتنا، بيد أن هذه الشكوك بعثت كل شيء. كانت حياتنا تبتدئ من آدم وحواء وتمتد إلى عصرنا الحاضر بتفاصيل واضحة تمام الوضوح. أما العصر الحديث فقد كثّف المجاهيل. كان الانسان القديم عالما بكل شيء، وقد صمّت الكتب القديمة بين دفتيها كل الأجوبة. غير أننا دخلنا عالما يضحج بالاسئلة ولا من جواب. انقلبت جميع القيم رأسا على عقب. واضطر كل فرد أن يصنع عالمه

بنفسه من جديد، ليمنح نفسه وحياته معنى. الحداثة هي الارهاق والتوحد والشروع من الصفر.

○ ربما صح القول إن عصر الحداثة بدأ حينما قرر الانسان تغيير الخارج اكثر من تغيير عالمه الداخلي. ألقى الانسان أنه لا يرى ما يريده، ويرى ما لا يريده، وكان امامه سبيلان. السبيل الذي اقترحه الرواقيون، إذ اكدوا أن العالم الخارجي ليس طوع يمينك، إذن، غير نفسك ليكون ما تراه هو ما تريده، وما لا تراه لا تريده. والسبيل الثاني هو تغيير العالم الخارجي. من هنا انطلقت الحداثة، أي انها اعترفت بتغيير الخارج بدل تغيير الذات، ليجد الانسان في الواقع الموضوعي ما يصبو اليه ويقضي على ما لا يرغب فيه. إذا صح هذا القول، الا يمكن الخلوص منه إلى أن روح الانسان الحديث روح غير دينية؟

□ نعم، هذا رأي فيه الكثير من الصواب، واضيف أن الانسان الحديث يعتقد انه مؤسس كل شيء ولا قيم عليه. يقول كانط: لا قيم ديني عليّ، ولا أريد سلطانا، وانا الذي اضع القيم بطبيعتي. إذن، فقد افرغ الانسان نفسه داخل مؤسسات اصطنعها بنفسه. إن الانسان ليحار مما يراه في العالم الغربي. كم من المؤسسات اصطنعت؟! لقد فرغ الانسان وتموضع في شبكة هائلة معقدة من العلاقات والمصطنعات، وقد أفرغ نفسه بطبيعة الحال، ولكن بما انه هو المسؤول، فقد تقبل مجازفة أن يبقى وحيدا. لم يكن كريستوفر كولومبوس يدري الى اين هو ذاهب، ولكنه القى بنفسه في البحر ومخر عبايه. هذه خطوة معبرة تماما عن الروح الغربية الحديثة. بينما لم يخطر ببال شرقي ابدان ان يكتشف قارة جديدة، لأنه لم يجد ضرورة لذلك. هذا النمط من التفكير المغامر، وهذا اللون من الحرية الذي يخوّل الانسان أن يفعل كل ما يشاء، انما هو وليد هذه المغامرات والمجازفات. حتى ظهرت ثقافة تتسم بالعالمية، وهي ليست عالمية وحسب، بل على حد تعبير احدهم إنها أمريكا التي تتعولم، وليس العالم هو الذي يتأمر. يمكن العثور في ثنايا هذه التضاعيف والتعقيدات الهائلة على بعض الأوكار

لحفظ بعض الأشياء فيها، ولكن لا يمكن الفرار منها. من أجل مكافحتها ينبغي معرفتها بدقة. وبهذا كلما ازددنا علما، كلما كنا أقدر على مكافحتها، ولكن كلما احكمنا من اغلاق الابواب وقعنا أكثر في فخها، كلما قاومنا أكثر ازددنا ضعفا، يجب أن نتعلم سبل المواجهة واساليبها، ولا نلوذ بالتكفير والالغاء، فهذا ما لا ينجم عنه سوى الإضرار بالذات، ذلك ان امامها الآف الخيارات وتستطيع اقتحام عوالمنا بلطائف الحيل.

○ يبدو أن بالامكان نحت صورة جميلة مقبولة لذلك الإله الشخصي الخاص، إلا اذا عزونا الفشل لأسباب اخرى، لا طاقة لنا بها في الوقت الحاضر.

□ في كل الأديان ثمة مساحة وفضاء يسميه المرحوم كوربان (Imaginal). هذه المفردة لم تكن قبل ذلك في اللغة الانجليزية^(١١) أو الفرنسية، فوضعها كوربان للتعبير عن «عالم المثال» هي عالم المثال والملكوت، الذي تسكنه الارواح، ولا اثر فيه للصور أو المادة. والذي توصلت اليه، هو أن الأديان لا يمكنها التفاهم، والتعاطي إلا في هذه المساحة، مساحة الصور المعنوية، ونموذجها قصة حي بن يقظان وما يقاربها من القصص الهندية. في هذا الفضاء، هو فضاء الخيال الخلاق، ثمة وشائج وقنوات تربط بين الثقافات، فالدين البوذي مثلا شق طريقه وانتشر انطلاقا من هذه المساحة. اعتقد ان ثمة فضاء علاقاتيا هو عالم الخيال والمعنى. إن حوار الأديان مزاولة متاحة ضمن حدود هذا الفضاء، لكننا بمجرد أن ندخل عالم الشريعة فنقرر أن هذا حسن وهذا سيئ، سينشب الصراع بين معتقي الديانات المختلفة.

○ الانسان لا يعيش في عالم المثال، وانما في عالم الناسوت. وحتى إذا انطلقنا من الإله غير الثقافي وغير المتعين كمساحة مشتركة، فإن صورة الإله الثقافي لا تبارح أذهان المتحاورين المتفاهمين. لا يمكن الطمع في أن يؤمن الناس بإله عالم المثال.

□ بلى، هو كذلك ولا بد أن يكون كذلك. ولكن ينبغي أن نتطلع هنا الى ثلاث

دوائر متحدة المركز. احداها دائرة إلهكم، والثانية دائرة إله الآخر. والثالثة دائرة الإله المشاع للجميع. يقال إن الولاية والنبوة والرسالة ثلاث دوائر مركزها الولاية، فكل نبي هو ولي، وكل رسول نبي وولي في نفس الوقت، بيد أن الولاية هي الأساس. وذلك الحال فيما يتصل بالفكرة التي طرحناها، ولا يمكننا تخطّي الإله الأصلي وعض النظر عنه. وبالتالي فإنني حينما اشعر بالخطر لا أقول يا عيسى بن مريم. ولا أرى في المنام احلام بوذا، بل أرى الاحلام التي تمدني بها ذاكرتي الثقافية. هذا مما لا شك فيه، فالدين انما هو الى حد كبير ثقافة، وهذا ما لا يمكن انتزاعه من الشعوب، باعتبار انه يمثل هويتهم، ولكن يمكن النظر اليه كدائرة داخل دائرة أكبر منها، والدائرتان داخل دائرة أكبر منهما.

○ معنى ذلك أنه لا ضير من تقديم الدين في هذا الفضاء، ولكن بشخصياتنا
وخصائصنا الثقافية.

□ لا، لا ضير في ذلك، اعتقد أن الخروج من دين واعتناق آخر أسخف ما يمكن أن يقوم به الانسان. أنا معجب جدا بالبوذية، الا أنني لست بوذيا، لأن اسم الانسان ودينه ووطنه شيء كمصيره الذي لا مندوحة له منه، فانا لا استطيع الغاء نفسي وتغيير اسمي الى جون (John) مثلا، أو اعتناق المسيحية دينا. الدين والثقافة جزء من وجودي وهويتي. ثمة هويات اخرى في عالم آخر، بيد أنني ما لم اتصل بهويتي لن استطيع اقامة علاقات مع الهويات الاخرى. وما أجمل مقولة هايدغر: «كلما كانت جذور الشجرة اعمق، ارتفعت اغصانها وازدهرت واورقت» وعليه كلما التصق الانسان بثقافته، امكنه تفهم الآخر على نحو أدق، شريطة أن لا يكون استبداديا شموليا، ولا يفكر أنه الخير والآخر الشر.

○ ذكرت في صدد الاجابة عن السؤال حول منشأ التباين الشكلي والبنوي

بين الأديان، أن الأديان الغربية تتصف بالقطعية والجزم، خلافا للأديان

الشرقية. هل من تباين آخر بين الفئتين من الأديان؟

□ تباينهما الآخر هو الشريعة والقانون، وهو ظاهرة مهمة جدا في الديانة اليهودية، بينما لا تحظى بنفس الأهمية في الديانات الشرقية. (الفيذا) أو (السوتر) في البوذية تعد عوامل مساعدة على التفكير والتأمل. وطبعاً، بالنسبة لعامة الناس في الهند، تلعب الآلهة المتعددة دور الشريعة، بيد أن الأهمية الفائقة التي توليها الأديان الإبراهيمية للشريعة والنصوص الإلهية أو الوحي، هي التي يمكن اعتبارها مرد هذا التباين بين الأديان الغربية والشرقية. فقد تطرقت هذه الشرائع لكل شيء، ومن الطبيعي أن يفرضي هذا الشمول والاستيعاب إلى التمايز.

○ أي الأساليب الرئيسية لدراسة الأديان يحبذ شايفان ويوصي به؟

□ لأنني عانيت بعض المشكلات في دراساتي المقارنة، باستطاعتي الالمام إلى بضع نقاط: الأولى وجود العديد من مواطن الشبه والتناظر بين العناصر الأساسية للثقافات التقليدية. اصدر الفرنسي سان اوسيل عام ١٩٢٦ كتاباً مقتضباً باسم «الفلسفة المقارنة» يقول فيه: يمكن اجترح علاقات تناظر وتعادل بين الأديان ومفاهيمها، فالعارف الإيراني المسلم حيال الحق يشبه في ظروفه وأحواله الجيوانكوتي الهندي مقابل البراهمة. العارف بالله الواصل إلى القيامة الصغرى، والذي يشهد قيامته في هذه الدنيا، يعيش ذات الوضع الذي يعيش الجيوانكوتي الهندي في البالايا (الفناء). ومن البديهي أن هذا التعادل لا يجعل من البراهمن والله، أو من العارف والجيوانكوتي شيئا واحداً، وإنما يمكن القول إن ثمة وجوه اشتراك وشبه بينهما وحسب. وبمجرد أن ندخل الثقافة الجديدة لا يعود لوجود الشبه هذه من اثر، لأننا هنا نسبح في غمرة انقطاعات وتمزقات معرفية.

○ تريد القول إن علاقات التعادل والتناظر لا تكون كاملة حتى في الثقافات

التقليدية.

□ هذه العلاقات قائمة في الكثير من الأحيان. طبعاً قد تصطدم هذه المقارنات ببعض المعوقات في حالات عديدة، إلا أنها ناجعة ومنتجة في ثمانين أو تسعين بالمئة

من الحالات. وكما ألمحت بمجرد أن ننقل هذه العلاقات والمقارنات الى نمط التفكير الحديث، سوف يلتبس كل شيء، فالبنية لم تعد تلك البنية. الاديان القديمة تعمل جميعها وفق منظومة منطقية، يتموضع فيها العالم الصغير والكبير، والبناء الثلاثي للانسان، العالم، و... الخ. الواقع أن ثمة تطابقات اساسية تعمل كالمفتاح المجدي في المسيحية، وفي الاسلام، وفي اليهودية، وهذا المفتاح غير مجد طبعاً في البوذية. العارف السويدي نبورغ سيود مثلاً. وهو شخصية من الجدير ترجمة اعمالها. يخبرنا بما رآه في مسيرته العرفانية. ونظير مشاهداته يمكن أن نلمحها في جوهر المارد، ورسائل السهروردي. لماذا تشابه هذه التجارب؟ لأن ثمة تجانسا ميتافيزيقيا بين هذه الاديان. وبلغه فوكوية، يقال انها في اطار معرفي واحد، وتعمل بمنهجية منطقية متسقة. المعرفة هي تأويل كتاب تم وضعه. والعرفاء في الحقيقة انما يؤولون نصوص العالم، ويكشفون عنه الحجب، وقد يكون هذا الكشف ضمن مناخ هندوسي، كما فعل الفيلسوف الهندي شانكارا، الذي اعتمد على مفهوم «أدني أسا» وهو ما يمكن ترجمته الى الإنجليزية بـ *supper imposition* والى الفارسية بـ «برنهادن» أي «الوضع» أو «اللقاء على». ويعني هذا المفهوم أن العالم وهمٌ وضع على الحق، والمعرفة حركة معكوسة تحلل العالم وتفككه. وهذا هو كشف الحجب. انه السير من الظاهر الى الباطن واسقاط الاقنعة عن وجه الحقيقة. غير اننا لا نستطيع فعل هذا الشيء في نطاق التفكير الحديث، ذلك أن البنى التي اقيمت على هذه الثقافات قد نسفت واطيح بها اساسا. وهكذا نلج عوالم ممزقة متشرذمة. هذه التمزقات (الانقطاعات) على جانب كبير من الأهمية. لقد تغير مفهوم الانسان، وكذلك مفهوم الوجود، ومفهوم الصلة بين الانسان والعالم، وما الى ذلك. ومن هنا نجد الجماعات الهندية ذات الشأن في الغرب لا يتطرق افرادها للقضايا الميتافيزيقية العامة على الاطلاق، وانما يركزون على شؤون تكامل الروح، مشددين على حاجة الانسان للتكامل الداخلي الروحي، وعلى أهمية طمأنينته الباطنية وتقطيع علاقته بالدنيا. وباختصار يوصون بنفس الطروحات العملية للعرفاء. وبدهي أن مخاطبتهم بحاجة الى التوجيه، وعلى حد تعبير بوذا: هم تواقون الى من يحررهم من آلام العالم. كتابات الهندي كريشنا مورتى^(١٢) أو ال (رين بورتش)

التبتيين تتمحور كلها حول هذا المدار. لقد حقق التبتيون اليوم نجاحا ملحوظا. إنهم يعيشون في ارجاء مختلفة من العالم، في فرنسا، في امريكا، ولهم صوامعهم في بلدان اخرى، والاقبال عليهم شديد، ولهم تقاليدهم وثقافتهم الحية، الناس تحرى الوصفات الشافية، وهؤلاء لهم وصفاتهم.

○ ولكن أليس من الخطير إصدار هذه الوصفات المفترقة لرصيد فكري فلسفي متين؟ فالهندوسية إذا كانت تصف العلاج يوما وتهدى للانسان الطمانينة والسعادة، فقد كان لها رصيدها الفكري والفلسفي، أما اليوم فلا تعرض على الانسان المعاصر سوى جوانبها العملية التطبيقية، وهذا ما لا يبدو انه سيدوم طويلا.

□ نعم، انها سداجة من ناحية. ولنعلم أن الغربيين أناس جديون، لكنهم بسطاء في نفس الوقت، ويقتنعون بسرعة، وليسوا معقدي التركيبة مثلنا. اننا لا نصدق شيئا ابدا. لقد زرت مصر مرارا، ولاحظت أن السياح يسجلون كل ما يكتبه الدليل، كأطفال المدارس، أما نحن فلم نكن نصغي لشيء، وإذا اصغينا فلا نصدقه بسرعة.

○ في مثل الحال، كيف يمكن تمييز العرفان الصحيح من النماذج المغلوطة المزيفة؟

□ التمييز بينهما عملية شاقة. أنا شخصا لا ادري ما هي المناطق التي يمكن بها تمييز هذا عن ذلك. الاولياء المزيفون كثيرون، كالذين يفدون من الهند. النصب والاحتفال ليسا قليلين في هذا الميدان.

○ هل صادفت أشخاصا صادقين؟

□ صادفت العديد من الصادقين، بيد أن العميقين منهم قليل. في بنارس يجلس عدد من الناس في منزل، وينتظرون الموت، ولا يفعلون أي شيء! حاورت بعضهم. كانوا اناسا في منتهى النزاهة والصدق، لكنهم طبعاً لم يستطيعوا اقناعي. والذي يبلغ

شأوا بعيدا في صفاء الباطن وطهارة الروح قد لا يكون بالضرورة ذا قدرات ذهنية وفكرية مميزة، بل ربما كان إنسانا ساذجا. شاهدت بعض الصادقين، بيد أنهم لم يؤثروا في شيئا. عرفت في إيران شخصا ذا قدرة كبيرة على التأثير، إلا أنه كان نصابا. العثور على الصادقين الحقيقيين صعب مستصعب. إذا كانوا شديدي الاصاله فمن العسير عليك أن تعرفهم، لأنهم لا يفصحون لك عن مستواهم الروحي. بمجرد أن يذيع صيتهم ينقلون الى محل تجاري.

○ في كتاب «تحت سماوات العالم» تحدثت عن تجربة روحية استندت الى

شخصية العلامة محمد حسين الطباطبائي. حبذا لو تقدمت بمزيد من

الايضاح عن هذا الجانب؟

□ الكثيرون يشيرون هذا السؤال، ولا استطيع الاجابة؛ لأنه كان حالا وحدثا غير متوقع بالمره. ثم سكت كلانا عنها، وكأن شيئا لم يكن. والسبب هو أن أحدا لم يحضر في الجلسة يومذاك. كان الوقت غروبا، وأنا وهو جالسان، وكانت الأجواء اجواء خاصة، بسبب عدم وجود مصباح، أما المصباح النفطي فكان على الرف، وثمة في الفضاء تظاليل عجيبة. كان جالسا إذ سألته سؤالا عجيبا، وأخذ هو يجيب. ثم عرت حالة لم أفهم ما هي، وبعد ما انتهت، لم يقل هو شيئا، ونكس رأسه، فعلمت أن عليّ الذهاب. كان كمن لا يحب أن يذاع أمره ويعرف، وكأنه عقل عن الكتمان، وافلت منه السر. لكنني اعتقد انه كان انسانا له حياته الروحية. كان قليل الكلام جدا، إلا إذا سئل شيئا، مضافا إلى انه كان خفيض الصوت، متأني الكلام، ذا لهجة تركية. يحاول أن لا يكثر من الكلام، وأن يلزم الصمت، ولا يخوض في مجادلات ونقاش محموم. احيانا يجيب عن اسئلتنا التي نطرحها عليه، أما في ايامه الأخيرة فلا. رجال الدين كثير و النقاش مع بعضهم، أما هو فكان يتحاشى هذه الصفة.

○ ألا يمكن أن تصف لنا تلك الحال؟

□ كنت اشعر بالانشراح في تلك الحالة من الارتباط الروحي. وكأنتي كنت في

سفر. ذات يوم في الشمال عرضت عليه شرح السيد جلال الدين آشتياني لمقدمة القيصري على الفصوص: وسألته عن رأيه فيه، فقال انه كتاب جيد، لكنه اوضح لي أن العرفان ليس مجموعة هذه المفاهيم، انه رؤى ومشاهدات. كل ما نقوله انما هو كلام، بينما الرؤى هي التي تصنع العرفان. اخال انه كان مؤمنا بهذا، بل كان أهلا له ومن أصحابه.

○ أي المباحث الدينية يحبذ داريوش شايغان؟

□ العرفان اول ما يسترعي اهتمامي. أجد انشدادا قويا إلى العرفان، انا من عشاق المذهب الطاوي، وأهوى «جوانغ تزو» للغاية. قضينا دورة بأستاذية العلامة الطباطبائي، وكان يبدي رغبة اكيدة في الاطلاع على كتاباتهم، ولأنها لم تكن مترجمة، عكفت انا والدكتور سيد حسين نصر على ترجمتها. كان يفسر شانكارا كأنه استاذ بالضبط، ويتركنا في حيرة من الأمر، فمثلا في أحد الاوباشادات عبارة تنطوي على مفارقة «الذي يفهم لا يفهم، والذي لا يفهم يفهم» وقد فسّر الطباطبائي هذه العبارة، واجلى غشاوتها، وحلل مضمونها، بنحو أدهشني. بعد ذلك ترجمت انا والدكتور نصر كتيبا صغيرا من تأليف لاوتسه، اسمه «داود جينغ» كله مفارقات. نقلناه من النص الانجليزي الى الفارسية. وحينما قرأه العلامة الطباطبائي قال: «هذه أهم رسالة قرأتها في عمري» وصار من عشاق «داود جينغ». يثير اعجابي على سبيل التمثيل ما يستر كهارات، وهو من كبار العرفاء الغربيين، وكذلك عرفاؤنا الصالحون، أو المفكرون الكبار الذين تطرقوا بذكاء للبعد اللطيف الشفاف من الدين، فجميعهم كانوا متدينين.

○ وهل معنى هذا اننا إذا اردنا فهم الدين علينا الخروج من حالنا التعقلية

هذه، والدخول الى الفضاء المثالي للاديان؟

□ نعم، ينبغي النظر للدين من هذه الزاوية، ولا بد أن تتسع آفاقنا، ونعلم أن التجارب الروحية للأفراد فيها الكثير من المساحات المشتركة. وبتعبير آخر؛ لهذه الصورة المتكثرة مثال واحد في العالم العلوي، ثمة في ذلك العالم لغة تجمع بين هذه

الصور، لغة قديمة جدا تعود الى أول تجارب الانسان، ثم حلت الثقافات وغطت بقوانينها ومواضعاتها على تلك التجارب. بيد اننا اذا سبرنا الاغوار وغصنا في الاعماق ألفينا تشابها كبيرا. وأخص بالذكر العرفاء النظريين في الاسلام. ولا ادري هل للعرب مثل هذه الثروة أم لا؟ إذ ليس للعرب شعراء كحافظ ومولوي، هناك ابن الفارض وحسب. بينما اللغة الفارسية غاصّة بهذه الاشعار، حتى أن كل إيراني يرى نفسه درويشا، ولو لم يكن مؤمنا بالدروشة، ولمجرد أنه يحفظ بعض الاشعار. مفاهيم كالشمعة، والفراشة، والوردة، و«دير مغان» و«مغ بجه»^(١٣) راسخة في أذهاننا، ولها شحنتها العاطفية الشديدة، الى درجة أننا جميعا نتقلب عرفاء، بمحض أن نقرأ على مسامعنا بعض الايات العرفانية.

○ اسلوبك هذا ملفت للنظر حقا، وهو اننا إذا أردنا معرفة الدين، علينا أولا معرفة مثاله المطلق، ثم معرفة طبيعة هذا المثال المطلق في الاديان الاخرى. ومهما يكن، فإذا نظرنا من زاوية علمية، لن يتسنى لنا حصر دراسة الاديان في بعدها العرفاني. ماذا علينا فعله لو أردنا فحص الابعاد الأخرى للاديان؟ إذا شئنا مثلا تقييم كلام الاديان أو اخلاقها، فما هي الملاكات «المتعالية على الاديان» الممكنة الاستخدام في هكذا دراسات؟

□ أولا، يتوجب معرفة بنية الأديان ومكوناتها الأساسية. فمثلا يجب النظر في ما هي البنية الأساسية للمسيحية، وعلاقتها بتجسد المسيح. القضية المهمة الأخرى في المسيحية، هي قضية التاريخ التي لا نشهدها في الإسلام. وحتى لو كان في الإسلام تاريخ، فهو تاريخ النبوة ثم الغيبة. التاريخ مهم في الغرب، انطلاقا من ظهور المسيح، ومن تجسده بحسب العقيدة المعروفة. حينما توجهت طلائع المبشرين البلجيكين الى الصين في القرنين السادس عشر والسابع عشر، حاولوا طبعا تنصير الصينيين، ولكن هؤلاء لم ينصاعوا، وكان أول ما استفسروه: لماذا إلهكم هذا شاب الى هذه الدرجة؟ وما هي الألفا سنة؟ واي إله هذا الذي تنزل به هذه النوازل ولا يستطيع الدفاع عن نفسه؟ الصيني لا يمكن أن يتقبل إلهها يصلب ولا تكون له القدرة على أن يفعل شيئا.

يعقد الاسلام اهمية بالغة على الشريعة، بينما ليس في المسيحية شريعة وكلام إلهي منزل. أولا ليس من الواضح بأي لغة كان المسيح يتحدث، بالعبرية أو الآرامية أو غير ذلك؟ أما اول الاناجيل فدوّن باليونانية واللاتينية. فهي ليست كالاسلام، الذي نجد فيه كلاما هو كلام الله، وحوادث تنزيل الوحي. المقارنة بين هذه الظواهر مهمة، مقارنة مفهوم الزمن، ومقارنة النبوة، ومفهوم الغيبة، الذي يمكن ملاحظته في الاسلام، هو غير موجود في النصرانية.

وثمة في الهند مفهوم آخر للزمن يتسم باللانهاية. إذا كانت الخلقة من وجهة نظر العرفاء المسلمين تعزى الى العشق، حيث «كنت كنترا مخفيا» فهي في الهند لعبة غير مسوّغة ولا مبرر لها، تستمر على طول الخط، ولها اطوارها المتكررة التي تتعاقب باستمرار، وهنالك الطور الذهبي.

هذه كلها امور ممكنة الدراسة والمناقشة، وهي تعبر غالبا عن أوجه افتراق بين الديانات. اذا نظرنا شكليا قلنا انها أوجه افتراق. ينبغي تحري البنية التي تعد الوجه المميز للدين، وكيف تميزه عن دين آخر.

ولا ريب أن الدراسات التاريخية ضرورية ومؤثرة في هذا المضمار. فمثلا ما هو دور الكنيسة؟ وكيف تكونت؟ صبّت المسيحية منذ بواكيرها في قالب التصورات اليونانية، ذلك أن آباء الكنيسة كانوا يونانيين وافلاطونيين، كما صبت من ناحية أخرى في قالب التفكير الروماني، بينما لم يكن لنا نحن المسلمين مثل هذا التراث. صحيح اننا عشنا حركة ترجمة، بيد أن تأثيرات الفكر الغربي اليوناني والروماني على الديانة الاسلامية لم تكن بنفس الدرجة من الشدة، التي كانت عليها بالنسبة للديانة المسيحية، بل يصح القول إن التأثيرات اليونانية في الإسلام لم تتجاوز الهامش، ولم تترك بصماتها على حياة المسلمين العامة. ظهر تفكير فلسفي مشائي، ثم برز التفكير الاشراقي، وهو ايراني، ويوناني، كان شيخ الاشراق انسانا عجيبا جدا، لأنه حينما يريد الافصاح عن نسبه يرى جانبين، احدهما يوناني، والآخر ايراني خسروي، ويرى نفسه مركز التقاء هذين الجانبين. جنون العظمة هذا كان مشهودا فيه، وهو مشهود لدى الايرانيين عموما. كان تفكيره الفلسفي شاهنشاهيا.

والموضوعة الأخرى الجديرة بالدراسة هي التفكير السياسي لدى الاقوام. ثمة تفكير سياسي في مخيلة كل قوم. سادت الشاهنشاهية على ايران طيلة ٢٥٠٠ سنة، لذلك يتصرف الجميع بطريقة شاهنشاهية. لم تخل ايران من إمبراطورية، وهي كذلك في الوقت الحاضر. انه الدين الذي يرصف الاقوام المختلفة اليوم الى جوار بعضهم كالطابوق. والسبب في تسمية ملوك ايران بشاهنشاه (ملك الملوك) هو وجود ملوك صغار يحكمهم ملك كبير. تكويننا الذهني لا يزال شاهنشاهيا. وهذا التكوين ذو تأثير في تصوراتنا وطريقة تفكيرنا.

○ ما هي مكانة حوار الثقافات وحوار الأديان في الوقت الراهن؟ وما الذي

ينبغي فعله من اجل حوار حقيقي بين الأديان؟

□ طرح موضوع حوار الحضارات عام ١٩٧٦ - ١٩٧٧ في ايران بتأسيس مركز أبحاث الثقافات. وكان من المقرر آنذاك تأسيس فرع في الهند، وفرع في اليابان، وآخر في مصر، واعلن ايزوتسو عن استعداده لافتتاح شعبة في اليابان. وتولى هذه المهمة في مصر عثمان يحيى، أما في الهند فلم يتبن المشروع أحد. كانت قضيتنا أن لهذه الحضارات أوجه اشتراك حيال التطورات العالمية، ولأن حوارا لم يكن بيننا (لم يكن من حوار الى ذلك الحين بين ايران والهند والصين) فقد كنا ننظر لأنفسنا في مرآة الغرب، أي انني كنت أرى جيرانني من زاوية الغربيين، بينما لم يكن الحال على هذا الغرار في الماضي، وانما كان ثمة تواصل ملحوظ. وهكذا طرحنا السؤال: ماذا يجب أن نفعل من اجل أن نرى بعضنا بدهنهم ونحل مشكلاتنا؟ ذلك أن لنا قضايانا المشتركة، ومصيرنا التاريخي المتقارب.

أما اطروحة حوار الحضارات التي ينادى بها اليوم، فلا أدري ما هي؟ فأول شروط حوار الحضارات هو أن نقبل الآخر، ونعترف به. لا يمكن القول إن كل ما اقله يجب أن يقول به الآخر، لأن هذا قمع للحضارات. وبالتالي أول شروط الحوار هو توفر هذا المقدر من التسامح. والسيد محمد خاتمي ممن يؤمن بهذه الفكرة، وكذلك السيد فريد زاده الذي كلف بهذه المهمة، فهو شخصية حليلة ومحبة لوظيفتها، بيد أن المهم

هو صياغة نظرية لحوار الحضارات، وعلى عدة مستويات: على مستوى الادب، والثقافة، والأديان، والفلسفة. إنها قضية صعبة على كل حال. علينا الايمان أساسا بأننا متعدّدو الهوية.

○ هل ترى أن مصيرنا وقدرنا نحن الآسيويين غير القدر التاريخي للآخرين، وإذا اردنا الانطلاق في حوار بناء، علينا أولا الحوار فيما بيننا بشفاعة قدرنا التاريخي المشترك؟

□ كلا، يمكن الجمع بين هذا وذاك، بمعنى أنه يتسنى الحوار مع الطرفين في آن واحد. ازداد قناعة يوما بعد آخر. بأننا بشر يعيش على عدة صعّد. وهذه الهوية المتعددة هي التي تجعلنا اثنى من الآخر. إذا وعينا تعددية هويتنا، كُنّا اثنى من الغربيين، لأننا ذوو حياتين، احدهما في البحر والثانية في البر، أما الانسان الغربي فلا يعيش إلا داخل ثقافته. بينما استطع ان ارى عالمه وأرى عالمي.

○ هل يمكن العيش فعلا داخل ثقافتين، فتكون لنا ثقافتنا، ونستقي الى جانب ذلك من ثقافة الآخر؟

□ نعم، الا أن المفاتيح متفاوتة. تكمن المشكلة في أن الإنسان يريد صبّ كل شيء في قالب واحد، وهذا غير ميسور. ليس بأيدينا مفتاح يفتح كل الأبواب. إنها لعبة جد عويصة أن تعيش على أكثر من صعيد، لأنكم عدة أشخاص ولكم عدة هويات، وهذا ما يغنيكم جدا. المسألة بالضبط كما لو أردتم عزف مقطوعة إيرانية على آلة البيانو، لا بد لكم طبعاً من تغيير مفاتيح البيانو، كذلك ينبغي تغيير مفاتيح الذهن. طبعاً، من العسير أن يعزف الإنسان على عدة مفاتيح، بيد أنه يجب أن يتعلم ذلك. ولا اشكال في أن تعدد شخصياتنا. ولماذا ننكر تعدد شخصياتنا ما دمنا كذلك فعلاً؟ ولن تزيد هذه الحالة من صعوبات الحياة، شريطة أن نعلم مكان كل شيء. فنعلم مثلاً أن لغة السهروردي تختلف عن لغة هيغل، ولا يمكن التوفيق بين هاتين، هما كالماء والزيت، إن صببت احدهما على الآخر لن يمتزجا وبقياً منفصلين. المحصلة هي اننا لا بد أن نتأقلم مع التعددية والفوارق (الانقطاعات).

○ النقطة التي تلمحون اليها، والمسلم بها، هي أن من المتعذر ايجاد تركيبة جديدة. ويجب التكيف مع مخلوط لا تذوب فيه مكوناته مع بعضها. ولكن يستشف أن الانسان ميال الى العيش بثقافة واحدة. □ الوعي بالمشكلة يعالج المشكلة.

○ هنا بالضبط مربط الفرس، وهو أن هذه المجريات تتم وتتفاعل لا شعوريا، وتؤول الى تعدد في الشخصية يعوزه التعادل ويغلب عليه الانبهار بالآخر، والشعور بدونية الثقافة الذاتية.

□ نعم، انها عملية صعبة جدا، ولذلك فالناس مضطربة وقلقة الى هذا الحد، فشخصية مثل علي شريعتي تطرح تركيبا معينا. ما الذي فعله شريعتي؟ استلهم القواعد الأساسية للمار كسية، واقام عليها بناء اسلاميا. كل اولياته ومبادئه مار كسية، ولا يمكن العثور لديه على قوالب اسلامية. متى واين كان للاسلام بناء تحتي وبناء علوي؟ بل اين نجد في الاسلام مفهوما للتاريخ بالنحو الذي تكلم عنه؟ ثم إن الإسلام لا ينطوي على مفهوم للثورة أساسا، فيه فكرة معاد، وليس فيه فكرة ثورة.

الثورة مفهوم جديد برز الى السطح مع الثورة الفرنسية، وهو يعني تفكيك المجتمع وقلبه رأسا على عقب. إن هذه الكلمة بالذات ظهرت اول ما ظهرت في علم النجوم. الثورة الفرنسية افرزت المفهوم الخطي للزمن، وهو على الضد من فكرة المعاد، لأن التطور والتقدم فيه سيحل محل المعاد والآخرة.

وبالتالي حينما نتكلم عن الثورة يجب أن نلفظ بأننا من ناحية مفهومية نقلب ظهر المعجن للمعاد. ينبغي فحص هذه المفاهيم والغور في اعماقها. ولذلك اقول إن من العسير مزج كل هذه المفاهيم مع بعضها في مركب متجانس.

○ يبدو انك شخصا جربت التعددية والصعد المتعددة في حياتك.

□ لقد بادرت الى الكثير من التحليلات النفسية على نفسي. علاقتي بالزوجة والاولاد والاقرباء كانت تقليدية على الدوام. أعيش في دنيا اواجه فيها العديد من

المشكلات مع الخارج ومع نفسي. وأدركت تدريجياً أن هذه صعود مختلفة عن بعضها. وعليّ أن اتحلّى بالقدرة على القفز من صعيد الى آخر، ولا أحاول الخلط بينها، واختزالها إلى شيء واحد. الاختزال يضغط ظواهر متناشزة في فكرة بسيطة، ويسهل على الانسان تفكيره، الا أن ما يحاول الانسان التوفيق بينها، عبر عملية الاختزال هذه، هي في الواقع ظواهر وحالات غير متجانسة، ولا يصح اختزالها. ولا بد من التسليم للفوارق. الذي أقوله هو أن علينا القبول بالفوارق كواقع وحقيقة، فنعى اننا نعيش في العصر الحجري وفي العصر الحديث في آن واحد.

○ لكن هذا لا يعدو أن نبصر شكل المعادلة المراد حلها. صحيح اننا بالاطلاع على شكل المعادلة نكون قد قطعنا مسافة يعتد بها من الطريق، غير أن المطلوب هو حل المعادلة، فهذا التشتت والقلق شديد السلبية والسوء.

□ حينما تدخل ساحة الدين، عليك فهمه بنفس ادوات ذلك الدين، ومن الشطط توخيك فهم الدين بآليات وضعية مثلاً.

○ المشكلة هي أنني لا اتوخى مجرد الدراسة، وانما أبغي أن أعيش. لو كنت طالبا، لأمكنني الاصغاء للمفردات الرياضية في درس الرياضيات، وللشعر والنثر في درس الأدب،... الخ، لكنني أريد العيش وليس الدراسة. لا أستطيع تقبل أن اكون متدينا على صعيد الدين، وحداثويا على صعيد الحدائث، لأن كل واحد من هذه الصعد جزمي شمولي لا يبقى مساحة لغيره ولا يذر.

□ الحدائث تقول لك: اعمل كل ما يحلو لك، ولكن اجعل دينك شأنًا خاصًا بك. فالدين قضيتك الشخصية، انها قضية علاقتك بالله، ولا شأن لي (أنا الحدائث) بك في هذا المضمار.

○ هي تقول لا شأن لي بك، ولكنها في الحقيقة تتدخل على نحو حاسم في

هذا المجال. حينما تغير الحداثة معنى العقل والدنيا، فإن كل شيء

سيتغير دون ريب.

□ بيد أنها لا تقول؛ فكّر مثلي بالضبط. الحداثة ظاهرة عجيبة. انها شمولية و«عديمة الغيرة» في الوقت ذاته، كشيء تمدد على كل المساحات ليستوعبها، ولكنه مليء بالحفر. الحداثة تعلمك قواعد اللعبة، كما يعلمونك في كرة القدم، أن تضرب الكرة فقط ولا تركز المنافس. الحداثة تشير الى القواعد والاصول، لكنها لا تقول كيف يجب ملء تلك الحفر، ولا تقول كيف يجب أن تكون علاقتك بالله، ولا تقول كيف ينبغي عليك أن تعيش، تركت لك الخيرة في كل هذا. وبالتالي يمكن ان تتموضع داخل الأطر الحداثوية والدينية من دون أن نخلط بينها.

○ أي انها لا تكتب وصفات. لكن السؤال؛ هل يمكن العيش بصورة جيدة

حديثا، والعيش بصورة جيدة تقليدا في آن واحد؟

□ لا أدري.

○ ما هي تجربتك الشخصية؟

□ هذه مسائل محلولة بالنسبة لي، ولا أعاني مشكلة منها. وعيت أن هذه المساحات منفصلة. فأنا في خلواتي، وفي بيتي، لا أقول إنني من أهل الباطن، فهذا زعم كبير، بيد أن لي خلواتي. انني اتحدث مع كل شخص بلغته، ولي فعلا مفاتيحي المتفاوتة، التي لا أخلط بينها أبدا. هذا ما اتخذته لنفسني. في أحد المؤتمرات العالمية في جنيف التقيت أتين جيلسون، وهو من العرفاء. وكان هنالك ادنبورغ الشيوعي الروسي، فكان كثيرا ما يجادل جيلسون ويلح عليه في ذلك، فالتفت اليه الاخير فجأة وقال: «اتركني وشأني يا هذا» وحينما بلغ النقاش قضية إيمانه، اعترض قائلا: «اتركني وإلهي» فسكت ادنبورغ. أي أن ادنبورغ كان قد دخل مساحة صار معها مزعجا لجيلسون. لكل إنسان مملكته الخاصة، وعلى كل إنسان في العالم المعاصر أن يصون مملكته. وكلما أردت تغيير هذا العالم حصدت العكس. إذا أردت جعل العالم دينيا،

أصبح أنا نفسي دنيويا. راجعوا تاريخنا القريب طوال العشرين عاما الماضية. كلما ضغطوا لجعل الدنيا جنة ارضية، اصبحوا هم انفسهم دنيويين، حتى بلغت الحال أن الاسلام لم يكن دنيويا الى هذه الدرجة أبدا. ولا أدري هل هذا مما يمكن اعتباره ممارسة ايجابية أم لا؟ ربما كان نمط من البروتستانتية الحديثة في طريقه الى الظهور. على كل حال خاض المسلمون في مجالات ليست من اختصاصهم، وإذا ولجتم هذه اللعبة، فلن يكون من الواضح الى اين ستتتهي وما هو طرفها الآخر. انكم تزيحون الأساطير عن أنفسكم بشكل من الأشكال. اسوق لكم مثلا بسيطا جدا. قصة كربلاء وعاشوراء الحسين بامكانها التأثير مرة واحدة في السنة. وإذا استمرت مراسيمها كل يوم فقدت تأثيرها وتحولت الى كرنفال، لأننا بذلك نسلها قدراتها وطاقاتها. وكذلك بالنسبة لمفهوم الشهادة، إذا حولنا الشهيد الى ثوري سياسي، لما عاد شهيدا. هذه مفاهيم في غاية الدقة، وإذا ما خرجت عن حدودها الخاصة، فقدت قابلياتها وامكاناتها. مثال ذلك أن نعتبر الوضوء ممارسة تهدف الى النظافة والصحة! قد يكون للوضوء جانب صحي، ولكنه أولا جانب ضئيل المساحة جدا لدى المسلمين، وثانيا هو ممارسة دينية صرفة. الوضوء ليس فعلا صحيا وانما هو فعل رمزي. وبمجرد أن نجعله صحيا، نكون قد أسقطنا عنه طابعه الرمزي الديني.

البعض يؤكد أن الاسلام يساوي الديمقراطية، والحال أن تاريخ الديمقراطية وتاريخ الاسلام مفترقان. الديمقراطية ظاهرة حديثة. وجوابا عن السؤال، أقول إن ديننا لم يغفل القضية المطروحة في السؤال، فقد كان النبي الأكرم (ص) يتحدث مع العارفين بلغة خاصة، ومع الاطفال بلغة أخرى، ومع الآخرين بلغات واساليب متفاوتة. والذي اعتقده ان هذا الشيء ممكن عمليا ومما أوصى به الدين.

○ الواقع ان الحدائث اقصد الغيب والغيبيات عن الحياة، والدين زاخر بالغيبيات. انا لا أدري بأي مبرر تقول ان باستطاعتنا الجمع بينهما عمليا. فالذي ينظر لكل جوانب الدين من زاوية عقلانية، لن يستطيع التواصل مع مجموعة من الأحكام والعقائد غاصة بالغيبيات والمقدسات.

الجمع بينهما عملية صعبة. تارة تنطرقا الى اني أعيش في مجتمع ذي تعددية قومية وثقافية ودينية، ولا مندوحة امامي من التسامح والايمان بالتعددية وفسح المجال للمسلم والهندوسي و... الخ، كي يعمل كل منهم على شاكلته. وتارة يدور النقاش حول التوفيق والملاءمة بين ميادين حياتية مختلفة، ففي الدائرة والعمل أعيش حداثيا بشكل كامل، وانتقل بوسائط حديثة، ولكن ماذا على الإنسان أن يفعل في خلواته الروحية، وحينما يتعلق الأمر بالجزء الذي لا يتجزأ من شخصيته الإنسانية؟ إذ ذاك قد تعتبرون الذي يتعامل مع الدين كمقدسات الهية تربطنا بعالم الغيب، شخصا أسطوريا يتعامل مع جملة أساطير ويؤمن بها، بينما يعتبر نفسه مؤمنا بالحقيقة الواقعية المطلقة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. وإذا اثبتتم له أنها اساطير، لم يعد بمقدوره الاحتفاظ بشعوره السابق تجاهها والايمان بها كحقائق وقت فعلا. من المعروف أن صانع الحلويات وبائعها، لا يأكل الحلويات أبدا! والطباخون لا يأكلون مما يطبخون! فبائع الحلويات ومن طول ما ملأت أنفه رائحة الحلويات، لا تعود به أية رغبة لأكلها والاستمتاع بطعمها. واشعر أن فيلسوف الدين الذي يبحث في كل جوانب الدين بشكل تفصيلي لا يستطيع هو ذاته أن يكون متدينا، فهو يرى أنه لم يبق لنفسه ولروحه شيئا يؤمن به. لقد توغل ومحص الامور الى درجة تفتيتها وذرها في الهواء. حينما يقرأ الانسان كتاباتك، يلاحظ انك لست بعيدا عن الروح الدينية ابدا، خلافا لبعض الكتاب الذين تشي مؤلفاتهم بغربة عميقة عن الفهم والروح الديني، بيد أن البعض ليسوا اجانب على الجو الديني اطلاقا، بالرغم من أنهم غير مباليين ولا يأخذون الامور بجدية. ماذا يجب على الانسان فعله إذا شاء أن لا يعيش غافلا، وأن يأخذ الامور بجدية؟ تقول إنك باطني في خلواتك، فأية باطنية هذه؟ انك تعيش في عالم الناسوت، ولا بد للباطنية أن تتشكل وفق أحد الاشكال والنماذج

الناسوتية. لا يمكنك القول انني اطلعت على عالم المثال، وأعيش الآن مع السيد المسيح في السماء الرابعة. وبهذا، ثمة فارق بين أن تسود الحداثة على العالم، أو تسودها الجمهورية الإسلامية، أو تسودها الفوضى، انك تعيش في هذه الدنيا، فكيف تتأقلم مع هذه الأشكال والنماذج؟

□ وماذا يجب أن نفعل الآن؟

○ كيف تتعامل مع هذه المسألة؟ انها مشكلة حقيقية ، وجع نعاني منه فعلا. حينما نقرأ «تحت سماوات العالم»^(١٤) نجد متعة كبيرة، ولا شأن لي بالمقاطع الخارجة عن إرادتك، كأن تكون والدتك جورجية، ووالدك تركيا، ...الخ، غير أننا في مقاطعه الاختيارية نواجه شخصية كاللحاف المخيط من أربعين قطعة! اكاد أصاب بالجنون حينما أقرأ مؤلفات شايفان، تارة يخلق في الذرى مع العلامة محمد حسين الطباطبائي، وتارة يستثيره عمل فني، أحيانا يلهث خلف العوالم القدسية، ثم يتركها الى سواها على حين غرة، لماذا عدت أصلا الى الارض بعدما رقيت الى السماء مع الطباطبائي؟

□ هو الذي أخذني للسموات للحظة ثم تركني، وانتابه الندم على أخذي. انه لم يكن يقوم بذلك أبدا. الجميع تاقوا الى مثل هذا، لكنني لا أدري ما الذي حصل.

○ كيف يمكن الجمع بين كل هذه الآفاق؟ أحيانا أخشى أنني إذا قرأت هذه المفاهيم، سأصاب بشتات الذهن أنا الآخر، لأنني أحرص فعلا على الارتباط بالمقدس، والعيش بطريقة روحية.

□ أرد عليك هنا بجوابي الشخصي، الجواب الذي اعتقد به حقا. انه جواب موغل جدا في البوذية. لبوذا عبارة يقول فيها: كل شيء ألم، وكل شيء غير ثابت. والسبيل الوحيد للهروب من هذا الألم، إخمد غريزة الإرادة.

هذه توصية جعلتها اساس حياتي، ففوضت نفسي للتوكل، لا أحاول تغيير مجرى الاحداث. أسعى دائما أن لا أكون طماعا، ولا حسودا، ولا أذكر أحدا بسوء، وأكثر

من الشكر والرضا، إذ اعتقد اني سعيد الحظ جدا. احدث نفسي انه لو قسموا كل ما في العالم بين الناس، فقد أصبت في كل الأحوال أكثر مما استحق. طريقتي هذه عملية للغاية. ولكم أن تسموا هذا دينا أو غير ذلك، هذا هو الطريق الذي اسلكه.

○ الواقع انك أغفلت البعد النظري للسؤال.

□ لا يمكن تقديم اجابة نظرية، لأن الجانب النظري للمسألة شديد التعقيد والفوضي، انسي أتفهم كل هذه المنظومات الميتافيزيقية، وهي شيقة حقا، سواء المنظومة الميتافيزيقية الهندية، أو الإيرانية. بيد أن المهم في نهاية المطاف هو طمأنينة الإنسان، وسكينة الروحية، والتحرر من هموم الحياة.

○ تقتحم بال الإنسان حشود متزاحمة من الأسئلة. يشعر المرء من ناحية

انه يتوق للاطلاع على هذه المعارف والعلوم، ومن ناحية ثانية يشعر بوجود حقيقة خالصة أجمل وأبهى من كل هذه المنظومات التي يود أن يجوبها، وهي حقيقة لا يمكن صرف النظر عنها، وبالمستطاع التوصل اليها بشكل من الأشكال. أما تلك المنظومات فإن الخوض فيها قد يجعل المرء كذلك الطباخ الذي لا يأكل مما يطهو.

□ ولكن هل تعلم أن هذه المعارف تترسب في قاع الذهن شئنا أم أبينا. بمعنى أن هذه المقروءات تؤثر في الإنسان من دون أن يشعر. ذات يوم كنت جالسا مع جلال الدين آشتياني، الذي أكنّ له عميق المودة. لهذا الرجل جاذبية ومجال مغناطيسي واسع يشد اليه الجميع، انظر اليه، فعنّ لي أنه حتى لو لم ينبس بينت شفة، الا أن تواجهه في المكان مؤثر جدا على من معه. ولا أدري هل هو من أهل الباطن أم لا. بيد أن هذا التأثير الراسخ وليد التمرس. فقد قرأ من النصوص القديمة، ودقق فيها، ما أوجد حوله هالة روحية تشد الآخرين إليه، حتى لو لم يقل شيئا، ولم يطرح عليهم أفكاره لينبهروا بها. اعتقد أن الدراسات والمطالعات تترسب تدريجيا، وتترك بصماتها على الانسان، فتكسبه تواجدا وتأثيرا مشهودا. ربما كانت هذه هي الحكمة والكياسة.

الهوامش

- (١) Veda ال (فيدا)، اسم عام يطلق على كتب الهندوس أو البراهمة المقدسة الأربعة أو على أيما واحد منها. وأول هذه الكتب (ريغ فيدا). وثانيها (ياجور فيدا) Yajur-Veda (كتاب الصيغ المقدسة). وثالثها (ساما فيدا) Sama-Veda (كتاب الأناشيد). ورابعها (أثارفا فيدا) Atharva-Veda (كتاب الرقي والتعاويد). وقد كتبت هذه الأسفار كلها باللغة السنسكريتية القديمة. ولفظة Veda سنسكريتية ومعناها (المعرفة).
- لقد وجدنا ضرورة في إعداد هوامش إيضاحية شملت جملة من المصطلحات العلمية والمذاهب والديانات التي ذكرها شايفان. ومن المهم التنويه الى المصادر المعتمدة في التعريفات هذه، وهي: قاموس المورد، وموسوعة المورد الحديث لمنير بعلبكي، والمعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة لعبد المنعم الحفني، إضافة الى الإصدار الأخير من دائرة المعارف البريطانية Encyclopedia Britannica 2002، ومعجم دهخدا للغة الفارسية. (التحرير).
- (٢) الكالفنية Calvinism: مذهب جون كالفن البروتستانتي، وهو يؤكد على أن الكتاب المقدس هو المصدر الوحيد
- لشريعة الله، وأن الخلاص يتم لفئة مختارة فقط فهو نعمة أو عطية من الله. وتتميز الكالفنية بالتمت والصرامة وبالاعتقاد بأن قدر الإنسان مرسوم قبل ولادته. (التحرير).
- (٣) هذا ما يشير اليه القرآن كما يبدو في وصفه الدين اليهودي بشرعة الإصر والاعلال. (التحرير).
- (٤) أفستا (أفستا زند) Avesta؛ Zend-- Avesta: كتاب الزرادشتيين المقدس. وهو يتقسم إلى خمسة أجزاء رئيسية مكتوبة باللغة الإيرانية القديمة، أحدها واسمه (ياسنا) منسوب إلى زرادشت نفسه. أما الأجزاء الأخرى فيعتقد أنها وضعت في القرن الرابع الميلادي. (التحرير).
- (٥) فيشنو Vishnu: أحد أقانيم الثلاث الهندوسي، ويعرف بـ (الحافظ). أما الأتقنومان الآخران فهما (براهما) (المخلوق) و(شيفا) (المدمر). (التحرير).
- (٦) المهابانية Mahayana: شعبة من البوذية منتشرة في الصين وكوريا واليابان والتبت ومنغوليا. وإنما نشأت البوذية المهابانية، حوالي القرن الأول للميلاد، من المذاهب البوذية القديمة بوصفها تفسيراً جديداً لتعاليم بوذا. وقد ذهب إلى القول بأن

(١٠) دون خوان Don Juan: شخصية خيالية شهيرة في الآداب الأوروبية. ترقى أصولها إلى الأساطير الشعبية. ويعتبر الإسباني تيرسو دي مولينا أول من أعطاها وجهها الأدبي في مسرحية (خداع إشبيلية عام ١٦٣٠). (التحرير).

(١١) تعني Imagination في الانجليزية الخيال او القدرة على ابداع الصور الذهنية. (التحرير).

(١٢) يتهافت جماعة من ذوي النزوع الصوفي في ايران على كتابات كرشينا مورتى، وقد ترجم عدد من اعماله الى الفارسية من قبيل: اولين وآخرين رهائي (الخلاص الاول والاخير)، تنها رستاخيز (النهضة الوحيدة)، مرزهاي انديشة (حدود الفكر) وغيرها. (التحرير).

(١٣) مغ هو رجل الدين في الديانة الزرادشتية، وبجه تعني الطفل، والمراد بـ «مغ بجه» في الثقافة العرفانية الفارسية، عارف أو رجل دين صغير السن يتسم بجمال باهر، ويكون جماله الظاهري جسرا الى الشعور بالجمال الحقيقي المثالي للخالق. (التحرير).

(١٤) كتاب يضم حوارا مطولا مع داريوش شايفان. اجراه: رامين جهانبكلو.

بوذا التاريخي ليس مجرد معلم من معلمي الحقيقة بل تجسيد أرضي لبوذا سماوي أو إلهي. (التحرير).

(٧) deity تعني الربوبية او اللوهية، والمذكور في النص نموذجان من اشتقاقاتها. (التحرير).

(٨) (Gott) بمعنى الله في المراجع اللغوية الألمانية، كما ان (غوديه هايت) تشترك معها في الجذر اللغوي والدلالة العامة. (التحرير).

(٩) الشامانية Shamanism: دين بدائي يتميز بالاعتقاد بعالم محبوب، هو عالم الآلهة والشياطين وأرواح السلف، وبأن هذا العالم لا يستجيب إلا للشامان. والشامان كاهن أو ساحر يعمل على معالجة المرض ويحاول كشف المخبأ والسيطرة على الأحداث وهو في حالة من الانجذاب الصوفي لا تستم له إلا بالاستعانة بالرقص والأغاني وقرع الطبول وما إليها، وبذلك ينتقل إلى عالم الأرواح الشريرة، حيث يؤدي مهمته بمساعدة روحه الحارس، فيستنقذ روح مريض أو مريضة ويعود بها إلى دنيا البشر، وهكذا. والشامانية معروفة بين قبائل المغول في شمال اسيا ووسطها، وبين الأسكيمو، وهنود أميركا الحمر. (التحرير).

المركزيات الثقافية، والهوية، والسرد

حوار مع:

د. عبدالله إبراهيم

○ بين كتابكم (التفكيك: الأصول والمقولات) الذي صدر في ١٩٩٠ وكتابكم (المركزية الإسلامية) الذي صدر في ٢٠٠٢، مروراً بـ(المركزية الغربية) الصادر في ١٩٩٧، و(عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين) الذي صدر في ٢٠٠١، يلاحظ وجود جسر تحرصون عليه يربط بين الركيزة النظرية والبحث التطبيقي، فما الذي ترمون إليه في ذلك وأنتم تفككون أنساقاً مغلقة في المركزيات الثقافية؟

□ هذا الترابط الذي تشيرون إليه هو ركيزة أساسية تتصل بمنهج البحث والرؤية النقدية التي يقوم عليها التحليل المتبع في هذه الكتب أو كل تحليل أمارسه للنصوص الثقافية العامة أو الأدبية الخاصة، ولكن ليس هذا المهم، لأنه أصبح جزءاً من لوازم التفكير والبحث والتحليل بالنسبة لي، إنما المهم تتبع مصادرات المركزيات الثقافية التي تحبس نفسها في أنساق ثقافية مغلقة. فيؤدي ذلك إلى مطابقة مع النفس لا تقبل الاختلاف، فتلبس صورة الأنا والآخر على حد سواء. فيصعب تخليص صورة الآخر من الآثار المباشرة التي تتركها عليها الثقافة المتمركزة على نفسها، وفي مقدمة تلك الصور: الدونية والانتقاص.

○ ما الموجّهات التي تدخلت في كل هذا؟ ألا تجد أن هذا يتصل بالماضي، وقد

تم تخطيه؟

□ كان هذا التصور كامنا في صلب الثقافات الوسيطة، ولم تتمكن الحضارات الحديثة من التخلّص منه بصورة تامة، إذ مازال فاعلا في توجيه المواقف والأحكام، وتحديد طبيعة المنظورات التي تنظر بها المجتمعات إلى غيرها؛ ذلك أن العصر الحديث لم يفلح في التخلّص من مؤثرات الماضي، كما ينبغي، وهو في كثير من الحالات يعاود بعث الصور والأحكام القديمة التي كوّنتها ظروف تاريخية مختلفة، فتبني عليها مواقف يرغب فيها، ويحتاج إليها في نزاعاته ذات الأوجه المتعددة، وعلى نحو خاص نزاعات الهويات الثقافية.

ولئن ذوبت نزعات الحداثة والعولمة بعض التخوم الرمزية الفاصلة بين التجمعات العرقية والعقائدية، وفكّت الانحباس التقليدي المتوارث فيها، فإنها بذرت خلافا جديدا تمثله مفاهيم التمركز والتفوق والتفكير بسيطة نموذج ثقافي على حساب آخر، وهو أمر نشط مرة أخرى المفاهيم التناقضية - السجالية التي تخمّرت في طبّات القرون الوسطى، وصارت تُبعث اليوم بصورة إشكاليات الهوية والخصوصية والأصالة. وينبغي التأكيد على أمر يكاد يصبح قانونا ثقافيا، وهو أن البطانة الشعورية - العقائدية، وهي تشكيل متنوع من تجارب الماضي والتاريخ والتخيّل والاعتقاد واللغة والتفكير والانتماءات والتطلعات، تؤلّف جوهر الرأسمال الرمزي للتجمعات المتشاركة بها، أقول إن تلك البطانة المركّبة تعمل على جذب التجمعات البشرية الخاصة بها إلى بعضها، وتدفع بها إلى قضايا حساسة وشائكة لها صلة بوجودها، وقيمها، وآمالها، وقد تتراجع فاعليتها التأثيرية في حقبة بسبب ضمور فاعلية عناصرها، لكنها قابلة للانبعاث مجددا في حالة التحديات والتطلعات الحضارية الكبرى. ولا يُستبعد أن تُغدّي بمفاهيم جديدة تدرج فيها من أجل موافقة العصر الذي تتجدّد فيه.

وهذا هو الذي يبعث التفكير ثانية في الماضي الذي يصبح حضوره ملحًا حينما تشرف المجتمعات على حالات تغيير جذرية في قيمها وأخلاقياتها وتصوراتها عن نفسها وعن غيرها. ينبثق تفكير ملح بالماضي حينما يكون الحاضر مشوشًا، وعلى عتبة

تحولات كبيرة إما بسبب مخاضات تغيير داخلي أو بفعل مؤثرات خارجية. ويهمننا كثيراً في هذا السياق تحليل واقع المجتمعات الإسلامية، وإبراز حالة التوتر العميقة التي تعيشها، فلا تجد نفسها قادرة على الأخذ بالاختلاف أخذاً ثقافياً. فهي تعيش في الوقت الحالي ازدواجاً خطيراً تختلط فيه قيم روحية رفيعة وقيم مادية منحطة، ولم تفلح أبداً في فك الاشتباك بين الاثنين على أسس عقلية واضحة. فالقيم الأولى حيسة النصوص المقدسة وحواشيها، وقد آلت إلى نموذج أخلاقي متعال يمارس نفوذاً يوجه الحاضر انطلاقاً من الماضي، أما القيم الثانية فقد غزت الحياة بشتى جوانبها، باعتبارها إفرزات مباشرة لنمط العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العصر الحديث، وبالتحديد بفعل المؤثر الغربي. وهكذا فقد اصطدمت وتداخلت جملة من القيم المختلفة في مرجعياتها ووظائفها، فلم تعد تلك المجتمعات قادرة لا على الدخول إلى قلب الحداثة ولا الانفصال عن الماضي.

○ هل تم هضم هذه القيم المتعارضة في العالم الإسلامي؟ وما صلة ذلك

بالهوية؟

□ مع الحرج العلمي الذي يسببه مصطلح العالم الإسلامي، لأن استخدامه سيأدى عنه منطقياً الحق في وجود عوالم مسيحية ويهودية وبوذية وكونفوشيوسية وغير ذلك، فمن أجل إيضاح هذه القضية بالتفصيل، لا بد من القول بأن هناك زمنين يحملان قيماً ثقافية مختلفة يتواجهان في وسط هذا العالم الكثيف بشرياً: العالم الإسلامي - بوصفه منظومة ثقافية - الذي لم تستطع شعوبه أن تنجز فهماً تاريخياً متدرجاً ومطوراً للقيم النصية الدينية، بما يمكنها من إدراج تلك القيم في صلب السلوك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولم تستطع في الوقت نفسه هضم كشوفات العصر الحديث في كل ما يتصل بالحياة والمشاركة فيها. وبعبارة أخرى فإنها لم تتمكن من إعادة إنتاج ماضيها بما يوافق حاضرها، ولم تتمكن أيضاً من أن تتكيف مع الحضارة الحديثة المنبتقة أساساً من الغرب.

وعلى هذا فقد انشطرت بين قيم نصية متعالية وقيم غربية، وحينما دفعها سؤال

الحدائثة إلى خاتق ضيق، طرحت قضية الهوية، كقضية إشكالية متداخلة الأوجه. فالفائلون بالهوية التقليدية المميزة قدّموا قراءة هشّة للإسلام تقوم على فهم مدرسي ضيق له يعنى بالطقوس والأرياء والتمايز بين الجنسين والحلال والحرام والطهارة والتكفير والتحرير، والتأثيم الدائم للنفس، وحجب فعالية العقل المجتهد، والذعر من التحديث في كل شيء، وإخضاع الكون والبشر لجملة من الأحكام، التي يسهل التلاعب بها طبقاً لحاجات ومصالح معينة، وإنتاج أيديولوجيا استعلائية متعصّبة لا تأخذ في الاعتبار اللحظة التاريخية للشعوب الإسلامية، ولا العالم المعاصر، ولا تلتفت إلى قضايا الخصوصيات الثقافية والدينية والعرقية للأقليات، وسعوا إلى بعث نموذج أنتجته تصورات متأخرة عن الحقبة الأولى من تاريخ الإسلام، نموذج يقوم على رؤية تقدسية للأنا، يحبس الإسلام في قفص ذهبي، دون أن يسمح له بالتحرّز من سطوة الماضي، وينخرط في التفاعل الحقيقي مع الحاضر. وحجّبوا عنه القيم الكبرى التي اتصف بها كسوق ثقافي يقر بالتنوع والاجتهاد، ويحثّ على التغيير والتجديد.

سوف يصطدم هؤلاء بحقيقة لا يمكن تذويبها، وهي: أنه ليس من الصعب فقط استدعاء نموذج أنتجته سجالات القرون الوسطى وفروضها وتعميمه على الحاضر، إنما من المستحيل تطبيق فهم مختزل وهامشي للإسلام، أنتجته العصور المتأخرة، فهم يقوم على التمايز المذهبي، والتعارض الطائفي، والانغلاق على الذات، وتبجيل السلطة، وتسويغ طاعتها، والتكفير، ونبد الاجتهاد، وتجهيل الناس بحقيقة أحوالهم الاجتماعية، كل هذا ضمن نمط من الحياة والتفاعل والمصالح والعلاقات الاجتماعية التي تكاد تختلف كلياً عما كان شائعاً إبان تلك الحقبة التي يفترض أن النموذج المطلوب قد ظهر فيها.

وليست هذه وحدها هي العقبة الكأداء، إنما ترافقها أخرى لا تقل أهمية، وهي أنه لا يمكن تبني نموذج لمجرد الرغبة فيه، فذلك أدخل بباب المحالات، فلا بد من كفاءة وتنوع يفان بالحاجات المتكاثرة للناس، وفي جميع الأحوال لا يمكن تطبيق أي نموذج مستعار من الماضي لاستيعاب الحاضر، فالأحرى اشتقاق نموذج حي ومرن وواسع ومتنوع وكفاء من الحاضر نفسه، يأخذ في الاعتبار كل أوجه الحاضر،

ويتجدد بتجدده، ولا ينغلق على نفسه، ولا يدّعي اليقين، ولا يزعم أنه يوصل إلى الحقيقة المطلقة، ويتفاعل دائماً مع المستجدات الداخلية، ويتناغم مع حركة التاريخ بشكل عام. ويكون جريئاً في الحوار مع نفسه وغيره، ويتجنب الانحباس داخل قمع مغلق، ويترك للآراء والاجتهادات والرؤى أن تتفاعل فيما بينها، ولا يتكئ على السجلات اللاهوتية والمنطقية، إنما يقدم نفسه كنموذج مفتوح يُثري بالافتراضات والممارسات، ويفكّ نفسه من الأقباس التي تقيده، فلا يدّعي أنه يقدم الخلاص، ولا يعد بالنجاة الكاملة.

أما القائلون باحتذاء الغرب، واستعارة حدائته، والاندماج بعالم يمور بالكشوفات العلمية والفكرية والاقتصادية، باعتبار أن الغرب استكمل حلقة التحديث الأساسية، وأنجز التطور في معظم مجالات الحياة العملية، وضمن للإنسان حقوقه كفرد وكمواطن وكفاعل اجتماعي، ورسخ سنناً قانونية وحقوقية واجتماعية تحول دون إلحاق ضرر مقصود وعام بالمجتمع والفرد على حد سواء، فإنهم يتخطون حقيقة لا تخفى، وهي: أن النموذج الغربي تولد من نسق ثقافي خاص، وأنه نتيجة لتمخض شهده الغرب منذ القرن السادس عشر الميلادي، وأنه أشتق من حالة الغرب الخاصة، وتكمن كفاءته في أنه زبدة ذلك الواقع، لأنه متصل به اتصال الجنين بالرحم. وقد تطور استجابة لواقع الغرب الذي تجري محاولات من أجل تعميمه ليشمل العالم، بكل الصيغ الممكنة، ولكن ركائزه الأساسية مبنية على وفق الخصوصيات الثقافية والسياسية والاجتماعية والتاريخية الغربية. وتكمن الصعوبة في تقليده ومحاكاته، ناهيك عن نقله وتبنيه.

وبافتراض إمكانية ذلك، فإنه سيكون في نوع من التعارض مع جملة القيم الموروثة التي أشرنا إليها. والحقيقة فإن التوترات القائمة في العالم الإسلامي حالياً، يتصل كثير منها بالصدمات الظاهرة والضمنية بين النموذجين اللذين ذكرناهما. وفي النهاية لا يمكن تجريد نموذج من خصائصه الذاتية وفرضه على حالة مختلفة سواء أكان نموذجاً دينياً مستدعي من الماضي أم نموذجاً غربياً مستعاراً من الآخر. الواقع يفرض نموذجاً الخاص الذي لا يُشترط فيه التقاطع مع النماذج الأخرى، إنما التفاعل معها.

ولكن تُشترط خصوصيته واختلافه. هذا هو الاختلاف الذي ندعو إليه.

○ ينطلق مشروعكم (المطابقة والاختلاف) من هذه الرؤية التي تستند إلى أن ثقافتنا تعيش نوعاً من التطابق مع مرجعيتين، الأولى: مرجعية غربية تكونت وتشكلت ضمن مرجعية غربية وسياق ثقافي له شروطه التاريخية، والثانية: مرجعية محلية لها شروطها التاريخية، وتمثلها الثقافة منذ فجر الإسلام إلى القرن الخامس الهجري، وهذا النوع من التطابق هو المعيق الأساسي لإبداعنا الثقافي، ولذلك تقترحون فكرة (الاختلاف) كبديل عن (المطابقة) بمعنى ضرورة أن تختلف ثقافتنا عن الآخر، وعن الذات، وأن تتشكل خصوصية تستعين بالمرجعيتين، ولا تكون أيًا منهما. ما هي مرتكزات منهجية (المطابقة والاختلاف)؟ وأين تجد مرجعياتها؟ وأين تلتقي مع المشاريع الفكرية العربية الراهنة، وبماذا تختلف عنها؟

□ ينبغي في البداية كشف الحالة الثقافية التي دفعت بهذه الفكرة إلى الوجود، فالمسار الخاص بثقافتنا يكشف صورة شديدة التعقيد والالتباس، صورة تقاطع فيها التصورات والرؤى والمناهج والمفاهيم والمرجعيات، ولا يأخذ هذا التقاطع شكل تفاعل وحوار، إنما يمثل لمعادلة الإقصاء والاستبعاد من جهة، والاستحواد السلبي والتنكر والتخفي من جهة ثانية. والواقع أن التعارض الذي يتحكم بالأنساق الثقافية أفضى إلى نتيجة خطيرة؛ وهي أن ثقافتنا أصبحت ثقافة «مطابقة» وليس ثقافة «اختلاف». فهي في جملة ممارساتها العامة، واتجاهاتها الرئيسة، تهتدي بـ «مرجعيات» متصلة بظروف تاريخية مختلفة عن ظروفها، فمرةً تتطابق مع مرجعيات ثقافية أفرزتها منظومات حضارية لها شروطها الخاصة، ومرةً تتطابق مع مرجعيات ذاتية تجريدية وقارة متصلة بنموذج فكري قديم، ترتبط مضامينه بالفروض الفكرية والدينية الشائعة آنذاك، وفي هذين الضربين من ضروب «المطابقة» تندرج ثقافتنا في نوع من العلاقة الملتبسة التي يشوبها الإغواء الأيديولوجي مع «الآخر» و«الماضي» بحيث يصبح

حضورهما «استعارة» جُرِّدَت من شروطها التاريخية، ووُظِّفَت في سياقات مختلفة. ومن الطبيعي أن يؤدي كل هذا إلى تمزيق النسيج الداخلي لتلك الثقافة، إلى درجة أصبحت فيها التناقضات والتعارضات ظاهرة لا تُخفى، وتتجلى تلك التناقضات من خلال صور النبد والاقصاء والاستبعاد المتبادل بين الممارسات الفكرية التي تستثمر هذه المرجعية أو تلك ضد الأخرى، ومن خلال اشكال التمويه والتخفي والإكراه والتنكر الذي تأخذه المفاهيم والمناهج والرؤى، وهي تُوظَّف بأساليب لا تأخذ في الاعتبار درجة الملاءمة بين هذه العناصر والسياقات التي تستعمل فيها. إلى هذا يضاف التعسف في إخضاعها لأنساق لا صلة لها بأنساقها الأصلية، الأمر الذي ينتج عنه غموض وإبهام والتباس في كل ما يتصل بتلك العناصر، وكل هذا يعمق نوعاً من الثقافة المسطحة التي تغيب عنها الفرضيات الكبرى، والأسئلة الجوهرية. كما تغيب عنها معرفة الأسباب التي يتصل بعضها بالثقافة «الغربية» وبعضها بالثقافة «العربية». فمن ناحية تمكّن «الغرب» من بناء نموذج الثقافي بمظاهره العلمية والفلسفية والسياسية والاقتصادية منذ عصر النهضة، وبفعل جملة التطورات الخاصة به، تمركز ذلك النموذج حول ذاته في حركة محورية، أدت إلى ظهور «المركزية الغربية» بكل إشكالياتها التي صاغت الفكر الغربي الحديث صوغاً يوافق نوعاً من أيديولوجيا التفوق العرقي والثقافي والديني، وتطورت نزعة التمركز، فطرح مفهومًا متصلًا بفرضية التمركز نفسها، وهو مفهوم «العولمة» وبهذا امتد الطموح ليشمل العالم بأجمعه، ويدرجه ضمن رؤية غربية مستمدة من الفرضية المذكورة، مع مراعاة شرط التراتب والتفاضل والتمايز بين ما هو غربي وما ليس كذلك. ومن ناحية أخرى فإن ثقافتنا لم تفلح في بلورة ملامح خاصة بها، وظلت أسيرة مجموعة من الرهانات المتصلة بغيرها، ومن المعلوم أن لذلك أسبابه الكثيرة أيضاً، منها ما يتعلق بكيفيات التحديث، ومنها ما يتعلق بطبيعة الصلة مع «الماضي».

وهذا الاضطراب مزق النسيج الداخلي لها، وأدخل في ممارستها عناصر متضادة ومتعارضة، استخدمت بوصفها منشطات أكثر ما هي مكونات فاعلة، وبعبارة أخرى، فقد اخترقت أنساق ثقافية مستعارة، لها مرجعياتها الخاصة بها، نسيج الثقافة العربية،

الذي كان مهياً للاختراق، فأدى ذلك إلى نوع من «التهجين» الذي يستند إلى جملة استحواذات واقصاءات، دون أن يتمخض عن مكوّن له ملامح مميزة، مكوّن متطابق مع مرجعيات مختلفة عما ينبغي أن تكون له. المشروع ينبثق من الفكر النقدي الذي لا يقر مرجعيات ثابتة ولا مستعارة، ويأمل أن يسهم مع المشاريع الأخرى في تعبير طبيعة المنظور الذي من خلاله نركب صورة ماضينا وحاضرنا.

○ كيف تنظرون إلى معالجة مفهوم الهوية في ظل العولمة، وتداخل القضايا

الفكرية في العالم؟

□ ظهرت العولمة وكأنها تُسقط على تاريخ المجتمعات الإنسانية شروطاً جديدة لتغيير مساره التقليدي، بحيث يتمركز حول جملة من القيم والرؤى المحددة، إنها ترفع شعار توحيد القيم والتصورات والرؤى والغايات والأهداف بديلاً عن التمزق والتشتت والفرقة وتقاطع الأنساق الثقافية، ولكن العولمة في دعواها هذه إنما تختزل العالم إلى مفهوم، وتخطئ حقيقته باعتباره تشكيلاً متنوعاً من القوى والإرادات والانتماءات والثقافات والتطلّعات، لأن توحيداً لا يقرّ بالتنوع سيؤدي إلى توتر يفجر نزعات التعصّب المغلقة، وعودة إلى إحياء الخصوصيات الضيقة التي تتغذى من مرجعيات عرقية ودينية مغلقة، وذلك يقود إلى الارتداء في سجن الهويات الثابتة .

التاريخ البشري لعوب في تحولاته، فكل رغبة بالتعميم والشمول قد تفضي إلى التضيق المبالغ فيه، وبازاء العولمة الداعية إلى ضغط المجتمعات في إطار واحد، تنشأ رغبات احتجاجية مضادة ترفض الامتثال لعملية الدمج التي تنزع عن المجتمعات خصوصياتها الثقافية من لغة ودين وبنية اجتماعية ونفسية وأخلاقية، ويقود مسار التنازع إلى تعارض بين القيم ذاتها، إذ من الصعب الاحتكام إلى مبدأ التفاضل التراتبي حينما يكون الأمر متعلقاً بالبطانة الشعورية والثقافية للمجتمعات؛ لأنها نسبية، وتحدد أهميتها من نوع العلاقة التي يقيمها الإنسان الذي ينتمي إليها .

إن العولمة تتجاوز هذه الخصوصيات وبها تستبدل قيماً تدّعي أنها عالمية، إن القول بعالمية القيم التي تبشر بها العولمة مضلل وفيه كثير من مجانبة الحقيقة، لأن القيم التي

تريد العولمة تسويقها إنما هي القيم الغربية التي تبلورت ضمن المحضن الغربي خلال القرون الأخيرة، إنها ذات القيم التي نشرتها المركزية الغربية وطبعتها بطابعها، وإذا كانت تلك القيم قد تشكلت في بيئتها الغربية في ظل شروط تاريخية معينة، فإن نزعة التمركز الغربي عملت على تعميمها لتصبح كونية، وكانت التجربة الاستعمارية قد أسهمت في إشاعة تلك القيم على مستوى العالم، لكن العولمة تجاوزت الأسلوب التقليدي فصاغت جملة من القوانين والضوابط الملزمة التي بها يصبح الأخذ بتلك القيم إجبارياً، ووظفت التقدم الكبير الذي بلغته الاتصالات من أجل إشاعة هذه القيم كمرحلة أولى قبل فرضها قانونياً على العالم، بدأت وسائط الاتصال والإعلام تصوغ وعي الشعوب صوغاً يرمي إلى تقبل نسق القيم الغربية وفي خطوة لاحقة سيصار إلى تشريع المعايير اللازمة لتطبيق ذلك، وقد بدأت فعلياً تطبق تشريعات ملزمة تهدف إلى ذلك في بعض المجالات الاقتصادية والسياسية مثل الدور الذي تمارسه منظمة التجارة العالمية، والمؤسسات العابرة القارات، والبحث عن أطر سياسية واقتصادية عالمية، وذلك سيفضي إلى استبعاد كثير من التشكيلات الثقافية والقيمية الأصلية التي تبلورت عبر العصور ضمن سياق خاص.

على أن الأمر الأكثر أهمية هو أن بعض المجتمعات بدأت تعبر عن ردة فعلها تجاه ذلك بصوغ مشاريع ثقافية مشتقة من السياق الثقافي الخاص بها، وهي تسعى إلى استلهاً صور الماضي كمقاومة رمزية، ففرض قيم غريبة ينتج ردود فعل مضادة، وأحياناً يوقد شرارة التفرد الأعمى، لأن هيمنة نموذج ثقافي واحد كما تسعى العولمة إلى ذلك لا يؤدي إلى حل المشكلات الخاصة بالهوية والانتماء، إنما قد يؤدي على العكس إلى ظهور أيديولوجيات تضخ مفاهيم جديدة حول نقاء الأصل وصفاء الهوية. ثم إن محاكاة النموذج الغربي ستقود إلى سلسلة لانهائية من التقليد المفتعل الذي تتقاطع فيه التصورات، وهو يتعارض مع القيم الموروثة التي سبغت على أنها نظم معنوية تستثمر لتأجيج التعصب العرقي والديني والثقافي، وستؤدي العولمة إلى تراب جديد أكثر من السابق؛ لأنها تنمي فكرة الولاء للآخر، وهيمنة الفكر الامتثالي، واختزال الذات إلى عنصر هامشي، واستبعاد المكونات القابلة للتطور، وتفجر الحراك

الاجتماعي بطريقة فوضوية ، وكل ذلك يسبب انهيارات متعاقبة في الأنساق الثقافية الأصلية .

○ هل لك أن تفصل في المخاطر المتوقعة؟

□ تشطر العولمة العالم إلى شطرين، وتعمق بينهما التناقض: عالم تمثله المجتمعات التقليدية، وتقوم العولمة بوضع التقنيات الحديثة والاتصالات تحت تصرفه، فيقوم من خلالها بإعادة إنتاج الأفكار التقليدية الموروثة دون أن يتمكن من الانخراط في تحديث نفسه على مستوى إنتاج المعرفة العلمية - العقلية التي يشترطها كل تحديث مهما كانت سياقاته الثقافية، وعالم آخر أنجز رهان الحداثة وهضمها، وتمثله المجتمعات الحديثة، وفيه تقوم العولمة بتحديث المعرفة وتجديدها بشكل مطرد . وثمة فرق كبير بين إعادة إنتاج معرفة تقليدية بوسائل حديثة، وإنتاج معرفة جديدة بوسائل حديثة . فذلك سيفضي إلى أن المجتمعات التقليدية ستطوي على نفسها، وتُشغل ببعث الأفكار الموروثة الخاصة بها والتي حجزتها ضمن نسق اجتماعي - ثقافي شبه مغلق، إنها ستكون بعيدة عن إنتاج المعرفة المطلوبة من أجل التحديث . وفي الوقت نفسه ستستأنف المجتمعات الحديثة تطوير المعرفة من آخر نقطة وصلت إليها . وحسب التحليل المعرفي سترتمي المجتمعات التقليدية في أحضان الماضي وتجعله هدفا لها، فيما سيكون المستقبل هو هدف المجتمعات الحديثة، وحتى تلك الوسائط التقنية التي ستضعها العولمة تحت تصرف الجميع ستستخدم في المجتمعات التقليدية لبعث الفكر التقليدي ونشره كما بدأت تظهر إلى العيان بوادر ذلك، ومن ذلك أن الشكل الديمقراطي والتعددي في الحياة السياسية - وهو من منجزات الحداثة - بدأ يستخدم في إشاعة الأفكار والميول المذهبية والطائفية والعرقية والعشائرية والثقافية الضيقة ونشرها في تعارض واضح مع أهداف الديمقراطية الداعية إلى تأسيس مجتمعات اندهاجية، تحترم المؤسسات، وتصبو إلى المجتمع المدني ذي المؤسسات المستقلة . وكما يلاحظ فإن شبكة الاتصالات الحديثة قد وضعت تحت تصرف الجميع إمكانية إنشاء منابر تبشر بالانتماءات الطائفية المغلقة التي يسود فيها

الرأي المطلق، ونزعة تكفير الآخر، وذلك في محاولة لتشكيل صورة ثابتة وضيقة الأفق عن الماضي .

لن يعاد تشكيل العالم على نحو جديد كما تعد العولمة بذلك إلا من ناحية زيادة انكفاء المجتمعات التقليدية على نفسها، وإنتاج مآثراتها لتعزز بها مفهوماً معيناً للهوية، وبالمقابل توسيع سيطرة المجتمعات الحديثة وتجديد معرفتها . تعمق العولمة تصورات متناقضة عن النفس والتاريخ والهوية، وتسهم في ظهور معارف متعارضة، ولن يتحقق رهانها في تخطي الاختلافات وإعادة توحيد المجتمعات الإنسانية. إن ادعاء العولمة بتشكيل عالم توحد فيه المفاهيم والقيم والأهداف يتضمن مغالطة، لأنه في إطار فرضية التقارب التي تقول بها العولمة تكمن سلسلة من ضروب التنافر وعدم الانسجام التي تقوض تلك الفرضية، فالحث على استيراد نماذج غربية من قبل المجتمعات التقليدية يفصح عن عدم اتساق تلك النماذج مع نسق القيم الأصلية في تلك المجتمعات، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن تحريض تلك المجتمعات على التكيف مع القيم الغربية، يجدد الآمال بردود فعل خطيرة وغير محسوبة، إلى ذلك فإن التعجيل بتوحيد العالم حسب دعوى العولمة يقود إلى ظهور نزعات التفرد، والتأكيد على وجود نظام واحد جديد يكون مسؤولاً عن السلطة، يعني فتح الأفق على مزيد من المنازعة وتفاقم الصراع، وحين تسعى العولمة إلى وضع نهاية للتاريخ فإنها تمنحه فجأة معاني متعددة ومتناقضة، فعدم توافق النموذج مع المجتمعات التقليدية لا ينتظر منه حل المشكلات المتوطنة فيها، بل إن محاكاة ذلك النموذج قد فشلت في جميع المجالات التي ظهرت فيها المحاكاة، ما حصل هو تعميق مفهوم المحاكاة نفسها؛ فالنخب الثقافية والسياسية والاقتصادية مضت في اقتباس النماذج الغربية في أكثر من مجال، حتى ولو أبدت ظاهرياً نوعاً من الاستنكار، فالعولمة راحت تعمق التناقضات، وذلك قاد إلى نتيجة واضحة، وهي: إن المجتمعات غير الغربية وجدت نفسها على الدوام ممزقة وحائرة بين منهج التكيف ومنهج الابتكار . فالعولمة في ضوء كل هذا جددت بناء فكرة التبعية في كثير من مجالات الحياة.

لا يمكن إجراء رصد ختامي دقيق لما أفضت إليه العولمة، سواء أكانت ممارسات

متنوعة ظهرت منذ أن استقام أمر التمرکز الغربي، أم منذ أن ظهرت حديثاً على أنها نزعة فكرية نظرية. ولكن الأمر الذي يمكن رصده والبرهنة عليه هو أن العولمة قد خلقت إمكانات واسعة لسيادة الولاء للآخر، وهيمنة الفكر الامتثالي، واختزال الذات إلى عنصر هامشي، واستبعاد المكونات القابلة للتطور والنمو، وتفجير الحراك الاجتماعي بصورة فوضوية. وكل ذلك أدى إلى انهيارات متعاقبة في الأنساق الثقافية غير الغربية.

○ ما هي توقعاتكم للنتائج المترتبة على كل ذلك؟

□ النتيجة المترتبة على ذلك هي أن مفهوم التبعية الثقافية استند إلى مفهوم محدد للمحاكاة عمق الروح الامتثالية، فظهر ازدواج خطير، هو إفراز حالة التمزق التي أشرنا إليها من قبل؛ ففيما اعتبر هدف العولمة إنجاز اندماج كلي للعالم، فإن ذلك الهدف ظل مجرد إطار عام لا يقدم حلولاً فعلية، وهذا هو الذي دفع إلى صحوة الثقافات الطرفية، التي وجدت نفسها تقف في مواجهة هيمنة ثقافة المركز، وكلما ازداد التناقض تعمق الخلاف بحيث إن مفهوم الهوية قد انغلق على نفسه عند بعض الثقافات القائلة بالخصوصية المطلقة والجوهر الثابت، فأعيد في ضوء هذه التحديات تشكيل الخصوصيات العرقية والدينية والفكرية، بما يوافق ضرباً انكفائياً من الأيدلوجيا • يضاف إلى كل هذا فالتبعية أدت إلى تعارض واضح بين الإستراتيجيات المشتملة على: نشر ثقافة الخاصة من أجل هيمنة النخبة على الآخرين بصورة أفضل، وبذلك تصطنع خصوصية معبرة عن هدف عالمي، وبمقابل هذا يتم استيراد عناصر من الثقافة المهيمنة للتزود بوسائل مؤثرة لمجتمعات هي في الأصل غريبة عن تلك الثقافة، واللجوء في الوقت نفسه للهوية وتوظيفها لصالح استراتيجية خاصة بالمنازعات الوطنية والدولية معاً، بحيث دخلت هذه الممارسة في صلب العمل السياسي، وهذا سيكشف أن مفهوم الهوية غير ثابت، ومكوناتها غير مطلقة، فهي متحركة ومتعددة، تتغير على وفق المقتضيات والأحوال وحسب حاجة الفاعلين الاجتماعيين • ولا يخفى أنه خلف هذه التناقضات يكمن صراع عميق بين أنساق ثقافية مختلفة، أنساق متجددة المعاني

تشكّل طبقاً للتطلّعات المختلفة، سواء أكانت تلك التطلّعات خاصة بالقائلين بالخصوصية أو بالعالمية .

○ تعملون منذ أكثر من عشر سنوات على مفهوم التمركز، وقد أجريتم

تفكيكا نقديا موسعا للمركزيات الغربية والإسلامية، ما التمركز كما

خلصتم إليه؟ وما الصلة بين المركزيات ومفهوم الهوية؟

□ التمركز نسق ثقافي محمّل بمعانٍ دينية، وفكرية، وعرقية، تكوّنت تحت شروط تاريخية معينة، إلا أن ذلك النسق سرعان ما تعالَى على بعده التاريخي، فاخترل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة، التي تتجاوز ذلك البعد إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي، وهو تكثّف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد، يؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلّبة، التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية، على أنها الأفضل، استناداً إلى معنى محدد للهوية، قوامه الثبات، والديمومة، والتطابق، بحيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل، سواء باستكشاف أبعاد نفسها أو بمعرفة الآخر، ويشمل ذلك الذات المفكرة الواعية لذاتها أو تلك الذات غير الواعية، التي تقيم تصوراتها على نوع من المخيال المنتج للصور النمطية لها ولغيرها. ولا يقتصر الأمر في التمركز على إنتاج ذات مطلقة النقاء، وخالية من الشوائب التاريخية، إنما - وهذا هو الوجه الآخر لكل تمركز - لا بد أن يتأدّى عن ذلك تركيب صورة مشوّهة للآخر. وبين الذات الصافية التي تدّعي النقاء المطلق، والآخر الملتبس بالتشوه الديني والفكري والعرقى، ينتج التمركز أيديولوجيا إقصائية استبعادية ضد الآخر، وأيديولوجيا طهرانية مقدسة خاصة بالذات؛ فينقسم الوعي معرفياً على ذاته، لكنه أيديولوجياً يمارس فعله المزدوج بوصفه كتلة موحدة لها منظور واحد.

إن النقد هو الذي يكشف هذه التناقضات الكامنة في صلب الثقافة المتمركزة حول ذاتها، وهو الذي يدفع بها إلى أن تفصح عن مضمراتها؛ لأنه يتتبع بدقة الممارسات الملتوية للمفاهيم التي تكوّنتها. ولا تقف مهمة النقد عند إظهار أخطار

التمركز، إنما يهيئ الأمر لهوية ثقافية جديدة قائمة على مسار متحوّل ومتجدد ومتشعب الموارد من المنظورات والمكونات الثقافية المنتجة أو المعاد إنتاجها في ضوء الشروط التاريخية للذات الثقافية. وبما أنّ هوية التمركز تظهر مجردة عن بعدها التاريخي بوصفها هوية قارة وكونية في آن واحد، فإنّ الهوية الثقافية التي تقوم على الاختلاف لا تقر بالثبات ولا الشمول وتحصر على بعدها التاريخي، وفيما تصطنع هوية الثقافة المتمركزة أصولاً عرقية ودينية وفكرية توافق مضمونها، فإنّ هوية الاختلاف تتجنب إنتاج أيديولوجيا لها صلة بهذه الركائز؛ فاتصالها بهذه الركائز اتصال تاريخي طبيعي ليس له بعد أيديولوجي متصل بمعنى الهوية. أخيراً فيما تقوم هوية الثقافة المتمركزة بطمس كل العناصر التي تتعارض مع مفهوم الهوية كما أنتجتها تلك الثقافة واستبعادها، بحيث تجعل الهوية أسيرة شبكة من المفاهيم التي تحميها من المتغيرات التاريخية، فإنّ هوية الاختلاف تجعل من تلك العناصر مكونات فاعلة فيها، وهي تمثل جانباً من جدلها الذاتي مع نفسها وغيرها. إنّ نقد الذات ونقد الآخر ممارسة توسع من مجال الاختلاف، وتوفر إمكانية تتجاوز بها الثقافة العربية الحديثة ضروب التماثل والتطابق التي تعيق حركتها، وتبطل فعاليتها، وتعيد إليها وحدتها، بعد أن انقسمت إلى تيارات متعارضة، لا يمكن لها في نهاية الأمر إلا أن تسهم في إضفاء نوع من العدمية على ثقافة تعجز عن مناقشة إشكالياتها الخاصة بها. إنّ الوحدة المتنوعة هنا لها دلالتها من بعدها الحيوي الذي يركّب تصورات بمقدار ما يسعى لأن يتفاعل مع الثقافات الأخرى، ويختلف عنها في الوقت نفسه، ضمن إطار عام له قدرة على التنوع والحوار والتواصل بما يغني فروضه، ويخصّب من إمكانات التجدد فيه. وذلك بهدف أن تكون ثقافة لها أثرها في عالم تشكل الثقافات فيه عنصراً أساسياً من عناصر الوجود.

○ يثار منذ قرابة عقد موضوع الصراع بين الحضارات، ثم أثير مؤخراً

الصراع بين الأصوليات، ما علاقة ذلك بالمجتمعات التقليدية، هل

المجتمعات التقليدية هي التي تغذي كل ذلك؟

□ بداية ينبغي أن نقدم تصورنا عن المجتمعات التقليدية، لا بد من تحديد

المقصود بها، فنحن نقصدُ بالمجتمعات التقليدية تلك المجموعات البشرية المحكومة بنسق متماثل من القيم شبه الثابتة أو الثابتة، والتي تستند في تصوراتها عن نفسها وعن غيرها إلى مرجعيات عقائدية أو عرقية ضيقة، والتي تتحكم بها روابط عشائرية أو مذهبية، والتي لم تفلح في صوغ تصورات شاملة عن نفسها وعن الآخر، فلجأت إلى الماضي في نوع من الانكفاء الذي تفسره باعتباره تمسكا بالأصالة، وهي المجتمعات الأبوية التي يتصاعد فيها دور الأب الرمزي من الأسرة، وينتهي بالأمة، والتي لم تتحقق فيها الشراكة التعاقدية في الحقوق والواجبات، وتخشى التغيير في بنيتها الاجتماعية، وتعتبره مهددا لقيمها الخاصة. فالحذر قائم تجاه كل تحديث. وهي المجتمعات التأثيمية التي تؤثّم أفرادها عندما يقدمون أفكارا جديدة. ويتطلعون إلى تصورات مغايرة. ويسعون إلى حقوق كاملة. فكل جديد هو نوع من الإثم، وهي المجتمعات المعتصمة بهوية ثقافية قارة لا تعرف التحول. ولا تقربه. وأخيرا هي المجتمعات التي لاذت بتفسير ضيق وشبه معلق للنصوص الدينية، وصارت مع الزمن خاضعة لمقولات ذلك التفسير أكثر من خضوعها للقيمة الثقافية والأخلاقية والروحية للنصوص الدينية الأصلية. وبالإجمال هي المجتمعات التي لم تتمكن بعدُ من التمييز بين الظاهرة الدينية السماوية من جهة، والشروح والتفاسير والتأويلات الأرضية التي دارت حولها، من جهة ثانية، فتوهمت بأن تلك الشروح والتفاسير والتأويلات هي الدين عينه، فأضفت قدسية عليها، وصارت تفكر بها وتتصرف في ضوءها، وهي تختلف باختلاف المذاهب والطوائف والأعراق والبلدان والثقافات والأزمان، وأنتجت تصورات ضيقة عن مفهوم الحرية والمشاركة، فاعتبرتَهما ممارستين ينبغي عليهما أن تمثلتا لشروط النسق الثقافي السائد، وأن تتما في ولاء كامل لشروط البنية الثقافية لتلك المجتمعات التقليدية، فمفهوم الحرية ليس مشروطا بالمسؤولية الهادفة إلى المشاركة والتغيير، إنما هو مقيّد بالولاء والطاعة، وكل خروج على مبدأ الطاعة والامتثال للنسق الثقافي السائد، مهما كان هدفه، يعدّ مروقا وضلالا، لا يهدف إلى الإصلاح، إنما التدمير؛ لأن المرجعية المعيارية للحكم على قيمة الأشياء وأهميتها وجدواها مشتقة من تصورات مغلقة على الذات، ومحكومة بمفاهيم مستعارة من تفسير ضيق للماضي.

ولكن ليس الأمر حكراً على المجتمعات التقليدية، فالمجتمعات المتقدمة تعاني من سيطرة فكرة التفوق والتمركز حول الذات، وهي تطور دائماً أفكاراً شعبية عبر (الميديا) تدعو للتفاضل والتراتب والتفوق، وما دامت التباينات وصلت إلى هذه الدرجة، فمن المتوقع أن يندلع سوء تفاهم عميق، لأن لغة الحوار غائبة. والحق فما يحكم العالم الآن هو نوع جاف وضيق الأفق من سوء التفاهم، ولا بد من شراكة في الأفكار والوعي والمسؤوليات، ويخيل لي بأن إعادة ترتيب العلاقات الجارية في العالم الآن سببها كل ذلك.

○ لا يتوقف مشروعكم النقدي عند حدود نقد تجليات التفكير المغلق والمتمركز على نفسه، إنما انصرفتم منذ مدة طويلة إلى الدراسات السردية، وكرستم له أكثر من كتاب، ومنها (السردية العربية) و(التلقي والسياقات الثقافية) و(المتخيل السردى) وتنطلقون من ضرورة تفجير الموروث السردى العربى لكي يتم التأصيل. كيف يمكنكم طرح ذلك دون أن يكون ردة فعل تجاه السرد الغربى، هل التأصيل مشروط لديكم؟

□ دعني في البداية أوضح أنني أسعى إلى تطوير وظيفة السرد التقليدية، فلم يعد بالنسبة لي ممكناً الانحسار داخل المفهوم الضيق للمصطلح، ولا بد من معرفة بأن هويات الأمم تصاغ أولاً عبر السرود الدينية والتاريخية والأدبية التي تقدم بها نفسها ورؤاها، فالسرد باختصار مجال بحثي هو الرواية التي تقدمها المجتمعات والأمم عن ماضيها وحاضرها ووجودها، وأنا ادرج ذلك ضمن الدراسات المخيالية التي تنظمر فيها كل ضروب التطلعات والرغبات الجماعية، ويلزمنا إثراء هذه الدراسات. ومن المعروف بان السردية ظهرت بوصفها البحث النقدي الدقيق الذي يهدف إلى تحليل النصوص السردية في أنواعها وأشكالها المختلفة، ومن السابق لأوانه التأكيد الآن فيما إذا كانت السردية قد أنجزت وعودها النقدية جميعاً، فذلك يحتاج إلى رصد تاريخي - تحليلي ينصرف الاهتمام فيه إلى فحص ما أنجزته الدراسات السردية. وما ينبغي إثارته، هو أن السردية هي وليدة الدقة التحليلية للنصوص، فثمارها متصلة بمدى تفهم تلك

الدقة، وإدراك ضرورتها في البحث، وتقدير الحاجة إليها. وقد تشكّت الأوساط الثقافية من الصرامة المنهجية للسردية، وتوجّست منها، لكن الأمر الآن اختلف إلى حد ما، وراح يتبدد التصور الأولي بخصوص الغموض والإبهام اللذين يرافقان عادة كل جديد، فالسردية ليست جهازا جامدا ينبغي فرضه على النصوص، إنما هي وسيلة للاستكشاف الدقيق المرتهن بالقدرات التحليلية للناقد، ومدى استجابة النصوص لها. فالتحليل الذي يفضي إليه التصنيف والوصف، متصل برؤية الناقد، وأدواته، وإمكاناته في استخلاص القيم الفنية الكامنة في النصوص. وبما ان الدقة لا تتعارض مع كلية التحليل وشموليته، وان الحاجة تقتضي من السردية الانفتاح على العلوم الإنسانية والتفاعل معها، لأن كشوفاتها تغذّي السردية في إضاءة مرجعيات النصوص، بما يكون مفيدا في مجال التأويل وانتاج الدلالات النصية، ويمكن استثمارها في تصنيف تلك المرجعيات، ثم كشف قدرة النصوص على تمثيلها سرديا. إلى ذلك يمكن ان توظف في المقارنات العامة، ودراسة الخلفيات الثقافية كمحاضن للنصوص الأدبية والدينية والتاريخية، ومن المؤكد ان ذلك يسهم في إضفاء العمق والشمولية على التحليل النقدي، بما يفيد السردية التي يظل رهانها متصلا برهان المعرفة الجديدة.

○ كيف وظفتم ذلك في دراسة السرد العربي؟

□ كان الاهتمام بالسرد العربي القديم نادرا، ولم يبعث الاهتمام الجاد به إلا منذ عقدين تقريبا. وما زالت تلك المادة الخام بأمرس الحاجة إلى فحص نقدي عميق، يستخرج سماتها الأسلوبية، والبنائية، والدلالية، وذلك لا يتأتى إلا بجهد جماعي يلفت الانتباه إلى هذه الذخائر المظمورة في الثقافة العربية القديمة. يعرف المعنيون بهذا الموضوع صعاب التوغل في ذلك العالم شبه المجهول، المترامي الأطراف، الذي ظلّ يتراكم طوال أكثر من ألف عام، والذي لم يُستكشف منه سوى جزء صغير، إذ لم يجرؤ غير قلة قليلة من الاقتراب إليه، لأسباب ثقافية ودينية، وفي مقدمتها النظرة الدونية إليه بوصفه أدبا لم يستكمل شروط الفصاحة المدرسية التي استقامت في القرون المتأخرة، لكن القضية الأكثر خطورة وحساسية؛ هي: العلاقات المتشابكة بين

نشأة المرويات السردية القديمة ونشأة علوم الدين، والأخبار والتواريخ، وقصص الأنبياء والإسرائيليات، إلى حد أصبح فيه تخليص المرويات السردية من كل ذلك أمراً مستحيلاً، فالعناصر المذكورة بأطرها الثقافية الكلية كانت الحاضنة التي شكّلت في وسطها تلك المرويات، فصاغت خصائصها الفنية صوغاً شبه تام.

وهذا هو السبب الذي دفعنا إلى معالجة المرويات السردية داخل المحضن الثقافي الذي تكوّنت فيه، والأمر الآخر الذي يلاحظه كل متفحص هو: الخصائص الشفاهية للمرويات القديمة، وذلك يعود إلى أنها ظهرت في أوساط شفاهية يقوم الإرسال والتلقّي فيها على أسس متصلة بسيادة التفكير الشفهي، وقد استند ذلك التفكير إلى أصول دينية، فالشفاهية انتزعت شرعيتها في الفكر القديم بناء على أصول دينية، ومن هنا فقد أصبحت ممارسة مبدّلة، لأنها عمّمت أسلوب الإسناد الذي فرضته رواية الحديث النبوي على مجالات أخرى لا صلة لها بالدين. وبذلك أصبح الإسناد ركناً أساسياً لا يمكن تجاوزه في المرويات السردية، والإسناد يعامل دائماً في الثقافة العربية القديمة، وبخاصة الدينية منها، على أنه جزء من الدين، وقد انتقلت القداسة إليه بفعل المجاورة؛ مجاورته لمتون الحديث النبوي، كونه حاملاً لتلك النصوص المقدسة. وكما أن الصلة قوية ومتماسكة وضرورية بين السند والمتن/ الراوي والمروي فإنها تجلت بالصورة نفسها في المرويات السردية. وهذا النسق لا يظهر إلا في الثقافات الشفاهية، وقد قام التدوين بدور الوسيلة التي ثبتت ذلك النسق وقيدته، دون أن تخلخل العلاقة بين ركنيه الأساسيين: الراوي والمروي. إلى ذلك فالشفاهية هي التي منحت المرويات القديمة هويتها المميزة. وربط تلك المرويات بأصولها، والمؤثرات الفاعلة في تكوينها، لا يمثل أي خفض لقيمتها الأدبية أو التاريخية. وقد شغلني كل ذلك، وأنتظر أن أبلور تصورات تربط بين السرديات والمركزيات الثقافية، فمن وجهة نظري وقع بينهما ترابط جذري منذ البداية.

○ يبدو أنك منخرط تماماً في نقد كل هذه الظواهر، وذلك داخل أفق محكم

من النقد الذي تمارسه ضد الخطاب الاستعماري، حتى أن بعض

الدارسين ذهبوا إلى اعتبار كتابك (المركزية الغربية) من أوائل الدراسات الكبيرة في الدعوة لنقد تصورات الخطاب الاستعماري وتحيزاته ومقولاته، واعتبر أنه يؤسس لنقد يتحرر من مصادرات الخطاب الاستعماري. فكيف توضح لنا كل ذلك؟

□ لو نظرنا ملياً لواقع حال الثقافة العربية الحديثة، لوجدنا أن المؤثر الغربي يحضر، بصورة مضخّمة، كلما جرى البحث في نشأتها وخصائصها، إلى درجة صار ذلك أمراً مسلماً به في الدراسات التي عنيت بهذا الموضوع، ونادر أن تمت عملية بحث جادة استقصت صواب هذه المسلمة التي أخذ بها أغلب الباحثين، كحقيقة مطلقة، فاعتبروها من اللوازم الحاضنة لذلك، وعزوا إلى الحملة الفرنسية، والعلاقات المباشرة مع الثقافة الغربية، بما في ذلك الترجمة، أمر القيام بهذا الدور بصورة كاملة. بدأت هذه المسلمة تتبلور في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وهي استجابة تعود، فيما نرى، إلى بداية الامتثال للخطاب الاستعماري الذي رسّخ فكرة بسيطة وواضحة، وهي أنّ التحديث وكلّ ما يتصل به جاء مع الحضور الغربي إلى الشرق، فسادت الرواية الغربية لمفهوم التحديث الذي أصبح منذ ذلك الوقت يتحدّد في محاكاة أشكال الثقافة الغربية، بما في ذلك الأشكال الأدبية، وبالنظر إلى غياب البحث الحفري في الثقافة العربية، فقد غابت معايير التحديث أو اضطربت، وتمت، وسط تشابك المؤثرات وتفاعلها، استعارة معايير جاهزة بلورتها الثقافة الغربية. كان الخطاب الاستعماري قوياً ومُحكماً ومؤثراً شأنه في ذلك شأن الوسائل التي أوصلته إلى الشرق، والامتثال للقوة الاستعمارية رافقه امتثال لخطابها في وصف الظواهر الأدبية والفكرية، وتمّ استبعاد أشكال التعبير كافة التي لا تنطبق عليها الأوصاف الجاهزة والمستعارة، فهتمست، وصارت خارج مدار الاهتمام؛ نبذت لأنها تذكر بمرحلة ما قبل التحديث الغربي، وجرت عبر الزمن إعادة صوغ للوعي بما يوافق تلك المفاهيم المستعارة، ولم تعد الأشكال الأصلية في الثقافة، وبخاصة الأدب، تستأثر باهتمام يذكر، وصارت جزءاً من اللامفكر فيه؛ لأنها خارج نطاق الوعي، وفي مراحل لاحقة أصبحت تلك الأشكال مُعيبة وقاصرة، وتبّنت دونيتها، ولم تستأثر بعناية لأنها تعنى بما صار جزءاً من حقب

عبدالله ابراهيم □ ١٠٣

مظلّمة، طُمستْ باعتبارها عورة تحيل على تاريخ ينبغي نسيانه، يفجع به كثيرون إن هو بمناسبة ما شخّصَ فجأة وأعلن عن نفسه، يحدث حضوره ارتباكاً غير مرغوب فيه، ينبغي الهروب منه بشكل ما، لم يعد لائقاً، وبه ينبغي أن يستبدل تاريخ مغاير. وكان الفكر الذي تبلورت ملامحه في الحقبة الاستعمارية يريد تخطّي عثراته التاريخية، ويبحث عن مرجعية فوجد في التدرّج الخطي الغربي المستعار ملاذا يدفع به إلى الأمام. ومن المعلوم بأنّ المدوّتات الاستشراقية التي نشطت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قدّمت صورة اختزالية عن الشرق ثقافة ومجتمعاً، صورة توافق الرؤية التي ينتظرها الغربيون، وتستجيب لتصوراتهم النمطية عنه، وتفاعل الخطاب الاستعماري والصورة الرغوية الاستشراقية في استبعاد الأشكال الحقيقية، وذمّها، وبها استبدلت أشكال أخرى توافق تصوّراتها. والحقيقة فلا بد من نقد هذه السلسلة المتلازمة من المصادرات إذا أردنا ان نعرف بصورة واضحة كل المظاهر الخاصة بالثقافة العربية.

ملف العدد القادم

التحيز والتمركز في المعرفة
اشكاليات اسلمة العلوم الاجتماعية

مرتكزات التعايش بين الاديان في القرآن الكريم والتطبيق النبوي للقرآن

حوار مع:

د. محمد عمارة

○ يؤسس النص القرآني صيغة للتعارف والتعايش في الاجتماع البشري مبنية على الأمن والتسامح والسلم الأهلي، في آيات متعددة، منها قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾. ما هي الأصول المنهجية لفقه التعارف التي تستوحونها من القرآن الكريم؟ وما هي مرتكزات ثقافة التعايش مع الآخر الداخلي، وأساليب التفاهم والحوار مع الآخر المختلف، التي يشي بها النص القرآني؟

□ يؤسس القرآن الكريم لفلسفة إسلامية متميزة في رؤية الكون، والحياة، والعلاقات بين الأحياء. وفي هذه الفلسفة الإسلامية المتميزة معالم رئيسية، يمكن أن نشير إلى عدد منها، وذلك من مثل:

أ- أن الواحدية والأحدية - التي تبلغ قمة التنزيه والتجريد - هي فقط للذات الإلهية: ﴿قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفوا أحد﴾ الإخلاص: ١-٤. ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ الشورى: ١١. فكل ما خطر على بالك، فالله ليس كذلك.

ب - وأن التنوع والتمايز والتعدد والاختلاف هو سنة إلهية كونية، مطردة في سائر عوالم المخلوقات، من الجماد، إلى النبات، إلى الحيوان، إلى الإنسان، وعوالم الأفكار. وأن هذه التعددية هي في إطار وحدة الأصل الذي خلقه الله سبحانه وتعالى، فالإنسانية التي خلقها الله من نفس واحدة، تنوع إلى شعوب، وقبائل، وأمم، وأجناس، وألوان. وكذلك إلى شرائع، في إطار الدين الواحد، وإلى مناهج، أي ثقافات، وحضارات، في إطار المشترك الإنساني الواحد، الذي لا تختلف فيه الثقافات. كما تنوع إلى عادات، وتقاليد، وأعراف متميزة، حتى داخل الحضارة الواحدة، بل والثقافة الواحدة.

وهذا التنوع والاختلاف والتمايز في هذه الفلسفة الإسلامية - يتجاوز كونه «حقاً» من حقوق الإنسان، إلى حيث هو «سنة» من سنن الله، التي لا تبديل لها ولا تحويل، وآية من آياته، سبحانه وتعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا﴾ النساء: ١. ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾ الروم: ٢٢. ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين * إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ هود: ١١٨ - ١١٩. وكما يقول المفسرون: «فلاختلاف خلقهم»!

فالواحدية والأحدية فقط للحق سبحانه، والتنوع هو السنة والقانون في كل عوالم المخلوقات.

ج - وأن هذا التنوع، والتمايز، والتعدد، والاختلاف - الذي هو آية من آيات الله، سبحانه وتعالى - له مقاصد عديدة، منها: تحقيق حوافز التسابق على طريق الخيرات بين الفرقاء المتمايزين ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ المائدة: ٤٨.

ومن هذه المقاصد: فتح أبواب الحرية للاجتهد، والتجديد، والإبداع الذي يستحيل تحقيقه دون تفرد وتمايز واختلاف: ﴿ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اين ما

تكونوا يأت بكم الله جميعا إن الله على كل شيء قدير ﴿ البقرة: ١٤٨.. ﴾ إن سعيكم لشتى ﴿ الليل: ٤.

د - وأن علاقة الفرقاء المتميزين والمختلفين، والمتعددين، يجب أن تظل في إطار الجوامع المتوحّدة، وعند مستوى التوازن، والعدل، والوسطية: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ البقرة: ١٤٢. «الوسط» - بنص الحديث النبوي - هو «العدل» - الذي يجب أن يحكم علاقات الفرقاء المختلفين - «الوسط: العدل. جعلناكم أمة وسطا» - رواه الإمام أحمد - .

هـ - فإذا اختلت موازين العدل والوسط بين الفرقاء المختلفين والمتميزين، في الطبقات الاجتماعية، أو الشرائع الدينية، أو الفلسفات، أو الحضارات، فإن الفلسفة الإسلامية تحبذ طريق «التدافع» - الذي هو حراك يعدل المواقف، والمواقع، والاتجاهات، فينتقل بها من مستوى الخلل، والظلم، والجور، والعدوان، إلى مستوى العدل، والتوازن، والوسط، والتعايش، والتعارف، مع المحافظة على بقاء التنوع، والتمايز، والتعدد، والاختلاف ﴿ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم﴾ فصلت: ٢٤.

وهذا «التدافع» الذي هو وسط، بين تفريط «السكون والموات» وبين إفراط «الصراع» هو المزكي للتعددية، وللتنافس والتسابق على طريق الخيرات، بينما السكون يفضي إلى الموات للمستضعفين، كما ان الصراع يفضي إلى نفس النتيجة، لأن القوي يصرع الضعيف، فينفرد بالساحة، وينهي التعدد، والتمايز، والاختلاف - على النحو الذي تركيه «الدارونية» في عالم الأحياء، والصراع الطبقي في الاجتماع، ونزعة الصدام والصراع بين الحضارات.. ﴿فترى القوم فيها صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية﴾ فهل ترى لهم من باقية ﴿ الحاقة: ٧٨.

فالتدافع هو الذي يُعدّل المواقف الظالمة، مع الحفاظ على التعددية، وعلى التنافس، والتسابق على طريق الخيرات فهو سبيل للإصلاح، في ظل التنوع، والتعدد، وليس على أنقاض التنوع، والتعدد: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾ البقرة: ٢٥١.. ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم

ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرون الله من ينصره إن الله لقوي عزيز ﴿الحج/٤٠﴾.

هذا هو موقع التنوع، والتعدد، والتمايز، والاختلاف، في الرؤية الإسلامية للكون والحياة، والعلاقات بين عوالم المخلوقات، والأفكار، ودور هذا التنوع في التقدم والإصلاح.

وذلك هو تميز الفلسفة الإسلامية بالوسطية الجامعة، عن غيرها من نزعات وفلسفات الدمج القسري للكُل في واحد، أو نزعات وفلسفات الصراع، التي تفضي - هي الأخرى - إلى انفراد طرف واحد - هو الأقوى - بالساحة والامتيازات!.. فطرفا الغلو يفضي كل منهما إلى ذات النهاية، وبينهما تميز الوسطية الإسلامية في هذا الميدان.

○ الاختلاف سنة ماضية في الحياة البشرية * ولا يزالون مختلفين* إلا من

رحم ربك ولذلك خلقهم ﴿وقد نهى القرآن عن النزاع والتفرق الذي يفضي

إلى تمزق المجتمع، لكنه اعترف بالاختلاف، وقبل التنوع والتعدد. ما هو

الإطار القرآني للتعایش رغم التنوع والاختلاف؟

□ كما يرفض الإسلام نزعة «الصراع» وفلسفته، لأنها تفضي إلى إنهاء التنوع، والتمايز، والاختلاف - الذي هو سنة إلهية كونية - فهو يرفض كذلك «النزاع والشقاق» اللذين يدمران وحدة «الجوامع» التي توحد الأمة، وتجعل من الأفراد جماعة وأمة، والتي هي مقومات الانتماء الجامع للأفراد.

فالجماعة المسلمة، التي هي - في النظرة الإسلامية - وحدة في إطار التنوع الإنساني إلى أمم وشعوب - قد جمعها الإسلام على جوامع خمسة: في العقيدة، والشريعة، والأمة، والحضارة، ودار الإسلام.

وإذا كان التنوع والشقاق يهددان وحدة هذه «الجوامع» - ومن ثم يهددان وجود الأمة كأمة - فإن الرؤية الإسلامية تفسح الطريق أمام التنوع، والتمايز، والاختلاف، في

إطار كل جامع من هذه الجوامع الخمسة.

ففي إطار «العقيدة الواحدة» هناك تصورات فلسفية متميزة، لمسائل من فروع

الاعتقاد، نجدها ماثورة في مسائل علم الكلام - علم التوحيد الإسلامي ..
وفي إطار «الشريعة الواحدة» - التي هي وضع إلهي ثابت - هناك تنوع واختلاف
في المذاهب الفقهية - التي هي علم الفروع - فاجتهادات المجتهد غير ملزمة للمجتهد
الآخر، وفي هذا تقنين للتنوع، والاختلاف، في إطار مقاصد الشريعة، وحدودها،
وقواعدها، وروحها، وفلسفتها في التشريع.

وفي إطار جامع «الأمة الواحدة» هناك تنوع، وتمايز، واختلاف، في الشعوب،
والقبائل، والأجناس، والألوان، والألسنة واللغات - أي في القوميات ..

وفي إطار جامع «الحضارة الواحدة» هناك تنوع، واختلاف، وتمايز، في العادات،
والتقاليد، والأعراف، وفي الثقافات الفرعية أيضا.

وفي إطار جامع «دار الإسلام» هناك تنوع، وتمايز، وتعدد، في الأقاليم والأوطان،
يمكن أن يسع تعددية الدول الوطنية، والقومية، في الحدود التي لا تفضي إلى نظام
«الجنسية» الممزق لوحدة دار الإسلام، والذي تسلل إلى العالم الإسلامي من «الدولة
القومية الأوروبية» كجزء من تأثيرات التغريب على عالم الإسلام، لتمزيق وحدة دار
الإسلام..

فالتنوع في إطار وحدة الجوامع الخمسة المكونة لمقومات الأمة، هو الوسط العدل،
بين «الدمج» الذي ينفي التنوع، وبين «التمزق والتشردم والشقاق» الذي يفضي إلى
نفي وحدة الأمة، ولذلك كان من هذا التنوع في الفروع مغاير للتنازع والشقاق في
الأصول - وهو الذي نهى عنه القرآن الكريم «وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا
وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين» الأنفال: ٤٦.. «أو يلبسكم شيئا ويذيق
بعضكم بأس بعض» الأنعام: ٦٥.. «إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في
شيء إنما أمرهم إلى الله ثم ينتههم بما كانوا يفعلون» - الأنعام: ١٥٩..

فخطأ كبير أن نسمي التنوع في إطار الوحدة تنازعا وشقاقا، كما أن من الخطأ أن
نسمي الخلاف في الأصول والثوابت والجموع تعددية وتنوعا.

○ تعتبر صحيفة المدينة أو دستور المدينة أول ميثاق للتعايش في الاجتماع

الإسلامي، دونه الرسول (ص) بغية بناء نسق تعاوني بين مختلف الفئات، في مجتمع يضم المسلمين واليهود، وينتمي الى قبائل شتى في المدينة المنورة، ما هي صيغ التعايش التي جسدتها السيرة النبوية، ونمط الاجتماع الإسلامي في عصر البعثة الشريفة؟

□ في دولة النبوة - بالمدينة المنورة - سنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ثلاث سنن، جسدت فلسفة الإسلام في العلاقة بالآخر الديني - الكتابي منه، والوضعي: اليهود، والنصارى، والمجوس، ومن ماثلهم.

ولقد صيغت هذه السنن النبوية، المعبرة عن هذه الفلسفة الإسلامية، في وثائق دستورية، طبقتها دولة النبوة، ورعتها دولة الخلافة الراشدة، وظلت مبادئها مرعية إلى حد كبير عبر تاريخ الحضارة الإسلامية، وأوطان عالم الإسلام.

١- وأولى هذه الوثائق الدستورية هي «الصحيفة.. الكتاب» - دستور دولة المدينة المنورة، الذي وضعه رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، عقب الهجرة، وفور إقامة «الدولة» ليحدد حدود الدولة، ومكونات رعيته - الأمة - والحقوق، والواجبات، لوحدات الرعية، بمن فيهم الآخر الديني - اليهود العرب، وحلفاؤهم العبرانيون - وليحدد كذلك المرجعية الحاكمة للدولة ورعيته.

وفي هذه الوثيقة الدستورية تحدثت موادها - التي زادت على الخمسين مادة - عن التنوع الديني في إطار الأمة الوليدة، والدولة الجديدة، وعن المساواة بين الفرقاء المتنوعين، فقالت عن العلاقة بين المسلمين واليهود - أي عن التنوع الديني في إطار وحدة الأمة: «.. ويهود أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.. مواليهم وأنفسهم.. وأن بطانة يهود كأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ (يُهلك) - إلا نفسه وأهل بيته.. ومن تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، غير مظلومين ولا مُتناصرَ عليهم.. ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.. على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم..» (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة) ص ١٥ - ٢١ طبعة القاهرة ١٩٥٦م.

فكانت هذه الوثيقة الدستورية، أول «عقد اجتماعي وسياسي وديني» - حقيقي وليس مفترضا ومتوهما: لا يكتفي بالاعتراف بالآخر، وإنما يجعل الآخر جزءاً من الرعية، والأمة، والدولة - أي جزءاً من الذات - له كل الحقوق، وعليه كل الواجبات، وذلك في زمن لم يكن فيه طرف يعترف بالآخر على وجه التعميم والإطلاق!

٢- أما الوثيقة الدستورية الثانية، فهي خاصة بالعلاقة مع الآخر النصراني، وضعها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لنصارى نجران - عهدا لهم، ولكل المتدينين بالنصرانية، عبر المكان والزمان - وذلك عند أول علاقة بين الدولة الإسلامية، وبين المتدينين بالنصرانية، وفي هذا العهد الدستوري كتب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لنجران وحاشيتها، وسائر من ينتحل دين النصرانية في أقطار الأرض: جوار الله، وذمة محمد رسول الله، على أموالهم، وأنفسهم، وملتهم، وغائبهم وشاهدتهم، وعشيرتهم، وبيعهم، وكل ماتحت أيديهم من قليل أو كثير.. أن أحمي جانبهم، وأذب عنهم، وعن كنائسهم وبيعهم وبيوت صلواتهم، ومواضع الرهبان، ومواضع السياح.. وأن أحرس دينهم وملتهم أين كانوا بما أحفظ به نفسي وخاصتي وأهل الإسلام من ملتي.. لأنني أعطيتهم عهد الله على أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين، وعلى المسلمين ما عليهم.. حتى يكونوا للمسلمين شركاء فيما لهم وفيما عليهم» (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة) ص ١٢٣ - ١٢٨ - طبعة القاهرة ١٩٥٦م.

فبلغت هذه الوثيقة - التي أشرنا إلى سطور من صفحاته - في الاعتراف بالآخر الديني، والقبول به، والتكريم له، والتمكين لخصوصياته، والاندماج معه، ما لم تبلغه وثيقة أخرى عبر تاريخ الإنسانية - القديم منه، والوسيط، والحديث، والمعاصر أيضا - .. مع ميزة كبرى، وهي جعلها لهذا التنوع والاختلاف في إطار وحدة الأمة، تجسيدا لفلسفة الدين الإسلامي في العلاقة بالآخر، وليس على انقاص الدين - كل دين - كما هو الحال مع الوثائق الوضعية العلمانية التي تؤسس للعلاقات بين المختلفين!

٣- أما السنة النبوية الثالثة، التي قننت للعلاقة بالآخر الديني، فلقد مدت نطاق الآخر إلى أهل الديانات الوضعية، فعاملتهم معاملة أهل الديانات الكتابية.

ولقد بدأ تطبيق دولة الخلافة الراشدة لهذه السنة، عندما دخل المتدينون بالمجوسية في إطار الرعية الواحدة لدولة الخلافة الراشدة - على عهد الراشد الثاني عمر بن الخطاب (٤٠ ق. هـ - ٢٣ هـ / ٥٨٤ - ٦٤٤ م) - فلقد عرض عمر هذا الواقع الجديد - الموقف من المجوس، على مجلس الشورى - مجلس السبعين، الذي كان يجتمع بمسجد النبوة، بمكان محدد، وأوقات منتظمة - وسأل عمر:

- كيف أصنع بالمجوس؟

فوثب عبدالرحمن بن عوف (٤٤ ق. هـ - ٣٧ هـ / ٥٨٠ - ٦٥٢ م) فقال: اشهد على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال: «سُنُّوا فِيهِمْ سَنَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ» (البلاذري «فتوح البلدان» ص ٣٢٧ طبعة القاهرة ١٩٥٦).

فعومل أهل الديانات الوضعية - كل الديانات الوضعية - معاملة الكتابيين، عبر تاريخ حضارة الإسلام.. تأسيساً على السنن النبوية الثلاث، التي قننت لذلك التنوع، والاختلاف، منذ دولة المدينة المنورة، على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وحتى أحدث الاجتهادات في الفقه الإسلامي المعاصر.

○ عرف التاريخ الإسلامي إكراهات ايديولوجية متنوعة، سوغها فقهاء القصور السلطانية، تلبية للنزعات العدوانية لدى الطواغيت والسلطين، بالرغم من أنها على الضد من قوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ الذي يؤكد بوضوح على عدم تحقق الدين من خلال الإكراه. ما هو أثر مواقف الفقهاء الذين يبررون الإكراهات الايديولوجية في إفقار بعض قطاعات التراث الفقهي من روح التسامح التي اتسم بها الاسلام؟

□ منذ القرن الهجري الأول، ضمت الدولة الإسلامية أوطاناً، ودياراً، وأقاليم، امتدت من «غانة» غرباً إلى «فرغانة» شرقاً، ومن حوض نهر الفولجا في الشمال إلى جنوبي خط الاستواء. كما ضمت شعوباً، وقبائل، وأجناساً، وألواناً، ولغات، وقومات، وديانات، وفلسفات، ومذاهب جسدت كل ألوان أطياف التنوع، والاختلاف، الذي عرفه الإنسان في ذلك التاريخ.

ولقد تعاقب على حكم الخلافة الإسلامية، والدول التي تفرعت عنها، وورثت سلطاتها، ألوان من الخلفاء، والسلاطين، والولاة، منهم الصالح، ومنهم الطالح، ومنهم العادل، ومنهم الجائر، ومنهم الذي جمع بين المتناقضات.

ولا يتصور عاقل أن تاريخنا بهذا الطول - قرابة خمسة عشر قرنا - لأمة بهذا التنوع، وعالم بهذا الاتساع، وفي ظل تحديات خارجية شرسة، يمكن أن يخلو هذا التاريخ من التوترات الدينية بين الفرقاء الذين عاشوا على أرض الاسلام. لكن النظر الى هذه التوترات الدينية - التي تمثل خروجاً عن السنة النبوية، التي تقررت منذ دولة الإسلام الأولى في المدينة المنورة - يجب أن يكون في حجمها الحقيقي، وفي إطار مقارنتها بما كانت عليه الحضارات الأخرى، التي تجاوزت النفي المعنوي للآخر، إلى إبادته، وإعلان الحروب الدينية عليه، بل وعلى الآخر المذهبي في إطار الدين الواحد - كما حدث بين البروتستانت والكاثوليك في الحروب الدينية الأوروبية، التي دامت أكثر من قرنين وابتد فيها ٤٠٪ من شعوب وسط أوروبا!.. والحروب بين البيض والسود في أمريكا.. وفوق ذلك ومعها، يجب النظر إلى هذه التوترات الدينية والطائفية في إطار الأسباب الحقيقية، التي ولّدت وقائعها وأحداثها.

ولعل شهادة العلماء والباحثين غير المسلمين خير شاهد من أهلها، على حقيقة حجم هذه التوترات واسبابها:

أ- فالعالم الانجليزي الحجة «سير توماس أرنولد» (١٨٦٤ - ١٩٢٠م) يشهد للحرية الدينية التي قررها الإسلام وحضارته، والتي وسعت التنوع، والاختلاف، وأتاحت إنفاذ النصرانية الشرقية من الإبادة الرومانية البيزنطية، حتى ليتمكن القول إن بقاء النصرانية الشرقية هو «هبة الإسلام»!.. يشهد «السير توماس أرنولد» على هذه الحقيقة، فيقول: «إنه من الحق أن نقول: إن غير المسلمين قد نعموا - بوجه الإجمال - في ظل الحكم الإسلامي، بدرجة من التسامح لا نجد معادلاً لها في أوروبا قبل الأزمنة الحديثة، وإن دوام الطوائف المسيحية في وسط إسلامي يدل على أن الاضطهادات التي قاست منها بين الحين والآخر على يد المتمزتين، والمتعصبين، كانت من صنع الظروف المحلية،

أكثر مما كانت عاقبة مبادئ التعصب وعدم التسامح «الدعوة الى الإسلام، ص ٧٢٩، ٧٢٠ - طبعة القاهرة / ١٩٧٠».

ب - والعالم الألماني الحجة «آدم منز» (١٨٦٩ - ١٩١٧م) يتحدث عن دور غير المسلمين في إدارة دواوين الدولة الإسلامية عبر التاريخ الإسلامي، فيقول: «لقد كان النصراري هم الذين يحكمون بلاد الإسلام!» (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) ج ١: ص ١٠٥ - طبعة بيروت ١٩٦٧م).

ج - أما الباحث والمؤرخ المسيحي اللبناني «جورج قرم»، فإنه يرجع التوترات الدينية، والطائفية - العابرة والمحدودة - التي شهدتها التاريخ الإسلامي، إلى عوامل ثلاثة، هي:

١- المزاج الشاذ لبعض الحكام الشواذ، الذين حكموا بعض البلاد الإسلامية لبعض الوقت، والذين اضطهدوا الأقليات، كجزء من اضطهادهم العام للرعية كلها!

٢- وصلف الوزراء والجبابة والقادة غير المسلمين، واستغلالهم على جمهور المسلمين، وثرانهم المستفز، وظلمهم واضطهادهم لعامة الفقراء المسلمين، الأمر الذي ولّد ردود أفعال طائفية، لم تقف عند الذين ظلموا من أبناء هذه الأقليات خاصة!.. وإنما عمت البلوى جماهير الأقليات!

٣- أما العامل الثالث، فهو غواية الاستعمار الأجنبي - الصليب، والترتي، والانجليزي، والفرنسي - لقطاعات من أبناء الأقليات، كي تمالي الغزاة، وتخون أمتها ووطنها، ونجاح هذه الغوايات الاستعمارية في كثير من الأحيان، الأمر الذي ولّد ردود أفعال عنيفة ضد أبناء هذه الأقليات، التي وقعت في شباك الغوايات!

يفصّل الباحث والمؤرخ النصراني اللبناني «جورج قرم» هذه الأسباب للتوتر الديني والطائفي، فيقول: «إن فترات التوتر والاضطهاد لغير المسلمين في الحضارة الإسلامية كانت قصيرة، وكان يحكمها ثلاثة عوامل:

العامل الأول: هو مزاج الخلفاء الشخصي، فأخطر اضطهادين تعرض لهما الذميون وقعا في عهد المتوكل العباسي (٢٠٦ - ٢٤٧ هـ / ٨٢١ - ٨٦١م) الميال بطبعه الى

التعصب والقسوة. وفي عهد الحاكم بأمر الله الفاطمي (٣٧٥ - ٤١١ هـ / ٩٨٥ - ١٠٢١ م) الذي غالى في التصرف معهم بشدة.

والعامل الثاني: هو تردي الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية لسواد المسلمين، والظلم الذي يمارسه بعض الذميين المعتلين لمناصب إدارية عالية، فلا يعسر أن ندرك صلتها المباشرة بالاضطهادات التي وقعت في عدد من الأمصار الإسلامية.

أما العامل الثالث: فهو يرتبط بفترات التدخل الأجنبي في البلدان الإسلامية، وقيام الحكام الأجانب بإغراء، واستدراج الأقليات الدينية غير المسلمة، إلى التعاون معهم، ضد الأغلبية المسلمة، فنهايات الحملات الصليبية قد أعقبتها، في أماكن عديدة، أعمال ثأر وانتقام، ضد الأقليات المسيحية، التي تعاونت مع الغازي.. ولم يحجم الحكام الأجانب - من الأنجليز والفرنسيين - عن استخدام الأقليات الدينية - في مصر وسوريا - الأمر الذي أثار قلاقل دينية خطيرة بين النصارى والمسلمين « (تعدد الأديان ونظام الحكم) ص ٢١١ - ٢٢٤ طبعة بيروت ١٩٧٩ م.

هذا هو حجم التوترات الدينية في التاريخ الإسلامي، وتلك هي أسباب هذه التوترات، كما شهد بها المنصفون من العلماء والباحثين غير المسلمين.

ومن يقرأ ما كتبه المقرئزي (٧٦٦ - ٨٤٥ هـ / ١٣٦٥ - ١٤٤١ م) في كتابه (السلوك لمعرفة دول الملوك) عن غوايات التتار لنصارى دمشق، وردود الأفعال لهذه الغوايات، وما كتبه الجبرتي (١١٦٧ - ١٢٣٧ هـ / ١٧٥٤ - ١٨٢٢ م) في كتابه (عجائب الآثار) عن غواية الحملة الفرنسية على مصر ١٧٩٨ م لقطاع من النصارى، وما مثله ذلك من توترات طائفية. من يقرأ ذلك يجد مصداق هذه الشهادات التي شهد بها هؤلاء الباحثون غير المسلمين.

○ شاع استخدام الفتاوى كسلاح بين الإسلاميين في هذا العصر.. وتعسف

الذين لجأوا إلى هذا السلاح في توظيفه، بنحو أضحي بعضهم يسعى لممارسة عملية تفتيش عقائد، من حيث يدري أو لا يدري، فاستخدم مختلف وسائل التشهير والقذف وتحريض العامة، من أجل التكتيل

بمفكرين وعلماء دين مستنيرين. ما السبيل لوقاية مجتمعاتنا من ذلك؟ وكيف يتسنى لنا إشاعة فضاء حر للبحث والتفكير في قضايا الاسلام والاجتماع الاسلامي؟

□ لا يستطيع منصف أن ينكر وجود ما يمكن تسميته «حرب الفتاوى الدينية» التي تستخدم في المعارك الفكرية، في بعض المجتمعات الإسلامية.. والتي تستخدم «سلاح التكفير» لنفي الخصوم الفكريين، ومطاردتهم، وربما محاولة «إعدامهم معنويا» وأحيانا ماديا! حدث هذا في تاريخنا القديم، والوسيط، والحديث، والمعاصر أيضا. لكننا يجب أن نضع هذه «الظاهرة» السلبية - على فرض كونها «ظاهرة» في حجمها الطبيعي، وفي إطار ملاساتها، وأسبابها أيضا، وذلك حتى نكون منصفين لمختلف الفرقاء، الذين يتصارعون حول هذه النزعة الفكرية التكفيرية.

ذلك أن الفكر الوسطي المعتدل، الذي يمثل حقيقة الإسلام والذي تنتمي إليه الجماهير العريضة من الأمة، هو فكر برئ من هذه الظاهرة المؤسفة، فقديما أفاض حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨ - ١١١١م) في نقد هذه النزعة التكفيرية، عندما حذّر «من تكفير الفرق، وتطويل اللسان في أهل الإسلام، وإن اختلفت طرقهم، ماداموا متمسكين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله، صادقين بها غير مناقضين لها.. لأن الكفر حكم شرعي، لا يُدْرَكُ إلا بمُدْرَكٍ شرعي، من نص أو قياس على منصوص.. ولا يلزم كفر المأولين ماداموا يلازمون قانون التأويل.. وأصول الإيمان ثلاثة، هي: الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر، وما عداه فروع. ولا تكفير في الفروع أصلا، إلا في مسألة واحدة، وهي أن ينكر أصلا ديننا عُلم من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالتواتر، فالتكفير فيه خطر، والسكوت لا خطر فيه، والخطأ في ترك الف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم، والمبادرة إلى التكفير إنما تغلب على من يغلب عليهم الجهل.. وأثر الخائضين في هذا التكفير إنما يحركهم التعصب، واتباع الهوى، دون النظر للدين.. والعصمة للدم مستفادة من قول لا إله إلا الله قطعاً، فلا يُدفع ذلك إلا بدليل قاطع... (يفصل التفرقة بين الاسلام والزندقة) ص ٤ - ٧ طبعة القاهرة ١٩٠٧. (والاقتصاد في الاعتقاد) ص ١٤٢، ١٤٤. طبعة مكتبة صبيح - القاهرة - بدون تاريخ.

ولقد ظل هذا الموقف الفكري، الوسطي والمعتدل، والمعبر عن حقيقة الموقف الإسلامي، هو التيار السائد لدى أغلب الأمة الإسلامية، على مر تاريخها الحضاري، وخاصة في حقب الاجتهاد والتجديد، والازدهار الحضاري، حتى رأيناه سمة بارزة في فكر مدرسة الإحياء والتجديد بالعصر الحديث. وها هو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ - ١٣٢٣ هـ / ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م) يعبر عن هذا الفكر الوسطي المستنير، الراض للمسارعة في التكفير، فيقول: «أصل من أصول الأحكام في الإسلام: البعد عن التكفير، ولقد اشتهر بين المسلمين، وعُرف من قواعد دينهم، أنه إذا صدر قول من قائل، يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حُمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر. فهل رأيت تسامحا مع أقوال الفلاسفة الحكماء أوسع من هذا؟ وهل يليق بالحكيم أن يكون من الحمق، بحيث يقول قولاً لا يحتمل الإيمان من وجه واحد من مائة وجه؟! إذا بلغ به الحمق هذا المبلغ كان الأجدر به أن يذوق حكم محكمة التفتيش البابوية، ويؤخذ بيديه ورجليه فيلقى في النار!» (الأعمال الكاملة) ج ٣: ص ٣٠٢. طبعة القاهرة ١٩٩٣ م.

ويضاف الى هذا الأصل من أصول الأحكام في الإسلام، أصل آخر اتفق عليه جمهور علماء الأمة، وهو أن التفكير إنما يتوجه إلى «المقولة... والرأي» ولا يتوجه إلى «القائل» لهذه المقولة الكافرة، إذ ربما كان لهذا القائل للمقولة الكافرة تأويل - حتى ولو كان تأويلاً فاسداً - يدرأ عنه تهمة الكفر والمروق من الدين.

هذا هو الموقف الحقيقي لحقيقة موقف الإسلام من «نزعة التكفير»، كما عبر عنها التيار الوسطي في الفكر الإسلامي، المعبر عن جمهور الأمة، عبر تاريخ الإسلام. والمنطلق من أصول وثوابت الإسلام، كما عبر عنها القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، التي طبقت وبينت هذا القرآن الكريم.. فلقد عاش رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، في مجتمع كان فيه الذين آمنوا أول النهار، وكفروا آخره، والذين آمنوا، ثم كفروا، ثم آمنوا، ثم كفروا، ثم ازدادوا كفراً «وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون» - آل عمران: ٧٢ - «إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر

لهم ولا ليهديهم سبيلاً» النساء: ١٢٧. ومع كل ذلك لم يعم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليهم عقوبة دنيوية، لأنه «لا إكراه في الدين» البقرة: ٢٥٦، أي أن الدين لا يتأتى بالإكراه، والإكراه لا يثمر إيماناً، وإنما ثمرته النفاق!

أما الحديث، الذي رواه الإمام أحمد، وهو حديث آحاد - ظني الثبوت - فإنه يتحدث عن إقامة الحد على «التارك لدينه، المفارق للجماعة» أي المرتكب لجريمة الحاربة، والخروج على الأمة، والانحياز إلى أعدائها، إبان الحرب والصراع.. ولذلك كانت إقامة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، لحد الردة فقط على من نزلت فيهم آية حد الحاربة «إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم» المائدة: ٣٣.

فكل الآيات التي جاء فيها ذكر الذين كفروا بعد إيمانهم ذكرت الجزاء الأخروي على هذه الردة عن الإيمان، إلا آية الحاربة هذه فإنها قد ذكرت عقوبة دنيوية مع العقوبة الأخروية، وهي قد نزلت في الذين لم يرتدوا عن الإيمان الإسلامي فقط، وإنما ارتكبوا جريمة مركبة، عندما أضافوا إلى ردتهم سرقة الإبل، والقتل، والتمثيل بعمال إبل الصدقة.. (ابن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج ٢ ص ٤٩٢، ٤٨٨. طبعة القاهرة ١٩٧٤).

ولذلك، جاء تصنيف الفقهاء «لباب الردة» ضمن «كتاب الحاربة» للدلالة على هذا الموقف الإسلامي الأصيل من نزعة التكفير، وجاء الاتفاق على أن المرأة المرتدة لا يقيم عليها الحد، لأنها غير مقاتلة، وردتها مجرد اختيار فكري. أما الجهلة، كما سماهم أبو حامد الغزالي، الذين يبادرون ويسارعون إلى التكفير، من بين المسلمين، فإنهم سواء بالأمس أو اليوم، إنما يمثلون قلة من بين الفرق والتيارات التي تمثل الأقليات في فرق الإسلام.

وما علو أصوات الذين يفتون بالتكفير، ونفي الآخر، إلا من شذوذ آرائهم ومواقفهم هذه، وليس بسبب الوزن الذي يتمتعون به، أو يمثلونه بين جماهير المسلمين. وأيضاً بسبب الأضواء الإعلامية، الغربية والمحلية، التي لا تتوجه إلا ناحية

«العورات الفكرية» كى تشوه كامل صورة الفكر الإسلامى، بل والإسلام أيضاً. والناظر فى واقع العالم الإسلامى يرى مصداق ذلك فى حقل الإفتاء، فالتكفير لا يسارع إليه إلا الجهلة، أو المتعصبون من بعض الرموز الفكرية لبعض الأقليات المذهبية فى عالم الإسلام. وأغرق الجامعات الإسلامية، وأشهرها، وأوسعها انتشاراً، وتأثيراً - وفى مقدمتها الأزهر الشريف - بريئة من هذه «العورة الفكرية» بما تمثله وتشيعه هذه الجامعات من الفكر الوسطى، المعبر عن حقيقة الإسلام فى هذا المقام. ومع هذه الجامعات فى هذا النهج أوسع الحركات الإسلامية انتشاراً وتأثيراً بين جماهير المسلمين.

○ يكرس خطاب بعض الجماعات الإسلامية ظاهرة نفي الآخر، وتسرف تلك الجماعات فى ذلك، فتدعى أن تكفير أصحاب الرأي ومصادرة حريات الآخرين، هو حق منحه الله تعالى لها، وكأنها تستعيد نزعة التكفير لدى بعض الفرق التى ظهرت فى التاريخ.. ما هى مناقشئ هذا اللون من التفكير؟ وما السبيل لتحسين مجتمعاتنا من روح الكراهية التى تنمو وتشتد مع تغلب هذا الخطاب؟

□ هناك أسباب عدة لظاهرة «نفي الآخر» لدى بعض الجماعات الإسلامية، ولاستخدام هذه الجماعات - أحياناً - «سلاح التكفير» للحكام أو المجتمعات، أو حتى للجماعات الإسلامية الأخرى، بهدف «نفي الآخرين»، ومحاولة «إعدامهم» معنويًا بهذا التكفير، وفى مقدمة هذه الأسباب:

١- التفسير الحرفى والجامد لفتاوى تراثية، صدرت ضد أعداء الأمة الإسلامية، الغزاة لدار الإسلام، والمدمرين للحضارة الإسلامية - مثل فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ / ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) فى التتار - ونقل هذه الفتاوى إلى واقعنا المعاصر، مع تجريدتها من سياقها التاريخى، وأسبابها الموضوعية، وملاساتها الفكرية والحضارية. وبذلك يتم نقل هذا «السلاح» من جبهة الصراع الدينى والحضارى، والتناقضات الرئيسية، والعدائية مع الأعداء، إلى جبهة التدافع الداخلى، والتناقضات الثانوية غير

العدائية حول الفروع - تلك التي قال عنها حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨ - ١١١١م): «إنه لا شيء فيها يستوجب التكفير».

كما أن في نقل هذه الفتاوى - مع إغفال ملايسات زمانها ومكانها وأسبابها - خلطاً بين «الفتوى» وهي رأي غير ملزم، وبين ثوابت الدين، التي هي وضع الهي ثابت عبر الزمان والمكان.

٢- وقوع جماعات التكفير هذه نفسها في دائرة النفي - أي التكفير - من قبل خصومها الآخرين، الذين قد يكونون حكومات تحرم هذه الجماعات من حقها في التعبير والتنظيم، الأمر الذي يساعد على أن تبادل هذه الجماعات خصومها، نفيًا بنفي، وتكفيرًا بتكفير!

ويشهد على دور هذا السبب أن أغلب «فتاوى» التكفير في واقعنا المعاصر، إنما نشأت من جماعات تعرضت لابتلاء السجون والمعتقلات، والقهر والتعذيب، أو من دوائر فكرية تتعرض لحصار فكري وسياسي ظالم، يدفعها إلى الرفض، والنفي، والتكفير للآخرين، الذين يفرضون عليها الحصار والنفي والتكفير!

٣- حالات القهر الحضاري التي مارسها ويمارسها الاستعمار الغربي، والغزو الفكري، والاستلاب الحضاري، ضد الإسلام، والهوية الإسلامية، الأمر الذي يدفع جماعات إسلامية إلى الحكم بالجاهلية، والكفر على القوى، والحكومات، والتيارات الفكرية، التي تمارس هذا القهر الحضاري للهوية الإسلامية.

ولقد كان هذا العامل وراء فكر العلامة أبو الأعلى المودودي (١٣٢١ - ١٣٩٩ هـ / ١٩٠٣ - ١٩٧٩م) الذي حكم فيه بالجاهلية، والكفر على الحضارة الغربية الاستعمارية، وعلى قوى القهر الحضاري للهوية الإسلامية، للأقلية المسلمة في شبه القارة الهندية - قبل استقلال باكستان ١٩٤٧م - فكان التكفير، والوصف بالجاهلية - في فكر المودودي - نابعا من رد الفعل، ضد السحق الحضاري، الذي مارسه الانجليز والهندوس، ضد مقومات الهوية الحضارية للمسلمين في شبه القارة الهندية.

٤- ثم هناك - على الجبهة الفكرية - الفهم القاصر والمغلوط لبعض المرويات والمأثورات، وفي مقدمتها حديث الفرقة الناجية: «ستفترق أمتي على نيف وسبعين

فرقة، الناجية منها واحدة» رواه الترمذي وابن ماجه والإمام أحمد -
 فكثير من الذين يشهرون «سيف التكفير» ضد خصومهم، ينطلقون من اعتبار
 أنفسهم «الفرقة الناجية»، وأن من عداهم هم الفرق الهالكة!
 ولمواجهة هذا الفهم القاصر - بل والمنحرف - لهذا الحديث، يجب التنبيه إلى عدد
 من الحقائق التي يغفل عنها أصحاب هذا الفهم القاصر والمنحرف، وفي مقدمتها:
 أ - أن هذا الحديث يتحدث عن الافتراق في صفوف الأمة، أي أن كل فرقة هذا
 الافتراق هم في إطار أمة الإسلام، أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم - «أمتي» -
 فليس في هذه الفرق - النيف والسبعين - هالك، بمعنى الهلاك الذي يمثله الكفر،
 والخروج من ملة الأمة الإسلامية.

ب - أن لهذا الحديث روايات أخرى، منها رواية تقول: «إن الهالكة من هذه الفرق
 - [النيف والسبعين] - واحدة .. والنجاة لكل الفرق الأخرى.

ج - كما أن لكل من «النجاة» و«الهلاك» تفسيرات أكثر قربا من المنطق المعقول،
 وذلك من مثل التفسير الذي أورده حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ /
 ١٠٥٨ - ١١١١ م) في كتابه (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) والذي قال فيه: إن
 الفرقة الناجية هي التي ستدخل الجنة بغير حساب، بينما سائر الفرق الأخرى - من الأمة
 الإسلامية ستدخل الجنة بعد أن تستوفي الحساب والجزاء .. أما الهالك، بمعنى التأييد
 والخلود الأبدي في النار، فلا يكون إلا للمكذبين بأصول الإيمان، الخارجين عن إطار
 الأمة الإسلامية، وإطار فرقها جميعا.

د - أن هذا الحديث ينبأ بافتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة، كما افترت اليهود
 إلى نيف وسبعين فرقة، فكما افترت النصارى إلى نيف وسبعين فرقة، وباستقراء
 الواقع التاريخي لفرق اليهودية، والنصرانية، والإسلام، لا نجد لهذا العدد - الذي ذكر
 في الحديث - علاقة بالواقع الذي عليه الافتراق في أبناء هذه الديانات الثلاث .. (د.
 محمد عمارة «تيارات الفكر الإسلامي» ص ٣٥١ - ٣٥٨، طبعة بيروت، ١٩٨٥ م).

الأمر الذي يجعل «للدراية» مقالا في هذا الحديث - الذي هو من أحاديث الآحاد،
 ظنية الثبوت -

هـ - وإذا كان هذا هو «منطق الدراية» في التعامل مع هذا الحديث - وأمثاله من المأثورات - فإن «لمنطق الرواية» مع هذا الحديث شأنًا يدعو الذين ينطلقون منه لاستخدام «سلاح التكفير» إلى مراجعة ما لديهم من تفسيرات خاطئة ومنحرفة في هذا المقام، خصوصاً وأن هذا الحديث - برواياته المختلفة، وأحياناً المخالفة، مثل «ستفترق أمتي إلى فرقتين» - لم يرد في أي من صحيح البخاري، وصحيح مسلم، ولم تحز أي من رواياته على شروط الصحة المعتبرة في الصحاح من كتب الحديث النبوي الشريف.

كما أن علينا أن ننبه إلى تأثيرات موقف الغرب الاستعماري من الشرق الإسلامي - ومن الحضارات غير الغربية عموماً - عبر تاريخ الاحتكاك بين الغرب والشرق، والشمال والجنوب. تأثيرات الموقف الغربي هذا ودوره في إفراز فكر «الفرقة الناجية» كردود أفعال شرقية لهذا الموقف الغربي.

فالغرب الإغريقي - الذي استعمر الشرق، بقيادة الإسكندر الأكبر (٣٥٦ - ٣٢٤ ق.م) في القرن الرابع قبل الميلاد - كان يرى في القلة اليونانية من الملاك والفرسان، أنهم وحدهم هم الأشراف المتحضرون، الذين لهم وحدهم ديمقراطية أئينا، وكل الحقوق والامتيازات.. أما كل من عدا هذه القلة فهم برابرة وهمج، ليست لهم أية حقوق! أي أن هذه القلة من الملاك، والفرسان، والأشراف، هم وحدهم الفرقة الناجية - بمعايير النجاة الحضارية عند الإغريق -!

ولقد سار الغرب الروماني - الذي مد عمر القهر الاستعماري والحضاري للشرق عشرة قرون - حتى الفتح التحريري الإسلامي للشرق في القرن السابع الميلادي - سار هذا الغرب الروماني على طريق الغرب الإغريقي في هذه النزعة العنصرية، فصنف من عدا السادة الرومان في عداد البرابرة وهمج، المتوحشين، الذين لا حق لهم حتى في أن يُحكموا بالقانون الروماني - قانون السادة الرومان! - ولذلك مارس الرومان هم أيضاً «نزعة الفرقة الناجية» في نفي من عداهم من الديانات والقوميات والمذاهب والفلسفات!

وعلى ذات الدرب العنصري سارت الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة، عندما

دفعتها «نزعها المركزية» إلى ان ترى في ذاتها وحدها الحضارة العالمية، والإنسانية، والمتمدنة الوحيدة، فسعت إلى فرض نموذجها على الآخرين بدعوى «تمدنيهم .. وتحضيرهم!»، معتبرة تدميرها للبنى الثقافية والمواريث الحضارية للأمم والشعوب التي استعمرها الغرب «رسالة حضارية» للرجل الأبيض!.. ومن أبى الانصياع لذلك، صنفته في عداد الأعداء غير المتمدنين، الذين لا حرمة لمواريثهم الثقافية، ولا حق لهم في خصوصية التمايز عن الغربيين!

وهذا الذي مارسه الاستعمار الغربي مع حضارات البلاد التي ابتليت به منذ أكثر من قرنين من الزمان، هو ذاته الذي تصاعدت بوتيرته وحدته «العولمة الأمريكية» في وقتنا الراهن، عندما أعلنت وتعلن أن المبادئ الأمريكية، التي أعلنت مع الاستقلال الأمريكي، لا تقف عند حدود أمريكا، بل لا بد من عولمتها - سلما أو حربا .. طواعية أو كرها - الأمر الذي جعل هذه «الأمركة» تأخذ الصورة المعاصرة «للفرقة الناجية» التي تسعى لفرض نموذجها على العالم، وخاصة عالم الإسلام، الذي رأت فيه، منعة، واستعصاء على «ليبراليتها.. وحدائتها.. وعلمانيتها».

وفي هذه النزعة العنصرية، من نزعات تعصب «الفرقة الناجية» ما يزكي ردود الأفعال لدى فرق وتيارات وجماعات في عالم الإسلام، بل وحتى في إطار الكنفوشوسية الصينية، والأرثوذكسية الروسية، ضد المفاهيم الغربية لحقوق الإنسان، وضد مذاهب دينية تريد أمريكا أن تبشر بها في فضاءات هذه الحضارات والقوميات. تلك هي أهم العوامل المزكية للتعصب، ولنفي الآخر، سواء أكان في إطار الفعل، أم في إطار ردود الأفعال.

○ تحرم بعض الفتاوى التعاطي مع الكتب التي تصطلح عليها بكتب (الضلال) حين كانت وسائل نشر الكتاب وتوزيعه محدودة، فإن كان لتلك الفتاوى ما يبررها تاريخيا، فهل تجدون ما يبررها اليوم، في عصر ثورة الاتصالات، ويسر تداول المعلومات، وسهولة انتشار الأفكار وشيوعها في مختلف أرجاء المعمورة؟

□ هناك جدل كبير يدور في عدد من المجتمعات الإسلامية حول الموقف من الكتب التي يسميها البعض (كتب الضلال)، وخاصة في ظل ثورة وسائل الاتصالات والمعلومات، التي جعلت حجب هذه الكتب ومصادرتها أمرا مستحيلا، بل والتي جعلت من هذا الحجب، وهذه المصادرة، سبلا لإذاعة أفكار هذه الكتب، على نحو أكثر شيوعا، بدلا من حجبها ومصادرتها!

وفي الموقف من هذه الكتب - المسماة من قبل البعض (كتب الضلال) - يجب التمييز بين مستويات «الضلال» في هذه الكتب، وأن يكون هذا التمييز بواسطة المؤسسات العلمية، ذات المصداقية في وسطيتها، وموضوعيتها، واعتدالها. وأن يكون الحكم - بعد هذا التمييز العلمي - للقضاء المؤهل، علما، وعدالة، وحيادا، للفصل في مثل القضايا الفكرية التي احتوتها هذه الكتب، على أن يكون الحكم، في كل الأحوال، على «المقولات» وليس على «قائلها»، إذ قد تكون لديهم تأويلات - حتى ولو كانت فاسدة - هي التي دفعتهم إلى قول «مقولات الضلال» هذه، الأمر الذي يدرأ عنهم القصد إلى تعمد إشاعة الضلال في المجتمعات التي يعيشون فيها.

وعلى المؤسسات الفكرية، وعلى دوائر القضاء، أن تلتزم بالمنهاج القرآني الذي اختار طريق الحوار، مع مقولات الشرك، والكفر، والضلال، والتفنيد لهذه المقولات، حتى أصبحت آيات قرآنية، نتلوها، ونتعبد بها، ونتقرب بواسطتها إلى الله سبحانه وتعالى. وبذلك رفض هذا المنهاج القرآني طريق المصادرة والحجب لمقولات الضلال، بل ونبهنا على أن المشركين هم الذين كانوا ينهاجون نهج المصادرة للمقولات التي لا يؤمنون بها: «وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون فلنذيقن الذين كفروا عذابا شديدا ولنجزينهم أسوأ الذي كانوا يعملون * ذلك جزاء أعداء الله النار لهم فيها دار الخلد جزاء بما كانوا بآياتنا يجحدون» فصلت:

٢٦ - ٢٨.

أما المنهاج القرآني، الراض للمصادرة، والمعادي لحجب مقولات الضلال، فإنه لم يكتف بسماع تلك المقولات، وتفنيدها، وإنما كان يستنطق أصحابها كي يفصحوا عنها: «وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا

برهانكم إن كنتم صادقين ﴿ البقرة: ١١١. ﴿ قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون ﴿ الأنعام: ١٤٨، ﴿ قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السموات اثنوني بكتاب من قبل هذا او اثاره من علم إن كنتم صادقين ﴿ الأحقاف: ٤٠.

فالمناهج القرآني لا يصادر «مقولات الضلال» بل يستنطق أصحابها لينطقوا بها، ثم يتولى الحوار معها، والتفنيد لها، بالمنطق العملي، والمناهج العقلي، الذي شاع في حوار مع القرآن الكريم مع كل ألوان الخصوم.

على أن هناك درجة من «مقولات الضلال» وكتبها، تلك التي لا تقف عند التعبير عن الاجتهادات الخاطئة، والتأويلات الفاسدة، وإنما تدخل في مخططات الحرب المعلنة على الإسلام، وثوابته، ومنظومة قيمه، وعلى أمته وعالمه، سواء منها مخططات التنصير للمسلمين، أو الهيمنة السياسية والحضارية على ديار الإسلام، فإذا دخلت « مقولات الضلال وكتبها» في إطار هذه المخططات كانت لونا من ألوان الحرب، والحراية، التي يجب على المؤسسات الإسلامية - السياسية والعلمية - أن تحمي مقومات الاجتماع الإسلامي، والعقائد الإسلامية، من الآثار الضارة، والمفاسد المحققة لهذه المقولات، التي تحملها كتب الضلال.

ولا عبرة بكون هذه الكتب ستوضع في مواقع النشر، والإذاعة المفتوحة للعالم - مثل شبكة المعلومات العالمية - حتى لو صودرت في دار الإسلام - ففارق بين السموم التي ينفثها الأعداء رغما عنا، وبين أن نروج نحن لتجرع هذه السموم، وفارق بين نظرة القارئ العام لمقولات جرمتها مؤسساتنا العلمية، والسياسية، وبين ذات المقولات، إذا كانت موضع الرضا من هذه المؤسسات. ذلك أن رفض البلوى هو موقف مبدئي، حتى ولو كان عموم هذه البلوى واقعا مفروضا على الناس.

○ ما هو موقف المسلم من الثقافات الأخرى في الشرق والغرب، لا سيما وان

هناك مشتركات بشرية عديدة في تلك الثقافات، تصلح أن تكون منطلقا

للتسامح واللاعنف والمحبة والتعاون والعيش المشترك؟

□ في الموقف من الثقافات التي تنتشر على النطاق العالمي، وفي إطار الحضارات غير الإسلامية، هناك مواقف ثلاثة، لكل واحد منها أنصار ومحبذون:

أ - وأول هذه المواقف: هو موقف المثقف «خالي الشغل»! ذلك الذي يمثل عقله صفحة بيضاء، خالية من الموقف، والخصوصية، والذاتية الحضارية، تنطبع عليها كل ألوان الوافد والمستورد، حتى لكأن عقله هذا مكتب من مكاتب الاستيراد، التي تعيش بها وعليها طبقة «الكومبرادور» - الطفيلية - التي لا علاقة لها بالإنتاج الوطني والقومي، ولا علاقة لعقولها بالإبداع الفكري والثقافي والحضاري.

وأصحاب هذا الموقف قد عطلوا الملكات الإبداعية التي خلقها الله لهم، فذبلت فيهم هذه الملكات، من كثرة ما تعودوا على الاستيراد، والتقليد، والتبعية، لما هو وافد ومستورد من الأفكار والنظريات والثقافات.

ب - وثاني هذه المواقف، هو موقف الانغلاق، دون الثقافات العالمية جميعاً، وتحريم الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى، في الحفاظ على لغاتها، وآدابها، وفنونها، وثقافتها وفي التطوير لهذه الثقافات، والتجريم لكل ألوان الانفتاح على هذه الثقافات.

وأصحاب هذا الموقف يحلمون «بالمستحيل - الضار»!.. فما يريدونه مستحيل التحقيق، لأن بناء أسوار حديدية بين الثقافات العالمية لم يتحقق قديماً، فما بالناب به في عصر ثورة وسائل الاتصال؟!

وهذا المستحيل ضار - على فرض إمكان تحقيقه - لأن الانغلاق الثقافي يؤدي بأصحابه إلى مثل ما يؤدي إليه الإضراب عن الطعام والشراب بجسم الإنسان، حيث يتغذى الجسم على ذاته، فيستهلك هذه الذات، ويصاب بالذبول، والضمور، والاضمحلال.

وإذا كانت التبعية الثقافية تؤدي بأصحابها إلى التقليد الذي يذيب التميز، فتضمحل به الذاتية والخصوصية، فإن الانغلاق يقود - هو الآخر - إلى ذات النتيجة البائسة والمأساوية، فكلا التفريط والإفراط، يفضيان إلى مأساة الذبول، والاضمحلال للشخصية الوطنية، والقومية، في الثقافة والحضارة.

جـ - أما الموقف الثالث من الثقافات العالمية، فهو الوسط العدل الذي يختار طريق «التفاعل» مع الحضارات، والثقافات العالمية، من موقع الراشد المستقل، دونما إفراط في الخصوصية، يؤدي إلى «الانغلاق» أو تفريط يؤدي إلى «التبعية» والتقليد والذوبان.

وهذا التفاعل مع الثقافات العالمية، هو الذي يميّز بين خصوصيتنا الثقافية، المتمثلة في منظومة القيم الإسلامية، التي هي معايير القبول والرفض لما لدى الآخرين، والتي هي أشبه ما تكون «بالصمة» الثقافية للأمة تظل مرعية، وحية، وفاعلة، ومتميزة، مع مصافحة كل الثقافات الأخرى، والانفتاح على سائر الحضارات.

يُميّز التفاعل بين هذه الخصوصية الثقافية الإسلامية، وبين ما هو مشترك إنساني عام، سواء أكان هذا المشترك علوماً طبيعية، ودقيقة، ومحايده، أو تطبيقات لهذه العلوم، في التقنيات التي يتم بها عمران الواقع المادي في المجتمعات الإسلامية، أو كان هذا المشترك الإنساني العام خبرات وتجارب إنسانية، في ميادين ترقية الثقافة، واللغة، وتطعيم ثقافتنا وإثرائها بالقوالب المستحدثة والنافعة، في الفضاءات الثقافية الأخرى.

فهذا الموقف الثالث - موقف التفاعل الخلاق بين الثقافات والحضارات - هو النافع، وهو الوسط العدل بين غلوى الإفراط والتفريط - في الانغلاق والعزلة، وفي التبعية والتقليد - .

بل إن هذا الموقف الثالث - الوسطي، والمتوازن، والعاقل - موقف التفاعل مع الحضارات، والثقافات العالمية، يكاد أن يكون هو القانون العادل، الذي حكم العلاقات الصحية والناضجة بين الثقافات والحضارات على مر التاريخ.

١- فالمسلمون عندما انفتحوا على ثقافة مدرسة الإسكندرية - في القرن الهجري الأول - ترجموا علوم الصنعة - تقنيات العلوم الطبيعية، والدقيقة، والمحايده - ولم يترجموا ديانات مصر - الوثنية، أو النصرانية - ولا الفلسفات الهيلينية والгноصية، أي أنهم أخذوا ما يدعم ذاتيتهم الثقافية الإسلامية المتميزة، لا ما يمسحها، وينسخها، ويشوه خصوصيتها.

٢- وكذلك صنع المسلمون عندما انفتحوا على التراث الروماني منذ عصر الراشد الثاني عمر بن الخطاب (٤٠ ق.هـ - ٢٣ هـ / ٥٨٤ - ٦٤٤م). فلقد أخذوا نظم الدواوين، دون أن يأخذوا القانون الروماني، لأن عندهم الشريعة الإسلامية وفقه معاملاتها.

٣- وكذلك كان الحال في التفاعل الإسلامي مع الحضارة الفارسية، فلقد أخذ المسلمون تجارب الفرس في التراتيب الإدارية دون أن يأخذوا فلسفات المجوسية، وعقائدها الدينية.

٤- وبنفس المعايير كان الانفتاح والتفاعل الإسلامي مع الموارث الهندية، إذ أخذ المسلمون فلك الهند، وحسابها، دون أن يأخذوا فلسفتها، وديانتها.

٥- ولقد حكمت ذات المعايير الانفتاح الكبير للحضارة الإسلامية على التراث الإغريقي، فأخذوا من الإغريق العلوم الطبيعية والتجريدية، دون أن يأخذوا وثنية الإغريق، بل إنهم لم يترجموا آداب الإغريق وملاحمهم الأدبية والشعرية، لأنها كانت مليئة بالوثنية، وصراعات الآلهة الإغريقية، وهم لم يترجموا الفلسفة اليونانية لتكون فلسفة الاسلام، فلسفة الاسلام هي «علم التوحيد» وإنما ترجموا عقلانية اليونان، ليردوا بها على «الغنوصية - الباطنية» التي كانت تهدد الاسلام.

٦- وبنفس المعايير كان انفتاح الحضارة الأوروبية - إبان نهضتها - على الحضارة الإسلامية، عندما أخذت العلوم التجريبية، والمنهج التجريبي، والخبرات الإسلامية، دون منظومة القيم الإسلامية، والعقائد الإسلامية، وفلسفة العلم عند المسلمين.

٧- وبنفس معايير هذا التفاعل تعاملت نهضة مصر على عهد محمد علي باشا (١١٨٤ - ١٢٦٥ هـ / ١٧٧٠ - ١٨٤٩م) مع الحضارة الأوروبية، عندما أقام محمد علي هذه النهضة على ساقين اثنتين: العلوم التجريبية الأوروبية وتقنياتها، والتراث الإسلامي، الذي عرف طريقه إلى الإحياء في هذه النهضة الحديثة.

فلما جاء الاستعمار الغربي، ودمر هذه النهضة، قلب الآية، فحرم بلادنا من العلوم التي تحتاجها، وفرض عليها مناهجه، في القيم، والعلوم الإنسانية، والآداب، والفنون، بل وأصبحنا ندرس ديننا على أيدي المستشرقين، وبمناهجهم المادية، والوضعية

العلمانية، فدخلنا - بذلك - عصر التقليد للنموذج الغربي، وذبلت به ملكات الإبداع في محيطنا الإسلامي.

إن الخصوصية الثقافية هي الضرورة المحركة للعقل المسلم كي يبدع ويجدد، بينما الانغلاق والتبعية والتقليد تفضي إلى الذبول، والذوبان، والاضمحلال.

○ دعا القرآن الكريم أهل الكتاب إلى التعايش على أصل مشترك هو ﴿تعالوا

إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله﴾ ويعد هذا الأصل أحد أهم

المرتكزات لصياغة إطار يحفظ التنوع العقائدي في مجتمع واحد، ما هي

مرتكزات التعايش مع الأديان الأخرى في القرآن الكريم؟

□ لقد تميزت فلسفة الإسلام في النظر إلى الشرائع، والملل، والنحل الدينية غير الإسلامية، وفي العلاقة بالمتدينين بتلك الشرائع، والملل، والنحل، بالموقف الواسطي، الذي قرر أن دين الله واحد، من آدم إلى محمد، عليهم الصلاة والسلام.. وأن الشرائع السماوية متعددة، بتعدد أمم النبوات والرسالات، في إطار وحدة عقائدهم هذا الدين الإلهي الواحد، فتحققت بهذه الفلسفة الوحدة الدينية، مع التمايز في الشرائع الدينية أيضاً، أي تحقق التنوع، والتمايز، والاختلاف في إطار وحدة الدين.

وبهذه الفلسفة الإسلامية في النظرة للآخر الديني حقق الإسلام «ثورة إصلاحية، وإصلاحاً ثورياً» تجاوز الاعتراف بالآخر، والقبول به، والتمكين له، إلى حيث جعل هذا «الآخر في الشريعة» جزءاً من «الذات الدينية الواحدة»، وذلك لأول مرة في تاريخ العلاقات بين أبناء الديانات والحضارات.

فقبل الإسلام لم يكن هناك اعتراف، من أي أحد بأي آخر، بل لقد كان الموقف السائد والمطرود هو الإنكار، والاضطهاد، ومحاولات الإبادة، من كل أحد لكل آخر! صنع ذلك اتباع «أخناتون» (١٣٨٠ - ١٣٦٢ ق.م) باتباع آمون، وأتباع آمون باتباع أخناتون - في مصر القديمة.. وصنعت ذلك الوثنية الفرعونية بالنصرانية المصرية، التي بادلت هي الأخرى هذه الوثنية نفيًا بنفي، واضطهادًا باضطهادًا.. وصنع ذلك الرومان - في عهد وثنتهم - مع اليهود والنصارى.. ثم صنعوه - في عهد نصرانيتهم - باليهود، وبالمذاهب النصرانية غير الملكية!

ووحدة الإسلام هي التي بدأت بها مسيرة جعل الآخر جزءا من الذات الدينية، فقرر للآخرين ذات الحقوق، وذات الواجبات، في الدولة، والأمة.. «لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين، حتى يكونوا للمسلمين شركاء فيما لهم وفيما عليهم..»
بل لقد جعل الإسلام من الآخر الديني جزءا من أولي الأرحام، عندما أقام الأسرة - وليس فقط الأمة - على التنوع الديني!.. فاصبحت الزوجة الكتابية سكنا يسكن إليها المسلم، وموضع محبته ومودته، بينهما ميثاق الفطرة، حتى لكأنهما ذات واحدة، يجمعهما لباس واحد: ﴿هن لباس لكم وأنتم لباس لهن﴾ البقرة: ١٨٧، ﴿وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذ منكم ميثاقا غليظا﴾ النساء: ٢١.

ولأن فلسفة الإسلام، وهي تتطلع إلى «المثال» لا تغفل عن مكونات «الواقع» تميزت بالعدل، الذي لا يضع كل أهل الكتاب في سلة واحدة وصنف واحد، وإنما ميزت بين فرقائهم، بحسب موقف كل فريق من «الكلمة السواء» التي هي التمايز في الشرائع، بإطار وحدة الدين.. «الأنبياء أبناء غلات، دينهم واحد، وأمهااتهم شتى» - رواه البخاري، ومسلم، وأبو داود - ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾ آل عمران: ٦٤.

فأهل الكتاب ﴿ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون﴾ يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين﴾ وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين﴾ آل عمران/ ١١٣ - ١١٥.

ومنهم الذين يرتزقون من التكذيب للحق الذي عرفوه، كما يعرفون أبناءهم ﴿وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون﴾ الواقعة: ٨٢ ومنهم الملعونون: ﴿لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داوود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾ كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾ المائدة: ٧٨ - ٧٩.

ولذلك، فلا يمكن التسوية بين من هم أشد الناس عداوة، ومن هم أقربهم مودة ﴿لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة

للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون* وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين ﴿ المائدة: ٨٢ - ٨٣

وليس من العدل - أبداً - التسوية بين هؤلاء الذين تفيض أعينهم من الدمع مما عرفوا من الحق، وبين الذين دخلوا في لون من الشرك، الكفر: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار* لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم﴾ المائدة: ٧٢ - ٧٣.

لكن الإسلام، مع هذا التمييز بين فرقاء أهل الكتاب، والعدل في التمييز بين مواقفهم من «الكلمة السواء» قد جعل حساب كل ذلك إلى الله وحده يوم الدين، أما في الدنيا، والدولة، والتكريم الإلهي المطلق لبني آدم، فلقد قرر الإسلام لكل هؤلاء الفرقاء، ذات الحقوق، وذات الواجبات التي قررها للمسلمين المؤمنين، بكل الكتب، وكل النبوات والرسالات.

وبنص عبارة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، في عهده لنصارى نجران، وكل من ينتحل دعوة النصرانية: «فإن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين، وعلى المسلمين ما عليهم، حتى يكونوا للمسلمين شركاء فيما لهم وفيما عليهم».

تلك هي مرتكزات التعايش مع الأديان الأخرى، في القرآن الكريم، وفي التطبيق النبوي لهذا القرآن الكريم.

التعددية الدينية

ندوة شارك فيها:

- ١- الشيخ محمد مجتهد شبستري
- ٢- الدكتور أحمد صدري
- ٣- الدكتور محمود صدري
- ٤- الدكتور مراد فرهادبور

○ يبدو ان الاعصار المعرفي الذي أحدثه الفيلسوف (كانت) في تمييزه بين «الأشياء كما هي» و«الأشياء كما تبدولنا»، أضحى مرجعا لكل البحوث المتضمنة لنحو من الاعتقاد بالتعددية على الصعيد المعرفي. وهذا هو مقصودنا من الأسس والخلفيات التي ينبثق عنها القول بالتعددية الدينية، و نود هنا ان تبينوا لنا أنماط الفكر الفلسفي أو بالأحرى النظم الفلسفية التي تعبد الطريق امام القول بالتعددية الدينية، والنظم التي توصلت اليها بوجهها.

□ شبستري:

بعض المنظومات الفلسفية ترى أنها تعبر عن الحقائق النهائية، وأن ثمة علوما سابقة للمعرفة البشرية «علوم ما ورائية أبدية»، والعلم الذي يصيبه الإنسان هو في الحقيقة علم بالعلم، أما العلم السابق فهو علم الباري، المتصف بأنه علم مستور وأبدي وأزلي،

ومن الجلي أن مثل هذا الفهم الفلسفي لا يمكنه مجارة التعددية الدينية، فالنظريات الفلسفية القادرة على تفهّم التعددية الدينية وإعطائها الضوء الأخضر لا بد أن تكون رؤيتها للمعرفة البشرية وللقضايا الفلسفية وللحقيقة على شاكلة أخرى، فمن المعروف أن بعض المنظومات الفلسفية ترى الإنسان منطلق المعرفة، ولا تفترض معرفة سابقة لشروع الإنسان بالمعرفة. وهناك مدارس فلسفية ترى المعرفة معرفة بالظواهر لا بالدوات، وتفسر الحقائق بما يتناغم وأفكارها، وتعتمد على مفهوم التجارب البشرية لرسم ملامح الأديان، بعيدا عن براهين التوحيد، وتعتبر أن لغة الدين لغة رمزية. مثل هذه الفلسفات تفسح المجال بطبيعتها للتعددية الدينية، فالظاهراتية، واعتماد التجربة الدينية، واعتبار لغة الدين لغة رمزية، مقدمات ضرورية للاعتراف بالتعددية الدينية.

إذا أقمنا الحديث عن الله عزّ وجلّ على أساس براهين التوحيد، ولأن هذه البراهين لا تتمخض إلا عن نتيجة واحدة حول ذات الله وصفاته، فإن أي تصور غير ما تتمخض عنه تلك البراهين، لن يكون من التوحيد في شيء، وسيعتبر ضلالا وإلحادا. وفق هذا المنهج الفلسفي لا يتسنى طبعا الدفاع عن التعددية الدينية.

أما الذين يتكأون في القضايا الدينية على تجارب البشر الدينية، ويعتبرون التدين بالدرجة الأولى وليد مواجهة الإنسان لتجليات الحقيقة القسوى التي هي «الله تعالى» ويرون هذه التجربة مصدرا للمعرفة، يتمتع بقيمة لا تقل - في أدنى التقادير - عما تنتجه سائر التجارب التي يخوضها الإنسان في العالم، فبمقدورهم الانحياز إلى التعددية الدينية.

التجارب من وجهة نظر هؤلاء ظاهراتية، ولذلك لا توجد تجربة منها بمعزل عن التأويل، وإذا ما أولت التجربة تأثرت بالثقافة، وخضعت لإشعاعات وتلويحات قيود الإنسان الأربعة: القيد التاريخي، والقيد اللغوي، والقيد الاجتماعي، والقيد الجسماني. القضايا المطروحة في صيغة عقائد قد تكون متباينة ومتمتعة في الوقت ذاته بقسط من الحقيقة.

ينبغي على وجه الخصوص الالتفات إلى أن ثمة صلة وثيقة جدا بين تصورات الفلاسفة عن اللغة وآرائهم بخصوص قبول التعددية الدينية أو رفضها، فالفلاسفة

الذين ذهبوا إلى أن اللغة هي المعبرة عن الأفكار، وافترضوا أن الإنسان يفصح عن المعاني بواسطة اللغة، وأن اللغة مطابقة تماما لتلك المعاني، وعليها التعبير عن المعارف الكاملة، لا يخولهم فهمهم اللغوي هذا لأن يدعوا للتعددية الدينية.

أما إذا اعتبرنا لغة الدين لغة رمزية فسيكون بمقدورنا قبول التعددية الدينية، ففي هذه الحالة يمكن القول: إن ما تطرحه القضايا الدينية هو رموز وتمثيلات، والقضية الدينية تعبر عن حقيقة غير مذكورة بتمامها في لغة القضية. وإذا كان اختلاف القضايا المتباينة اختلافا في الرموز لا فيما تحكي عنه هذه الرموز، كانت التعددية الدينية ممكنة وفق بعض الفلسفات ومتعددة حسب فلسفات أخرى.

□ احمد صديري:

كان للاستاذ الشيخ مجتهد شبهتري استعراض جيد لقضايا البحث، يعطي عنها تصورا متكاملًا، ويسلط الضوء على المذاهب الفلسفية التي تقود الى التعددية، وتلك التي تحول دون ذلك. وقد أشير في السؤال الى نظرية المعرفة لدى (كانت) في التمييز بين الأشياء في الواقع (كما هي)، والأشياء في الظاهر (كما تبدو لنا)، وبالطبع فإن هذا البحث، تلزمه مقدمات فلسفية، وغير فلسفية، وقد اشار كانت نفسه الى جملة شروط في هذا المجال، أعني المحددات الأربعة: التاريخ، واللغة، والمجتمع، والجسم. واعتقد ان هذه النقطة تصلح مدخلا، أو هامشا لمبحث آخر، يفيد ان النزوع نحو التعددية والاعتراف بها، او الرغبة بتبادل وجهات النظر بين الأديان، لم يكن في الواقع حدثا فلسفيا، بل تدخلت المحددات الأربعة، التي اشار إليها كانت في ايجاد تلك الظاهرة.

ان القبول بمبدأ التعددية، وتبادل الآراء بين الأديان والمذاهب، يقوم على افتراض ينفي وجود الدين أو المذهب الذي يستوعب كل الحقائق، ولو أقر بوجود هكذا دين أو مذهب، فأصحاب هذا المنحى يفترضون وجود طرق أخرى توصل الى أقصى القمة، ففي زمن ما كان التصور السائد انه يوجد جبل واحد فقط، ولهذا الجبل قمة واحدة ويتعين على جميع المذاهب والأديان ان تسعى للوصول الى تلك القمة، ولو

بطرق مختلفة، وان هناك حالات كثيرة يصل فيها الجميع الى الهدف المنشود (قمة الجبل).. بالطبع ثمة استعارة بلاغية ربما تكون اكثر وفاء مع حقيقة البون الشاسع، والجدري للغاية، بين الأديان الشرقية والغربية فيها، وذلك بأن لا يصار للقول بجبل واحد بل بعدة جبال، فكل من يتسلق جبله الخاص ويصل الى ارتفاع معين، ويتجاوز السحب والضباب، سيتاح له، في مرحلة التعددية، رؤية سائر المتسلقين على الجبال المجاورة.

وكما اسلفت، ان الميل نحو التعددية في الأديان، او الثقاف بين الأديان، لم يكن ظاهرة فلسفية، او كلامية، او دينية محضة، بل ان لها مقدمات اجتماعية، تاريخية، سياسية، لعل أهمها تلك العملية التي نشهدها اليوم، ونعبر عنها بأن العالم بات قرية صغيرة.

في البدء تخطت أوروبا حدودها الجغرافية، واصطدمت فجأة بثقافات، وأديان، وانماط أخرى من الحياة، فانبثق السؤال التالي: كيف يمكن مواجهة هذا الواقع الشديد الالتباس والتنوع؟ خاصة، وقد أفرزت هذه الحادثة اشكالية في حقل المعرفة، وكذلك لدى علماء الدين، والاجتماع، والباحثين في الحقل الثقافي والحضاري حيث طرحوا على أنفسهم تساؤلا ملحا حول مدى لزوم أن تصنف الأديان الأخرى هرميا، بالنسبة الى الدين الذي يعتنقونه، على أن يكون هو طبعاً في القمة، هذا إذ لم يقتض الأمر الإعراض تماما عن سائر الأديان، على اعتبار وصفها بالكذب والبطلان، وفي ضوء ذلك قد يقال ايضا: ان المعتنقين لأديان باطلة هل هم بشر أساسا أم لا؟ وذلك على غرار بحث مماثل جرى في اللاهوت المسيحي بشأن سكان أمريكا الأصليين؛ هل هم بشر، أم حيوانات على هيئة بشر؟ ويمكن طبعا تناول هذه المواضيع في دائرة البحث الفلسفي، او الكلامي، غير أن لها مقدمات تاريخية، وثقافية، واجتماعية.

غرضي من ذلك القول: ان قضية التعددية الدينية لا تطرح اليوم في فراغ، بل في مقابل اتجاه آخر يطلق عليه الأصولية الدينية، وكلا الظاهرتين من ظواهر الحداثة، اي الاصولية الدينية (في المسيحية، واليهودية، والاسلام، والبوذية، والهندوسية) شأنها شأن التعددية الدينية، تعد ظاهرة عصرية، تختص بدنيا اليوم.

ان مظاهر العنف، والتطرف، التي نشهدها اليوم بين الأصوليين، ليست على غرار مظاهر التعصب، والتطرف، والعنف، التي كانت موجودة قبل ثلاثمائة سنة، بل الأصوليون اليوم يمارسون العودة الى الجذور، والأصول الدينية، ويصرون عليها، مع وعيهم الكامل لتعدد أنماط الدين، وتجلياته المختلفة، وعليه فان التعددية الدينية، والأصولية، لهما نفس المقدار من الطابع الحدائوي، كما هما خاضعان بدرجة متساوية لتلك المحددات الأربعة، التي اشار اليها الشيخ مجتهد شبستري، وهي: المجتمع، واللغة، والجسم، والتاريخ.

ولا ينبغي ان يغيب عن بالنا، ان احد الأسباب المؤدية الى ظهور هذه المباحث، هي الأوضاع التي تخيم على العالم اليوم، من صراعات دينية ومذهبية في كافة ارجاء العالم. نحن مسلمون ونعيش الآن في ديارنا بسلام ولكن لا يحق لنا ان نتجاهل الأخطار الجدية التي تحيق بالمسلمين في سائر الأمكنة، خاصة في مناطق يكثر فيها الاحتكاك بين المسلمين وغيرهم من المتطرفين. بوسعك ان تتحدث عن اصولية مسيحية في اوربا، وعن اصولية يهودية في اسرائيل، واصولية بوذية وهندوسية في الشرق الأقصى. بالطبع نحن لسنا الضحية الوحيدة للأصولية الدينية، كما لسنا منزّهين عنها. انها قضية ظهرت في انحاء العالم أجمع، وهي ناجمة عن الوضع الجديد للعالم، اعني صيرورته قرية صغيرة، واستفحال حالات التطرف الديني على اختلاف انواعها. وها هنا مفترق طرق؛ طريق يقود الى الأصولية، و التطرف الديني، وقد سلكه فريق واسع من الناس، ونحن نلاحظ آثاره ونتائجه، التي قد لا تكون سلبية بالضرورة، ففي بعض البلدان وقف أناس بوجه عواقب بعض الاتجاهات الفلسفية الجديدة، فتمسكوا بالمعايير والقيم الدينية.

اما الطريق الآخر فهو القول بالتعددية الدينية، الذي شكّل هو، والأصولية، استجابتين عصريتين للوضع السائد في العالم المعاصر.

وفي اعتقادي، من الضروري بحث ودراسة التعددية الدينية على ضوء سياقها التاريخي والاجتماعي فلتساءل أولاً: هل بمقدورنا العودة الى حالات تطرفنا القَبلي، في ظل الوضع الجديد الذي يسود العالم الذي نعيش فيه، واذا لم نكن قادرين على

ذلك، فهل ستكون التعددية الدينية حلاً سهلاً لمشكلتنا أم أنها ليست كذلك؟
أنا أجيب عن هذا التساؤل بالنفي أو اعتقد ان التعددية الدينية طريق شائك، ومعقد،
خاصة اذا كنا نتفادى التورط بالوقوع في فخ القول بالنسبية، التي يصعب قبولها على
المتدينين، إلا أن الأمر يستحق الدراسة، وذلك لوضوح ان المراوحة في مكان واحد
أو العودة الى رحم التطرف العرفي، والطائفي، والاقليمي، أمر مجانب للصواب.

○ الواقع انكم تعتبرون النزوع نحو التعددية الدينية، مرده الى دخول الأديان في ميدان بحث التعددية.

□ احمد صدري:

نعم، فلعلّ مظاهر التطرف والتجبر قبل منتي عام، كانت أقلّ مما هي عليه الآن. فلو
طرحنا سؤالاً على شخص مسيحي يقطن في وسط أوروبا، وطلبت منه ان يصف لك
الشخصية اليهودية سيقول لك ان اليهودي له قرنان! والواقع ان الكثير من المسيحيين
يحملون هذا التصور عن اليهود، استناداً إلى فهم خاطئ لبعض نصوص الكتاب
المقدس، حتى ان التمثال الشهير لموسى، والذي نحته الفنان (مايكل انجلو) يحتوي
على قرنين صغيرين، نابتين في رأس التمثال!
والظاهر ان تحول العالم إلى قرية أعد الأرضية لعواقب وخيمة جداً، تنجم عن
التشبث بفرضيات مسبقة من قبل أتباع الأديان يصاحب ذلك خطر اكبر يتمثل في
تنامي قدرة الفرقاء على إبادة بعضهم، بعد ان اشتدّ التطرف وزاد الاحتكاك المباشر
بين المتطرفين.

ان احدى المقدمات اللازمة للقبول بمبدأ التعددية الدينية، هو ان نفتح عيوننا على
العالم، لنرى بوضوح ان الأديان والمذاهب الأخرى موجودة فعلاً في هذا العالم، وهي
تمارس انحاء شتى من الطقوس والشعائر، للوصول الى الحقيقة الدينية. التعددية
الدينية ليست مجرد منهج خاص في المعرفة الفلسفية، بل إنّ لها ثماراً ونتائج عملية
حياتية، وآثاراً على الصعيد الثقافي. ان النظرة المنفتحة على الأديان العالمية ينبغي ان

تقودنا إلى طرح سؤال آخر معقد وهو: كيف يمكن مواجهة اتباع الأديان الأخرى؟ هذا السؤال يبدو أكثر حدة، واستفزازا للشخص مؤمن بدين معين، بالمقارنة إلى شخص مثقف، يرى نفسه فوق الدين، أو لا يعتقد بدين أصلا.

إن الحكمة تتجلى في قدرة المؤمنين بالأديان والمذاهب على العثور على منحى في تكوين الرؤية، وفتح آفاق الحوار، مع المؤمنين بأديان ومذاهب أخرى. وفي رأيي أن الهدف النهائي يتمثل في أننا لو عثرنا على أسلوب لحل مشكلة الحوار والثقاف بين الأديان فلا ينبغي أن يبقى هذا الحل حكرا على الوسط الثقافي والمستنير بل لا بد أيضا من تزيقه في عروق المجتمع المتدين. إن النزوع نحو القبول بالتعددية في الأديان يجب أن يعمم على الأوساط الشعبية، وذلك لا يتحقق إلا بجهود العلماء، لأن النزاعات الطائفية والعرقية عادة ما تبتلى بها الأوساط الشعبية. أما المثقفون والمستنيرون فقد يسهمون في تأجيج مشاعر العداء والكراهية بين الناس - كما صنعوا في أكثر من مورد - وهم قادرون أيضا على حل المشكلة بعقلانية وتدبر. هذا هو تصوري عن طبيعة السياقات التاريخية والاجتماعية لمبحث التعددية الدينية.

□ فرهادبور:

أوافق عموما على التحليل التاريخي - الاجتماعي الذي سلط الضوء عليه الدكتور صدري، خاصة اشارته إلى أن الأصولية تعد معلما من معالم الحداثة، مما يعني في واقع الأمر أن لا وجود خارج الأطار الحدائوي لهذا التوجه، الموعغل في رفض الحداثة وبذها. وهذه فكرة طريفة تكشف عن أن بالإمكان نقد الحداثة من داخلها.

رغم ذلك، اتصور أن بوسعنا اضاءة بعض جوانب البحث أكثر، وذلك عبر العودة إلى السؤال الأول، وأن كنت وعدت بالالتزام بمحور الأسئلة وأريد هنا ابداء اعتراض على صيغة السؤال الأول، والاعتراض بالطبع يتضمن نحو من الارتباط بالسؤال، وليس خروجاً عنه بشكل مطلق.

إن الملاحظات التي تم التعرض لها أول البحث لها صلة بالسؤال، بنحو من الأنحاء، يرتبط بأن التصور المأخوذ عن التعددية، هو أنها مبدأ اعتقادي، بينما الأفضل أن ينظر

الى التعددية كموضوع وموقع خاص إذ من الشائع في بلادنا تتبع الجذور الفلسفية للقضايا المطروحة، كأسس لمناهج معرفية. واعتقد ان الخوض في هذا الموضوع يبعدها عن محور البحث، لذا اکتفي بالاشارة إلى نقطة واحدة في هذا المجال بايجاز؛ وهي ان التركيز كثيرا على البنى والمناهج المعرفية، هو في الواقع أدلجة للمعرفة، وتوجيه ايدولوجي لها. والنتيجة الحتمية لهذا التوجه، ان القضايا السياسية - التاريخية - الاجتماعية والمسائل ذات الصلة بالسلطة وتوزيعها، والحلول والآليات الاجتماعية - التاريخية، تتحول بمجملها الى قضايا علمية ومعرفية، الأمر الذي يقود الى إضفاء نحو من الشرعية العامة على شكل خاص من الحلول والآليات المقترحة، على اعتبار ان هذه الحلول والآليات هي حلول علمية، ومناهج معرفية موضوعية، لامجال معها لخيارات ذهنية، أو قراءات متعددة. ومن المعروف ان العلم والنظرة الواقعية له، باتا في عصرنا الجديد، من الأسس المهمة للشرعية، والواقع ان وراء هذه العلمنة محاولة خفية لاضفاء الشرعية على مسائل تاريخية - اجتماعية، عبر صبها في قالب علمي موضوعي، او ان الأمر ينطوي على الأقل على خطورة محتملة في هذا الاتجاه.

وبدلا من طرح هذا السؤال بالصيغة التالية: ما هي الجذور الفلسفية والبنى المعرفية للتعددية الدينية؟ فإنه يطرح غالبا بصيغة: هل يمكن القول بالتسامح في الأديان، على اساس الافتقار الى اليقين، ولو بدعوى ان اليقين لايمكن تحصيله في ضوء المنهج التشكيكي في المعرفة؟

لكنني اعتقد انه لايمكن ان يستنبط من المعرفة شيء سوى المعرفة ذاتها. وكما انه لايمكن ان يترتب على اليقين ودعوى اليقين المعرفي جواز فرض العقيدة بالقوة، إذ القوة لا تستنبط من اليقين مطلقا، فان عكس القضية صادق ايضا؛ اي ان التسامح والمداراة لايمكن ان يترتبا على الشك المعرفي.

ولمزيد من الإيضاح للفكرة أورد بعض الأمثلة التاريخية: خذ مثلا سقراط او افلاطون في الحضارة اليونانية القديمة، ففي زمانهما كان السوفسطائيون يشنون حملات شعواء على الاتجاه الجزمي لدى سقراط وافلاطون، ويعارضون منحاهما في توخي سبل عقلانية للوصول الى الحقيقة الابدية المطلقة، ويصرون على المنحى

النسبي للمعرفة، والقائم على نوع من التشكيك. ومع ذلك فإن توجههم هذا لم يقدمهم ابدا الى التسامح والمداراة في الامور الاجتماعية والسياسية، وعلى العكس مما كان متوقعا، فقد أحيل الى المحكمة سقراط، الباحث عن اليقين، حيث أدين بتهمة التعرض للآلهة، وخرق الأعراف والسنن، في محكمة من المظنون قويا انها تشكلت آنذاك من قضاة سوفسطائين، او متأثرين بالمناخ السفسطي السائد وقتها. وهذا يدل على عدم وجود تناسب طردي بين الموقف المعرفي والتسامح في الموقف العملي.

والمورد الثاني يتعلق بالارتياحية المعاصرة، فاذا كنا نعتبر السوفسطائين شكاكبي ذلك الزمان فان الفيلسوف ديفيد هيوم يعد الشكاك الأول في العصر الجديد، وهو الذي حطم دعائم وأسس اليقين العقلاني، والعقلية الميتافيزيقية السائدة في زمانه. ونجد أيضا ان هيوم قاده منهجه المعرفي الى نتائج معاكسة، فلم يكن متساهلا او متسامحا، بل كان يؤكد على السنن، ويدعو الى الحفاظ على التقاليد، بحيث يمكن عده شخصية محافظة، من الطراز الأول. لدى هيوم تصور عن العقل العملي، مفاده ان الغرائز والميول البشرية هي التي تتحكم بالعقل، وبذلك يكون هيوم قد انطلق في قاعدة معرفية، تقوم على اساس الشك، ليدعو الى إيجاد نظم اجتماعية، تكفل التحكم بمسار العقل بالاتجاه الصحيح، فصار داعية للنظام الاقطاعي! هيوم كان يرى ان غير الملاكين للأرض ليس لهم اي حق في ادارة شؤون البلاد، أو حتى مناقشة القضايا ذات الصلة بالشأن العام. واذا كان يقول بالديمقراطية، فهو يقول بها في دائرة أصحاب الأراضي والعقارات، ويذهب الى لزوم الحفاظ على النظام الاجتماعي القائم على اساس الاقطاع.

ثمة مورد ثالث يرتبط بأساتذة جامعة السوربون او اخر القرون الوسطى، وتحديدًا في الفترة التي بدأت فيها المذاهب الاسمية بالظهور والانتشار والترويج بنحو ما للشك، عبر زعزعة اسس الاتجاهات العقلانية التومائية.^(١) ففي هذه الجامعة سعى فريق من تلامذة ارسطو وابن رشد الى تشييد نظرية، تتجه نحو مضاعفة الحقيقة، وتقول ان لدينا نوعين من الحقائق:

النوع الأول هو الحقيقة العقلانية، ولعل ارسطو هو المعلم الأول لهذه الحقيقة. والثانية هي الحقيقة الوحيانية.

وقالوا: ان هاتين الحقيقتين اذا تعارضتا مع بعضهما فلا يجدر العمل على نفي احدهما لصالح الأخرى، وبذلك يكونون قد أقرروا نظريا بنوع من التعددية. ورغم ذلك لم ينبع من صميم هذا الرأي أية نزعة تسامحية على الصعيد الاجتماعي.

لقد كان للمذاهب الاسمية دور فاعل في ظهور الاتجاهات التحررية والعقلانية الحديثة، ولكن ذلك لم يحصل بواسطة آليات معرفية. وطبعا ان تسليط الضوء على ماهية الآليات التي قامت بهذا الدور قد يخرجنا عن صلب الموضوع. ولكن اذا وافقنا اجمالا على رؤية (بلومان برنج) القائلة بأن الاتجاه الاسمي يحرر العقل البشري بصورة غير مباشرة من التعلق بما وراء الطبيعة، وذلك عبر اطلاق الإرادة والفكرة الالهية، لأن هذا الأمر يوجب اعتناء العقل بالطبيعة وعالم الواقع، اقول اذا وافقنا على هذه الرؤية، علينا مرة اخرى الاذعان بعدم وجود صلة مباشرة بين شكل المباني المعرفية، ودرجة التسامح والتساهل.

الملاحظة الاخرى التي ينبغي الاهتمام بها ان التعددية الدينية لم تظهر على مسرح الوجود إلا في اوروبا، دون أية بقعة اخرى في بقاع العالم، وذلك في اعقاب حركة الاصلاح الديني، وما شهدته اوروبا من ازمان وتناقضات، نجمت عن تشظيها الى قسمين، او اقسام عديدة، بين انصار (مارتن لوتر) و(كالفن) والكاثوليك، وما أسفر عن ذلك من نزاعات دموية، وحروب ضارية، بحيث لم تقتصر تلك النزاعات والانقسامات الحادة على الأوساط الشعبية، وانما تخطتها الى الحكومات والدول. ونتيجة لهذا الوضع الوخيم - خاصة حروب الثلاثين عاما - راجت فكرة فصل الدين عن الدولة، وهي بالطبع فكرة مغايرة تماما لفكرة فصل الدين عن السياسة؛ اذ الدين هنا يفصل عن الدولة لا عن السياسة. وهذه هي في الواقع الأرضية التي قامت عليها التعددية الدينية، بمعنى تشكيل دول وحكومات، لا يلحظ في زعمائها، من ملك، أو قيصر، أو رئيس نوع المعتقد الذي يدنون به، فيمكنهم في ضوء ذلك الترشيح لهذا المنصب، وتولي مسؤولية ادارة البلد، وان كانوا ينتمون الى اقلية مذهبية، او دينية. فالدستور يمنح لجميع المواطنين في البلد الحق في الحضور في شتى الميادين، بغض النظر عن انتمائهم الديني، او المذهبي، وذلك لكي يمارسوا حقوقهم السياسية، والاجتماعية،

والدينية، دونما عوائق، سوى الالتزام بالمقررات والضوابط التي يحددها القانون. ربما يقال ان هذه الطريقة في عرض حروب الثلاثين عاما لاتخلو من تبسيط أو أنا ووافق على ان ما أوردته لا يكفي لهذا الغرض، والحقيقة ان غرضي هنا هو بيان ان تعميق هذه القضية لا يتم عبر إهمال التاريخ، والعكوف على دراسة مباني المعرفة، بل عبر التوغل اكثر في طبقات التاريخ. واكتفي بذكر مثال أختتم به كلامي، لأجل تجلية الموضوع، ويتلخص في سؤال: ما الذي ادى الى ظهور حركة الإصلاح في اوروبا بالذات دون غيرها؟ ولكي نكون لأنفسنا نظرة معمقة للجذور التاريخية للتعددية، يمكننا الاشارة الى نقطة حاسمة، وهي ان اوربا المسيحية لم تشهد في وقت من الأوقات حصول اتحاد بين الدين والدولة، ولم تندمج الكنيسة مع الحكومة، في إطار مؤسسة واحدة مشتركة، وهذا هو أحد العوامل التي أسهمت في بقاء الفردية، والحرية، والعقلانية، بمأمن نسبي عن هيمنة المؤسسات الاجتماعية القوية.

ان هذا النحو من الدراسة، اي التوغل في تقصي الجذور التاريخية للاستقلال النسبي للدين والدولة من شأنه خلق فهم عميق حول السر في عدم ظهور التعددية في الأماكن الأخرى، التي بدا فيها الدين والدولة متحدين معا بشكل كامل، وفي قالب واحد، هو في الغالب مظهر من مظاهر الاستبداد الآسيوي. وقد أوردت هذا المثال فقط لأجل تأكيد ان بالإمكان الاستمرار في تعميق عملية التحليل التاريخي، وان هذا التعميق يمكن ان يتحقق بالمزيد في التوغل في طبقات التاريخ، لاستكشاف المعنى المكنون في صميمه وليس بالضرورة عبر اعتماد مبانٍ واتجاهات معرفية تجديدية.

○ من خلال التمعن في كلام الدكتور صدري وافادات الاستاذ فرهاد بور، يلزمنا الاشارة الى نقطة مهمة، اذ الظاهر ان المتحدثين لمسوا في السؤال نوعا من الفصل المتعمد، بين حقل المعرفة وحقل الاجتماع. فكان السؤال الأول تجاهل الحقل الاجتماعي، أي النظام الاجتماعي للاديان، الذي يشهد له الواقع الحي والمعاصر للتعددية الدينية، بينما تم التركيز فقط على الحقل المعرفي والفكري. والواقع اننا فصلنا بين

الاثنين في الجانب التحليلي فقط، لا من جهة الايمان بأن أحدهما متقدم على الآخر في الواقع الاجتماعي، أو هو المرجع للآخر. والحقيقة ان غرضنا في ذلك هو تذليل العقبات في مسار البحث، فعمدنا الى التفكير بين فئتين من المتغيرات، ذات الصلة بحقل الفكر والمعرفة، أو حقل النظام الاجتماعي. وقد لجأ الدكتور صدري في حديثه الى تبين الاطار المعرفي، عبر متغيرات قائمة في الاطار الاجتماعي، وشاركه الاستاذ فرهاد بور القناعة بذلك، فركز على عدم امكانية الاقتصار على المتغيرات المعرفية في بحث الأبعاد المعرفية، وأن من الأفضل لنا في كثير من الحالات معالجة الأبعاد المعرفية، بالاحتكام الى متغيرات تحصل في الحقل الاجتماعي والواقع الخارجي.

ونكرر ان التفكير الذي لجأنا اليه اعتمد لأغراض فنية تحليلية فحسب، وهو لا يعكس موقفا في تقديم احد النطاقين على الآخر.

□ فرهادبور:

ان ما أؤكد عليه هو عدم القدرة على استنتاج التعددية الدينية، من خلال نوع المنهج المعرفي المعتمد، كمقولة تجديدية. ولا أشك أبدا في ان العقائد، والآراء، والنزعات الفلسفية، لها دور مؤثر في تبلور التعددية، كحقيقة تاريخية اجتماعية. غاية الأمر انه اذا كان من الأرجح الاستفادة من التسميات الاصطلاحية، فأميل شخصيا نحو تحكيم النظرة الهيجلية، في دراسة الأثر والمفعول الناجم عن وجود الآراء والعقائد المسبقة، وصلتها بنوع من الجدلية التاريخية، لأصل في نهاية المطاف الى التأكيد على الفلسفة، عبر تعميق الرؤية التاريخية، وليس باللجوء الى منحى معين في علم الاجتماع، نطمح من خلاله الى نيل تصور موضوعي، أو ظاهري صرف عن المسائل، مستعينين بعدة متغيرات اجتماعية، وبتنظيم الجداول والاحصائيات.

□ محمود صدري:

التعددية الدينية في عالم اليوم أمر واقع، وليس وضعا ينبغي ان يكون او لا يكون،

فتيجة للثورة في وسائل النقل والاتصالات أضحى التعددية الدينية هي القاعدة، وما عداها فهو استثناء. لذا يتوجب علينا النظر إليها من هذه الزاوية. وفي الوقت ذاته، فإن من المهم للغاية دراسة الأطر والمنظومات الفلسفية التي تسمح لنا بتوسيع رقعة البحث والحوار ومواصلتها حول هذا الموضوع. ومن المهم جدا معرفة انه كيف يتم معالجة هذه البحوث، واعادة قراءتها، ضمن ذلك الاطار المنطقي والعقائدي؟

ومن هنا أراني ملزما باحترام الآراء والمقولات التي طرحت هنا، ففي اللحظة التي نشهد فيها رجوع الاجيال والمجتمعات الى الدين، لكي تعيد قراءته، وتعاود تفسير التراث الخاص بها، في ضوء المتطلبات التاريخية والجغرافية الخاصة بكل حقبة. نجد ان من الضروري الاهتمام بهذا الموضوع، وبحثه بحثا علميا اجتماعيا. وقد بات ذلك ضرورة اجتماعية تاريخية ملحة، في عالم يتصاغر يوما بعد آخر، ليصبح قرية صغيرة، يلتقي أبنائها كل يوم، وعلى اختلاف مشاربهم ومذاهبهم، وجهها لوجه، ودون فواصل وحواجز. هذه الضرورة التاريخية تتطلب من اتباع الاديان والمذاهب العودة الى جذورهم، والتنقيب في ثقافتهم الدينية، للعثور على اسباب ومبررات هذه المواجهة، والاستجابة للحاجة الملحة، الناجمة عن ظهور هذين المعلمين الحداثويين (الاصولية، والتعددية الدينية) في عالمنا المعاصر.

ان بحث التعددية الدينية بحث معاصر وجديد، غير ان النزوع نحو التعددية كان ظاهرة ملموسة على الدوام، وعلى نحو تاريخي وتقليدي في مجمل المناطق التي تشكل حدود التماس بين الاديان والمذاهب المختلفة، فمثلا يوجد دائما نمط او انماط متعددة من العرفان، في المناطق التي تمثل حدودا مشتركة بين الاسلام والهندوسية، ليسفر عن ذلك شخصيات ما زال لهم وجود في عالمنا اليوم وهم اشخاص لا يألون جهدا في محاولة التوفيق بين المذاهب، عبر ايجاد تفسير مشترك للعرفان بين دينين او مذهبين. ان علم الاجتماع يرسم لنفسه في الواقع حدودا تحول بينه وبين تداول قضايا، كحقيقة الدين، والحقائق المنطقية والمعنوية، ليقصر في مساحة شموله على عالم الظواهر الاجتماعية والوقائع التاريخية. وفي ضوء ذلك، نرى اهمية دراسة التعددية في اطارها الاجتماعي، ومعالجتها من ابعاد مختلفة في هذا الإطار.

□ شبستري:

لا أميل إلى إخضاع المعرفة للحوادث التاريخية، وألاحظ في أفكار بعض الباحثين نزوعاً تاريخياً اعتبره خاطئاً، والذي أعتقد أنه هو أن علينا مناقشة كل منظومة معرفية بشكل مستقل، ولا نساق إلى القول بأن كل ما هو تاريخي فهو معقول، وكل معقول فهو تاريخي. الصحيح هو أن نترك كل ما يمتُّ بصلته لفلسفة الدين لعالم الفلسفة، فنعتبره فلسفياً، وتبقى النقاشات الأخرى صحيحة في محلها، وبغير هذا سنتنقر إلى أية أدوات للنقد، بمعنى أننا لو قلنا بأصالة التاريخ لم تبقى لدينا أي أدوات لنقد الأفكار والظواهر.

وفي طروحات أخرى ألاحظ نوعاً من النزوع البراغماتي، فحواه أن ثمة في العالم اليوم أديانا ومذاهب متعددة، واحتراب هذه الأديان سيجر البشرية إلى كوارث وويلات، أو أن هذه الأديان لم تكن على معرفة وافية ببعضها في الماضي، وهي اليوم خبيرة ببعضها، مما يفرض اعتراف بعضها ببعض كواقع لا مندوحة منه.

هذه نقاشات ترتبط بجدوى التعددية، وفكرتها الأساسية أننا يجب أن نساير التعددية لأنها مفيدة، بيد أنني أرى أن الفيلسوف الديني أو عالم الكلام لا يصح أن يقتصر على «فائدة» الأمور وكونها نافعة، فالأبعاد المعرفية للقضية، وهي ذات صلة بالتجربة الدينية، ذات أولوية على كونها مفيدة أو غير مفيدة، ويمكن أن نضيف «الفائدة» إلى البعد المعرفي كعنصر ثانوي. الذي أراه أن أقوى ما يشد الإنسان إلى الدين هو المعرفة المتأتية عن الحاجة.

المسألة الثانية التي أود الإشارة إليها، هي أنني لا أزعم، بما أن اليقين النهائي لا يتحقق لأي إنسان، لذا ينبغي التساهل في مقام العمل والممارسات، فثمة أشخاص أو جماعات تختلف فلسفاتهم عن ممارساتهم اختلافاً بيناً، وما أرمي إليه ليس استخلاص التساهل العملي من تلك المباني الفلسفية، وإنما أبغي الإشارة إلى المناهج الفلسفية المنسجمة مع التعددية الدينية.

من المناسب أن أسوق هنا شاهداً من تاريخ الإسلام، فالمعتزلة كانوا أصحاب نظر عقلي، وقد حاولوا إقامة المعرفة الدينية على أساس البراهين العقلية، لكنهم حينما

استلموا زمام الأمور أو تحالفوا مع السلطة، انقلبوا إلى أناس متشددين متطرفين، فسجنوا من لم يؤمن بخلق القرآن «مثل أحمد بن حنبل» وعذبوه، وأذاعوا في بياناتهم السياسية أننا إذا ثبت لنا الوسادة صنعنا هذا بكل النظراء. وعرفوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأن من واجبه قهر كافة المسلمين بقوة السيف، والإكراه على الإيمان بأصول الاعتزال الخمسة. هكذا ظهر المعتزلة على مستوى الممارسة، لذلك لا يمكن التكهن بالسلوك من خلال النظريات الفلسفية والفكرية.

○ لو آمن الأشخاص بأن معتقداتهم هي عين الحقيقة، وكل الحقيقة، وان عقائد الآخرين باطلة، فما هو الحافز لديهم على تحمل الآخرين، وهل سيكون ثمة شعور غير العطف والشفقة على الآخر؟! بينما لو لم يعتبر المرء الحقيقة حكرا عليه، فان بوسعه حينئذ قبول الآخر وتحمله، بغية الوصول الى ما لديه من الأوجه الأخرى للحقيقة. وعليه فالتعددية مردها - في التصور الأول - الى نوع من الشفقة والتراحم، بينما تعكس حاجة واقعية ملحة بناء على التصور الثاني لها.

□ فرهادبور:

نعم، هذا كلام صحيح، ولعل النظر الى القضية من منظار نفسي يقود الى هذه النتيجة بالضرورة، غير انك لا تستطيع حذف هذا التحمل من بين معالم هذا المنطق الفكري. افرض ان فريقا من الناس وصلوا في قراءتهم للسنة الى نتيجة مفادها: «ان ما نقوله هو الحق لا غير»، فإذا كانت تلك النتيجة نابعة من صميم حوار تاريخي، ولها اشاعات، فان تغييرها ممكن أيضا (كما لو فرضنا وصولهم الى رؤية هرمنيوطيقية). لاشك ان شخصا كهذا سيكون اكثر ميلا نحو الحوار. حتى انه لا يشرع بالحوار على خلفية الاعتقاد بأن رأيه خاطئ، بل هو واثق من رأيه ومعتد به، مع ذلك فكونه يرى الحقيقة قائمة على نوع من الحوار والصيرورة التاريخية يجعله مستعدا لخوض البحث، والدخول في حوار مع الآخر، دون ان يكون في البين شفقة، او عطف، بل هو بذلك

يلبي حاجة باطنية. ولكن بالنسبة لفرد آخر، قد يختلف الأمر، فيكون معتقدا على أساس نمط معرفي، او عرفاني خاص، بأن: «الحقيقة هي ما توصل اليه هو بنفسه، وقد يرتفع بها الى مستوى الشهود، فلا مجال بعدها للحوار». ان انسانا كهذا لا يرتضي التعددية، إلا بحدود ما تقتضيه الضرورة الخارجية.

أما طريقة التوفيق بين هذا الوضع وشكل العقائد التي يحملها، فهي على كل حال أزمة لا بد أن يواجهها، وهو بالتالي سيعاني بعض الشيء في هذا الصدد، وعليه ان يتحمل الآخرين، بقدر ما تتسم به شخصيته من صبر، ومن كرم، وسماحة. ان من حق المرء ان يؤمن بالحقيقة المطلقة، وبالتالي يعتقد بضلال الآخرين، على ان يكون مستعدا للتعايش معهم، رغم اعتقاده بأنهم ضالون منحرفون.

○ ولكن دخول شخص في حوار، على خلفية اقتناعه بأن الحوار من شأنه أن يجلي الحقيقة، يستبطن قناعة مسبقة لديه، بأن الحقائق نسبية وليست مطلقة، بمعنى ان الحقيقة هي الآن كذا، وربما ستبدل عبر الحوار الى شيء آخر، بزيادة او نقصان.

□ فرهادبور:

حسنا، هذا محور يرتبط بالسؤال السابق حول مفهوم النسبية، وهو أن المناوئين للمعرفة التجريدية، والموجدين أواصر بين العقل وبين اللغة والتاريخ والثقافة، هل يوصدون الباب بوجه النزعة الفوضوية، أو يمكن القول انهم مستعدون للتجاوز مع بعض، لا بمعنى التخلي فورا عن جميع العقائد، فان احترام الآخر لا يعني بالضرورة جلد الذات، بل العكس هو الصحيح، ذلك ان شرط الحوار مع الآخر هو كون الأول محترما لنفسه، ولديه شيء يقوله، ويدافع عنه، ولا يتصلب في رأيه كل حين، إذ التحلي بهذه الصفة من شأنه ان يفقده ثقة الآخرين به.

○ كان كلامنا فيما هو الظاهر من ان النسبية المعرفية تؤدي الى استنتاج

التحمل العملي، لا أقول هنا انها تؤدي بالضرورة الى شيوع ظاهرة التحمل العملي، انما تتيح امكانية استنتاج هذا التحمل؛ الأمر الذي لا يمكن استنتاجه من مناهج المعرفة المطلقة، التي تؤكد ان الحقيقة حكر علينا، وأما الآخرون فهم جاهلون. وكان للاستاذ صدري رأي معارض، حيث يعتقد ان العواقب والنتائج غير المحسوبة على صعيد السلوك، قد تؤدي الى ما لا تحمد عقباه ولكن يلزم ملاحظة ان مرد هذا الموضوع الى حيز العمل والتطبيق، ونحن نتحدث عن منطوق لازم لذلك.

□ احمد صدري:

بلى، ولعل ذلك أحد أهم الاسباب في عدم استعدادي لتبني البراغماتية، ذلك ان البراغماتية تقول: اننا سواء كنا جيدين او سيئين، فيجب ان نلتزم بفكر يقود الى نتائج جيدة، فاذا كانت النتائج جيدة كانت الفكرة سليمة لا محالة، وهذا في الواقع نوع من الاستدلال المقلوب منطقيا، وأنا شخصا لا أومن بذلك. تأمل في التاريخ مليا؛ في اغلب الوقائع، كان للمفكرين آراء تترتب عليها احيانا نتائج غير متوقعة، وعلى حد تعبير المفكر الألماني (توآني): ان أفكارك مثل اولادك حينما يكبرون قد تصدر عنهم سلوكيات لا تتوقعها.

○ ألا تعني التعددية الدينية الانجراف وراء النسبية بالضرورة؟

□ شببيستري:

القضية التي تهمني شخصا لا تتمثل في ايجاد حلول تمنع مما حكاتنا بالآخر وتحول دون احترابنا معه. المسألة بالنسبة لي ليست مطلقة، ماذا نفعل حتى يتعايش اتباع الديانات المختلفة إلى جانب بعضهم. إذا كنا نفتش عن حل عملي لحياة مشتركة يعمها السلام، فهناك مبدأ آخر يمكن الاستناد إليه، هو مبدأ «التسامح»⁽²⁾ والتسامح غير التعددية التي ناقشها هنا، ففي التسامح يحترم الإنسان حدود الآخرين وحررياتهم،

وبالتالي يمكن الدعوة لتسامح واحترام حريات الآخرين، إلى جانب المناداة بأن الحقيقة كلها معنا، فهاتان أطروحتان يمكن الجمع بينهما، ويمكن تذكير الإنسان المؤمن بأن الحقيقة كلها معه وعنده، وان جانبا من تلك الحقيقة التي يحتكرها لنفسه يوصي باحترام حريات الآخرين ومعتقداتهم.

يحدثنا تاريخ الأديان أن بعض اتباعها اعتقدوا بخاتمية أديانهم وعالميتها، بل إن هذا المعتقد بالخاتمية والعالمية والأحقية المطلقة ملحوظ في جميع الأديان الكبرى في العالم، ولكن في الوقت ذاته كان جزء من عالميتها أن تحترم الآخرين، وهذا مشهود في الديانة الإسلامية.

والخلاصة هي أن بالإمكان معالجة المشكلة العملية الاجتماعية بين الأديان «والتي يعتقد اتباع كل واحد منها أن الحقيقة حكر عليهم» بمبدأ التسامح، أما مفهوم التعددية فهو قضية أخرى. المشكلة هنا هي أن المتدين يريد أن ينتمي للحقيقة المطلقة، والتدين لا يحصل إلا حينما يشعر المتدين بأنه تجاوز السطح وغار فيما وراءه، وقفر على الأمور النسبية، ووصل إلى نمط من الواقعية القصوى المطلقة، فسلم نفسه لها وخضع خضوعا تاما. والسؤال هو: ان الإنسان إذا اقتنع بالتعددية الدينية، بمعنى أنه أدرك أن الحقيقة التي يؤمن بها ليست كل ما في الوجود من حقيقة، وإنما هي صورة من صور الحقيقة المطلقة انعكست له، وبإمكان الآخرين أن يتوفروا على صور ورموز أخرى، في هذه الحالة هل سيبقى للأمر المطلق الذي هو جوهر الدين معناه عند هذا الإنسان؟ ونظرا لأن ارتفاع الأمر المطلق لدى الإنسان يرتفع معه التدين، إذن كيف يمكن الجمع بين التعددية والتدين؟

اعتقد أننا إذا اعتبرنا التجربة الدينية هي جوهر التدين، إن من الناحية الفلسفية، وإن من الزاوية الكلامية، ثم أخذنا بنظر الاعتبار أن تلك الحقيقة القصوى تتجلى بأشكال متفاوتة للأشخاص، وكلهم مقيدون بالقيود الأربعة المذكورة، فإن هذا لا يعني بحال من الأحوال الشطب على المطلق؛ لأن ما يظهر لنا في إطار تلك القيود هو ذلك «المطلق»، فالمطلق ظهر لي ولست منقطعا عنه، بيد أن هذا المطلق ظهر لي في ظرف تلك القيود الإنسانية، وهو يستغرقني بشكل أفقد معه وجودي المشروط. إننا لا نريد أن

نكوّن تصورا انتزاعيا للمطلق، ولا نريد القول: إن المطلق في أقاصي الماورائيات. المطلق ليس شيئا يحبس في الماوراء ولا نستطيع الوصول إليه، وإنما هو الشيء الذي يستغرقني بشكل لا أستطيع الفكّك منه، وهذه حالة ممكنة الحدوث في الظروف التاريخية العينية.

انطلاقا من ذلك أوصى فريق من المتألهين والعرفاء بأن يُنظر للحقيقة الدينية نظرة وجودية، أي ينظر إليها بثلاث خصوصيات:

١- ينبغي أن تتحلّى الحقيقة الدينية بالتوثّب والحركة والحيوية، بمعنى أنني بكل قيودي، التاريخية، والاجتماعية، واللغوية، والجسمانية، لا أواجه الحقيقة النهائية في تجربتي الدينية، إلا إذا غيّرتني هذه الحقيقة، ومنحتني ولادة حياة جديدة، وأضفت على عيشتي معنى عميقا مطلقا.

ثم يجب مواجهة الحقيقة الدينية من مدخل «التغيّر والتحوّل»، لا من مدخل منطقي أو بطريقة انتزاعية ذهنية، فحيثما نجد المعنى النهائي والولادة النهائية والثقة النهائية، فهناك تكمن حقيقة الدين.

٢- إن حقيقة الدين شخصية وحوارية، أي أن الحقيقة المطلقة التي يتعرّف عليها الإنسان في تجربته الدينية حقيقة شخصية (personal). وإذا تجلّت الحقيقة المطلقة أو الوجود المطلق للإنسان بصورة شخصية عبر التجربة الدينية، فإنها ستبدو وكأنها تتكلم مع الإنسان وتخطبه، وبالتالي فالخصوصية الثانية هي أن علاقتنا بالحقيقة المطلقة علاقتي «أنا» و«هو».

٣- كون هذه الحقيقة «خافية» و«فرارة»، فهي ليست من قبيل الحسابات الرياضية أجدها متى ما احتجت إليها وطلبتها، ذلك أنني أعيش داخل تلك القيود الأربعة التي تحجبها عني، وثمة حاجة إلى صرخة دائمة تخرجني على الدوام من حالي لكي أستطيع مواصلة اللقاء بتلك الحقيقة المطلقة، وهذه قضية تنطوي على مفارقة، بمعنى أنني لا أكون في ذاتي إلا حينما أكون خارجها. وهناك مقولة معروفة: «من احتفظ بنفسه فقد خسرها، ومن خسرها فقد عثر عليها». إذا أردتُ حفظ تلك القيود التاريخية خسرت نفسي وفقدتها، أما حينما أتحرر من القيود التاريخية وأقفر عليها، فسأكون قد

تجاوزتها رغم تقيدي بها. الحس الداخلي (Imanenaz) يجتمع هنا والحس الخارجي (Trasendenz)، وهذا أقصى ما يمكن أن تبلغه الثيولوجيا المعاصرة. هذه هي الخصائص الثلاث التي ينبغي أن تتسم بها الحقيقة المطلقة، وعليه لا خوف من النسبية هنا. إنني أنظر للقضية من هذه الزاوية، والمطلق مهم بالنسبة لي. إن حقيقة مثل هذه الظروف مطلقة بالنسبة لي، ومن الممكن أن تتاب هذه الحال شخصا آخر في ظروف أخرى، وتطرأ على شخص ثالث في ظروف متفاوتة، وبالتالي لا أجد في القبول الفلسفي بالتعددية الدينية بالمعنى الذي ذكرته محذور النسبية، فالنسبية الباطلة الفارغة من المعنى هي أن يرى الإنسان للحقيقة التي يؤمن بها زمنا محددًا تبطل بعده، ومثل هذا المعنى الباطل لا تفيده النظرة الوجودية لحقيقة الدين.

○ الملاحظ أنك من أجل انقاز الدين من النسبية تختزله إلى التجربة الدينية، فماذا يكون من أمر العقائد وما نزل على النبي (ص) من الوحي؟

□ شبستري:

الذين يبدأون مناقشة الدين من التجربة الدينية، ينظرون لكل قضاياها من زاوية التجربة، أي أنهم يعتبرون الوحي أيضا تجربة دينية سامية مرَّ بها الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ولها تفسيرها الصحيح. طبعاً إذا نظرنا لجميع قضايا الدين من منظور التجربة الدينية، سيتفاوت فهمنا للوحي عن فهمنا الماضي له. حينما أراد معتنقو الأديان وعلى امتداد تاريخها أن يفهموا ماهية الوحي فسروه وفقاً لأدواتهم المعرفية المتوفرة لديهم. النموذج المعرفي لدى اليهود والنصارى والمسلمين هو النموذج الأرسطي، ولذلك كانوا يقاربون القضية بهذا النموذج، واليوم إذا توصلنا إلى نموذج آخر كنموذج التجربة الدينية، فينبغي مقارنة الوحي وفهمه طبق هذا النموذج، والنظر إلى جميع مسائله من هذه الزاوية، أما المشكلات التي قد يخلقها هذا النموذج وكيف يمكن تذليلها، فهذه اشكاليات كانت على طول الخط، وقد كان للذين تناولوا القضية

بالنموذج الأرسطي مشكلاتهم أيضاً، ولم يستطيعوا إقناع الجميع بما يقولون، فالفقهاء والمتكلمون والعرفاء لم يستسيغوا حلول الفلاسفة الأرسطية أبداً، وذهبت كل جماعة مذهبا مختلفا، فالمعتزلة قالت شيئا، والأشاعرة قالت شيئا آخر، والفلاسفة والعرفاء قالوا شيئا مختلفا.

وهكذا بقيت التجاذبات والسجلات قائمة، وهذه هي الخصوصية الثالثة التي ذكرتها، أي أن الحقيقة «خافية» ولا يصح أن نتوقع حل قضايا الدين والتدين كحل القضايا الرياضية، وحتى لو ألقينا على القضية نظرة دينية فس نجد أن هذا هو تقدير الله، أن يبقى البشر حيارى يلفهم الغموض والدهشة فيما يتعلق بذاته المتعالية، فهذه الحالة هي التي تبقى على لوعة الإنسان حيال الباري عزوجل، وقد قال العرفاء: إن الله يحب عدم استقرار الإنسان الناجم عن آلام فراقه.

○ هل تعتقدون ان الوحي تجربة للنبي، ولكن في مستوى سامي، ليس بالضرورة ان يتحقق لسائر المؤمنين، وبالتالي فعلى كل مؤمن ان يعيش تجربته الخاصة به؟

□ شبهتري:

نعم، إنها تجربة سامية، وتحتاج إلى تأهيل خاص، ف شخصية مثل الغزالي يوصي في «المنقذ من الضلال» بعد كل ما انتابه من حيرة وشكوك، بأن ندع جانبا معرفة نبوة الأنبياء عن طريق تحول العصا إلى ثعبان؛ لأن نبوة الأنبياء تعرف إذا خامر الإنسان طائف ولو بسيط مما خامر الأنبياء، وعندها سيرى أن الشكل الأكمل لما حصل له حصل للأنبياء، وحينئذ سيؤمن بالنبوة. إذن فالتجارب الدينية مهمة جدا للإيمان بالنبوات التي هي بدورها تجارب دينية على أعلى المستويات.

□ أحمد صدري:

هذه البحوث تذكرني بمباحث حكماء في المسيحية، ينحني المرء اجلالا لعظمة نتاجاتهم العلمية، من أمثال كيركغارد، أو شلاير ماخر، أو هوبر، وغيرهم، من الفطاحل

الذين توسّموا المستقبل. والواقع ان هذه البحوث تم تداولها في اوروبا في مقطع زمني خاص، وكان لها ارهاصات في الحضارة الاسلامية جاءت على يد الغزالي، وهي تنطوي على اجابات معمقة جدا، وجذابة، ومعاصرة، فيما يرتبط بمسألة التعددية الدينية، فكل مذهب أو دين يقدم تعريفا لشيء مطلق، ويستنبط منه سلسلة أحكام، يشيد على أساسها حضارة، وثقافة، وتراثا للأمم، وحينئذ نواجه اشكالية عدم امكانية ترجمة مثل هذه الأمور. والحقيقة ان اي انسان يحتك بدين معين، ويدرس ملامحه عن كثب، وبروحية منصفة، يصاب بالذهول حين الاطلاع على عمق وتعقيد هذه النظم الفكرية، ومستوى تأثيرها على الاصعدة الاجتماعية المختلفة، كذلك القراءات المتعددة للظاهرة الواحدة. وأنا أرى ان السبيل الى حل مشكلة التعددية - في احد مستوياتها على الأقل - هو الطريق الفلسفي العرفاني، والديني، ولكنه احد وليس كل الاتجاهات المطروحة في هذا المجال، وان كان اكثرها أصالة. غير ان بعض المجتمعات لم تتح لها - بعد - فرصة خوض هذه التجربة الدينية، وذلك ان التجربة الدينية ليست ذلك الأمر الذي يمكن لأي كان ان يحصل عليه اعتباطا، بل هي عملية تتطلب توافر جملة مقدمات، واغلب الناس في شرق الأرض وغربها غير قادرين على تمييز اللحظة العرفانية بذلك العمق والتوسع. والحقيقة انني كلما تأملت في قضية التعددية، من منطلق المحددات الاجتماعية، أجدها قضية سارية في جميع المجتمعات. وقد لاحظنا ان هذه المجتمعات لا تنظر نظرة منصفة الى بعضها، واذا أرادت النظر فانها تمرر العملية في ثلاث مراحل، هي:

١- مرحلة الرؤية النقية،^(٣) وتحصل عبر استحداث ثقب في الجدار، الحائل بين المجتمعين، ليكون النظر من خلال ذلك الثقب. وبطبيعة الحال لن يتاح لهم رؤية اكثر من جهة واحدة من الثقافة أو الحضارة الاخرى، وبالتالي يصنعون لتلك الحضارة صورة خيالية مرعبة.

٢- مرحلة ما اطلق عليه شخصيا اصطلاح «الرؤية الاثينية» على نحو رؤية الأحوال للأشياء. وهذه المرحلة ناجمة عن انكماش الدنيا وتحولها الى ما يشبه المحلة الواحدة، إذ حين يحتك الناس والحضارات مع بعض، ويرون التعايش مع الآخر أمرا واقعا لا

مفر منه، ستكون هناك استجابة مبتورة لتلك الظاهرة، وهي القول بالنسبية، الذي أخذ يتنامى وينتشر يوماً بعد آخر، في دائرة العلوم الانسانية والاجتماعية. (من المعروف ان علماء الاجتماع يتهمون عادة بالنزعة النسبية). وليس السر في ذلك ان البعض قالوا: إن القول بالمعرفة النسبية أفضل من القول بالمعرفة المطلقة، بل السبب هو المواجهة الحقيقية لمظاهر وافدة، تحكي جميعاً عن التعددية بمختلف اشكالها، فكان القول بالنسبية استجابة سطحية لهذه الحالة، فسادت ثقافة ان موسى بدينه وعيسى بدينه! ومن الواضح ان هذا الأمر يعكس نوعاً من الخمول الفكري، وأن المشكلة لم تحل حلاً عملياً صحيحاً.

٣- اعتقد اننا لو اردنا اشاعة افكار الاستاذ شبيستري، وما يقرب منها من افكار وقناعات، تطرح على نطاق واسع جداً، فلا بد ان نصل الى المرحلة الثالثة، وهي ما أطلق عليه وصف (التشخيص العميق)^(٤)، وهي استعارة بصرية، ألجأ إليها مضطراً، ومفاد هذه الرؤية اننا بالتفاوت، والاختلاف، والتعدد، ندرك عمق الأشياء، كما هو الحال في الرؤية البصرية، حيث تلتقط كل واحدة من العينين صورة مستقلة عما تلتقطه العين الأخرى، وهاتان الصورتان مسطحتان تفتقران الى البعد الثالث (العمق)، ولكن الذهن يأخذ هاتين الصورتين، ويطبق احدهما على الأخرى، فتحصل صورة ثالثة تتسم بالعمق، ولو كان ثمة خلل في الجهاز العصبي البصري للانسان، فان الذهن يعجز عن خلق الصورة الثالثة، فيرى الواحد اثنين، كما هو الحال مع الأحوال.

وفي رأيي ان هذه المرحلة توجد ارضية صالحة للاعتراف رسمياً بتعدد الاديان والمذاهب، والأخذ بمبدأ التسامح في مقام العمل والتطبيق. وذلك أننا عندما نواجه رؤيتين مختلفتين لظاهرة واحدة، لا نقول بأن هذه الرؤية جيدة وصحيحة في ظرفها، وبالنسبة لأصحابها، وتلك الرؤية صحيحة أيضاً في ظرفها، وبالنسبة لأصحابها (وهذه هي النسبية)، بل نعمل على تطبيق هاتين الصورتين على بعضهما، ونحاول ان لا تقتصر في ذلك على النخبة والخواص، بل نعمم هذه الرؤية الى الأوساط العامة في المجتمع، بحيث يرى كل واحد منا رأي الآخر ورؤيته، تمييزاً، وتعميقاً، لرأيه ورؤيته، وبذلك نتجاوز مرحلة الخمول الفكري (المقارن للقول بالنسبية)، ونصل الى الوضع المطلوب.

خذوا مثلاً قضية حروب الثلاثين عاماً، فبعد أن خاض الأوروبيون تجربة عشرين قرناً (الفترة المظلمة) وتوجوها بحرب الثلاثين عاماً، وصلوا بعد ذلك إلى العمل بمبدأ التسامح، كخيار لا بديل عنه. حسناً، ربما يتساءل الأوروبيون الآن عن السرفي غياب مبدأ التسامح لدى غيرهم من الأقوام والمذاهب، وربما يعزون ذلك إلى البنية العقلية للإنسان الشرقي مثلاً، بينما التسامح الذي توصلوا إليه هو حدث تاريخي، له مقدماته، وإن أمكن أيضاً أن يتوصل إليه بواسطة المناقشة، والاستدلال العلمي، وإقامة أدلة تبرهن عليه.

أقول أننا لو تمكنا من الوصول إلى مرحلة (التشخيص العميق)، واستطعنا رؤية مذهبنا في صميم رؤيتنا للمذاهب الأخرى، وأدركنا أن السلوك الديني الكذائي من الممكن أن يحصل، رغم أنه يبدو لنا في غاية الغرابة، ومظهراً من مظاهر الكفر والتجديف، حينذاك نصل إلى المرحلة التي وصل إليها ذلك الراعي، صاحب القصة المعروف في الشعر المثنوي لجلال الدين الرومي، والذي كان يعبد الله على طريقته الخاصة. ففي تلك القصة تمر على الراعي لحظات وشوارد، ولمحات، لو توافرت في كل دين ومذهب، أمكن القول أن ذلك الدين أو المذهب تخلص من المرحلة الأولى (الرؤية النفقية الانحصارية)، وكذلك من المرحلة الثانية، (النسبية، وانكار الحقيقة المطلقة)، ووصل حقيقة إلى المرحلة الثالثة (مرحلة التعددية الدينية) بالمعنى المختار، والذي يتحقق عندما يرى أصحاب كل دين ومذهب دينهم ومذهبهم في صميم رؤيتهم لدين ومذهب الآخرين، دون الحاجة إلى التخلي عن الاعتقاد بوجود حقيقة مطلقة.

وكما أمكن أن يكون العمل بمبدأ التسامح ناتجاً عن الاعتقاد بالمطلق، يمكن أيضاً أن لا يكون هناك تناقض، بين الإقرار بوجود تشابهات روحية ومعنوية بين المذاهب المختلفة، وبين ذلك الاعتقاد بالمطلق، بل يمكن أن يدعى العكس، بأن يقال: أنه بدون الاعتقاد بالمطلق، لا يتاح الوصول إلى ذلك التشخيص العميق، وتلك المرحلة الكاملة من التفاهم بين الأديان، أي أننا لو تخلينا عن الاعتقاد بالمطلق، نكون قد خرجنا عن

الدائرة الدينية الانحصارية، وبقينا نراوح في المرحلة النسبية، دون بلوغ المرحلة الثالثة، ألا وهي مرحلة التشخيص العميق.

□ محمود صدري:

السؤال هو ان الاعتقاد بالتعددية هل يلزم القول بالنسبية؟ والجواب هو نفي وجود ملازمة كهذه. ان التعددية موجودة، وهناك احتكاك، وتعايش، بل تلاحم بين الأنا والآخر، حتى في المجتمعات المتحضرة، ولم يؤد هذا الوضع الى فوضى مذهبية، ولا اعراض عن الدين، ولا حتى عولمة دينية، أو مذهبية. وعلى خلاف ما تكهن به علماء الاجتماع، وفلاسفة القرن التاسع عشر واول القرن العشرين، من ان ظاهرة تعدد الأديان سوف تؤول الى الاضمحلال، وتتلاشى الفوارق شيئاً فشيئاً، بفضل التطور الهائل في مجالات الاقتصاد، والتقنية المعاصرة، فينصهر الكل في بوتقة دين عالمي واحد. ان الذي يحصل بالفعل عكس ما تنبأوا به بالضبط، وفي الواقع ان عالم اليوم قائم على التعددية في كل شيء، بما في ذلك العقائد والأديان. وهذه العقائد بدأت تحافظ على حدودها، التي تميزها عن الآخرين، وتحفظ لها هويتها الخاصة. هذه حقيقة واقعية، اثبتتها التجربة الاجتماعية، والتاريخية، وليست مزاعم فلسفية؛ ففي بلدة واحدة يعيش المسلم، أو المسيحي، مع البوذي، أو الهندوسي، ويعمل الكاثوليكي مع البروتستانت في مؤسسة واحدة، دون ان يتخلى أي منهما عن معتقداته، أو يخفف من درجة تعصبه لدينه أو مذهبه. وذلك على نحو يذكر المرء بحكاية امام المسجد الذي استفتاه احدهم: هل يصح الجمع بين الأختين في الزواج؟ فأجاب امام المسجد: كلاً، لا يصح! فاستدرك صاحبنا متسائلاً: ولكننا فعلناها وصارت؟! وشفوة القول: ان التعددية باتت امراً واقعاً في عالم اليوم، انها ظاهرة يومية. فعلياً إذن أن نفكر في كيفية التعاطي مع هذا الأمر الواقع بالفعل، ودراسة اسباب وقوعه، وشروط استمرار هذه الظاهرة التاريخية الاجتماعية.

○ تعلمون ان اتباع الأديان تجمعهم قناعة مشتركة، وهي ان كل فريق

منهم يرى دينه يمثل السبيل الوحيد للنجاة. وقد ظهرت محاولات عديدة للتوفيق بين هذه النزعة الاحتكارية الاحادية، وبين القول بالتعددية الدينية، ورفع التنافي الظاهر بين الاتجاهين. احدى هذه الطرق التركيز على البعد الايماني والخلقي على حساب البعد الطقوسي والمناسكي، ما هو نظركم في هذا المجال؟ ونضيف الى هذا السؤال: ان الكثير من الداخلين في مناقشة الاشكاليات الدينية المعاصرة، كاشكالية الدين والديمقراطية؛ أو الدين والتعددية، أو الدين والحرية، حينما يواجهون مشكلة، سرعان ما يلجأون الى التشبث بأراء وتجارب عرفانية لحل المشكلة، الأمر الذي شهدنا جانبا منه في احاديث الأساتذة ولكن المعروف ان التجارب الدينية العرفانية لا تتوافر على صعيد واسع، بل هي حكر على فريق نادر من الخواص جدا، فكيف تحل المشكلة، على صعيد عامة الناس، الذين يشكلون الغالبية الساحقة من أبناء المجتمع؟

□ شبستري:

إن مشكلة الوقوع أو عدم الوقوع في النسبية مشكلة الخواص أساسا، بمعنى أنها مسألة فلسفية أو كلامية، أو هي قضية ذهنية، ولذلك فهي لا تشغل بال العوام ولا تضعهم على مفترق طرق بين النسبية وعدمها.

○ يبدو أننا إذا اختزلنا الدين بالتجربة الدينية نكون قد حصرناه بالخواص، هنا تكمن المشكلة.

□ شبستري:

ما هو المقصود من وضع «الشريعة» في مقابل «الإيمان»؟ إذا كان القصد أنه ظهرت، فضلا عن الإيمان أو التجربة الإيمانية، جملة قضايا عقيدية ومنظومة أعراف ورسوم ومناسك وقوانين، وحتى مؤسسات وأجهزة دينية، اتخذت شكلا تاريخيا

متصلبا، وتحولت إلى كيانات مطلقة، لا تسمح بالمرونة والاهتمام بالآخرين، مضافا إلى أنها أوجدت نزاعات دينية عديدة، فهذه حقيقة لا سبيل إلى إنكارها. نعم، النظم العقيدية والعملية في شكلها الجزمي، وقوالبها وشعائرها المتعنتة، تصنع مجتمعا مغلقا يشطب على من لا يتأقلم معه.

وللحيلولة دون هذا الواقع، نادى البعض بضرورة التركيز على الإيمان دون الشريعة، بمعنى مجموعة القوانين والأعراف والتقاليد، وقالوا: بما أن الإيمان الديني تجربة سيّالة ومتغيّرة، لذلك لا يصح أن يفضي إلى إلغاء الآخرين. إنني أوافق هذه الفكرة وأشير إلى ثلاث قضايا على وجه السرعة:

١- إن قبول التعددية الدينية يعني القبول بكل ما في الأديان الكبرى في العالم، وتصديق النظم العقيدية في هذا الدين العالمي الكبير، ونظام الطقوس والشعائر في ذلك الدين العالمي الكبير. تحدثنا في نطاق التعددية الدينية عن إمكانية وجود الحقيقة في أكثر من دين، لا عن حتمية وجود الحقيقة في بنية الديانات الموجودة، وبين هذا وذاك فارق كبير. على كل متدين أن يسمح بنقد دينه الذي يعتنقه والأديان الأخرى في الوقت ذاته، ومعايير هذا النقد قضية أخرى طبعاً، إذ من المحتمل وبفعل القيود الأربعة التي ألمعنا إليها، أن يتعد كل دين مسافات كبيرة عن معنويته الأولى، فيتحول إلى مجموعة آداب وتقاليد ومنظومة عقائد متحجرة، خالية من المضامين وغير قادرة على التأثير.

والنتيجة هي أن الاعتراف بالتعددية الدينية بمعنى إمكانية تجلّي «الحقيقة المطلقة» بأشكال مختلفة، لا يعني إطلاقاً قبول جميع ما في الأديان كلها. ويجب أن يواكب التعددية الدينية نقد مستمر على طول الخط، وهذا ما ألمحت إليه في الخصوصية الثالثة، فقلت: إن الحقيقة «خافية» أي أنها خافية وسط هذه التفاعلات المعقدة. الإنسان المتدين يجب أن يعيش في خضم النقد دائماً؛ ليصون تلك الحقيقة الفرّارة المعرضة دوماً لمختلف الآفات. وهكذا يبدو من الضروري جداً تجديد فهمنا للدين والغور المستمر في أعماقه لوعيتها وعيا جديداً.

٢- إنكم إذا قصدتم بالشريعة شيئاً يقف على الضد من التجربة الإيمانية، فهذا تضاد

لا أستسيغه. الشريعة المقبولة هي تلك المنسجمة مع تحولات التجربة الدينية، التجربة الخاصة بتلك الحقيقة المطلقة ذات الخصوصيات الثلاث التي أسلفنا ذكرها.

إذن الشريعة يمكن أن تكون على نمطين:

أ- الشريعة المتحجرة أو الرسوبية، والتي مسخت بمرور الزمن تقاليد ورسومًا ونظامًا عقيدية واجتماعية، وهي شريعة مرفوضة طبعًا.

ب- الشريعة التي تمثل التجليات التاريخية والاجتماعية والجسمانية واللغوية لتلك التجربة الدينية الحية الفعالة، وهذه هي الشريعة المقبولة؛ لأنها سيّالة ومتحركة.

والنتيجة هي أن الشريعة غير مرفوضة على الدوام وفي كل معانيها ومفاهيمها، وإنما المرفوضة هي تلك الشريعة المتحجرة، والشريعة المقبولة هي تلك الملائمة للتجربة الإيمانية. أتباع الدين الأوائل لم تكن لديهم أية فكرة عن نظام اجتماعي أو قانوني بالمعنى المطروح اليوم في علم الاجتماع أو فلسفة الحقوق. وإذا كانوا يلهجون بشيء اسمه «حكم الله» فقد كان هذا الحكم منسجمًا مع معنى التجربة الدينية الذي تناولناه. أي أنهم كانوا يفهمون شيئًا اسمه «تجربة الحكم الإلهي المطلق». حينما كانت تنزل آية تأمر المؤمنين الأوائل بأن يفعلوا كذا في المكان الفلاني، أو ترشدهم إلى حرمة هذا الفعل وحرية ذاك، لم يكونوا يفهمون منها إطلاقًا بيانًا لنظام عائلي، بالشكل الذي رسمه علماء الاجتماع فيما بعد للنظام العائلي، وإنما كانت القضية قضية تحديد علاقة الإنسان بربه، وقضية أن الإنسان إذا أراد العمل بما يرضي الله على مختلف أصعدة حياته، ومنها تعامله مع عائلته، فيجب أن يعمل كذا وكذا.

ومن هذا المنطلق كانت توصف الأعمال بأنها مقربة إلى الله أو مبعدة عنه، وأنها مقوية للإيمان أو مضعفة له، وهذه قضية تسربت فيما بعد إلى علم الكلام الإسلامي، فساءلوا: هل يمكن أن يزيد إيمان المرء أو ينقص؟ إذن كان الإيمان هو المسألة الرئيسية، والمهم هو كيف يعيش المؤمن، وكيف ينظم علاقته بربه؟ وهل «تجربة الحكم الإلهي المطلق» حية في الإنسان أم ميتة؟

إن مفهوم «القانون» ومفهوم «النظام الاجتماعي» بالمعنى الحديث ظهرًا فيما بعد، ولم يكونا في فجر الإسلام، فلم تشهد أيام صدر الإسلام نظامًا اجتماعيًا، أو نظامًا

سياسيا، أو نظاما اقتصاديا بالفحوى التي نفهمها من النظام هذه الأيام، وما سمّي لاحقا بقوانين الله، هو تسليم الإنسان لحكم الله، والتأدب بآداب عبوديته، و«الأدب» الإنساني لدى العرفاء حالة يتحلّى بها الإنسان حيال خالقه، فحينما نقرأ كتابا كإحياء علوم الدين نرى أن ما ينبغي مراعاته في النظام العائلي من وجهة نظر الغزالي ليس قوانين حياة، وإنما هو آداب الحياة العائلية. وكذلك يتساءل العرفاء: ما هي آداب التجارة؟ وما هي آداب السفر؟ وما هي آداب المعاشرة؟ وما هي آداب العبادة؟ فيستعملون تعبير «الآداب» في كل من العبادات والمعاملات والسياسة. في البداية لم تكن الشريعة مطروحة في الأذهان بشكلها الراسخ في الأذهان اليوم، وإنما ظهرت النظم العقيدية والاجتماعية المقننة بمرور الزمن، ونتيجة تطورات تاريخية واجتماعية معقدة، إلى أن برز إلى السطح علم الفقه بصورته الحالية. هذه النتائج وليدة تحولات تاريخية واجتماعية مرّ بها المسلمون على امتداد تاريخهم، وأعتقد أن أهم معيار ينبغي الأخذ به اليوم هو أن ننظر أي أنماط الحياة وأي أصناف السلوك وأي القوانين أكثر انسجاما مع إحياء التجربة الدينية للمسلمين والحفاظ على حيويتها، وأي الفتاوى وأي القوانين تنال من هذه التجربة؟

هذه الرؤية تغيّر الكثير من المسائل، وبها يتمايز علم الفقه بصفته منطلقا لنظام حقوقي عن الشريعة باعتبارها مظاهر عملية التجربة الدينية وهي الطريق إلى الآخرة. الاجتهاد الموجود اليوم إجتهد حقوقي، وهو بالضبط كباقي التفاسير المنبثقة داخل النظم الحقوقية، فمثلا في ميدان المعاملات والسياسات وصلنا اليوم إلى نظام حقوقي معين له اعتباراته وخصائصه، ومنها أنه نظام يتحول بتحول الظروف وحسب ما يقتضيه تنظيم العلاقات الدنيوية للأفراد ببعضهم أو بالحكومة، إلا أن اتباع هذا النظام الحقوقي ليس من الدين أو التدين في شيء، فالذي يرتبط بالدين والتدين هو ما يكرّس التجربة الدينية أو ينتقص منها، وهذا هو معنى كلام الغزالي في إحياء علوم الدين، إذ يصرّح أن الفقه علم دنيوي، والعلم الأخروي هو علم المنجيات والمهلكات.

٣- إن «الإيمان» صُنّف في مقابل «الشريعة» خلال فترة من التاريخ من قبل طائفة من المتكلمين المسيحيين، وفي فترة أخرى انتفى هذا التقابل بين الشريعة والإيمان. في

المسيحية كانت القضية: هل علاقة الإنسان بربه تنتظم وفق قوانين أم حسب اللطف والعناية الإلهية؟ وتطرت كتبنا الدينية والكلامية لهذه القضية بصيغة: هل الله سيعامل عباده بفضله أم بعدله؟ وورد في بعض الأدعية: إلهي عاملنا بفضلك ولا تعاملنا بعدلك. وفي المسيحية مبدأ يقول: «إذا كانت غاية الإنسان استعادة نفسه، سيخسر الله، وإذا ترك الإنسان نفسه واتخذ من الله غاية له فسيجد نفسه ويستعيدها» وكان السؤال: هل ينبغي فهم هذه الحقيقة بأنها قانون ينظم الإنسان وفقا له علاقته بخالقه، أم أنها ليست قانونا، وكل ما في الأمر أن الله يريد برحمته ولطفه أن يستر على الإنسان ومن طرف واحد وبدون أية قوانين صارمة؟ في البروتستانتية قيل: إننا إذا فهمنا هذه الحقيقة كحقيقة سيكون من شأنها أن يجد الإنسان نفسه في مقابل الله، والحال أنه يجب أن لا يكون في مقابل الله أي شيء، وإنما هي الرحمة الإلهية التي تغمر الإنسان من جانب واحد وتعالج كل معضلاته، بيد أن الكاثوليك شددوا على كونها قانونا، وقد أوجد المتأله البروتستانتى كارل بارث تغييرا ملحوظا في هذه المسألة خلال القرن العشرين، فسلم من ناحية بكون هذه الحقيقة قانونا، لكنّه ربّها بعد اللطف والعناية الإلهية، وقال: إن مثل هذا القانون موجود ولكنه وليد العناية والرحمة الإلهية، فالله سنّ هذا القانون برحمته ولطفه. وهكذا توفرت المسيحية على معالجة جامعة للحالتين، حالة أن العلاقة بين الإنسان وربّه علاقة قانونية لها استحقاقاتها من الطرفين، وحالة أنها محكومة باللطف الإلهي الذي يغشى العباد بلا مقابل، وما رفضته المسيحية كـ«شريعة» هو في الواقع «القانون» البعيد عن العناية.

من مجموع ما سلف نخلص إلى أن من الخطأ مصادمة الشريعة بالإيمان، وإنما ينبغي تحرير الشريعة من الطابع المتصلب، ومن تبديلها إلى نظام حقوقي أو اجتماعي، أو منظومة آداب وتقاليد، بل يجب إخراجها في صيغة تجليات عملية للتجربة الدينية، وفي هذه الحالة ستكون الشريعة عبارة عن معايير السلوك البشري المستمد مادته من التجربة الدينية، والممتد على كل جوانب الحياة الإنسانية، وحينئذ لن تعود ثمة ضرورة لتصنيف الشريعة في الجهة المقابلة للإيمان.

□ أحمد صدري:

ثمة انطباع شائع بأن قراءة متدنية للشريعة هي التي تقف عند الظاهر، وراء التباين، أو التعارض الحاصل بين الاتجاه المناسكي والاتجاه الايماني، وان بالإمكان رفع هذا الاختلاف الظاهري، عبر سلسلة تغييرات منهجية، وربما بنوية، في انماط الفكر والسلوك الديني، وان كانت بعض صور هذا الاختلاف والتضاد واقعية وحقيقية. ولعل الوصول الى التعددية الدينية والتسامح له طريق قصير وسهل، يتمثل برمي القشور، والاهتمام بجوهر الدين. ولكن يمكن ان اتساءل مجددا: انه كيف يتأتى لنا اشراك الاوساط الاجتماعية العامة بتجربة تعددية من هذا القبيل؟

لو سلّمنا بأن التجربة العرفانية خاصة بنخبة محدودة جدا من الناس، ولا تصلح حلاً اجتماعياً لمشكلة التعددية الدينية، اعتقد ان بوسعنا اعتماد اسلوب آخر يحقق لنا الغرض على نطاق أوسع بكثير، وذلك من خلال توسيع مساحة الاجتهاد، لتشمل الأصول، بدلا من الاقتصار على الفروع.

□ فرهادبور:

ارى انه من غير الوارد منطقياً، لا بحسب التجربة الدينية في بعض اتجاهاتها، ان نطالب الناس بتغيير انطباعهم، وتصورهم، وقراءتهم للدين الذي يعتقدونه، والتوجه نحو المنحى الايماني. لا يمكن مطالبة جميع الناس بأن يلتزموا بمنهج (كبير كغارد) في فهم الدين، والتعامل معه، فهذا المنهج، والنمط الديني غريب الأطوار، وغير مألوف، حتى على مستوى المسيحية، التي تعد الميدان الأول للباطنية والرهينة. كما لا يسعنا مطالبة الناس بالتزام التعددية، على اعتبار أن فيها خير المجتمع وصلاحه. في رأيي ان من حق الناس ان يظلوا متمسكين بالشريعة، ومن حقهم ايضا تأسيس تجمعات دينية، وممارسة طقوس، وشعائر مذهبية هذا أمر واقع، لا يمكن التحايل عليه. ليس في بلدنا فحسب، بل في كل بقاع الدنيا، توجد مدن ومقاطعات دينية، تعد احكام الشريعة هي العرف الاجتماعي السائد فيها، وثمة درجة عالية من الالتزام به، وهذا الأمر ليس بالغريب، فالزبي السائد في قم يختلف عنه في محافظات اخرى في ايران، هذا حق مشروع،

ومحفوظ للجميع. ان بوسع كل امرئ ان يعيش على النحو الذي يرتثيه. ثمة اناس كثيرون يصعب عليهم العيش في المدن الكبيرة، والالتزام بمقررات السكن في تلك المدن، ويفضلون العيش في اماكن اخرى، والانصياع لقوانين اخرى، يؤمنون بها. وقد بات هذا الأمر مسلكا شائعا في كثير من الأديان، خاصة لدى الكاثوليك، والبوذيين، فنجد اشخاصا كثيرين يفضلون العيش في الدير، أو الصومعة، ليضفوا على جميع سلوكياتهم طابعا دينيا، متحررين من قيود ومقررات العيش في المدن، ومع الناس. واعتقد ان ليس في الصحيح ان يقمع هؤلاء، بذريعة ان سلوكهم هذا يتضمن نزعة قروسطية.

ولا ينحصر هذا الأمر بالمضمار الديني، بل يمكن العثور على جماعات وأفراد آخرين ثقافتهم لا دينية، ومع ذلك فهم ينزعون نحو التحرر من اعباء الحياة العصرية. بالطبع كل جماعة دينية، حتى وان اعتزلت، يبقى لها نوع ارتباط بالعالم الخارجي. الدير والصومعة معزولتان عن العالم، ولكنهما جزءان لا يتجزآن منه، ويربطهما بالعالم نحو من الارتباط، ونوع من الوحدة. على سبيل المثال، انه في احايين كثيرة، قد تخرق هذه المجاميع الدينية اعرافا ومقررات لا يطاق بالنسبة لها، ففي اليابان وأمريكا ظهرت مؤخرا جماعات شبب دينية، تصرفت على نحو أخل بالعديد من القوانين، والاعراف الاجتماعية السائدة، وخلقوا مشاكل جمة فالذي يتعين على هؤلاء مراعاته، من مبادئ واصول، اذا كانوا حريصين على صيانة وجودهم من الاندثار؟ أجدني في معرض الاجابة عن هذا الاستفسار مضطرا للإشارة الى مقولة الوحدة والكثرة في اطار الحدائث، وما بعد الحدائث، وذلك لكي يتضح موضوع البحث اكثر.

ان ثقافة الحدائث تنظر مبدئيا للوحدة على أساس حصيلة العناصر التجريدية، واهم هذه العناصر التجريدية العامة، مقولة السوق، ومقولة الدولة. وبالطبع فان جانبا كبيرا من أدبيات الحدائث وعلومها الانسانية كرسست لنقد هذا التصور عن الوحدة، المنتزع بصورة فوقية تجريدية، وعلى اساس المنطق الاعمى، لعناصر وقوى من قبيل الدولة، والسوق، تختزل فيها التعددية، بنوع من الفردية الأتوماتية.^(٥) هذا النحو من الوحدة، الذي كان من المقرر أن ينتشر في جميع أرجاء العالم كثقافة عقلانية، هو الآن في

معرض المساءلة والترديد، وظهر ازاءه نوع آخر من التعددية الثقافية، يطرح الآن على هيئة اساليب، وانماط حياتية^(٦)، تتنامى حضورا في المجتمعات المتقدمة. غاية الأمر اننى اعتقد ان تعدد اساليب وانماط الحياة لم يحل بعد قضية الوحدة والكثرة، ويبدو اننا مانزال حتى في هذه الظروف المستجدة نتعاطى مع الوحدة بصورتها التجريدية. وعندما نتأمل في مظاهر التعدد الثقافي الموجود الآن في المجتمعات المتحضرة، نكتشف ان وراء هذه المظاهر تكمن ثقافة عامة، هي ثقافة الانتاج الوفير، والاستهلاك الكثير. وفي الحقيقة ان للوحدة السوقية الآن الدور الحاسم في تعيين مصير المجتمعات، وما زال هذا الدور اكبر من الدور الذي تلعبه قوى الدولة، والبيروقراطية. ويضرب (روبرت بيلا) مثلا طريفا على ذلك؛ حيث يقول ان الحداثة هي ايدولوجيا الطبقة الوسطى في الغرب، أما ما بعد الحداثة فهي ايدولوجيا الطبقات الوسطى في العالم اجمع. فيما مضى اذا كنت تريد الذهاب الى أحد المطاعم فان هناك نوعا واحدا فقط من المطاعم تستطيع ان تتناول فيه أطعمة متنوعة، على قدر ما تمتلك من ثروة، ورغم ذلك فان ثقافة تناول الغذاء والأكل في المطاعم لها شكل واحد، يتبع في جميع انحاء الدنيا، بينما الوضع يختلف اليوم، ففي المجتمعات المتطورة بوسعك الذهاب الى مطعم صيني، أو هندي، أو يوناني، لتلبية هذه الرغبة، بمعنى ان ثقافة الاستهلاك تبدلت، وصار لها اكثر من نمط واسلوب. وفي الحقيقة ان الوحدة على ضوء تلك الثقافة الاستهلاكية ما زالت تحتفظ بأركانها وأسسها. ولكن نحوا من التعددية قام على تلك الاسس والاركان، وسمح بظهور انماط استهلاكية متنوعة. خلاصة الكلام: ان التعددية التي نشهدها في الغرب، ظهرت على أرضية تاريخية، ممهدة لها. واعتقد ان هذه الأرضية موجودة في بلادنا، او يمكننا ان نوجدها، لأننا ببلد غني، وبمقدورنا ان نتجه نحو خلق الظروف الممهدة لايجاد تعددية من هذا النمط، ولعل هذا الأسلوب ينفع في حل الكثير من المشكلات الراهنة. الافراد والجماعات غير القادرين على تحمل الحياة العصرية بوسعهم ان ينتخبوا اماكن يقطنون فيها، ويزاولوا انشطتهم الحياتية، على النحو الذي يرتأون، وبالشكل الذي لا يتعارض مع احكام الشريعة. أما الذين لا يطبقون الحياة المنضبطة بقيم ومقررات شرعية، فبوسعهم اختيار مناطق

أخرى، تتسم بدرجة أكبر من الحرية، وربما لزمنا أيضا توفير مقدمات عيش البعض في دير، أو صومعة، ليتأتى لهم ممارسة التجربة الدينية بأنفسهم. واعتقد أن غنى الحياة العصرية يتلاءم مع هذا التعدد. وهذا الأمر لا يقتصر على العقائد الدينية، بل يتعداها إلى اشخاص آخرين، يرغبون بالهروب من صحب الحياة في المدن الكبيرة، ولو لأسباب غير دينية، وينبغي ان تتوفر الفرصة لهؤلاء ايضا لتحقيق ما يتطلعون إليه.

□ محمود صدري:

أؤيد ما جاء في كلام الاستاذ فرهاد بور، بعدم وجود تلازم بين تقوية النزعة العرفانية والايمانية، على حساب النزعة الطقوسية والمناسكية من جهة، وبين ظهور التعددية الدينية من جهة أخرى، وقد ثبت تاريخيا ان العرفان (وهو المروق من الطريقة إلى الحقيقة) يمكن أن يؤدي إلى ظهور دكاكين كثيرة، إلى درجة نترحم فيها على الشريعة، وان كانت قشرية. وما اكثر الموارد التي بلغ فيها الخصام بين اقطاب العرفان حدا يخطئ فيه بعضهم الآخر، ويشكك في صدقيته. أي ان من الممكن ان لا يؤدي العرفان والايمان إلى التعددية، بل على العكس ينبع من صميمها نوع مفرط من الانحصارية والاحادية.^(٧) وطبقا لما أفاده الاستاذ فرهاد بور، ان نزعة الالتزام بالشعائر والطقوس، والتي تعد لدى أهل الفكر والرأي عاملا رئيسيا في شيوع الانحصارية والاحادية والتطرف، هي الممكن ان تقود علميا نحو التعددية الدينية. ونظير ذلك يقال بالنسبة لما بعد الحداثة، حيث يمكن ان تؤدي اوضاع ما بعد الحداثة إلى ظهور نوع من التعددية الدينية، وذلك ان اتجاه ما بعد الحداثة يبتني على الاقرار والتوبة من الهوية الحاكمة الغربية، ونبذ تقاليد الحداثة، وهي التقاليد القائمة على اساس العلمانية، والمذهب الفردي، والفلسفة العقلانية. ان لما بعد الحداثة انواعا وانساقا عديدة من المعرفة الانسانية؛ تعد المعارف الدينية أحد مجالاتها. وهناؤكد مجددا ان النزعة الایمانية والعرفانية تبدو على المستوى النظري اكثر انسجاما وتلاءما مع التعددية الدينية، من النزعة الطقوسية والمناسكية، ولكن على المستوى العملي تنعكس القضية، والمعيار هو الثاني عادة.

○ في ثقافتنا وتراثنا عوامل اجتماعية ودينية عديدة، بعضها يُشجع على ظهور التعددية، والبعض الآخر يعيق ظهورها، وانتشارها، هل لكم ان تبيينوا لنا تلك العوامل والمؤثرات؟

□ شبيستري:

ثمة حادثة غير محمودة وقعت على أرضية ما أسميته الثقافة الإسلامية، وهي أن أذهان المسلمين وفي نطاق تفاعلات تاريخية واجتماعية معقدة، انصرفت عن النموذج الأمثل للعلاقة بين الله والإنسان، وانصبت معظم الاهتمامات على جعل البحث في التدين كالبحت في الرياضيات أو الفلسفة، أو البحت في النظم الحقوقية أو أي علم آخر، وحاولوا من أجل اثبات الله نحت مجموعة من البراهين والأدلة المنطقية، أو تموين المجتمع بجملة قوانين ليديروا بها حياتهم، وما إلى ذلك. وهذه حادثة تقع في جميع الأديان تقريبا، ويمكن تسميتها بالتحول إلى شريعة، أو الشرعنة. وأعتقد أنه في غمرة هذا التحول في تاريخ المسلمين توحدت الإلهيات والإيمان، وساد التصور بأن التدين يعني الاعتقاد بمجموعة قوانين، في حين كان جوهر التدين في صدر الإسلام عبارة عن نمط من السلوك أو التجربة الدينية. هذه الاستحالة التاريخية أدت إلى إضفاء صفة الإطلاق على القوانين، بحيث يوصم من لا يعمل بها بالخروج على الحقيقة. وإذا سلّمنا بعدم إمكانية الحديث عن العرف لجمهور المسلمين الغائضين في هذا الخط التاريخي، وإقناعهم أن بوسع كل شخص، أو كل قوم، أو كل جماعة أن يعيشوا لأنفسهم، وأن حياتهم نوع من أنواع الحياة، فعندها يكون كلامي عن تلطيف الشريعة بمعنى فصل الشريعة عن علم الفقه والنظام الحقوقي الذي يجب بدوره أن يتغير ويناط بالعلل والأهداف.

□ أحمد صدري:

بالنسبة للعلاقة بين الايمان والشريعة، نواجه اتجاهين مختلفين:
الأول: الاتجاه الذي نحاه الشيخ مجتهد شبيستري، والثاني هو الاتجاه الذي مال إليه الاستاذ فرهاد بور.

الاتجاه الأول يقول: ان حل المشكلة يتم عبر ايقاد جذوة الايمان، وبث روح حيوية جديدة في الشريعة. وهذا الأمر ناظر الى نوع اعادة بناء، وتجديد الحياة الباطنية للدين، أي انه يتوجب علينا اعادة النظر في نحو قراءتنا للشريعة، وطبيعة علاقة الشريعة بالايمان، وذلك لكي يتاح لنا لتلطيف الشريعة وجعلها تتكيف مع البيئة الاجتماعية والتاريخية، بحيث لا تعود اجنبية ودخيلة على تلك البيئة، وتخلص من التحجر والنزعة القشرية، تمهيدا لظهور التعددية. اما الاتجاه الثاني فهو يهدف - على ما فهمت - الى حل المشكلة في مناخ ما بعد الحداثة.

والذي اميل إليه شخصيا، انه في هذا الموضوع من التاريخ والجغرافيا، إذا كان لابد من اختيار طريق، فالأفضل ان يكون باتجاه الحل الذي يقترحه الشيخ شبستري، وذلك ان التعددية التي يتطلع اليها الاستاذ فرهادبور تحتاج الى أسس ودعائم نفتقر إليها. وهذه الأسس مغفول عنها حتى في مرحلة ما بعد الحداثة ذاتها، أي ان مرحلة ما بعد الحداثة تستند الى منظومة متداخلة العناصر، الى درجة تكاد تكون غير مرئية. على سبيل المثال: ان العلاقة بين الانسان والانسان، وعلاقة الانسان بربه، والعلاقة بين الدين والدولة، تجانست، وتكيفت مع الوضع العام، الى حد لم يعد بالإمكان رؤيتها بمعزل عن المنظومة كلها، فكأنها ذابت فيها وانصهرت. ان القبول بمبدأ التعددية في الأديان المختلفة، وصيرورة الدين عرفا اجتماعيا، أمر يتوقف على تكوين شبكة علاقات واسعة وراسخة، عبر مئات السنين، وأتصور أن انصار ما بعد الحداثة لا يهتمون بهذا النوع من الشبكات، بل لا يلتفتون اليها مطلقا، تماما كالسمك في الماء، فرغم كونه يسبح ويمرح فيه، نجد السمك غافلا عن وجود الماء. وبالنظر لما أحمله من تدّين والتزام، ومع الأخذ بنظر الاعتبار الاوضاع الموجودة في العالم، وفي ايران، واوضاع المسلمين في العالم، ارى ان الأنسب ان يصار الى تبني منحنى الاستاذ شبستري، الداعي إلى العمل على تلطيف الشريعة، وتجريدها من القشور، والسعي عمليا الى بعث مفاهيمها، وذلك بدلا من ان نقحم انفسنا في عالم ما بعد الحداثة - المستعار من الغرب - ومن ثم نجيز لكل انسان - في ضوء هذا الافتراض غير الواقعي - ان يختار الشريعة التي يريدها، وصولا الى التعددية.

□ فرهادبور:

اتفق معكم فيما ذكرتموه، من صعوبة استعارة هذه التعددية من الغرب، وتطبيقها في بلادنا، لما يعترض سبيل ذلك من معوقات، وذلك فيما لو نظرنا للموضوع نظرة واقعية، بيد ان النظرة الواقعية هذه تميّط بذاتها اللثام عن مشاكل ومعوقات عملية تواجه الطريقة التي يقترحها الاستاذ شبيستري، لتحقيق التعددية من خلال تلطيف الشريعة. على سبيل المثال، هناك نزعة سائدة في مجتمعنا، لدى مواجهة نوع من التناقض بين احكام الشريعة، وبين مقتضيات ومتطلبات الحياة العصرية. حيث يصار فورا الى حل توفيقى، فيبادر بعض المستنيرين الى التنقيب في مصادر الفقه والحديث القديمة، علّهم يعثرون على شيء يصلح للتشبث به، لإباحة الموسيقى (مثلا) فيلتقطون هذه العبارة من الحديث الفلاني، أو هذه الجملة من كتاب الأحكام للفقيه الفلاني، مما يمكن ان يحشد في ملف الأدلة والمستندات، التي تكوّن نظرة ايجابية عن الموسيقى، لكي يتأتى التوفيق بين حكم الموسيقى من جهة، وسائر احكام الفقه، وتنتج لدينا موسيقى حلال على الطريقة الاسلامية.

بينما يوجد في تضاعيف كتب الفقه والحديث - بحدود تصوري - أدلة اقوى، واكثر وضوحا، تندد بالموسيقى، وتستنكر اللهو بآلاتها، وتلعن من يتعاطاها، وتحكم بأنه مستحق للعذاب الأليم. وأنا لا أرى مبررا معقولا لتجاهل القراءة الفقهية التقليدية لهذه القضية، والتي يلتزم بها الكثير من العلماء، واللجوء نحو عملية تليفقية، تتضمن توضيحات من الجانبين، حيث يطالب الفقيه، وفقا لهذا التصور، بأن يساوم على رأيه الفقهي، المعارض بشكل كامل للموسيقى، ويفتح ثغرة فيه، لتمكين انصار التعددية من النفوذ. كما انه يطالب الموسيقار المتمرس بتجنب هز الأوتار، المحدثنة لاصوات صاخبة، ومثيرة جدا. اتصور اننا بهذا الأسلوب نسيء الى الفقيه، وإلى الموسيقار معا، ونوجه ضربة قاصمة للفقه، وللموسيقى، على حد سواء.

بالمقابل فان الحل الذي نقترحه لمشكلة التعددية، قد يكون مورد قبول، حتى من قبل الشريحة التقليدية من الفقهاء، ومن المشرعين، وذلك إذا وعوا منطلق هذه التعددية، وادركوا انه يتيح لهم البقاء على آرائهم الفقهية الأصيلة. يوجد الآن اناس

يستمعون في دورهم الى موسيقى الجاز، والروك، بينما يوجد أناس آخرون يقاطعون برامج الاذاعة والتلفزيون في الجمهورية الاسلامية الايرانية، ويعدونها حافلة بالمخالفات الشرعية. إن بنفع الفقيه التقليدي أن يؤمن بهذا النمط من التعددية، وإلا فسيواجه نفس المأزق الذي تواجهه الآن الاذاعة والتلفزيون، حيث يكون حصيلة جهودها نوعا من الخداع والحيل الشرعية. فالواقع يحتم على الفقيه - وان كان قشريا - ان يرتضي الحل الذي نقترحه للمشكلة، فيسمح للبعض بأن يستمعوا الى موسيقى الجاز، ويحتفظ بحقه في تحريم أي نوع من انواع الموسيقى، وذلك في المناطق التي يحظر فيها شرعا، أو عرفا، الاستماع الى موسيقى من هذا القبيل. قد يبدو هذا غريبا للوهلة الاولى، الا ان قدرا من التمعن في الموضوع يزيح هذا الشعور بالغرابة، ويكفي ان يدعن هؤلاء - أولا - بأن الشريعة التي يعيشون في المنطقة الفلانية على ضوء قوانينها الخاصة، مرتبطة بنوع من العلاقات والأوضاع التاريخية والاجتماعية، التي تفرض عليها احترام طائفة من مقررات دستور البلاد، الذي يعد الأساس لوحدة المجتمع المدني، وبالتالي عليهم تجنب كل التصرفات اللامسؤولة، مثل التي بدرت من بعض المجموعات المتطرفة في اليابان وامريكا.

وثانيا: على هؤلاء ان يدركوا حقيقة ان ما يعدونه شعائر ومراسيم مقدسة بحكم الشرع، يجب ان تمارس من قبلهم على هيئة طقوس، وتقاليد، وأعراف.

○ تلطيف الشريعة هذا، أو الهبوط بها من الشريعة إلى التجربة الدينية، هل هو عملية جماعية أم فردية، لأن اللوازم والتبعات ستختلف في الحالتين، فإذا اعتبرناها جماعية لا بد من التسليم بتفسير غالب وسائد، أما إذا كانت فردية، أمكن تكثير التفسير بعدد الأشخاص؟

□ شبستري:

ورد في بعض المناقشات أننا إذا افترضنا التجربة الدينية أساسا، لم يكن عامة الناس متدينين؛ لأنهم محرومون من التجارب الدينية. ويقول العرفاء في معرض الرد على

هذه الإشكالية: إن المشكلة هي التفسير الصحيح للتجربة الدينية، وليس التجربة الدينية ذاتها. يعتقد هؤلاء أن للإنسان ضالة، لكنه لا يعلم ما هي ضالته، والبشر يجربون ذلك الأمر المطلق، غير أنهم يخطئون عندما يفسرونه ويحددون المصاديق، أي أن مشكلة عامة الناس تكمن في التفسير والتأويل، لا في التجربة، والواقع أن الإنسان حينما يعي هذه التجربة وعيا صحيحا ستبدد المشكلة أمامه، وسيكون الأنبياء بالنسبة له قادة علموا البشر التفاسير الصحيحة للتجربة الدينية، وهذا هو معنى هدايتهم إلى التوحيد.

لابدَ هنا من ايضاح عدة نقاط، فقد تحدثتُ عن التجربة الدينية وإشاعتها، وفصل علم الفقه عن الشريعة الممهدة للآخرة، والذي قصدته لم يكن التجربة الدينية لهذا الشخص أو ذاك، وإنما قصدت أن أحدا لو سألني على ماذا يقوم أساس الإسلام؟ لأجبت على التجربة الدينية لدى البشر، لا على براهين إثبات الله الأرسطية وغير الأرسطية، بيد أن كلامي عن التجربة الدينية كلام عام، لا يختص بهذه التجربة أو تلك، أي أنني أقول كمنظريّة أن تدين المسلمين ينبغي أن ينهض على التجربة الدينية المتوفرة على الخصائص الثلاث المذكورة للحقيقة، وهذا ما أدلى به عرفاؤنا، أما عن النتائج العملية التي تتمخض عنها هذه النظرية، أو كم نوع من التجربة الدينية سوف يتحقق، فهذا ليس مجال بحثنا حاليا. التعدد والتنوع أمر مسلم به في التجربة الدينية يقينا، إلا أن الشريعة المتمخضة عن هذه التجارب الدينية المتعددة تختلف اختلافا بينا عن الشريعة الناهضة على أركان الاستدلالات الفلسفية أو الكلامية أو التقاليد والأعراف والمؤسسات الاجتماعية، فالأخيرة شريعة متصلبة منقطعة عن حياة الإنسان المعنوية، وبالتالي ليس النقاش حول تجربة خاصة لشخص معين، أو إكراه أحد على تجربة محددة، وإنما المسألة هي أن يقوم التدين على دعائم التجربة الدينية المتكثرة بطبيعتها.

النقطة الأخرى هي القول بأن التعددية قطعية في الهرمنيوطيقا، وهذا صحيح، ولكن في الهرمنيوطيقا الدينية تبحث مسألة لا تبحث لدينا في الوقت الحاضر للأسف، وهي أين يحصل فهم كلام الباري؟ وإذا خضنا في هذا البحث وفي علاقته بالتجربة الدينية، كان أساس تحولات مهمة.

مع ملاحظة أنني لا أقصد التركيب أساسا، إنني لا أرمي أبدا إلى السجلات الدائرة بين من يقول مثلا: إن البلاد اليوم لا يمكن أن تدار بدون الموسيقى، لذلك يتوجب استنباط أدلة تجيزها، ويرد عليه آخر بأدلة تحرم الموسيقى. أنا لا أبحث عن سبل عملية لمشكلات محددة، إنني لا أتحدث أساسا عن هكذا تلطيف للشريعة، وإنما أقصد تغييرا في أساس المدخل الديني للذين يتحدثون باسم الدين في بلادنا اليوم، ويمكن عن طريق هذا التغيير الأساسي في المدخل إلى الدين إيجاد تغييرات ملائمة في جميع الآثار والثمار الناتجة عن الدين. إنني لا أفكر إطلاقا أن لدينا عددا من المشكلات المحددة، كمشكلة الموسيقى، والانتخابات، وينبغي أسلمة هذه المقولات، فأنا لا أعنى بالأسلمة، أي إضفاء صبغة إسلامية على كل ما في الدنيا، وأعتقد أن هذا ليس بالسبيل الصحيح، وإنما سيفضي إلى ذات المعضلات التي أشرت إليها، فحين نتدبر في مشكلات المجتمع نستشف أن بعضها نابع من أسلمة جوانب حياتية، كان ينبغي أن تترك لحالها ولا تؤسلم. كأن يقال مثلا: إن مخالفة القوانين المصادق عليها حرام شرعا، وذنوب يحاسب الله عليه، وإن قرارات الحكومة واجبة الامتثال شرعا. هذه الظروف هي في الواقع أسلمة أشياء هي بطبيعتها غير إسلامية، وإنما تحتاج إلى إدارة وتنظيم عقلائي اجتماعي، وإذا أسبغنا عليها طابعا دينيا أفرزت جملة من المشكلات لا علاقة لها بتلطيف أو عدم تلطيف الشريعة؛ لأن التلطيف الذي أتحدث عنه يكتسب موضوعيته في حدوده الخاصة، أي ينبغي تلطيف الشريعة ضمن حدودها، لا أن نسير بالشريعة إلى حدود ودوائر أخرى غير معنية بها. ينبغي المحافظة على حدود العلم والفلسفة والأخلاق والفن والأدب والسياسة والشريعة مستقلة عن بعضها، وبعد ذلك ندرس العلاقات والأواصر بينها، فمقدمة التعددية التي تحدثنا عنها هي التعددية الاجتماعية التي لم تواتنا الفرصة للتطرق إليها، والواقع أن نقاشنا يقوم أساسا على افتراض مجتمع تعددي يتوافر على أقطاب كثيرة. العرفاء فقط يستطيعون رؤية جميع أبعاد ومستويات الحياة بمنظار ديني.

○ وكيف يتأتى لنا ذلك؟ وهل يمكن في مجتمع منتشر ان يقال

للمتشرعين المتصلبين: اذهبوا، واقطنوا في ناحية محددة، ولا تتدخلوا في حياة الآخرين؟

□ فرهادبور:

اعتقد ان هذا الأمر ممكن، وقابل للتحقيق. واتصور ان أحد الأسباب التي ألجأت رجال الدين الى التدخل في السياسة، بالصورة الراهنة، هو ان السياسيين تدخلوا في شؤونهم الخاصة، ولا حقوقهم في عقر ديارهم، ولم يسمحوا لهم بممارسة طقوسهم، وتقاليدهم الدينية، على النحو الذي يريدون. اعتقد ان تعيين عمدة المدينة، والمحافظ، ونمط الحياة في المدن المقدسة، يجب ان يكون من صلاحيات المراجع والفقهاء، ولو أعطي اليهم هذا القدر من الصلاحيات أظن انهم سيقبلون بالتعددية، ويوافقون على التعايش العرفي مع الآخرين، في اطار قانون عام. والقول بأن ممارستهم للطقوس، وتأديتهم للشعائر الدينية، يجب ان تكون عرفية، لا يراد منه سلب الطابع الشرعي من اعمالهم ومناسكهم، فالأمر على مستوى النية متروك اليهم، بل المقصود هو خلق فناعة لديهم بأن تحقق الاحكام الشرعية - وليس حقيقتها - منوط باستمرار نمط خاص من الحياة، يراعي الثقافة والعرف العام لأغلبية السكان.

○ وهل يصدق عكس هذه القضية، وذلك ان الغالبية العظمى من سكان بلد معين، لو ارتضوا العيش على ضوء قوانين واحكام الشرع، هل يجوز لهم فرض هذا النمط الحياتي على سائر ابناء البلد؟

□ فرهادبور:

نعم، يمكن ذلك بصورته العرفية، مع الأخذ بنظر الاعتبار أنه لا بد من مراعاة بعض اللوازم والمقتضيات، من قبيل احترام حقوق الانسان، وضرورة وجود الدستور، وقرار مبادئ الحياة الجماعية. في ظل تلك الظروف، من المؤكد ان نمط الحياة الشرعية سيتحول الى عرف عام.

○ لو اختارت الاكثرية عدم العمل بمبادئ حقوق الانسان، وارادوا العيش دون ملاحظة الأمور اعلاه، كيف ستكون القضية؟

□ فرهادبور:

لا مجال حينئذ للحديث عن عرف عام.

□ احمد صدري:

كانت حصيلة البحث تقديم تفسيرين متفاوتين للتعددية:

الأول: هو التفسير المجدد للنزعة الايمانية، عبر تلطيف الثقافة الدينية (شبستري).

والثاني: هو التفسير المجدد للنزعة المناسكية، من خلال القبول بشكل معدل من

التعددية، ملازم لتجربة ما بعد الحداثة (فرهادبور).

ولاشك ان هذه التفاسير مسبوقه بأمر واقع، جعلنا نجتمع على طاولة الحوار،

ونتداول حول التعددية الدينية. هذا الأمر الواقع نلمسه، ونستشعره بالوجدان، وهو ان

المناخ العام يضيق يوماً بعد آخر، حتى بدأنا نشعر بالاختناق، تارة من ناحية الواقع

الدولي، واخرى من ناحية المشاعر والأحاسيس الفردية المتضاربة. هذا هو السبب في

إثارة هذا الموضوع، والحافز على تقديم اكثر من تفسير أو صورة حل.

الهوامش

- | | |
|-------------------------------|------------------------------------|
| (5) Depth perception. | (١) فلسفة توما الاكويني اللاهوتية، |
| (6) Perspectivism. | التي تميز تميزاً قاطعاً بين عالم |
| (٧) مذهب فلسفي يرجع النشاطات | الطبيعية وعالم مافوق الطبيعة |
| الانسانية الى اسباب فيولوجية. | (Thomism). |
| (8) styles of life | (2) Clective affinity. |
| (9) Exclusiveism. | (3) Tolerance. |
| | (4) Tunel uision. |

افكار للمناقشة

استهلت مجلة قضايا اسلامية معاصرة مسارها بمحاولة تدشين تقاليد ثقافية غائبة أو مغيبة في مجتمعاتنا، وهي تقاليد تهتم باكتشاف الآخر، ومعرفة أفكاره ومقولاته، والسعي لمناقشته وحواره، لأن هذه التجربة الثقافية تحسب ان التنوع والاختلاف حالة بشرية، وهو أحد أبرز النواميس الساطعة في الحياة في كافة العصور، وان توحيد الناس على رؤية واحدة وموقف مشترك في كل قضية لم يتحقق أبدا، بالرغم من الجهود المختلفة التي انفقها المشرون، والباطرة، والسلاطين، واستخدام كل منهم للأسلوب الذي يراه بأنه الخيار الأمثل في استئصال التعددية والاختلاف.

وبغية ترسيخ تقاليد ثقافية تتوكل على التعددية، وتعتبر تنوع الآراء حالة طبيعية، ولا تفزع من وجهات النظر المغايرة، واصلت هذه المجلة نشر الآراء المختلفة منذ عدها الأول، في سائر أبوابها، وخاصة باب «وجهان وقضية».

فكانت استجابة القراء مشجعة في الغالب على المضي في هذا الدرب، لكن قراء آخرين أبدوا امتعاضهم وخشيتهم من ذلك، لأن أية مطبوعة في نظرهم لا بد ان تلتزم خطا محدداً، وتحارب، بلا هوادة، أية محاولة لإبداء أي تفسير، أو رأي لا يتطابق معه. ومع احترام قضايا اسلامية معاصرة لوجهة النظر هذه، إلا انها تزعم ان النزعة الاقصائية في مجتمعاتنا تنطلق من هذا النوع من التفكير، وان هذه النزعة هي سبب الاستبداد السياسي، والافقار الفكري، وتعطيل فاعلية العقل في الاجتهاد والابداع.

وأول خطوة في تجاوز النزعة الاحادية الاقصائية، تتمثل في اختبار استعدادنا للاصغاء باهتمام وجدية للصوت الآخر، والرؤيا المغايرة، وقدرتنا على تأمل أفكار الغير، ومناقشتها. من هنا وجدت هذه الدورية أهمية فائقة لإضافة باب إلى أبوابها السابقة، وهو باب يستوعب افكارا للمناقشة، لا تتبناها قضايا اسلامية معاصرة، وانما تجدها تقارب مفاهيم موروثية وسائدة من منظور مختلف، وتفضي الى نتائج لا تحظى بالقبول والاعتراف، لدى معظم الباحثين في الدراسات الاسلامية، وهي تنشرها من أجل التفكير بها، والتعرف على اشكالياتها، وتقويمها، ومناقشتها، ونقدها.

مع خالص الشكر والامتنان لمتراجم المجلة الأخ الأستاذ حيدر نجف، الذي يحرص على تعريب هذه النصوص ببيان يقدم النص للقارئ وكأنه مدون بالعربية.

المحرر

الذاتي والعرضي في الاديان

د. عبدالكريم سروش

هذه الدراسة، قمنا فيها اولا بتعريف العرضي (الشكل) والذاتي (المضمون). ثم صنفنا الشؤون والتعاليم الدينية الى فئتين؛ ذاتية وعرضية. العرضية هي تلك التي كان يمكن ان تكون بصورة اخرى، وذلك بخلاف الذاتية.

المسألة الأخرى التي عنيت بها هذه الدراسة هي المائز بين هذا التقسيم (ذاتي وعرضي) والتقسيمات الأخرى كالقشور واللباب، أو الطريقة والشريعة، وما الى ذلك. ثم سيقت امثلة عديدة من ديوان المثنوي للرومي تمهيدا للدخول في صلب الموضوع. كما طرحت مجموعة من الاسئلة المهمة تثير في القارئ رغبة التدبر الأعمق في العرضيات وعلاقتها الحساسة بالذات. ثم نوقشت الشؤون والتعاليم العرضية في الدين بشيء من التفصيل.

اول الشؤون العرضية في الدين الاسلامي هو لغته العربية، حيث كان بالامكان أن تعتمد لغة اخرى. والعرضي الثاني هو الثقافة العربية. أما العرضي الثالث فهو التصورات والتصديقات والنظريات والمفاهيم التي استخدمها الشارع. العرضي الرابع الاحداث التاريخية الواردة في الكتاب والسنة. والخامس اسئلة المؤمنين والكافرين والاجابات عنها. أما العرضي السادس فهو احكام الفقه والتشريعات الدينية. والعرضي السابع هو التحريفات والتزييفات التي ادخلت في الدين. والثامن درجة استيعاب من يخاطبهم

الدين. واختتمت الدراسة بتلخيص نهائي لما تضمنته، فحواه ان الاسلام (وغيره من الاديان) اسلام بذاتيته، لا باعراضه. والانتماء اليه رهن الالتزام بهذه الذاتيات والاعتقاد بها.^(١)

اولا: احكام الذاتي والعرضي

لاحظوا الامثال الثلاثة في اللغات الفارسية والعربية والانجليزية:

أ: كحامل التوابل الى كرمان.

ب: كأخذ الفحم الحجري الى نيو كاسل.^(٢)

ج: كناقل التمر الى البصرة.^(٣)

المدلول الجوهرى أو قل الروح المجردة (الذات) لهذه الامثال الثلاثة واحدة، بيد انها روح ارتدت ثلاثة ازياء مختلفة تتضمن الوان القوم الذين خاطوها وثقافتهم وجغرافيتهم ولغتهم. اما الشكل الاولي المجرد لهذه الروح فيجعلها عالمية لا وطن لها، لذا نقول عنها انها المحتوى الذاتي لتلك الامثال، وعن الازياء أنها المظهر العرضي للامثال.

وفيما يلي هذه الاحكام البسيطة المهمة للذاتي والعرضي، وللعلاقة بينهما:

١- قوام هذه الامثال وهوياتها بمحتواها الداخلي الثابت ومدلولها الجوهرى، لا في مظهرها الخارجى المتغير ومعانيها السطحية.

٢- المظاهر العرضية تتلقى حالاتها من كثير من العوامل والظروف، وتظهر بوجوه واشكال جد متنوعة، ولا يتسنى عقلا تصور حد لتجلياتها وصورها.

٣- ليس ثمة روح (أو ذات) عارية، فالذات تعرض نفسها دوما في زي من الازياء أو وجه من الوجوه.

٤- مناط العرضي هو امكانية ظهوره بشكل آخر.

٥- بالرغم من ان الذاتيات لا تتحرر (عمليا) بأي حال من الاحوال من اعراض تغلفها، غير ان الخلط بين احكامها يؤدي الى العديد من المغالطات، من هنا كان التفكيك النظرى بينهما فريضة علمية لا بد منها.

٦- حينما نريد نقل ذاتي من ثقافة الى اخرى، فاننا نقوم بما يشبه الترجمة، أي ينبغي خلع حلة الثقافة الجديدة على هذا الذاتي، والانقض الغرض وضاعت الذات، فالتقل الميكانيكي عملية عبثية غير منطقية، إذ لا معنى لـ «يأخذ الفحم الحجري الى نيو كاسل» في أسمع الايرانيين، إلا إذا ترجمناه الى «يأخذ الكمّون الى كرمّان» أو ان يتعرف الايريانيون على ثقافة وجغرافيا القوم الذين يستعملون هذا المثل، بدرجة تخولهم تمييز الذاتي من العرضي، وفهم المثل فهما ثقافيا.

٧- تمتاز الاعراض بان اصالتها محلية دورية، وليست اصالة عالمية تاريخية.

ثانيا: الذاتي والعرضي والشريعة والطريقة والحقيقة

تعريف الدين والتدين بالقولب الثلاثة: الشريعة والطريقة والحقيقة، أو الباطن والظاهر، أو القشور واللباب، رغم انه يشابه ظاهريا تقسيم المحتوى الديني الى ذاتي وعرضي، الا انها ليست في النهاية تقسيمات متماثلة، فالشريعة عند المتقدمين تعني احيانا الفقه والاحكام الدينية بالمعنى الاخص، بينما هي في التصنيف اعلاه مطلق العلم الديني، في مقابل الطريقة التي تفيد العمل الديني. والحقيقة لا تعني بواطن واسرار المعارف الدينية، بل بلوغ الغايات والنتائج، وتحقيق الديانة في وجود الانسان، وتذوق طعم الايمان، وتبدل شخصية المؤمن، وتحوله الى الحال الدينية الاصيلية، وهذا ما يدل عليه الحديث المنسوب للرسول (ص): «الشريعة اقوالي، والطريقة افعالي، والحقيقة احوالي». كذلك فان ايضاحات وتشبيهات جلال الدين الرومي^(٤) في مستهل الدفتر الخامس من المثنوي، تشير بصراحة الى هذا المعنى «والنتيجة هي ان الشريعة كتعلم علم السيمياء من كتاب أو استاذ، والطريقة هي استعمال الادوية وتسليطها على النحاس، أما الحقيقة فهي تحول النحاس الى ذهب. السيميائيون فرحون بعلم السيمياء، ويتبحرون بانهم عالمون بهذه القواعد، والعاملون بالسيمياء فرحون بعملهم والتزامهم. أما بالغو الحقيقة فيفرحون بها، ويتهجون، لأنهم صاروا ذهبا، وتحرروا من علم السيمياء، والعمل باحكامه.. كما يمكن تمثيل الشريعة بعلم الطب، فتكون الطريقة هي الريجيم (البرنامج الغذائي) الذي يقتضيه الطب، أو تعاطي الادوية التي يصفها الطبيب،

أما الحقيقة فهي التعافي الابدي، والغنى عن علم الطب والعمل به... وبالتالي فالشريعة علم، والطريقة عمل، والحقيقة وصول الى الله^(٥). لهذا ذهب العرفاء الى ان ظهور الحقائق يبطل الشرائع (لو ظهرت الحقائق لبطلت الشرائع). فبلوغ الحقائق ركوب على اجنحة الوصال، وغنى عن سلالم العلم والعمل.

وكذلك الحال بالنسبة لثنائية القشور واللباب، فاللباب ليس نواة المعارف والتعاليم الدينية ومركزها في مقابل قشورها وظواهرها، بل هي حالة ومرتبة رفيعة يصلها الانسان، وكل العلوم والاعمال والحلال والحرام والوامر والنواهي، والفقهاء والاخلاق الدينية، بمثابة وسائل تنغياً خلق هذه الحالة، أو هي قشور تحامي عنها.

من هذا المنطلق ايضا رأى الذين بلغوا الحقائق، واحرزوا الصحة والعافية وتحولوا الى ذهب خالص، ان صيانة الشريعة واجب للامة وفي العامة. فهم الى جانب شجاعتهم في الخلوات، يؤكدون ان ترك الفرائض الشرعية، وخرق استار الديانة، ومخالفة السنن والمألوف العقيدى يززع سلامة المجتمع الدينى، وينخر في السلوك الاخلاقى لامة الناس. وابتناء على هذا يقول العارف الهندي عبدالقدوس غانغهي (كما ينقل محمد اقبال): «عرج الرسول الى السماء وعاد، واقسم بالله اني لو كنت مكانه لما عدت»^(٦). وكان الشريعة والطريقة هما التدين الجماعي، بينما الحقيقة تدين فردي.

وهناك التقسيمات التي اوردها السيد حيدر الأملي فيما يتصل بالاسلام والايمان والايقان، ووصفها الى اسلام وايمان وايقان المبتدئين والمتوسطين والمنتهين.^(٧) كل هذه تصنيفات لا صلة لها بالذاتي والعرضي في الاديان.

كذلك الحال بالنسبة لتقسيم التدين الى «مصلحي» و«معرفي» و«تجريبي» كما طرحه كاتب السطور في مناسبة سابقة.^(٨) فالذاتي والعرضي في الدين لا ينطبقان على أي من هذه التقسيمات.

اذ المراد هنا هو الدين ذاته، وليس المعرفة الدينية، ولا احوال المتدينين. هذا اولاً. وثانياً هو فرض في باب الدين (مقام الثبوت) يمكن استعماله كقبلية لفهم الدين (مقام الاثبات).

وثالثا المراد من العرضي كما ألمحنا هو الذي كان يمكن ان يصاغ بشكل آخر، على الرغم من ان الدين لا يخلو يوما من شكل أو عرض يتلبس به. وذاتي الدين تبعا لذلك هو ما ليس بعرضي، فلا يكون الدين بدون ديننا، وتغييره يفضي لإلغاء الدين، فذاتيات الاسلام ما لا يكون الاسلام بدونها اسلاما، وتغيرها يؤدي الى ظهور دين جديد.

ثالثا: هل هناك روح مشتركة بين الأديان؟

الوجود التاريخي للاديان امر مفروغ منه، أما وجود روح مشتركة بينها فليس بالامر القطعي، بل ان اثباته شبه مستحيل، فالاديان ليست جزئيات لكلي اسمه «الدين». وهي قبل ان تشترك ماهويا تتشابه عائليا (على حد تعبير فيتغنشتاين) مثلها مثل افراد عائلة تتشابه عيونهم واشكالهم واجسامهم وحدودهم، الا انهم لا يشتركون بشيء. ان تعريف الدين بصيغة واحدة واجه علماء الدين بمثل هذه المعضلات الجسيمة، فخلعوا دروعهم ولم يتجاوزوا الاوصاف العامة للاديان. من هنا يقول كنتول سميث^(٩) عالم الاديان الكندي المعروف: ينبغي التحدث عن اديان لا عن دين. والواقعون (القائلون بالكليات) افقر من غيرهم في هذا المقام، ولا يمتلكون بضاعة يعرضونها، إذ ليس الدين كما هي الحيوانات والنباتات، ماهية من الماهيات له مقوماته وذاتياته المدرجة ضمنا في تعريفه. وحتى لو كان له تعريف، فلأن الحد والتعريف بحسب المناطق لا يقبل البرهان (باعتبار ان الحد والبرهان مشاركان في الاجزاء) يبقى التعريف الماهوي للدين ممارسة ذوقية غير برهانية. كذلك الحال بالنسبة لسائر التعاريف الفلسفية التي تعرف بها امور اخرى. والفينومينولوجيون (الظاهراتيون) الذين خاضوا في هذا الميدان منذ أمد، لم تكن حصيلة اعمالهم سوى كلام لا يسمن ولا يغني من جوع، وكانت نتائج افكارهم في نهاية المطاف فرضيات تنتهي بحيز جمع المعلومات^(١٠) ويعوزها الخوض في حقل اصدار الاحكام^(١١) التي تصدق أو تكذب بمحك التجربة. يبقى التعريف التجريبي (نوميناليستي) البعدي للدين، والمفضي في النهاية الى رأي فيتغنشتاين القائل بالاديان لا بالدين، حيث لا يرى للاديان عصارة واحدة تستخرج

منها، فهي كألعاب^(١٢) كرة القدم والشطرنج وركوب الخيل والمصارعة و.. الخ، التي يؤكد فيتغنشتاين أنها تبقى ألعابا، لا صوراً مختلفة لـ «لعبة» لها حضورها في جميعها كنواة مشتركة.

على هذا، كان تناول ذاتيات الدين واعراضه بنحو قبلي، عبثاً ومشقة لا طائل من ورائها. لا يعلم لحد الآن هل لا بد لمفهوم الله من مساحة داخل الدين أم لا؟ وماذا عن التجارب غير المفسرة التي تعنّ للانسان ويكون الله موضوعها؟ وماذا عن الإله الشخصي، وكذلك قضايا المعاد والبعث، والاخلاق، والعبادات، والمناسك، والسياسة، والمعاملات، والعلوم، والفلسفة؟ أي الاديان اتخذناه نموذجا ألفينا الاديان الأخرى لا ترقى الى مكانته، أو انها تتعارض معه.

فكرة امتزاج الدين بالسياسة لدى المسلمين، تعني عند المسيحيين تلوث الدين بالدنيا، وابتعاده عن النقاء المنشود. والبوذية ليس فيها إله (أو ليس فيها تجربة مفسرة للإله) والهندوسية متعددة الآلهة، بينما الاسلام واليهودية (والمسيحية) اديان توحيدية. وفي اليهودية شرائع واحكام، كما في الاسلام، بينما ليس في البوذية والمسيحية شريعة. والهندوس والبوذيون يعتقدون بالمعاد الدنيوي (التناسخ)، اما المسلمون واليهود والنصارى فيؤمنون بمعاد اخروي.

والإله يختلف من دين لآخر، إله اليهود اشد تعنتا، ودينهم احزم من المسيحية، والهها الفياض بعواطف الأبوة. وقد روي عن رسول الاسلام (ص) قوله: «انا ذو العينين» أي ان ديني فيه من سمات اليهودية شيء، ومن خصال المسيحية شيء. وواضح ان فرضية وجود كنز واحد وسط هذه الخرائب والتناقضات لا تقبل الدحض ابداء، لذلك فهي غير جديرة بالنظر. نعم، فريق من علماء الاجتماع والباحثين في شؤون الاديان، عرفوا الظواهر الدينية بانها ظواهر قدسية، والدين بأنه تركيبة من الرموز والاشياء والشخصيات المقدسة (شخصيات مقدسة، نصوص مقدسة، ازمنة وتواريخ مقدسة، اماكن وابنية مقدسة، احجار، ومياه، وجهات، وكلمات، واذكار، وصور، وموارث مقدسة، و... الخ). واعتبروا تقسيم الامور والاحداث الى مقدسة وغير مقدسة، ومتعالية ومتدانية، من العناصر الجوهرية في الاديان. ورغم ان هذا التعريف يفسر بكفاءة عالية

علمنة الأمور في الحياة المعاصرة، وسلخ القدسية عنها، إلا أنه يكبو مع اول خطوة لتعريف الامر القدسي تعريفا دقيقا. هذا اولاً.^(١٣)

وثانياً: هو من الاقلية والقناعة والتواضع، بحيث يخلع حتى على السحر والكهانة لبوسا من الدين والرسالة.

وثالثاً: ينخر اللباب ويقوضه، الى حد لا يبقى من ثمرة الدين سوى قشور سميكة. ورابعاً: حتى لو افترضناه مستساغاً مقبولاً، فهو لا يتعارض مع تقسيم التعاليم الدينية الى ذاتيات واعراض.

ايا كان، فاكتشاف الاعراض او فر نتائج من تحري الذاتيات. ومحاولة اكتشاف العرضيات الخاصة بدين محدد انجع وانفع من تقصي عرضيات الاديان بوجه عام. وعند البحث في اشكالية توقعاتنا من الدين، وكذلك الزامات ومقتضيات الادوات التي يستخدمها الدين، سنعود الى هذه الاشكالية لنسلط عليها اضواء جديدة، ولكن لا ننسى انه يمكن توسيع دائرة الاستفهامات والاسئلة اكثر من هذا، فمثلاً يمكن ملامسة قضايا شرطية مخالفة للواقع كأن نسأل: ماذا لو لم يلتق شمس الدين وجلال الدين؟ وماذا كان سينزل بالرومي وبالمثنوي؟ وما دام المثنوي حصيلة رجاء حسام الدين (لاستدعاء سيدي وسندي ومعتمدي، ومكان الروح من جسدي، وذخيرة يومي وغدي... ابو الفضائل حسام الحق والدين...) ^(١٤) فلو لم يطلب حسام الدين من جلال الدين نظم المثنوي، فهل كان لهذا السفر ان يظهر الى النور؟ وهكذا وهلم جرا. وبعبارة اخرى وعلى نحو العموم، هل كان يمكن لكل الأمور ان تجري بطريقة اخرى؟ وهل جميع احداث التاريخ عرضية، وليس في التاريخ أي شيء ذاتي ضروري؟

لاريب ان الاجابة عن هذه الاسئلة متعذرة، من دون توفر على فلسفة تاريخ مدونة منقحة، فاما ان نرسم للتاريخ - على شاكلة هيغل - خارطة ضرورية ذاتية داخلية، تطراً عليها بعض الاحوال العارضة، ويكون ابطال التاريخ وشخصياته - آلات لا حول لها ولا قوة تفرض عليهم المهام، فيخدمون اهداف آلهة التاريخ ومخططاتها، وينفذون اوامرها ودرساتيرها، وبذا تتبدى شخصية كالرومي مجرد ارادة تاريخية، أو ان نعتبر

احداث التاريخ ممكنات تقبل التبدل، ليست اعراضا لأي ذات، ولا هي تطبيق لأي خطة، ولا مشيئة أي مدير، انما يحدث كل واحد منها بموجب علله السابقة، وبتغيير العلل يمكن تغيير المعلولات. ان تحديد مكانة «عنصر المصادفة» في التاريخ ومعناه وموقعه الدقيق، وتحليل الحتمية التاريخية (دترمينيسم هيستوريك) واصنافها واحكامها، معارف تسلط الضوء على منزلة الذاتي والعرضي في الاحداث، فدراسة القضايا الشرطية غير الواقعة،^(١٥) وهي من المشاغل المحترمة القيمة للمؤرخين، والتي تساعدهم في تمييز الذاتي من العرضي، نافعة ايضا كما سنرى في تفكيك الذاتي والعرضي على صعيد الدين. هذه الاستفهامات توضح نقطة على جانب كبير من الاهمية، وهي اننا نحاشيا للوقوع في الخطأ والمغالطة، لابد ان نحدد مرجعية الذاتي والعرضي دائما، ففي خصوص المشنوي لدينا ذاتيات وعرضيات، وبخصوص الرومي كشخص ثمة ذاتيات واعراض اخرى، فبعد ان اصبح الرومي روميا، وراح ينبوع قريحته المتفجر يفتش له عن ذرائع ومناسبات للفوران والفيض، فولد المشنوي، لا مفر من القول ان لهذا المشنوي طبيعة، وله عوارض، فالعوارض يمكن ان تكون بشكل آخر مع الحفاظ على الطبيعة الجوهرية، أما الضرورات، والمصادفات التي افرزت المشنوي واطهرته الى النور، فاشكالية اخرى ينبغي معالجتها بشكل مستقل.

رابعاً: الفرص والتضييقات التي تخلقها الأعراض للذات

ان سبيل الرومي يمر اضطرابا وسط احداث زمانه، وغاياته تتحقق بوسائل العصر وادواته، وعلى عينيه تستقر نظارات العصر بألوانها الخاصة. ومعنى هذا ان الوسائل والادوات عناصر عرضية، بما هي عصرية تزامنية، ربما تبدلت بتبدل العصر، مع ثبوت الغايات.

كما ان اللغة الفارسية، والاسلوب المنظوم، كليهما عرضي، مقارنة بتجارب الرومي وافكاره، أي ان مواد رسالته ممكنة العرض بصور وقوالب اخرى. كل هذا صحيح، بيد ان هاهنا مسألة جد دقيقة جديدة بكل تأمل وتدقيق، وهي ان الأعراض اعراض، لانها اولا لا تنبع من صميم الذات، انما تحمل عليها، وثانيا لانها تقبل التغيير والتبديل، أي

ان العرضي يمكن ان يعطي مكانه لعرضي آخر، من دون ان يطال الذات أي سوء أو تغيير، الا ان هذا لا يفيد ان الاعراض متساوية مع بعضها، وأن لها أحكاماً ومقتضيات واحدة.

وبعبارة ثانية: الاعراض بطروئها على الذات تستجلب فرصاً لظهور الذات، أو تختطف منها فرصاً، بيد ان هذه الفرص والتضيقات تختلف من عرض الى آخر. الفارسية والتركية امران عرضيان بالنسبة للمثنوي، أي كان متاحاً للمثنوي ان ينظم ويعرض بالتركية أو بالفارسية (أو بأي لغة اخرى) وللغة الفارسية مقتضيات وامكانات (من حيث قواعدها، وخزبنها، وسابقتها، ورصيداها التاريخي، ومرونتها، وايقاؤها بالغرض، وغناها، وجمالها، وتراكيبها، وامثالها، ومفاهيمها و... الخ) ليست في اللغة التركية، وبالعكس.

وكذلك الكلام المنظوم يوفر فرصاً، أو يسلب منه فرصاً، بطريقة غير موجودة في السرد النثري، لذلك فإن الرومي باختياره الفارسية والكلام المنظوم اسلم نفسه مختاراً لحتمية وجبر لا يمكن تخطيه، أو الفكك من ربقته. وكذا الحال بالنسبة للغايات والمبادئ، أو الاهداف والوسائل، فالمقدمات المتباينة تنتهي بالسالك الى غايات متباينة (حتى لو بدت متشابهة أو واحدة). لذلك لا تحكم الغاية على كل وسيلة ممكنة بانها مجازة أو مفيدة. والبراهين المتفاوتة تثبت قضايا متفاوتة رغم انها قد تبدو قضايا متطابقة (مثال ذلك براهين التوحيد المختلفة، التي يثبت كل واحد منها إليها غير الذي يثبته البرهان الآخر).

ينبغي ان لا يفهم هذا الكلام موازرة لنظرية متطرفة ترى الترجمة من لغة الى اخرى عملية مستحيلة، وان الصورة منبعثة من الذات ومتحدة بها، وان ثمة اتحاداً وثيقاً واواصر لا تنفصم بين الشكل والمحتوى، والعبارة والمعنى، انما الكلام عن الفرص والتضيقات التي تخلقها الاعراض للذات، ليس الا. الاعراض لا تسبغ على الذات تعينا، انما تتيح لها مجالاً تتجلى فيه، ولا هي تنبثق من الذات، بل تحمل عليها، والفرق بين الحالتين كبير.

نقطة اخرى تضاف الى النقاط السابقة فحواها انه بالرغم من ان المقدمة، والنتيجة، والوسيلة، والهدف، والشكل، والمحتوى، والصورة، والمضمون، عناصر لا تتجالس

بجوار بعضها جزافا، الا ان من الجائز اعتبار الصور والاشكال والوسائل عرضية، لانها ليست مقصودة بذاتها، انما تطلب تبعا لمطلوبات اخرى، ولذا فاللغة مثلا علاوة على انها تقبل البدائل، وليست من صميم أو جوهر الرسالة، فهي عرضية من وجه ثالث، وهو ان الغرض إذا تحقق من دون حاجة الى اللغة، فلن تستخدم اللغة، ولن تدعى للمساهمة في المشروع. وكذلك الحال فيما يتصل بالنظم الشعري، أو استعمال الامثال والقصص والمجازات، أو المسائل الطبية والفلكية في كتاب عرفاني كالمثنوي. جلي تماما ان مراد الرومي من نظم المثنوي لم يكن تعليم الطب أو الفلك، ومن هنا توجب وفق هذا المناط اعتبار ما في المثنوي من هذه التعاليم أمورا عارضة، وفحص متانة هذا الكتاب لا بمقاييس العلوم آنذاك، بل بموازين الكشف والعرفان، لذلك حتى لو افترضنا الفقه، وعلم الزلازل، وعلم الحيوان، في عصر الرومي عناصر مساهمة ومؤثرة في مادة رسالته، ينبغي مع ذلك حسابها عرضية، لأنها لم تكن مطلوبة بذاتها. ان معيار توقعاتنا هنا معيار ناجع محكم.

خامسا: مسالك تمييز ذاتيات الدين عن أعراضه

توفرت لدينا الآن ادوات وآليات كافية للولوج في حيز الدين وتمحيصه والنظر فيه، بلحاظ التكون التدريجي والتاريخي للدين والنصوص الدينية، وتكسر وتشريح^(١٦) هيكلته المتصلبة بمرور الزمن، وطرح قضايا شرطية كاذبة المقدم ومخالفة للواقع،^(١٧) واستقراء مقاصد الشارع واستنباط علل الشرائع، واكتشاف وسائل فترة تكون الدين، والاحداث الدخيلة فيها، وتنقيح وتدوين توقعاتنا من الدين، واختبار قابلية أو عدم قابلية عناصر الشريعة للاستبدال، نسوق فيما يلي الاساليب والمسالك الرئيسة لتمييز ذاتيات الدين عن أعراضه:

أ: لا حاجة للاسهاب في ايضاح ان العربية هي العرض بعينه بالنسبة للنموذج الاسلامي، وستبدو هذه النقطة التي استصعب فهمها احد المستشرقين،^(١٨) بديهية يسيرة في ضوء المقدمات المذكورة. كان يكفي ان يكون نبي الاسلام ايرانيا، او هنديا، او روميا، لتكون لغة دينه فارسية، أو سنسكريتية، أو لاتينية. والقدر المسلم به ان اللغة

العربية فرضت رحابها، وقودها، واضواءها، وغموضها، وكل خصائصها على الوحي المحمدي، فالنابي اذا تربع على شفتي عازف، لم يصدر من العازف الا ما يتلاءم وامكانات الناي.

بعض هذه الخصال تختص باللغة عموما، وقسم منها يختص باللغة العربية على وجه التحديد، فالمحكم والمتشابه، والمجاز والحقيقة، والنص والظاهر، و... الخ، ظواهر يمكن رصدها في جميع اللغات، ولا مفر من تطرقها الى النصوص والاقوال. أما تراكيب الجمل، والاشتقاقات، والخزير اللغوي، والثراء الادبي، في اللغة العربية، فهو من سمات ومميزات هذه اللغة، والتي انتفع منها الخطاب الاسلامي كفضل ما يكون، فمثلا عدم وجود لواحق للكلمات في اللغة العربية (خلافا للفارسية واللغات الهندوأوربية عموما) قلّص مجال صناعة مفردات جديدة بشكل كبير،^(١٩) لهذا نادرا ما تظهر مفاهيم جديدة في هذه اللغة.^(٢٠)

ب: وليس لغة الاسلام عربية فحسب، بل ان ثقافته عربية ايضا، ولذا ليست لغته عرضية وحدها، بل ان ثقافته عرضية ايضا، بمعنى انها كان يمكن ان تكون (نظريا لا عمليا) على شاكلة اخرى. ابسط واوضح تجليات هذه الثقافة هي اللغة العربية، الا انها ذات اعماق وقمم تتجاوز يقينا حيز اللغة، فالذروة تتبدى في استخدام مفاهيم وتصورات ترعرعت في احضان ثقافة العرب وتصوراتهم الكونية. ولا جدال ان مألوفات العرب، وسنتهم، وعاداتهم، تحتل مساحة واسعة من ثقافتهم، فأن يذكر القرآن نساء الجنة بانهن حور، أي سوداوات العيون، ولسن زرقاوات العيون، وانهن يسكن الخيام ﴿حور مقصورات في الخيام﴾^(٢١)، وان يوصي الناس الى النظر للابل وخلقتها ﴿أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت﴾^(٢٢)، ويتحدث عن فاكهة المناطق الحارة التي عرفها العرب، كالموز ﴿وطلح منضود﴾^(٢٣)، والتمر والرمان ﴿فيهما فاكهة ونخل ورمان﴾^(٢٤)، والعنب ﴿وعنبا وقضباً﴾^(٢٥)، والزيتون ﴿وزيتونا ونخلاً﴾^(٢٦)، والتين ﴿والتين والزيتون﴾^(٢٧)، واستخدامه للتقويم القمري (شهر رمضان للصيام، وذي الحجة للحج، والأشهر الحرم للسلام، و...)، وحديثه عن قبيلة قريش ورحلاتها الصيفية

والشتوية، وذكره ابا لهب، وزوجته، والحبل الذي في جيدها، وتأشيره الى وجود اكواز، ووسائد، وبسط مذهبة، في الجنة ﴿واكواب موضوعة * ونمارق مصفوفة * وزرابي مبثوثة﴾^(٢٨)، وتهويله فزع يوم القيامة باهمال الناس نوقهم الحبلى لعشرة اشهر ﴿واذا العشار عطلت﴾^(٢٩)، وحديثه عن وأد العرب للبنات ﴿واذا الموودة سئلت بأي ذنب قتلت﴾^(٣٠)، وتشبيهه السنة نيران جهنم يابل صفراء تميل للسواد ﴿انها ترمي بشرر كالقصر * كأنه جمالة صُفر﴾^(٣١)، وذكره الدواب التي يعرفها العرب، كالخيل، والابل، والحمير، والاسود، والقبيلة، والخنازير، والافاعي، و... الخ، والادوات والحاجيات التي كانوا يستعملونها، من قبيل الصوف، والقطن، والكافور، وسلاسل الحديد التي طولها سبعون ذراعا، والحديد المنصهر، والكثير الكثير غيرها، مما يمكن ملاحظته في القرآن، والسنة المطهرة، كلها دلائل على ان اللون العربي، والرائحة العربية، والذوق، والدقة، والخلق، والعنف، والتقاليد، والعادات، والبيئة، والمعيشة العربية، احاطت النواة المركزية للفكر الاسلامي، كالغطاء الصلد. لا مرأ في ان بعثة نبي الاسلام العظيم في بيئة اخرى، كانت ستصغ وحيه وتعاليمه الشاقية بلون آخر، وتغنيه دون ان تنتقص مثقال ذرة من نور رسالته وفخامتها، عن الاشارة الى الحور، ووأد البنات، وقريش، وابي لهب، و... الخ، لانه في هذه الحالة سيعرض لثالي بلا اصداف، ورسالة عارية من أي لبوس خارجي، انما كانت ستخلع عليه ازياء ومظاهر اخرى، فيتحلى كلامه ورسالته بحلل مختلفة عما كان.

كذا الحال فيما يتعلق بالمفردات غير العربية في القرآن الكريم (عبرية، وحبشية، وفارسية، ويونانية، وسريانية، و... الخ)، وعددها غير قليل في كتاب الله، إذ انها تربو على الـ ٢٠٠ مفردة، مستقاة من لغات ولهجات فصيحة ومرسلة، استخدمتها القبائل والجماعات الدينية، وغير الدينية، القاطنة شبه الجزيرة العربية آنذاك، واستعملها مؤسس الشريعة الاسلامية أيضا، ومنها: مرجان، ياقوت، ابليس، صراط، سندس، استبرق، قسطاس، سرادق، سربال، زرابي، نمارق، سراج، جُناح، جهنم، فردوس، ابريق، كنز، اساطير، ابابيل، قنطار، قرطاس، مقاليد^(٣٢) و... الخ. وقد كان التعاطي،

والزيارات، والعلاقات السياسية، والحروب، والروابط الدينية بين العرب والاقوام الاخرى، اهم قنوات تسرب هذه المفردات الى اللغة العربية، ومنها الى نصوص الوحي. ولاشك ان القرآن لو نزل على قوم آخرين، وجغرافيا اخرى، وعلاقات سياسية تاريخية دينية مختلفة، لاختلف نوع هذه المصطلحات وكميتها وتواترها في الثقافة الاسلامية. وهكذا بالنسبة لقضية نزول القرآن بلهجة قریش، أو باللهجات السبع (سبعة احرف)، بحسب اختلاف الاحاديث والمحدثين، وهو شأن عرضي تماما، ويمكن التبديل، وصناعة الظروف التي احاطت بنزول الوحي.

ج: يأتي الدين بتصديقات وتشريعات جديدة اكثر من ابداعه مفاهيم أو تصورات جديدة، فهو يقيم علاقات جديدة بين المفاهيم السابقة، فيبدل «الله غير موجود» الى «الله موجود» ويقرر وجوب تقديم الاضاحي لله عوض تقديمها للاصنام، وينكر انوثة الملائكة، ويحرم عبادة الطاغوت، ويصدع بفقر الانسان، وغنى الخالق، و... الخ.

بتعبير آخر، يضع كل دين بما في ذلك الاسلام منظومة مفردات خاصة يستعملها، وهي مفردات متأثرة بلغة وثقافة البيئة، تقوم بينها علاقات جديدة، فتتغير مواقعها مما يفرز روابط داخلية وخارجية جديدة فيها (وكذلك الحال في العلوم والفلسفة). المفهوم المركزي الاول في منظومة المفردات الاسلامية هو «الله». وبقية المفردات انما تكتسب مواقعها في هذه المنظومة المعرفية بحسب علاقتها بهذا المحور، ومن ذلك يمكن الاشارة الى مفاهيم: الصبر، والشكر، والنعمة والمنعم، والتوكل، والتوبة، والزهد، والمعصية، والدعاء، والعبادة، والتقوى، والكفر، والاسلام، والايمان، والارتداد، والولاية، والتسبيح، والجهاد، والرسالة، والدعوة، والبشارة، والآية، والمغفرة، والرحمة، والحق، والباطل، والتسخير، والذكر، والظاهر، والنجس، والنصر، والسكينة، والانداز، والتبشير، والتركية، والخشية، والهوى، والعذاب، والفسق، والعقل، والجهل، والهداية، والضلالة، والاخلاص، والربح، والخسارة، والشيطان، والملائكة، والجن، والاخلاق، والصراط، و... الخ، فهذه المفردات والمعاني كلها من صنع العرب، وحصيلة ثقافتهم، ورؤاهم الكونية، بيد انها اكتسبت في احضان الاسلام، وبارجاعها الى مرجع جديد، روحا وطعما آخر.

وبكلمة ثانية، شيد نبي الاسلام بالاحجار التي وفرتها له الثقافة العربية صرحا جديدا، له صلته طبعاً بتلك الثقافة، وله تفوقه الجلي على الثقافات الاخرى، فقد كانت هذه المعاني المؤسمة، على حد التعبير الدقيق للخبير الياباني في الثقافة الاسلامية توشي هيكو ايزوتسو، نصف شفافة، فهي ذات صلة بثقافة العرب، ولها هويتها القومية من ناحية، ومن ناحية ثانية نراها ترتدي الحلة الاسلامية القشبية، داخله عالما جديدا.^(٣٣) ونصف الشفافية هذه هي التي تجلي بنحو شفاف كيف تحمل الثقافة القومية على اكتاف الاسلام.

للمثيل خذ منظومتين فرعيتين من المفردات (أو منظومتين معرفيتين صغيرتين) لكليهما صلوات وثيقة بنمط حياة العرب وسلوكهم الثقافي (واسلوب العيش القديم عموماً)، كان العرب اصحاب تجارة من جهة، وسكان بادية من جهة ثانية، وقد كانت الحياة في الصحراء، والسفر في البوادي القاحلة، الخالية من أية علامات أو أمارات مائزة، والضياح والوقوع في اسر غول، أو قاطع طريق، والتعرض للغارات، والاعداء، والمبتزين، و... الخ، والتيه في الصحاري الشاسعة، أو الانحراف عن الطريق الصواب، والاستعانة بالنجوم في الليل، والهلاك في البادية، وعدم الوصول للمحل المقصود، والتأخر عن القافلة، والابتلاء بالاجهاد، والعطش، والبحث عن علامات الطرق، والتورط في طرق بعيدة ملتوية، وبكلمة واحدة كانت المشقة، وعدم الأمان، والهلع العظيم، من سمات الحياة، والاسفار العربية آنذاك.

وقد وظف القرآن المفردات ذات العلاقة بالطرق ورموزها، للتعبير عما يتوخى من مفاهيم ومقاصد. وحسب قول ايزوتسو: «حتى القارئ الساذج يلاحظ أن القرآن من أوله الى آخره زاخر بهذه المفردات».^(٣٤)

وللقارئ أن يلاحظ منظومة المفردات القرآنية التالية: الصراط، السبيل، المستقيم، السوي، العوج، الهدى، الضلال، التيه، الرشاد، الغي، الشريعة، الدين، الطريقة، الزاد، وحتى الشيطان، كلها قوى تحف السبيل القويم وتحيطه.

لم يستخدم العرب هذه المجموعة من المعاني استخداماً دينياً في يوم من الايام،

ولم يبادروا الى اصطناع نظام معرفي معنوي، انما اكتسبت هذه المعاني اتجاهها جديدا داخل الوحي المحمدي، وبمحورية مفهوم الله. لقد وفر العرب المواد الاولية، وشيد النبي محمد(ص) بناء الهيا منح المواد السابقة شكلا ونظاما قشيبا. وقد كان استخدام هذه المواد الاولية والمعاني عاملا بالغ الاهمية في تقريب المدرسة الفكرية الجديدة، والنموذج المعرفي الاسلامي، الى اذهان العرب، وجعله ملموسا محسوسا بالنسبة اليهم، وكذلك في مخاطبتهم بلا حواجز، ولا موانع، الى درجة تصديقهم السريع للقول القرآني: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مُدكر﴾.^{٣٥}

لقد طويت اليوم صفحة ذلك الهلع من الطرق، والصعوبات العجمة التي كان يواجهها سكان الجزيرة العربية في ترحالهم، فلم تعد تلك المخاوف والمهالك ماثلة حيال المسافرين في العصر الحديث، انما استجدت متاعب ومشكلات اخرى (جوازات السفر، تراخيص الدخول، الحدود الوطنية، حق الإقامة والعمل في بلد اجنبي، وما الى ذلك، مما لا ذكر له في الثقافة والمفردات الاسلامية، لأنه لم يكن آنذاك في اللغة والثقافة العربية).

لم يكن العرب اصحاب كتابة وكتب، فهم بحسب تعبير القرآن أميون، لذلك ومع ان الاسلام شريعة كتابية، إلا انه لم يستخدم بشكل ملحوظ منظومة مفردات تتعلق بالكتابة، بدل منظومة مفردات الطرق والصراف، كأن ترد في القرآن مفردات من قبيل: الصواب، الخطأ، الخط الحسن، الخط الرديء، الامساك بالقلم، التصحيح والتنقيح، المحو، تعلم الكتابة، الكاتب، القارئ، الصحف، الاستنساخ، التعلم (المقدرة على القراءة والكتابة)، الامية، القلم، الحبر، الورق، الشطب، كتابة الحواشي، التحريف، الوضع، وما الى ذلك. فهذه مفاهيم كان يمكن ان تشكل منظومة مفرداتية للتعبير عن الغايات الدينية، لكننا نعلم انه بالرغم من ذكر القرآن لمفردات القلم والكتاب والمداد و... الخ، بيد انها لم تتحول الى رموز معتمدة تشكل منظومة مفاهيمية بارزة، لأن مثل هذه المنظومة لا بد ان تصدر عن ثقافة وتصورات قوم يعيشون الكتابة والكتب الى حد كبير، وهذا ما لم يكن عليه العرب في عصر النبي.

ولنلق نظرة الى منظومة المفردات التجارية في القرآن: الربح، الخسارة، التجارة،

القرض، الربا، البيع، الشراء، الاجر، وامثال هذه التعابير، فالله تعالى يشتري من المؤمنين اموالهم وانفسهم، وهو يسأل المؤمنين: ﴿هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم﴾ (الصف/١٠) و﴿الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم﴾ (البقرة/١٦)، وان الله يضاعف الاجر لمن يقرضه قرضا حسنا (البقرة/ ٢٤٥)، أي ان الربا مع الناس محظور، لكنه مسموح به مع الله، أو ان الله يقسم بالعصر أن الانسان لفي خسر (العصر/ ١ و٢)، والعديد من الآيات المشتملة على معان ومفردات من هذا القبيل.^(٣٦)

يلاحظ ان القرآن زاخر بالتعابير التجارية والقوافلية، وقد استخدمت هذه المعاني والمفاهيم في هذين الحقلين الحياتيين من قبل الشارع، لتشكيل الطروحات التي يتوخاها، وتقريبها الى الازهان. ويمكن تصور انواع اخرى من المنظومات والحقول جديرة بالحلول محل المنظومتين التجارية والقوافلية، إلا انها لم تستخدم من قبل الشارع، لاعتبارات تاريخية، وبيئية، وجغرافية، وثقافية.

وبهذا فنحن هنا حيال مجموعة من العرضيات، بالرغم من طابعها العرضي والخارجي الا انها اسهمت اسهاما كبيرا في تشكيل المحتوى الداخلي، والنفوذ الى النواة المركزية للديانة الاسلامية. ومع هذا فلا مجال للشك في انها عرضية، ما كان لها ان تبرز بهذا الشكل في بيئة اخرى وثقافة اخرى، مع بقاء الاسلام اسلاما، فالسؤال «ما هو الاسلام الخالص؟» قضية، وفكرة ان تعاليم الاسلام (وكل الاديان الاخرى) لم تطرح بشكل خالص أبدا، قضية اخرى. وللوصول الى الاولى لا بد من خرق حجب الثانية. والسؤال المهم هو: كيف يمكن الوثوق ان كل الاستار قد ازيلت، ولم تعد ثمة أي حاجة لاجلاء الغبش والقشور عن الجوهر، لأنه تبدى بكل نقائه ورونقه الاصيل؟

د: ما تزال أمامنا نقطة أهم وأخطر. ذكرنا ان الدين جاء بتراكيب وتصديقات ومنظومات مفرداتية جديدة اكثر من اتيانه بتصورات جديدة. ونضيف هنا ان التصديقات (القضايا والعبارات) مقيدة باغلال التصورات (المفاهيم والمفردات). لذلك كان التوفر على تصورات معينة ومحدودة مقيدا لحركة التصديقات، تماما كما ان المواد الاولية تؤثر في شكل البناء ومتانته، وتقيد المهندس بقيود معينة، فتسلبه

حريته. معنى هذا الكلام ان لبوس الثقافة القومية (من لغة، وأذواق، واساليب حياة، ونقاط ضعف، وقوة عقلية وخيالية، وعادات وتقاليد، ومألوفات ومسلمات فكرية، وخزين لغوي ومفاهيمي) يضيق على جسد العقيدة والفكر، ويخلع عليه نواقصه وكمالاته لا محالة، ويعيد خلط طينته جزما.

تشكيات العرفاء من ضيق اللغة حكاية قديمة معروفة، وكلمة جلال الدين الرومي «ليت للوجود لسانا يتكلم به» لسان حالهم جميعا. وهذا لا يختص بتجربة العرفاء، بل بالتجارب الدينية لكل الانبياء، فهم لم يسكتوا عما لا يقال وحسب، بل لم يستطيعوا الاعراب عما يقال بالنحو الذي كانوا يتمنون. بعبارة اخرى نقول: ان ثقافة العصر، ولغة القوم، هي التي ترسم حدود ما يقال وما لا يقال، قبل ان يحددها اصحاب المقال انفسهم.

أي برهان تجريبي أو عقلي، قبلي أو بعدي، اقيم على ان اللغة العربية مثلا تتوفر على اغنى المفردات، وابلغ الصور والبيانات، للتعبير عن ارفع المفاهيم، والطف التجارب. أو ان اعراف العرب وتقاليدهم توفر احسن الامثال والاستعارات والرموز، للافصاح عن ادق الافكار، أو ان التجارب الحياتية والذهنية (الحسية، والعقلية، والخيالية) للعرب، أفضل ما يمكن الكشف به عن اكبر قدر ممكن من الحقائق، وانها توفر خيرة القوالب المفاهيمية واللفظية، وان لغة العرب نمت وتكاملت في جميع الميادين (الشعرية، والعلمية، والفلسفية) بنسبة واحدة؟ ثم الم يترك التطور غير المتوازن للغة العربية، واكتظاظها بالتجارب المعيشية والمعرفية للعرب، وشحة خزيتها المفرداتي والمفاهيمي، وعممة أو شفافية اجزائها المختلفة، ألم يترك كل هذا آثارا وعممة أو شفافية، وسعة أو ضيقا خالدا حتما في التصورات والتصديقات الدينية، فيكون فقر هذه التصديقات وغناها، ولفها ونشرها، حالات مسبوقه بفقر وغنى ولف ونشر تلك التصورات؟ ثم ألا يمنح بسط التجارب الحياتية، والذهنية، واللغوية للاقوام اللاحقة، مراكب اسهل لراكب الديانة، فتساعد في بسط التجربة الدينية لصاحب الشريعة؟ ولو اتخذ الشارع الاسلامي لغة وثقافة اخرى، أفما كانت لشريعته اليوم رائحة وشاكلة اخرى؟ وهل يمكن اثبات ان عالم العرب ورؤاهم الكونية كانت خامات

افضل لصرح الدين، قياسا الى ما عند اليونانيين والروم والهنود؟
لا جدال في ان الاسلام لو نزل في اليونان أو الهند أو بلاد الروم بدل الحجاز،
لكانت عرضيات الاسلام اليوناني والهندي المتغلغلة الى اعماق طبقات النواة المركزية،
تختلف اختلافا كبيرا عن الاسلام العربي، ولوفرت الفلسفة اليونانية المتينة على سبيل
المثال ادوات لغوية ومفاهيمية، ومنظومة مفرداتية خاصة لنبي الاسلام، تغير معالم
خطابه، كما ان الاسلام الايراني، والهندي، والعربي، والاندونيسي، اليوم وبعد قرون
من التحولات والتفاعلات، تمثل انماطا من الاسلام تختلف عن بعضها، بشهادة ادبياتها
ونجاتها (الى جانب المشتركات فيما بينها)، ولا تقف هذه التباينات عند تخوم اللغة
والظواهر، بل تمتد الى اعماق الوعي والثقافة الدينية. وهذه قضية اعماق بكثير من
حكاية الرومي حول اولئك المتكلمين بلغات مختلفة، حينما كانوا يسمون العنب
بأسماء متفاوتة لفظيا، وهم لا يعلمون ان المعنى واحد، فتوهموا انهم مختلفون في
مطالبهم ومقاصدهم.

ان مهمة عالم الدين والمتخصص الاسلامي اليوم، تتمثل في إجراء مقارنات ذهنية،
واختبارات فرضية، بين الخطابات الدينية المختلفة، المنتمية لمناخات ثقافية - تاريخية
شتى، ومعرفة الاعراض المتوغلة الى الذات، عبر شتى القنوات المشروعة وغير
المشروعة، لاجل اضاء خصائصها على تلك الذات. ليست القضية هنا قضية قبض
وبسط يطرأ على المعرفة الدينية قهريا، تبعا لاسئلة الزمان وعلومه، انما هي قضية قبض
وبسط يتسرب الى جوهر الحقيقة الدينية، تبعا لاعراض العصر وسماته. وكلما كانت
هذه الاعراض ادق واقرب الى الذات، واشد تفاعلا معها، والتصاقا بها، كلما كانت
مهمة العالم بالدين أقدم، واكثر تشديدا وتقليصا للمقدسات. للعرضيات دوما دور
الستائر والشبايك بنحو مزدوج، فهي تحجب الذات، بمقدار ما تكشف عنها،
ووجودها ضروري، بنفس درجة ارتفاعها، ولا سبيل امامنا سوى الهروب من عرض
الى عرض آخر.

هـ: تطرق النظريات العلمية (في الطب، والنجوم، و... الخ) الى الكتاب والسنة، هو
الآخر حالة عرضية وليست حالة ذاتية، سواء كانت تلك النظريات صائبة، أو ذهبنا الى

تسامح صاحب الشريعة في صدقها وكذبها. هي امور عرضية على أي حال، فلا الشرع جاء لتعليم هذه المعارف، ولا هذا مما نتوقعه من الشرع، ولا الاستخدام الذرائعي لتلك النظريات ممارسة حتمية لا محيص منها.

فنظرية السماوات السبع البطلمية (وتمثل فهم جميع المفسرين المسلمين لآيات القرآن الخاصة بالسماوات السبع الى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي) ليست من ذاتيات الاسلام، ولا هي الطريق الوحيد للافصاح عن أنعم الله وقدراته. وكان بوسع هذه النظرية ان تترك مكانها للنظريات الفلكية الجديدة، من دون أي مساس بالغرض الاصيلي، والفوائد والنتائج النهائية المتوخاة. مهما كانت الاجابة عن السؤال: هل يجوز لدين الحق توظيف نظريات باطلة لتمرير اهدافه؟ فان عرضية هذه النظرية تبقى مسلمة، لا سبيل الى الريبة فيها، وفي استخدامها من قبل الوحي.^(٣٧)

مراجعة سريعة لسفر واسع كـ «بحار الانوار» تدل على ان (عشرة مجلدات، من ١١٠ مجلدات) مخصصة لباب «السماء والعالم»، أو قل الطبيعيات والفلك. وتزدحم فيها روايات عن ائمة الدين حول الجن، والملائكة، والسحر، وضربة العين، واحوال الجمادات، والجواهر، والكواكب، وعدد الافلاك، والخسوف والكسوف، وطبقات الهواء، وقوس قزح، والرياح، والغيوم، والامطار، وسكون وحركة الارض، والاقاليم السبعة، وعلل الزلازل، وواصف جسم الانسان، وكيفية تكون الانسان في الرحم، وحقيقة الأحلام، وعلاج امراض، كالحمى، واليرقان، والجنون، والصرع، والاختلالات الدماغية، وديدان الامعاء، ووجع المفاصل، وحصى المثانة، والبواسير، والبلغم، والعطش، والجذام، والبرص، وتعداد خواص النباتات، والفواكه، كالسنا، والعناب، والبنفسج، والهليلج، والبليلة، وطب النبي، وطب الرضا (الرسالة الذهبية التي يقال ان الامام الرضا(ع) كتبها للمؤمن). وحتى لو كانت جميع هذه الروايات متواترة، وقطعية الصدور والدلالة، فيجب ان لا نشك في تعذر اعتبارها روايات دينية (فكيف ومعظمها اخبار آحاد ضعيفة غير معتمدة)؟ ذلك ان ما يرجوه المتدين من الدين لا يتمثل بتعلم الطب والفلك والطبيعيات، ولو لم يكن للنبي والامام الرضا طب النبي وطب الرضا، لما ثلم ذلك شيئا من قيادتهم الدينية، نبوة وامامة (كما لم يكن لسائر

الائمة مثل هذه النتائج). أما وقد نسبت اليهم هذه الكتب (وهي نسبة جد مشكوك فيها) فينبغي ان لا نعدّها من وظائفهم الدينية، ومهامهم المناطة بهم من قبل الله. وهذا هو معنى الأمر العرضي.

وما بين العلوم الطبيعية واختها الانسانية طريق قصير. أفلا تكون الطروحات الانسانية في الدين (سياسة، اقتصاد، ...) امورا عرضية شأنها شأن الطبيعيات؟ للإجابة ينبغي العودة الى اشكالية «توقعاتنا من الدين»، والى تفكيك الجوانب التكليفية عن الجوانب التوصيفية.^(٣٨) ولا بأس ان نستمع لابن خلدون وهو يؤكد عرضية الطب الديني، وماهية التوقعات الصحيحة من الدين، اذ يكتب: (وللبادية من أهل العمران طب ينونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة، على بعض الأشخاص، متوارثا عن مشايخ الحي وعجائزه... وكان عند العرب من هذا الطب كثير... والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء... فإنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب، ولا غيره من العاديات...)^(٣٩)

ومن عرضيات الدين ايضا كافة الاسئلة، والقصص، والاحداث الواردة في القرآن والسنة، كالحروب، والخصومات، والخلافات، وحالات الايمان، والنفاق، والتهم والطعون، والشكاوى، والسؤال عن الالهة، وذو القرنين، والساعة، والروح، والقتال في الاشهر الحرم، والمحيض، والانفال، والاشارة الى بعض الاشخاص، كأبي لهب وزوجته، أو زيد بن حارثة. وجلي ان كل هذه الامور كان يمكن ان تكون على نحو آخر. لو لم يكن ابو لهب، على سبيل المثال، أو لو كان مؤمنا، لما كانت سورة المسد. ولو سارت احداث معركة بدر (سورة آل عمران) والاحزاب (سورة الاحزاب) بنحو غير الذي كان، أو آلت الى عواقب غير التي وقعت، فلا جرم أن ذكرها في القرآن كان سيختلف عما نقرؤه اليوم. فلا وقوع تلك من ذاتيات الاسلام، ولا مسار أحداثها وتطوراتها، ولا ذكرها في القرآن، ولا اتهام عائشة من قبل نفر من المسيئين (سورة النور)، ولا احقاد ابي لهب وزوجته على الرسول (سورة المسد)، ولا السؤال عن قصة ذي القرنين (سورة الكهف)، ولا زواج النبي من زوجة زيد السابقة (الاحزاب)، ولا ما اشاعه المرجفون في المدينة (الاحزاب / ٦٠)، ولا ردود افعال اليهود والمسيحيين

(البقرة)، كلها لم يكن خلو القرآن منها أو عدم وقوعها في التاريخ، ليخل في اصل الرسالة ونواتها المركزية. والآن وقد احتلت مكانها في التاريخ والقرآن، فيتعين ان لا تعد اكثر من اعراض، كان يمكن ان لا تكون، أو تكون على نحو آخر.

بعبارة اخرى كان يمكن ان يكون القرآن اكثر من مقداره الحالي أو اقل، ويبقى قرآنا، فالقرآن قرآن بذاتيته لا باعراضه. وطبعا ليس التأشير الى الاسئلة والاحداث وقفا على القرآن، فمثل هذه العرضيات غزيرة في السنة وروايات النبي وأئمة الدين، فالسؤال عن شأن ديني حول الميراث، وجواب الامام السادس الذي استند اليه الفقهاء في قضية ولاية الفقيه، مصداق لهذه الروايات.

إن دخول هذه الاعراض الى الدين يشي بهويته الديناميكية الحوارية، وينم عن تقدمه الى الامام، تواكبا مع احداث الزمن، والتجارب الحياتية للزعيم الديني، وتأثرا بها، وتأثيرا فيها، وكيف ان اتساع أو تقلص الدين (كمجموعة من الذاتيات والعرضيات) تتناسب مع طول أو قصر عمر النبي، وكثرة أو قلة تجاربه وردود افعاله (وكلها امور عرضية).^(٤٠)

بيد ان لقضية الاستفسارات والاجابات الدينية اعماقا وابعادا اخرى قيمة بدراسات جادة. تحتوي الآيتان ١٠١ و ١٠٢ من سورة المائدة نهيا وتحذيرا على جانب كبير من الأهمية: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حلیم﴾ قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين ﴿ (المائدة/ ١٠١- ١٠٢).

يرى صاحب تفسير الميزان ان النهي الوارد في هذه الآيات نهى عن احكام ومسائل فقهية فرعية، لا عن الأجل وباقي المجهولات الممقوتة اجاباتها غالبا. والروايات الواردة حول هاتين الآيتين توازر هذا التفسير. ينقل صاحب الميزان عن الدر المنثور: «اخرج ابن جرير وابو الشيخ وابن مردويه عن ابي هريرة، قال: خطبنا رسول الله (ص) فقال: يا ايها الناس، كتب الله عليكم الحج، فقام عكاشة بن محصن الأسدي، فقال: أفي كل عام يا رسول الله؟ قال: اما اني لو قلت: نعم لوجبت، ولو وجبت ثم تركتم لضللتم، اسكتوا عني ما سكت عنكم، فإنما هلك من كان قبلكم

بسؤالهم واختلافهم على انبيائهم، فأُنزل الله ﷻ: «يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم» (١) «ووردت هذه الحادثة في مجمع البيان وغيره من كتب الشيعة. ويروي الفيض الكاشاني في تفسير الصافي عن الامام علي (ع) قوله: «ان الله افترض عليكم الفرائض فلا تضيعوها، وحد لكم حدودا فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت لكم عن أشياء، ولم يدعها نسيانا فلا تتكلفوها» (٢).

ويشير شاه ولي الله الدهلوي الى هذه الآية في كتابه المهم «حجة الله البالغة» في مسألة اسباب نزول الشرائع، ثم ينقل الرواية التالية عن الرسول الاكرم (ص):

«ان أعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل شيئا فحرم لأجل مسألته» (٣).

هذه الآيات والروايات تكشف بنحو مذهل عن عرضية بعض احكام الدين، وتشف عن ان الاستفهام ذاته قد يحرم العمل أو يجعل تكليفا من التكاليف شاقا، لانه مجرد تمهيد لبيان الحكم. وكأن السؤال يخلق التكليف لا يكشف عنه، ومع ان الله لا يريد وضع بعض الاحكام الشاقة والتكاليف المجهددة، لكن الناس إذا شاءوها وسألوا عنها، وضعت لهم وباتت جزءا من الدين، يضل من يخالفها ويكفر. وهذا يدل ان التنامي والتوسع التدريجي للدين، وتكاثف اجزائه على بعضها مع مرور الوقت، كان رهنا باعراض ومصادفات عديدة، وان الكثير من الأمور كان يمكن ان تغدو جزءا من الدين الا ان ذلك لم يحصل، وكثير من الأمور كان بالمقدور ان لا تكون من الدين، بيد انها اصبحت منه. وكم من الكفر والايمان ظهرا نتيجة معصية أو طاعة هذه الدساتير، التي كان يمكن ان لا ترى النور. صريح كلام القرآن ان قوما سألوها من قبلكم ثم لم يطيقوها فكفروا.

من هنا يمكن الخلوص الى ان بعض التراكمات والاورام السرطانية غير المتوازنة واللا محمودة التي ظهرت في الفقه (كعلم دنيوي بشري) كانت وليدة اسئلة ممنوعة، وقد افضت الى صنوف شتى من المرارة والعسرة، لا يرضى بها صاحب الشريعة.

ز: ها قد بلغنا مشارف الحديث عن عرضية الفقه. ان طائفة من الاحكام الفقهية والشرائع الدينية في بعض الاديان (ومنها الاسلام)، هي عرضية بالمعنى المذكور للعرضي، أي انها حصاد اسئلة تصادفية (وغير محبذة احيانا). كان يمكن ان لا تنبت

ولا تثمر تلك التشريعات، والقرآن الكريم يستوعب قسما من تلك الاسئلة والاجوبة وينهى عن قسم آخر.
على ان عرضية الفقه لا تتلخص في هذه النقطة، فالفقه عرضي بمعنيين آخرين على الأقل:

الاول: يستفاد من آراء الامام الغزالي^(٤٤) فهو يرى ان الفقهاء علماء دنيا، وعلمهم علم دنيوي، ولا يصنف الفقه في خانة العلوم الدينية، ولا يرى القلوب داخله في ولاية الفقيه، فهو علم يعنى اولا بالصحة والفساد الصوري للاعمال، لا بالحوافز والنوايا الداخلية، وفيه ان الاسلام خوفا من السيف اسلام صحيح (حتى لو لم ينفع صاحبه مقدار شعرة في الآخرة)، والصلاة بلا حضور قلب، والمشوبة بألف خاطر باطل، والصيام المكدر بالبهتان، والكذب، والغيبة، كلها اعمال مقبولة، صحيحة، مجزية، ترفع التكليف، ولا تحتاج الى قضاء.

الثاني: هو علم يسمح بانواع الحيل الشرعية، للهروب من التكليف، بل يضحى احيانا علم الحيل.

الثالث: (وباستثناء بعض العبادات الخاصة، كالحج، والصوم، و...) هو علم بقوانين ترمي الى حل الخصومات، وتكريس النظام في المجتمع، ولو ان الناس عملت بالعدل والانصاف، وانتهت عن الظلم والتعدي، لما كانت بها حاجة الى الفقه. وحل الخصومات، والفوضى، والتسيب، وتكريس العدل في هذا العالم، ليست من وجهة نظر الغزالي ممارسات مطلوبة دينيا بذاتها، فان لم تكن ثمة منفعة اخروية ترتجى من ورائها فلا شأن للشارع بها. وما هي فضيلة حياة حيوانية هائنة؟

بعبارة اخرى، لو لم تكن ثمة حياة اخروية تعقب الحياة الدنيا، لما احتجنا الى الدين والفقه الديني. إذ الغاية التي يتوخاها الشارع بذاتها هي السعادة الاخروية، ولكن بما ان تحقيق السعادة في العالم الآخر، والاستعداد للقاء الله ببهجة وسرور، يستلزم سكونية دنيوية، يعيشها العبد حتى يؤدي تكاليفه وعباداته، لذلك اولى الشارع الدنيا شيئا يسيرا من الاهتمام على نحو عرضي، فوضع قوانين «اقلية» لسياسة الخلق، وحل

الخصومات فيما بينهم، وصد العداوات والاعتداءات، وصيانة حرمة الدين، والعقل، والروح، والنسل، والمال.^(٤٥)

يصرح الغزالي في احياء علوم الدين: «وتجدوا لفقهِ الدنيا الذي ما قُصِدَ به إلا دفع الشواغل عن القلوب، ليتفرغ لفقهِ الدين، فكان فقهِ الدنيا من الدين بواسطة هذا الفقهِ».^(٤٦)

تقف آراء الغزالي على الضد تماما من كلام ليف من المعاصرين الذين ينفقون آخرتهم ابتغاء دنياهم، ويعلمون الناس ان ذكر الآخرة يصد الانسان عن التجاوز على حقوق الآخرين، في حين يذهب الغزالي الى ان الدنيا الخالية من التجاوز والاعتداءات تمهد الارضية لمعيشة مفعمة بالسعادة وحسن العاقبة في الآخرة.

ايا كان، فالمعنى الثاني للعرضية مستمد من افكار الشاه ولي الله الدهلوي، العارف والمحدث والمتكلم الهندي^(٤٧)، وصاحب كتاب «حجة الله البالغة»^(٤٨).

يستهل الدهلوي كتابه بمقدمات مطولة حول السنن الالهية، والسعادة، وحقيقة النبوة، و... الخ، ويشير هذا السؤال: لماذا اختلفت بعض الشرائع بعصر وقوم دون غيرها (باب اسباب نزول الشرائع الخاصة بعصر دون عصر وقوم دون قوم) ويكتب في الجواب: «اصل المسألة في هذه الآية القرآنية: ﴿كل الطعام كان حلالا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين﴾^(٤٩). تفسيرها ان يعقوب عليه السلام مرض مرضا شديدا، فنذر لئن عافاه الله ليحرم من على نفسه أحب الطعام والشراب اليه، فلما عوفي حرّم على نفسه لحوم الابل وألبانها، واقتدى به بنوه في تحريمها، ومضى على ذلك القرون، حتى أضمرُوا في نفوسهم التفريط في حق الأنبياء إن خالفوهم بأكلها، فنزل التوراة بالتحريم، ولما بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه على ملة ابراهيم قالت اليهود: كيف يكون على ملته، وهو يأكل لحوم الابل وألبانها؟ فرد الله عليهم: ان كل الطعام كان حلالا في الأصل، وانما حرمت الابل لعارض لحق باليهود... واعلم انه انما اختلفت شرائع الانبياء عليهم السلام لأسباب ومصالح، وذلك ان شعائر الله انما كانت شعائر لمعدات، وان المقادير يلاحظ في شرعها حال المكلفين وعاداتهم، فلما كانت أمزجة قوم نوح عليه السلام في غاية القوة والشدة، كما

نبه عليه الحق تعالى، استوجبوا ان يؤمروا بدوام الصوم، ليقاوم سورة بهيمتهم، ولما كانت أمزجة هذه الأمة ضعيفة نهوا عن ذلك، وكذلك لم يجعل الله تعالى الغنائم حلالا للأولين، وأحلها لنا، لما رأى ضعفنا... فمن عرف أصل الدين، وأسباب اختلاف المناهج، لم يكن عنده تغيير ولا تبديل، ولذلك نسبت الشرائع الى اقوامها... وكما ان العربي المتوجه الى شيء ليفعله، أو طريق ليسلكه اذا سمع لفظ راشد، أو نجيح، كان دليلا على حسن ما يستقبله، دون غير العربي... فكذلك يعتبر في الشرائع علوم مخزونة في القوم، واعتقادات كامنة فيهم، وعادات تتجارى فيهم... ان كثيرا من العادات والعلوم الكامنة يتفق فيها العرب، والعجم، وجميع سكان الاقاليم المعتدلة، وأهل الأمزجة القابلة للأخلاق الفاضلة... فتلك العادات والعلوم أحق الأشياء بالاعتبار، ثم بعدها عادات وعقائد تختص بالمبعوث اليهم، فتعتبر تلك أيضا، وقد جعل الله لكل شيء قدرا»^(٥١)

يلمح الدهلوي هنا الى غرضين بارزين في الشريعة؛ احدهما احوال نبي القوم، والثاني احوال المكلفين (تقاليدهم، وعاداتهم، وبنيتهم الجسدية وطاقتهم) بحيث لو تبدل احد هذين الجانبين تبدلت القوانين الخاصة به. ويؤكد خصوصا ان الحسن والقبح، والطهر والرجم، قيم ترجع الى عرف القوم وعاداتهم ومعتقداتهم، فيقول: كما ان العلوم تصاغ في اذهان العرب بلغة والفاظ عربية، كذلك يتطابق الحسن والقبح مع اعرفهم ومألوفاتهم. ويسوق مثلا من تحريم الزواج من اخت الزوجة على المسلمين دون اليهود، فاليهود كانوا يرون اخت الزوجة اجنبية تماما، ومن اقرباء الأب، ولا يترددون عليها مطلقا، خلافا لتقاليد العرب.^(٥١) انه يرى للاعراف والتقاليد القومية إسهاما كبيرا في صياغة الشريعة الدينية، ويقول: ان الانبياء لم يروا ضرورة لتغيير ما كان عليه قومهم، من آداب، واساليب اكل وشرب، ولباس، وبناء بيوت، وتجميل بالحلي، وزواج، وبيع وشراء، وقضاء، وقصاص، وعقوبات، طالما لم تتعارض مع المصالح العامة للدين (تعليم العبادات، وتحسين المعيشة، والتوسط بين الرهبة، والبذخ الملوكي): «والراسخ في العلم يعلم ان الشرع لم يجئ في النكاح والطلاق، والمعاملات، والزينة، واللباس، والقضاء، والحدود، وقسمة الغنيمة، بما لم يكن لهم به علم، أو يترددوا فيه اذا كلفوا به، نعم انما وقع إقامة المعوج، وتصحيح السقيم، كان قد

كثير فيهم الربا فنهوا عنه، وكانوا يبيعون الثمار قبل ان يبدو صلاحها، يختصمون، ويحتجون بعاهات تصيبها، فنهوا عن ذلك البيع، وكانت الدية على عهد عبدالمطلب عشرة من الابل، فلما رأى ان القوم لا يرتدعون عن القتل بلغها مائة، فأبقاها النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك، وأول قسامة وقعت هي التي كانت بحكم ابي طالب، وكان لرئيس القوم مربع^(٥٢) كل غارة، فسن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخمس من كل غنيمة، كان قباذ وابنه انوشروان وضعا عليهم الخراج والعشر، فجاء الشرع بنحو من ذلك، وكان بنو اسرائيل يرجمون الزناة، ويقطعون السراق، ويقتلون النفس بالنفس، فنزل القرآن بذلك، وأمثال هذه كثيرة جدا، لا تخفى على المتتبع، بل لو كنت فطنا محيطا بجوانب الاحكام لعلمت ايضا ان الانبياء عليهم السلام لم يأتوا في العبادات غير ما عندهم، هو، أو نظيره، لكنهم نفوا تحريفات الجاهلية، وضبطوا بالاوقات والاركان ما كان مبهما، واشاعوا بين الناس ما كان خاملا»^(٥٣).

واخيرا يذكر الدهلوي رأيه في الدين الناسخ لكل الاديان، مؤكدا ان ليس شرط نجاح هذا الدين بأن يترك زعيمه الناس والاقوال المختلفة لحالها، ويمضي سننه وشرائعه هو، بل يجب: «ان يدعو قوما خاصين الى السنة الراشدة، ويزكيهم، ويصلح شأنهم، ثم يتخذهم بمنزلة جوارحه، فيجاهد أهل الأرض ويفرقهم في الآفاق... وذلك لأن هذا الامام نفسه لا يتأتى منه مجاهدة أمم غير محصورة، واذا كان كذلك وجب ان تكون مادة شريعته ما هو بمنزلة المذهب الطبيعي لأهل الاقاليم الصالحة، عربهم وعجمهم، ثم ما عند قومه من العلم، والارتفاقات^(٥٤)، ويراعي فيه حالهم أكثر من غيرهم، ثم يحمل الناس جميعا على اتباع تلك الشريعة، لأنه لا سبيل الى ان يفوض الأمر الى كل قوم، أو الى ائمة كل عصر، اذ لا يحصل منه فائدة التشريع أصلا... فلا أحسن، ولا أيسر من يعتبر في الشعائر، والحدود، والارتفاقات عادة قومه المبعوث فيهم، ولا يضيق كل التضييق على الآخرين، الذين يأتون بعد»^(٥٥).

التقييم المفصل لافكار الدهلوي يقتضي مقاما ارحب. وما يستفاد بوضوح من آرائه هو ان تشريع الاحكام الفقهية، والآداب الشرعية، وصور المراسم العبادية وغير العبادية، والدساتير الفردية والجماعية، (لا مقاصد الشارع وغايات ومصالح الشرائع،

وهي من ذاتيات الدين) مشروط اساسا بالظروف الروحية، والاجتماعية، والجغرافية، والتاريخية، والقومية، بحيث لو كانت الظروف على نمط آخر لاتخذت تلك الآداب والاحكام والدساتير اشكالا ونظما اخرى، لا ان المصالح والمفاسد نفس الامرية لها وحدها الدور في صياغة الاحكام، دون اخذ الظروف التاريخية بنظر الاعتبار. وحسب رأي الدهلوي: لو ان رسول الاسلام بعث في قوم آخرين، بعادات، وآداب، واعراف اخرى، لكانت صور العديد من احكامه على نحو آخر، مع بقاء مقاصد شريعته على حالها (أي حفظ الدين، والعقل، والروح، والنسل، والمال)، ولكانت احكام القصاصات مثلا، أو الديات، والنكاح، والطلاق، والطهارة والنجاسة، ولباس الرجال والنساء، وعموم احكام الرجال والنساء، والعبيد والاحرار، من المسلمين وغير المسلمين، و... الخ، على نحو مختلف، مع بقاء الاسلام اسلاما. أما السؤال: ما هو الفقه الذي تتمخض عنه فلسفة الفقه هذه، فهو ليس موضوع كاتب السطور هنا، الا ان عرضية جل الاحكام الفقهية، وحتى الضروريات منها، مسألة لا شبهة فيها، حتى الصلاة والصيام تناسب وطاقة المتوسطين من الناس، ولو كانت طاقتهم اكبر، ربما تضاعفت تكاليفهم. والاجتهاد لن يختزل وفق هذا الرأي في قضية اصل البراءة، والاستصحاب، وفروع العلم الاجمالي، وما الى ذلك، بل سيغدو عموما ضربا من « الترجمة الثقافية » تجري في كل العرضيات، وتنقل « كحامل التمر الى البصرة » العربي الى « كحامل الكمون الى كرمان، زيهره به كرمان بردن » الفارسية، أي الحفاظ على الروح والتصرف في الجسم، بمعنى ملاحظة الاعراف، والآداب، والطبيعة الثقافية، وصيانة مقاصد الشريعة، لا في الشكل، بل في الروح والمعنى، ونقلها من شكل الى آخر،^(٥٦) فالسماح بقراءة صيغ النكاح والطلاق بلغات غير العربية، باعتبار انها عرضية، من ابسط واقل النتائج المرجوة من هذا الرأي (ولها انصارها ومعارضوها بين الفقهاء طبعا). كما ان من ابرز مصاديق العرضيات اثناق دية العاقلة، وحرمة القتال في الاشهر الحرم، عن نمط العلاقات القبلية والعقود الموسمية المألوفة بين العرب قبل الاسلام. اضف الى شبه اجماع راح يتكون بشأن عرضية الرق في الاسلام، وانه حالة مفروضة على الدين الحنيف وليست من صميمه. على ان القضية اسمى وارقي من هذه الحدود،

ففي تخطي العرضيات، أو ترجمتها الى عرضيات ثقافة اخرى، ثمة مصاديق تحريرية تطويرية مكلفة يرسى اكتشافها وتفصيلها نظما ومرجعيات جديدة في الفقه.

ح: الاحداث التي شهدتها تاريخ الاسلام، ان في عصر ائمة الدين، وان في الازمنة التي تلتهم، تصنف كلها في عداد الاعراض، وكان يمكن ان لا تحدث، أما وقد حدثت فلا يصح اعتبارها من اصول العقيدة والدين. وعموما فان ادوار الشخصيات الدينية (باستثناء شخصية الرسول الذاتية في بنية الدين) عرضية كلها، وهي وطيدة الصلة جدا بالصدفة التاريخية.

فانتخاب ابي بكر وعمر وعثمان للخلافة، ثم تبوء الامام علي(ع) زمام الحكم، واقضاء ائمة الشيعة عن هذه المهمة، وغيبة الامام الثاني عشر، وكونهم اثني عشر اماما، و... الخ، كلها امور عرضية، لذلك ينبغي النظر اليها كاحداث تاريخية ممكنة لا اكثر. هذه كلها امور ضرورية أو تصادفية بنفس المقدار، لذا كانت كلها من اجزاء الاسلام التاريخي، لا من اقسام الاسلام العقيدي. والايان يتعلق بالاسلام العقيدي، لا بالاسلام التاريخي.

ان المؤمنين الذين قضو نحبهم في حياة الرسول، ولم يمتد بهم الزمن لمشاهدة الاحداث اللاحقة، على درجة من الايمان ربما ضاهت الذين طالت بهم الاعمار. كذا الحال فيما يخص قضية الوضع والتزييف، والروايات الكاذبة، والاسئلة غير المحبذة في كيان الاسلام التاريخي، وجميعها شؤون عرضية غير محمودة. ويتاح القول ان الاسلام التاريخي، وتاريخ الاسلام (بكل شخصياته واحداثه الصغرى والكبرى، والحسنة والسيئة) كالبدن بالنسبة لروح الاسلام، أو هو كالبسط لمقاصد الشارع، بسط يكتنف عناصر حميدة واخرى مقبلة.

خاتمة واستنتاج

ليس للدين ذات وماهية ارسطية، انما للشارع مقاصد هي ذاتيات الدين.^(٥٧) ويستعين الشارع للتعبير عن هذه المقاصد، وتفهمها، وتحصيلها، بلغة خاصة اولا، ومفاهيم خاصة ثانيا، واساليب خاصة ثالثا (الفقه والاخلاق). وترسم جميع هذه الخطط

في زمان (رابعا) ومكان (خامسا) محددين ولأجل قوم معينين (سادسا) بطاقات بدنية وذهنية معلومة. ويتعرض رسول الشريعة لرود افعال (سابعا) واسئلة (ثامنا) فيرد عليها باجابات معروفة (تاسعا). كما ان حركة تيار الدين في شعاب الزمن يستولد بدوره احداثا معينة، دافعا البعض الى التصديق (عاشرا) والبعض الآخر الى التكذيب (احد عشر). ويرتبط الجاحدون والمؤمنون بعلاقات خاصة مع بعضهم ومع الدين (اثني عشر) فيتقاتلون أو يشيدون الحضارات، ويعكفون على فهم الافكار والتجربة الدينية وبسطها (ثلاثة عشر)، أو ينهمكون في تخريبها وتضعيفها (اربعة عشر).

هذه اربع عشرة نقطة، تتأتى عن تاريخية الهوية الدينية، وبشريتها، وتدرجها، وحواريتها، وديناميكيته. انها العرضيات الكثيفة التي تكتنف ذات الدين الثمينة في داخلها، ولا مفر لاكتشاف هذه الجوهرية من خرق تلك القشور. إن معرفة العرضيات والاتفاقيات، وتمحيصها، يستلزم تشريح^(٥٨) الجسد التاريخي للديانة، ففي ضوء نظرية منقحة لتوقعاتنا من الدين، تتمايز اولا مساحات التعاليم الدينية عن مساحات الارشادات غير الدينية (كأن يستبعد الطب، والسيما، و... الخ)، ثم بفحص واستقراء وملاحظة الاجزاء الداخلية للدين، بكل دقة (على غرار ما صنعه الجويني، والغزالي، والشاطبي، في المضممار الفقهي)، وبارساء خطط ذهنية، وافراض احوال وظروف ممكنة، غير متحققة تاريخيا (شرطيات بخلاف الواقع: لو كان القوم قوما آخرين، ولو كانت لهم ردود افعال واستفهامات غير التي كانت، ولو اتاحت لهم قدرات ذهنية وجسمية اخرى، أو لغة وثقافة اخرى، أو عادات وتقاليد مختلفة، ولو كتب للرسول عمر اطول أو اقصر، ولو بعث في القرن العشرين، ولو كانت جزيرة العرب اقليما صناعيا، ولو دخل الجميع في الاسلام، أو لو لم يدخل احد في الاسلام، ولو لم يدخل الاسلام ارض ايران، أو مصر، ولو.. ولو..، فاية تغييرات كانت ستطرأ على الدين يا ترى؟).

ومن خلال ازالة القشور والتراكبات العرضية، يمكن التوصل الى الذات الجوهرية، بل الى نظرية حول ذات الدين، ومقاصد الشارع، تتجدد دوما بكشفها عن عرضيات جديدة، وافراض شرطيات جديدة. هذه الدراسات ستكسر فكرة عدم امكان الوصول لأي ذاتي عن طريق أي عرضي. الاسلام العقيدي هو عين الذاتيات، والاسلام التاريخي عين العرضيات، والانتماء للاسلام رهن بالاعتقاد والالتزام بالذاتيات،

والمعرفة الدينية النظرية، بمعنى تمييز الذاتيات من العرضيات، والاجتهاد الفقهي المتوكئ على ترجمة العرضيات ثقافيا. والحمد لله العلي الكبير رب العالمين.

الهوامش

(٣) المعروف ان المثل العربي في هذا الباب هو قولهم: «كناقل الثمر الى هجر». غير ان الكاتب استعمل الصيغة المذكورة في النص (التحرير).

(٤) جلال الدين الرومي، المعروف بـ «مولوي» و«مولانا» من كبار الشعراء المتصوفة بالفارسية، ولد في بلخ عام ٦٠٤هـ، وتوفي عام ٦٧٢هـ، ودفن في قونه في تركيا. يقال ان نسبه ينتهي الى الخليفة الأول أبي بكر. (التحرير).

(٥) مثنوي معنوي، تصحيح وتحقيق: عبدالكريم سروش، مقدمة الدفتر الخامس، انتشارات علمي فرهنگي، طهران ١٣٧٥ ش (١٩٩٦م).

(٦) محمد اقبال اللاهوري، احياء التفكير الديني في الاسلام، ترجمة: احمد آرام، الفصل الخامس، روح الثقافة الاسلامية. من الصعب العثور في كل التراث الصوفي على عبارة تستطيع رسم الفارق السايكولوجي بين الرسل والمتصوفة بهذه الدقة.

(٧) سيد حيدر الأملي، جامع الاسرار ومنبع

(١) كلمتا الذاتى والعرضى (في العربية) معادلات جيدة لـ substantial و accidental في اللغات اللاتينية. Sub تعني الفرع أو تحت و stare مصدر بمعنى الثبات والاستقرار. وبهذا يكون معنى substance اجمالا هو الشيء الذي يقع تحت (تحتي). وتتكون كلمة accident من ad + cident و ad بمعنى «على» و cadere مصدر بمعنى الوقوع. فيكون معنى accident الوقوع على أو العلوي (الفوقي). وكأن العرضيات التي تطرأ على الذات حجب تقع على الذات فتحيط بها وتحتويها. ومعنى الكلمة accidental بالتصادف في تقلص المعنى وتضلل المخاطب. وكلمة contingent التي تعني الشيء الممكن، قد ترجم احيانا بـ «العرضي» لكننا تعمدنا هنا اجتناب مفردات الممكن والضروري، لأن كل عرضي ممكن من دون ان يكون العكس صحيحا. وكل ذاتي ضروري، وليس كل ضروري ذاتيا.

(2) To carry coal to Newcastle.

(١٩) من المعروف في فقه اللغة ان العربية لم تلجأ الى نظام اللاحقة، الشائع في سواها من اللغات، من قبيل (بان) في الفارسية «باغ بان، دروازه بان» أو «tion» في الانجليزية «Orientation. Capitulation» ونحو ذلك، وقد استخدمت اللغة العربية بديلا متفردا، هو نظام الأوزان الصرفية، فصيغ الفاعل، والمفعول، والتفاعل، والاستفعال، والانفعال، والتفعل ... الخ، تتقبل شتى المواد اللغوية، حتى الأجنبية والمعربة، ولذلك تتسع خيارات اللغوي في بناء المفاهيم، أو الاصطلاحات الجديدة، في ظل الامكانيات الواسعة المتاحة، التي تقدمها له صيغ الصرف المتنوعة، في بنائها، الأكثر تعقيدا، والأوسع حيلة، والأروع جرسا وايقاعا، من نظام اللواحق.

اضافة الى وجود عدد من اللواحق في العربية، كما في حالة الجمع السالم، والتنثنية، ونحوهما. وكما لحظة مقارنة نجد اللغة الفارسية تسرف في اقتباس المصطلح اللاتيني، ولاسيما الفرنسي، دون ان تعمد الى إعداد معادلات فارسية واضحة. فمثلا حين نقارن بالعربية، نجد بعض المصطلحات، كالتعددية، والواقعية، والوضعية، والشيوعية، وغيرها،

الانوار، الاصل الثالث، القاعدة الرابعة، انتشارات علمي وفرهنكي، وانجمن ايرانشناسي فرانسه، ١٣٦٨ ش (١٩٨٩م).

(٨) ستظهر هذه الدراسات قريبا بعون الله في كتاب بعنوان «اجناس الدين»

(9) Cantwell Smith.
 (10) Context of Discovery.
 (11) context of Justification.
 (12) Games.
 (١٣) بهذا الخصوص انظر «رسالة في تاريخ الاديان» لمرسيا اليا، ترجمة: جلال ستاري، منشورات سروش ١٣٧٢ ش (١٩٩٣م) وهو مصدر مفيد ونافع.

(١٤) الرومي، مقدمة الدفتر الاول من المثوي.

(15) Counter factuals.
 (16) Deconstruction.
 (17) Counterfactuals.
 (١٨) حامد الغار، المستشرق والمؤرخ البريطاني - الأمريكي المسلم، الذي يعد تضامنه مع بعض الدارسين نقطة سوداء في ملفه. وقد تناغم معهم في مواخذه كاتب السطور على اعتبار العربية امرا عرضيا في الاسلام، فاضحا عجزه عن ادراك مسألة بسيطة، وهي ان رسول الاسلام لو كان قد ظهر في المانيا مثلا لكان لسانه الديني المانيا، وهو يقول معرضا: لا بد انه ضرب مثلا من اللغة الالمانية مستحضرا تجربة مارتن لوتر!

- (٢١) الرحمن / ٧٢.
- (٢٢) الغاشية / ١٧.
- (٢٣) الواقعة / ٢٩.
- (٢٤) الرحمن / ٦٨.
- (٢٥) عبس / ٢٨.
- (٢٦) عبس / ٢٩.
- (٢٧) التين / ١.
- (٢٨) الغاشية / ١٤ - ١٦.
- (٢٩) التكوير / ٤.
- (٣٠) التكوير / ٨ - ٩.
- (٣١) المرسلات / ٣٢ - ٣٣.
- (٣٢) لمعرفة الجذور غير العربية لهذه المفردات، والقنوات المحتملة التي سلكتها الى اللغة العربية والقرآن الكريم، انظر الكتاب البحثي لآرتور جفري «المفردات الدخيلة في القرآن الكريم» نقله للفارسية: فريدون بدره أي، طوس ١٣٧٢ش (١٩٩٣م).
- (٣٣) يذكر ايزوتسو هذا المعنى اساسا في مضممار المفردات المفتاحية في الفلسفة الاسلامية فيقول: «الفلسفة الاسلامية منظومة من مجموعة كلمات نصف شفافة» توشي هييكو ايزوتسو «الله والانسان في القرآن» ترجمة: احمد آرام، ص ٨٠.
- (٣٤) م.ن ص ٣٢.

مما هو مترجم عن اللغات اللاتينية الى العربية، تقابلها استخدامات باللغة الفارسية تمثل اللفظ الحرفي أو المعرف قليلا، عن الفرنسية غالبا، أو الانجليزية، اذ نجد ما يقابلها بالترتيب، كما يلي: بلوراليزم، رئاليسم، بوزيتيفيسم، كمويسم، وهكذا. بل حتى حين يوجد معادل فارسي للتعددية، أقره مجمع اللغة الفارسية في طهران، فإنه لا يشيع بسهولة، على سبيل المثال مصطلح «تكشر گرائي» معادل فارسي للتعددية، غير انه غير متداول بمستوى تداول المصطلح اللاتيني «بلوراليزم».

ويبدو ان المنهج الذي تعاطت به الفارسية مع العربية تاريخيا - بعد دخول ايران الاسلام - والذي ادى إلى اقتباس هائل للمفردات العربية وموادها، في الآداب، والعلوم، واللهجات الدارجة، حتى مطلع عصر النهضة، عادة يتكرر مع اللغات اللاتينية، في العصر الحديث، بينما لا توجد حالة مناظرة، بهذا المستوى والحجم من الاقتباس في اللغة العربية. (التحرير).

(٢٠) لاحظ دراسة المرحوم الدكتور محمود حسابي حول هذا الموضوع في مجلة «كيهان فرهنگي».

(٣٥) القمر / ٣٢.

(٣٦) القضية المركزية هنا قضية تجليات ثقافية، وليست بنى اقتصادية، لذلك لا تذهب الشبهات الماركسية باذهان المستشككين.

(٣٧) نعم، إذا قال قائل: ان التجربة الدينية لم ولن تتاح الى قلب عالم كبير كبطليموس، وفي ظل المناخ الاساطيري والعقلانية الغرائبية القديمة، أو ان الفكر الديني غير ممكن الاثبات والدفاع عنه الا في ضوء العلوم القديمة المدحوضة، فقد افنى لا بانتهاء المهمة النبوية وحسب، بل بختم التجربة النبوية، وشكك لا في وجود الدين، بل في امكان وجوده في هذا العصر. وهذا رأي ورؤيا لا يشفع لها الواقع، ولا هي من متبنيات كاتب السطور.

(٣٨) نحيل التفصيل في هذا المضمار الى مناسبة اخرى، الا ان رأي كاتب السطور اجمالاً هو ان حكم العلوم الطبيعية الدينية والعلوم الانسانية الدينية واحد.

(٣٩) مقدمة ابن خلدون. تحقيق: علي عبدالواحد وافي، ج ٣: ص ١١٤٣ - ١١٤٤.

(٤٠) عالجت السمة الحوارية للدين في دراسة «بسط التجربة النبوية»

(٤١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ٦،

ص ١٥٣ - ١٥٤.

(٤٢) نهج البلاغة، ج ٤: ص ٢٤، كلمة ١٠٥، تحقيق: محمد عبده، دار المعرفة، بيروت. والتفسير الصافي، ج ٢: ص ٩٢، تحقيق: حسين الاعلمي، مكتبة الصدر، ١٤١٦ هـ طهران.

(٤٣) شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، ج ١، ص ٩١، دار التراث، القاهرة، ١٣٥٥ هـ. (٤٤) ابو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، الربع الاول، كتاب العلم، في تقسيمات العلوم.

(٤٥) صيانة الدين والعقل والروح والنسل والمال، هي المقاصد الخمسة للشريعة، والنوايا المركزية الخمس للفقهاء، وقد شرعت كافة القوانين الاجتماعية الاسلامية لحفظها وتأمينها. وقد تحدث عنها الغزالي في الاحياء (ج ٣) بصورة مجملية، وبشيء من التفصيل في شفاء الغليل والمستشفى. ثم اوضحها الفقيه الكبير الشاطبي باسهاب في الموافقات.

(٤٦) احياء علوم الدين، الربع الرابع (المنجيات) كتاب المراقبة والمحاسبة. فصل بيان حقيقة المراقبة، مج ٤: ص ٤٠١، دار المعرفة، بيروت. وقد عالج كاتب السطور هذه الاشكالية في المصدر:

عبدالكريم سروش □ ٢٠٧

ردح من الزمن قضاه في التدبر في مصالح
الشريعة ومقاصدها، ان ينظم افكاره
ويدونها ويخرجها في كتاب (مقدمة
الكتاب).

(٤٩) آل عمران/٩٣.

(٥٠) حجة الله البالغة، ج ١، ص ٨٨ - ٩٠.

(٥١) م.ن، ص ٩٠.

(٥٢) نوق تلد في أول النتاج، وهذه الاموال
من الغنيمة كانت من حق الرؤساء.
(التحرير).

(٥٣) م.ن، ص ١٠٥.

(٥٤) يرتفق أي ينتفع، والارتفاقات بمعنى
الانتفاعات. ويستخدم الشاه ولي الله
الدهلوي هذا المصطلح بمعنى كيفية
اشباع الانسان لحاجاته المتنوعة في
الحياة. (التحرير).

(٥٥) م ن، ص ١١٨.

(٥٦) قضية المصالح والمفاسد نفس الامرية
وصلاتها بالظروف التاريخية والجغرافية
لنزول التشريعات، تذكرني بتحول مهم
في تاريخ علم الكيمياء، فقد كان
الكيمياويون الى ما قبل كلود برتلو
(Bertholet) الكيمياوي الفرنسي في
القرنين السابع عشر والثامن عشر للميلاد،
يعززون تفاعل المواد مع بعضها الى ميلها
للتفاعل فيقولون: ان المادة «أ» لاتميل

أ: حلة التهذيب على جسد الإحياء، قصة
ارباب المعرفة، عبدالكريم سروش،
صراط ١٣٧٥ ش (١٩٩٦م).

ب: احياء العلوم، دائرة المعارف
الاسلامية الكبرى، ج ٧، طهران ١٣٧٦ ش
(١٩٩٧م).

(٤٧) هو أحمد بن عبدالرحيم المعروف بشاه
ولي الله الدهلوي، ولد في الرابع من شوال
سنة ١١١٤هـ/ ١٧٠٢م، في بلدة علسى
مقربة من دهلي، وتوفي في التاسع
والعشرين من شهر محرم سنة ١١٧٦هـ/
١٧٦٣م، بعد بلوغه الحادية والستين.
وصفه صاحب نزهة الخواطر ج ٦: ص
٤٠٦ بقوله: «وان الشيخ ولي الله مثله مثل
شجرة طوبى، أصلها في بيته، وفرعها في
كل بيت من بيوت المسلمين». وقد كتب
اكثر من مئة كتاب، اهمها كتاب: حجة
الله البالغة. (التحرير).

(٤٨) وهو كتاب في حكمة واسرار وخواص
الاعمال والاحكام الشرعية وعلل
تشريعها، وهو بحسب ادعاء المؤلف ثمرة
نوع من الالهام والاشراق، ففي مكاشفة
شاهد النبي الاكرم(ص) ثم شاهد
الامامين الهمامين الحسن والحسين(ع)
في الرؤيا فاعطياه قلما وقالوا هو قلم جدنا
رسول الله، قرر المؤلف بعد ذلك واثار

الغامضة اسفرت عن نفسها في مرايا هذه الحقائق. وكذلك حال المصالح الحقيقية التي ستسفر بعد الآن في مرآة الظروف التاريخية.

(٥٧) سأطرق لذاتيات الدين الاسلامي بعون من الله في دراسة اخرى. وذاتيات الاسلام عموما هي: ١- ليس الانسان الها، بل هو عبد لله (عقيدة) ٢- السعادة الاخروية اعظم غايات الحياة البشرية، واهم اهداف الاخلاق الدينية (اخلاق) ٣- حفظ الدين، والعقل، والنسل، والمال، والروح، اهم مقاصد الشارع في الحياة الدنيا (الفقه).

(58) Deconstruction.

للتفاعل مع المادة «ب» ولذلك لا تنجح عمليات التركيب بينهما، ولو كان لها ميل لتفاعلت واتحدت. وقد سادت فكرة الميل التفاعلي هذه في كسل الاوساط العلمية آنذاك، رغم طابعها السحري الهلامي.

واكتشف برتلو ان احجام وتركيز المواد ذو دور في التفاعل بينهما، فان لم يتفاعل «أ» مع «ب» يمكن تغيير تركيزه وسيتفاعل. وهكذا انحسرت فكرة الميل التفاعلي (Affinity) وراح الكيمياءيون رغم عدم انكارهم لها، يدرسون تركيز المواد وباقي خصائصها، ليستطيعوا التركيب بينها عمليا. وكأن تلك الفكرة

خصائص الخطاب النبوي

قراءة في المنهج النبوي للدعوة والتعايش والحوار

الشيخ محمد مجتهد شبستري*

من الآفات التي نكابدها في عالمنا الاسلامي وبلادنا على وجه الخصوص، مشكلة اختلافات الخطاب الديني إن صح التعبير. الخطاب الذي ورثناه نحن المسلمين عن رسول الاسلام الاكرم (ص). لقد ورثنا كمسلمين معاصرين خطابا ارسى دعائمه الانبياء على امتداد التاريخ.

وإذا تصفحنا التاريخ ألفينا العديد من الخطابات المتوازية، بعضها يختص بالفلسفة، وقسم منها كونه العلماء التجريبيون، وثمة خطابات اخرى اطلقها رجال السياسة. وهناك خطاب وضعه الانبياء، له خصائصه المميزة، إن لم نأخذها بعين الاعتبار، ونالت منه المتغيرات والتطورات الاجتماعية، لم تتخلخل الثقافة الدينية والرسالة الدينية، وتعجز عن بلوغ ارواح المتلقين وحسب، بل وارتبكت الخطابات الاخرى ايضا. في مجتمع ديني كمجتمعنا، تلون ثقافته القيم والتصورات الدينية اكثر من أي شيء آخر، إذا ترزعت الخطاب الديني ترزعت ثقافته برمتها، وعلى شتى

* عالم دين، استاذ في كلية الالهيّات والمعارف الاسلامية بجامعة طهران.

صعدها السياسية، والفلسفية، والعلمية، وبدت خليطا من الاشكال الغامضة، والقضايا المتبسرة، والخطوط المتداخلة. إن تبديد غموض الثقافة السياسية وغير السياسية في مجتمعنا، ينبغي أن يبدأ من تبديد غموض الثقافة الدينية.

مثل هذه الاشكالية غير ملموسة في المجتمعات الغربية غير الدينية، فالقيم السائدة هناك، والتي تولف ثقافة تلك المجتمعات، عقلانية في الغالب، أو ان معظم عناصرها عقلانية. وعلى الرغم من حضور الدين واسهامه في تلك المجتمعات، الا انه ليس الوجه الابرز لثقافتهم، وانما يقف على هامش الثقافة غير الدينية في تلك الاصقاع.

العقلانية هناك تنقد نفسها. وكثيرا ما سمعنا وقرأنا تعابير «نقد العقل الحديث» أو «نقد العقل الذاتي»، ولعله هذا هو البعد الانصح في ثقافة تلك المجتمعات، فالمفكرون هناك يؤمنون انه لا بد لهم من نقل العقل الذاتي، بغية تبديد غوامض الفكر والحياة، ولأجل رؤية الاخطاء، وهذا تشخيص سليم يسير وفقه. انهم يفككون اليوم كل شيء. يحطمون قداسة كل الأوثان، وهي أوثان قد تكون علمية، أو فلسفية، أو تكنولوجية، أو فنية، أو ما الى ذلك. انهم يخرقون الحجب بينهم وبين الحقيقة، ما استطاعوا الى ذلك سبيلا.

اما نقطة الانطلاق في مجتمعاتنا فهي تجديد الثقافة الدينية. اذا توخينا تجديد الثقافة الدينية علينا تجديد الخطاب الديني، وتحديد خصائصه الصائبة، ليتضح ما هو الخطاب الذي يصح اعتباره رسالة دينية. وما هي سماته واي كلام يصح تصنيفه على فئة الكلام السياسي، واي كلام تنطبق عليه صفة الكلام الفلسفي، و...؟

الذين يحلو لهم ادراج كل اصناف الكلام والخطابات تحت عنوان الكلام الديني لا يقعدون عن اسداء الخدمة لثقافتنا وحسب، انما يضاعفون من الغموض والتشويش فيها. انا بأمس الحاجة اليوم لتفكيك ثقافتنا الدينية، وتحليلها الى عناصرها المتنوعة، لنعثر على جواب السؤال: ما هي العناصر الاساسية في الخطاب الديني؟

ينبغي دراسة خطاب الرسول الكريم محمد (ص) للشروع في مناقشة خصائص الخطاب الديني. ولذلك سوف اشير الى خصائص الخطاب النبوي في الاسلام، وهي:

١- العقلانية

العقلانية هي الخصيصة الاولى في خطاب نبي الاسلام، فالتوحيد وتنزيه الله عن الشركاء ابرز ما دعا اليه الرسول (ص)، وهذه دعوة عقلانية بلا ادنى ريب. لقد كان الشرك هو السائد في الحجاز قبل بعثة النبي، وكان التوحيد الذي جاء به فكرة يتقبلها العقل في ذلك الأوان، ويتعاطف معها. وما توكيدي على العقل التزامني الا لأن التاريخ شهد طوال مسيرته العديد من العقول، والعقلانيات المتفاوتة، والتزامنية، كل منها بزمانه. كان للبشر عقلانيات مختلفة في الازمنة المختلفة، والعقل البشري في عصر البعثة استساغ التوحيد ولم يستسغ الشرك. لا اقول ان التوحيد لا بد ان يثبت بالبراهين العقلية، فهذه موضوعة اخرى. ان دعوة نبي الاسلام للتوحيد فهمت كدعوة الى امر معقول، واليوم ايضا تعد الدعوة للتوحيد دعوة لشيء منطقي معقول. لقد نادى رسول الله بالتوحيد، بعبادة إله العالم كله، ونبد غيره من الآلهة، وقد وافق عقلاء زمانه، ولم يجدوا بين عقولهم ودعوته أي تناهد.

وبالتالي، فقد دعا رسول الاسلام الى الاعراض عن الجهل، والاقبال على العقل التزامني. ومن هذا نستوحي أن خطابنا الديني في هذا العصر يجب أن لا يُماحك العقل العصري، والأ تزلزلت خصيصة مهمة من خصائص الخطاب الديني. لا يصح القول اننا ننادي بتعاليم ديننا، سواء تناغمت مع عقل العصر أم لم تتناغم. هذه هفوة كبيرة. ينبغي ان نفكر ماذا نقول، وكيف نقول، وما هي علاقة اقوالنا بعقلانية عصرنا، فهل ما نطالب به مجتمعنا باسم الدين ونعده اوامر ونواهي الهية، يتسق والعقلانية السائدة في مجتمعنا أم لا؟

هل يتسنى اطلاق قول باسم الدين، من دون أي تفكير بعلاقته بالعقلانية السائدة في جامعاتنا مثلاً؟ واذا كانت هذه العلاقة تعارض وتضاد فلا محيص من عدم التمادي في ذلك القول، واحلال حوار حر علمي عقلاني مكانه، وانتظار نتائج الحوار، فالاسلوب الجزمي الموجه ينتقص من عقلانية الرسالة الدينية. يجب اشباع الخطاب الديني بادوات العقل والمنطق ليبقى اساس الرسالة الدينية محفوظا. وينبغي صيانة جسور الحوار مع الفلسفة والعلوم دوماً، فلولا هذه الجسور ربما افصمت اواصر الدين بالثقافة

العقلانية في الجامعات، وعندها كيف يتسنى مخاطبة جيل لا نمت بأي صلة لعقلانيته؟
 أيمن ان لا يكون للقائل أي جسر يربطه بصفاف مخاطبيه؟!
 بأي دليل ومنطق يمكن اختزال كل ابعاد الحياة الانسانية في البعد الديني، والشطب
 بالاحمر على كل الابعاد الحياتية الاخرى، والقول بان كل شيء يجب ان ينضوي
 تحت لواء الدين، ويغدو تابعاً له، فلا نعرف بأي طرف آخر نتحاور معه؟!
 ان الدين يحتل مكانته السامقة بلا مرء، بيد ان الادب غير الديني شغل ايضاً مساحة
 ملحوظة من حياة البشر على مر التاريخ. والفن غير الديني شغل بدوره جزءاً من حياة
 الانسان، وكذا الحال بالنسبة للفلسفة غير الدينية، أو العلوم غير الدينية. هذه ظواهر لا
 يمكن تجاهلها. ليس بالامكان اعتبار الفن، أو الادب غير الديني، نقيضاً للدين،
 والشطب عليه بالاحمر، ثم القول لا شأن لنا باصحاب هذه الفنون والآداب. ينبغي ان
 تكون رسالة الدين عقلانية، أي بوسعها التفاهم مع كل حيثيات الحركة الانسانية على
 امتداد التاريخ، فلا تختصر الانسان في بعد واحد، شاطبة على الجزء الاضخم من
 تاريخ الانسانية.

خطاب الباري تعالى موجه للانسان، ولكنه الانسان الذي ظهر على حاله طيلة
 التاريخ، لا الانسان الذي تصوره الفلاسفة التقليديون في اذهانهم. هنا لا بد من تصنيف
 الانسان الى نمطين: انسان يعيش في اذهان الفلاسفة، وانسان عاش طوال آلاف السنين
 حياة واقعية موضوعية، وبمقدورنا جميعاً مشاهدته في المجتمع والتاريخ. انه انسان
 يختلف كثيراً عن ذلك الذي في اذهان الفلاسفة، فهذا ابعاده المختلفة. له حسناته
 وسلبياته، وله نقاط قوته وضعفه، ولا يمكن تعريفه تعريفاً نهائياً، ولهذا قال البعض: ان
 وجود الانسان يسبق ماهيته.

السؤال المهم هنا: لأي انسان يتوجه الخطاب الديني. الانسان الذي صاغته افكار
 الفلاسفة، أم ذلك الذي يعيش في المجتمع والتاريخ؟ لاجرم ان خطاب الله موجه
 لانسان المجتمع والتاريخ، فرسول الاسلام دعا بلاشك الى سلوك معنوي يختطه
 الانسان صوب الله، على ان هذه الدعوة سرت في صميم الواقع الاجتماعي والسياسي.
 لقد حث الرسول على تطوير المستوى الروحي، ولكن لا في الاديعة والصوامع، بل

على المسرح المجتمعي. الفكرة القائلة ان رسول الله كان سياسيا بالدرجة الاولى فكرة تجانب الصحة وتجايفها. واذا قال قائل: انه كان نبيا لا شأن له بتغيير واقع الحياة الاجتماعية لصالح العدل والقسط، فقد جانب الصواب ايضا. ان نداءات القرآن المتكررة «يا أيها الناس» تخاطب البشر في سوح التاريخ والمجتمع، وفي هذه السوح آداب دينية، وغير دينية، وفنون دينية، وغير دينية، وايمان وفلسفة، وعلوم، وصناعة، و... الخ.

إذا أريد لرسالة الدين ان تكون عقلانية، فلا يجوز أن تلغي ابعاد الحياة الانسانية، وليس معنى شمولية الدين أنه يجمع كل شيء تحت مظلمته، ناقضا تعددية الابعاد الثقافية، انما معنى الشمولية - لو صح ان نتطلع الى شموليته - ان لا يكون بلا رسالة في أي حقل من الحقول، فهو يمتلك رسالة لكافة البشر، من فلاسفة، وعلماء طبيعيين، وفنانين غير دينيين، وتقنيين، و... الخ، معترفا بوجودهم وكياناتهم.

٢- العدالة

الخصيصة الثانية لخطاب نبي الاسلام نزعتة للعدالة. وكان للعدالة في ذلك العصر تعريفها المحدد ومصاديقها المعلومة. وحيثما كانت للعدالة مصاديق بيّنة كان الرسول يكرسها ويغذيها، وفي المقابل كان يحذر من مصاديق الجور السافرة انما وجدت. ولم يأت على هذا الصعيد بافكار لا يستوعبها الناس، انما دعا الى اجتناب ما كان يفهم ظلما في زمانه، والعمل بما كان يراه الناس عدلا آنذاك، فمثلا حينما ينهى الرسول عن ظلم العبيد والاسرى، فان المعاصرين له يتفهمون هذا النهي تماما. كما انه شرّع للنساء حقوقا حيال ازواجهم، بما يتناسب والعدل الشائع في زمانه، فتفهم معاصروه هذه الحقوق، وادركوا انها عادلة، وان الرسول دعا فيها الى العدل. روي عن الرسول قوله: «خياركم خياركم في الجاهلية، وشراركم شراركم في الجاهلية» أي اني ادعو لذات الايجابيات التي كان العقلاء يفهمونها قبلي، لكنها تركت، ولم يعمل بها، ولم تكن المثل العليا، اما وقد بعثت فاني اعلنها مثلا عليا، واغير الواقع لصالحها، والحقيقة هي اني ارتفعت باخلاق العصر، وبمستوى العدل في زمانى. وعنه ايضا انه قال: «انما بعثت

لأتمم مكارم الاخلاق» أي اني لم أبعث لأجيء ببدعة، انما بعثت لتكريس واكمال مكارم الاخلاق، التي يعرفها الناس قبلي. انني ادعو للعدالة التي كانت قبلي، واحضكم على اكمالها واتمامها.

تنبأ هذه الافكار مكانتها الصحيحة في الازمان، حينما يفظن القارئ الكريم الى منهج معالجتني للقضية. انني ابحت انجازات الرسول ومساغيه في اطار الظروف التاريخية والاجتماعية التي عاصرها. وهذه موضوعه قلما درست بهذا المنهج للاسف، إذ غالبا ما يجري الحديث عن الرسول كمخلوق فوق البشر، يعمل ضمن ظروف متعالية على التاريخ والمجتمع، ويتكلم بلسان يقفز على حقائق التاريخ.

هذه التصورات باطله، لقد كان الرسول انسانا نشط ضمن ظروف تاريخية واجتماعية معينة، وواجهته العديد من القيود والعقبات. ولم يكن مطلق اليدين والامكانات، في الايجابيات التي دعا الناس اليها، بل كان يعمل وفق الظروف. إن قيود اللغة لا تسمح لأي كان، وله ايضا، للدلاء في عصر واحد بكل ما يمكن ان يقال في كل العصور. بعبارة اخرى ليس ثمة مصلح فوق التاريخ والزمان. أيا كان، يجب معالجة حياة النبي ورسالته في ظروفها التاريخية والاجتماعية.

إذن، الخصيصة الاخرى لخطابه هي العدالة، فقد كان كلامه وسلوكه ينبض بالعدل. انه يتغيا القضاء على مظالم عصره، وافشاء الصورة الكاملة لعدالة زمنه.

وفي عصرنا الحاضر، يتوجب اولا ادراك ما هي العدالة، وكيف تُفسر؟ إن تفسير البشر للعدالة اليوم متعددة ومتباينة، ويجب الأخذ بواحد منها، وتجسير العلاقة بينه وبين الرسالة الدينية، فرسالة الدين وخطابه لا يمكن ان تجانب العدل.

مثلا اذا كانت حقوق الانسان تجسيدا لجانب من جوانب العدالة راهنا، لا يتسنى لرسالة الدين أن تبقى قصية عنها، ولا تمت اليها بصلة. وكما اشرت في مناسبة اخرى، اعتقد ان بوسعنا نحن المسلمين، بل يتحتم علينا، ان نجعل حقوق الانسان ركيزة شؤوننا السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية. اننا اذ نطالع السيرة النبوية في ظروفها الاجتماعية، ترتفع العديد من الاشكالات التي كانت تخال عقبات في طريق القبول بحقوق الانسان، وعندئذ تتخطى اذهاننا اشكال ومظاهر السيرة النبوية، لتدرك جوهر

الكرامة الانسانية في الرسالة النبوية، وسنلتفت حينها الى ما بين كرامة الانسان وحقوق الانسان المعاصرة من رباط وثيق. البعض يحاول استخراج كل مواد حقوق الانسان من الكتاب والسنة، وهذا جهد يبدو غير منهجي، فالنظريات اللسانية لا تتيح فرض مفاهيم عصرية خاصة على بنية لغوية تنتمي لعصر قديم، لذلك انا اتكلم عن مغزى كلام وسلوك النبي الاكرم (ص) لزماننا الراهن، لا عن منطوق كلامه وشكله المباشر. اقول اذا استبعدنا الموانع، فستفصح الرسالة عن نفسها. ولو سألنا انفسنا: ماذا لو بعث الرسول الذي نهى كل نهى عن الظلم، وأمر كل جهده بالعدل والاحسان، ضمن ظروفه التاريخية والاجتماعية، ماذا لو بعث في هذا العصر، هل كان سيبارك حقوق الانسان، أم يناصبها الخصام؟ إذا عالجتنا القضية من هذه الزاوية نستنتج انه ليس ثمة الأجواب واحد، وهو انه كان سيباركها ويوافقها. هذا جواب يمكن استنباطه إذا ادركنا معنى حقوق الانسان بوضوح، واستوعبنا ان حقوق الانسان تنظم علاقات البشر فيما بينهم، لا علاقة البشر بخالفهم، فالحرية المقررة في حقوق الانسان، حريات انسان حيال انسان آخر، ولا تفيد ان الايمان بالله أو الالحاد به متساويان عند الله، لأن كليهما صادر عن بشر. وقد ناقشت هذا الموضوع في مناسبة غير هذه بتفصيل اوفى.

القوالب المحددة لكل زمان مصيرها الى مزبلة التاريخ! اما المضامين الخالدة فلا تُقصى، ولا تخبو على الاطلاق. انها تتلأأ ابدا على ناصية التاريخ، وهذا ما جاء به الانبياء والاولياء.

٣- الواقعية

الخصيصة الثالثة لخطاب الرسول الاكرم وغيره من الانبياء هي النزعة الواقعية، فخطابهم يتسم بالواقعية، ولا تشوبه الاوهام، والاخيلة المجنحة. انه خطاب يُعنى بالواقع المعاش في الظروف الزمكانية. لقد تبدى نشاط نبي الاسلام طيلة ٢٣ عاما ذا منحنى واقعي، وكانت هذه السمة من اركان نجاحه وتوفيقه. في بواكير دعوته لم يصغ لقوله سوى عدد ضئيل جداً من الناس، منهم زوجته خديجة وابن عمه علي (ع)، غير انه في الايام الاخيرة حينما حضرته الوفاة كان قد أوجد واقعا اجتماعيا عظيما، اذ

ادخل جزيرة العرب كلها في دين التوحيد، وراحت تحكمها سلطة مركزية، لكننا نمر بهذا الواقع مرور الكرام على أهميته وخطره. لماذا يوفق مغيرو التاريخ الى مثل هذا؟ لا ريب في ان الشخصيات العظيمة التي ترسي التقاليد تتبع اساليب خاصة تحرز بها هذا التوفيق والنجاح.

صبر نبي الاسلام طيلة ١٣ عاما لشتى ضروب الايذاء والصدود في مكة، ثم هاجر الى المدينة، ولانه ألقى الظروف موالية، بادر الى تشكيل حكومة قادها بكل براعة وتعقل. لم يكن عصر الدين والدولة إذ ذاك منفصلين عن بعضهما، وكانت المبادرة الواقعية تتمثل في استجابة الرسول لاقتراح الحكم، من اجل تعزيز دعوته الدينية ونشرها. وتلا ذلك تفكيك الدين والدولة، اثر تحولات ثقافية - اجتماعية متعاقبة، وظهور انماط جديدة من المجتمعات وانظمة الحكم. والواقعية اليوم تقتضي طبعاً التفكيك بينهما، اما في عصر الرسول فقد اقتضت الواقعية أن يشكل حكومة يقودها.

كما استلزمت النزعة الواقعية ان ينظر للانسان في تشريعاته كمخلوق جامع، له ابعاده الجسمية والروحية، وله حياته الفردية والمجتمعية. النزعات والميول الانسانية مأخوذة بنظر الاعتبار في شريعة الرسول، فلا رهبانية في الاسلام، ولا عزوف عن الدنيا. والحرب واستخدام العنف جائز، كاستثناء ليس الأ، وأي اسراف او افراط في العنف محظور حظراً باتاً. وثمة امثلة عديدة لواقعية نبي الاسلام. لا سعة لذكرها في هذا المقام.

٤- الدعوة الى الرحمة

الخصيصة الرابعة لهذا الخطاب دعوته الى الرحمة حيال العنف والنقمة، وللممثل يمكن الاشارة الى حكم القصاص، الذي تعده طائفة من الناس مثال العنف في الاسلام، بينما الحقيقة شيء آخر، إذ كان هذا القانون في عصر النبي رمزا للرحمة لا للعنف، فقد ورد القصاص في القرآن الكريم، لتطويق شدة الانتقام وروح الثأر في المجتمع، فحينما كان يقتل شخص واحد من قبيلة في ذلك العصر، ربما قُتِل به عدة اشخاص، لذا اكد القرآن: انكم إن اردتم الثأر فلا يحق لكم ان تقتلوا بالمقتول الا

شخصاً واحداً، هو القاتل لا أكثر، ثم يضيف في نفس الآية: ان الافضل والاجدى هو العفو عن القاتل. فثمة مرتبة اسمى من العدل هي العفو والرحمة، فان لم تقتصوا، وتعفوا يكن اقرب الى مرضاة الله.

إن منطق الخطاب النبوي لم ينأ عن شحذ مشاعر العنف والقمّة وحسب، بل دعا الى الرحمة، فضلاً عن دعوته للعدل. والخطاب الديني المعاصر بدوره يجب ان يلاحظ مقتضيات الصّفح والاحسان، ولا يكتفي باحتذاء سبيل العدل، أي ان يأخذ بعين الاعتبار العواطف المتحوّلة للانسان المعاصر.

هذه الخصائص الاربعة التي اشرت اليها: العقلانية، العدالة، الواقعية، والرحمة، هي مساحات الحياة الانسانية في هذا العالم. فلانسان كما يتبدى من التاريخ والمجتمع ميادين عقلية، وعدالتية، وواقعية، وعاطفية ورحمتية. والخطاب النبوي رغم انه يُعنى عناية خاصة بكل هذه الميادين، إلا انه لا يحبس نفسه في أي منها، فالرسول الى جانب حرصه الشديد على هذه الاركان الاربعة يحمل رسالة تتخطاها، فرسالة الله للانسان، ونداء السماء الى الارض، تروم فتح آفاق الطبيعة، وتجاوز الرتابة اليومية. ومن اجل ان يستطيع البشر الاصغاء بدقة لهذا النداء، لابد ان يترسم النبي مقتضيات العقل، والعدل، والرحمة، والواقع. ولكن إذا استهلكت هذه الميادين كل ذلك النداء، وامتصت كل طاقاته، واستنفدت كل مدياته، كان الاخفاق حليفه دون ادنى ريب. إذا خرجت الرسالة عن ماهيتها الطبيعية، المتمثلة بتحرير الانسان من سجونه الاربعة: التاريخ، والمجتمع، واللغة، والجسم، فلن تعود رسالة ربانية. انها رسالة تضمحل وتفنى حينما تحل محلها: فلسفة، وعلوم، وسياسة، وقوانين، تتلبس ثياب الدين وتصطبغ بالوانه.

لابد ان تبقى رسالة الله زلالاً لكي تسمع. ويقاؤها زلالاً غير ميسور، إلا إذا لم يطرح أي فيلسوف، أو عالم، أو سياسي، افكاره على انها كلام الله بعينه، فلا يقرر دساتيره كونها دساتير الخالق، ولا يعتبر أي مفسر أية قضية تفسيراً نهائياً لكلام الباري، فيبقى الطريق مفتوحاً دوماً، لنقد القضايا الدينية والكلامية، واستيلاء قراءات متفاوتة للنصوص الدينية، وبأن يسلم الجميع ان معارفنا محدودة وملاستنا للحقيقة نسبية،

والطرق الى الله بعدد انفس الخلائق.

رسالة الله رسالة الامل، والشجاعة، والحياة للانسان. رسالة نبذ اليأس، والعبث، وتأسيس اركان متينة لحياة داخلية وخارجية، يتاح للانسان بفضلها الصبر على متاعب كينونته. ان الله يفصح عن نفسه في الرسالة، فيقول لعبده: انني موجود، ولست وحيدا في هذه الحياة، فاذا خال الانسان انه وحيد في هذا العالم بلا إله، قد يعتره فزع ورعب لا نظير له. وانتحار بعض المثقفين غالبا ما يكون وليد مثل هذا الشعور بالوحدة (على الرغم من وجود بعض انواع الانتحار في مذاهب دينية تعد اسمى الممارسات الدينية). الرسالة النبوية تريد تطيب هذه الآلام، فيكون للانسان في عالم الوجود من يحاوره. وإذا أريد لهذه الرسالة ان تبقى سماوية يتعين ان لا تهبط الى مستوى المشاغل اليومية.

وعلى حد تعبير المتأله المسيحي المعاصر كارل بارث: الرسالة السماوية يجب ان تفهم كـ «آخر تماما» وهذا ما يعادل عبارة: «الشيء الآخر» في قصائد جلال الدين الرومي. فهو يقول مثلا: «جاء شئني الآخر». كلام الله هو ذلك «الشيء الآخر»، وليس الخبز، أو الماء، أو السياسة، أو الفلسفة، أو العلوم، أو ما شاكل.

يؤكد كارل بارث ان كلام الله ليس أيا من الاشياء التي نعرفها، انما هو شيء آخر تماما. هذا المتأله الالماني كارل بارث شخصية مهمة، فبعد الحرب العالمية الاولى خيمت ظلال اليأس على كل اوربا، إذ كانت كارثة صدمت الانسان الغربي في الاعماق، لأنه كان حتى مطلع القرن العشرين يظن ان العقلانية المنبثقة عن حقبة التنوير قد وضعت على جادة الحكمة والسعادة، بحيث لن يعاني بعدها من أي متاعب أو مشكلات حياتية. كان الانسان يرى نفسه قادرا على منازلة كل المشكلات التاريخية للبشرية والانتصار عليها، مشددا ان بوسعه تغيير تاريخه وحل مشكلاته، وتحقيق المدينة الفاضلة في هذا العالم، ولكن حينما نشبت الحرب الكونية الاولى، واحرقت الحرث والنسل، وازهقت ارواح عشرات الملايين، كان فلاسفة الغرب جالسين في مكاتبهم الابيقة بالجامعات، والعلماء مكثون على تجاربهم في المختبرات المتطورة، واذا بالقنابل تنهال على رؤوسهم، فراخوا يدفنون اجساد ذويهم واصدقائهم

بأيديهم. كانت صدمة عنيفة للانسان الغربي، لذلك عادوا يقولون: اننا لسنا متقدمين بل ما نزال متوحشين. وهكذا استغرقهم يأس ديني فظيع.

في القرن التاسع عشر حينما تكهن فلاسفة بتواصل نمو العقل الانساني وتعاليه، استثمر المتألهون المسيحيون هذه الفكرة على احسن وجه، فقرروا ان هذا مؤشر صياغة التاريخ البشري من قبل الله على نحو تكاملي، معتبرين ذلك من آيات الحكمة والعلم الالهيين. بكلمة ثانية؛ ظهرت فلسفة تاريخ متفائلة، اغترف منها رجال اللاهوت لصالح معتقداتهم. فحوى هذه الفلسفة: ان الله نضد مراحل التاريخ البشري بصيغة تكاملية، تتقدم نحو الازدهار دوما، وتعالج معضلات الانسان بمرور الزمن.

ولكن حينما وقعت الحرب العالمية الثانية اعترت الانسان الغربي صدمة دينية عنيفة، إذ تبين له زيف التكامل التاريخي، وان كل التاريخ البشري عبث لا معنى له. هنا نزل كارل بارث الى الساحة، فصاغ لاهوتا يؤكد ان فضل الله على الانسان، ونزول رسالته عليه، لا ينحصر بأي ميدان من ميادين الحياة البشرية، بما في ذلك ميدان التاريخ، فرسالة الرب رسالة «اخرى تماما». وكان هذا مشروعه اللاهوتي لمقاومة ما ساد من يأس واحباط على المستوى الديني.. المشروع الذي بث روحا جديدة في اللاهوت المسيحي.

٥- النبوة

يبدأ الخطاب النبوي بالوحي، والوحي هو اشارة الله. كان الرسول يقول: لقد اوحى الله إلي، أي ان الله يتكلم معي بلغة الاشارات. اكد النبي الى آخر حياته أنه يوحى اليه، وعد كونه رسولا ابرز وجوه شخصيته الانسانية، ولم يهبط بمستوى نفسه ابدا الى درجة الفلاسفة، والحكماء، والساسة، والسلاطين. ولم يستعن القرآن مطلقا ببراهين فلسفية لتدعيم افكار النبي، فالوحي حينما يطرح لا يستند الأ على فكرة الوحي ذاتها، ولا يقلص نفسه الى مدرسة فلسفية، ولهذا بقي النبي نبيا الى آخر حياته. ورغم ان كل جزيرة العرب تقريبا خضعت لسלטانه السياسي، بيد ان النبوة ظلت الوجه الغالب لشخصيته الى آخر حياته.

وهذه هي الخصيصة الخامسة للخطاب النبوي، اسميها خصيصة «النبوة». انها خصيصة خاطبت ارواح المؤمنين، ومهدت الارضية للايمان. واليوم ايضا يجب أن يمهد الخطاب الديني للايمان، وهذا غير متاح الا اذا دخل الخطاب قلوب المتلقين وارواحهم، واستغرقها، وهو ما لا يتحقق الا اذا تجاوز علماء الدين في فعالهم وسلوكهم نزاعات السياسة وصراعاتها، فيتسنى لهم نقل كلام الله «الآخر تماما».

اذا غدا الدين وسيلة سياسة، واذا اعلن رجال الدين ان افكارهم نهائية لا يُسمح لاحد بنقدها. واذا اعتقدوا ان اوامرهم وتوصياتهم - المشوبة عادة بالنواقص والثغرات - هي اوامر وتوصيات الخالق، واذا جعلوا من انفسهم قديسين، فلن يكن بوسعهم صياغة خطاب ديني. يجب ان يكون الخطاب الديني المعاصر عقلانيا، عادلا، رحيفا، واقعا، ورساليا. ولا يتاح لاحد صناعة خطاب ديني الا اذا خبر العقلانية المعاصرة، والعدالة المعاصرة، والرحمة المعاصرة، والواقع المعاصر، وكانت سيرته نزيهة نقية، الى درجة تخوله نقل رسالة الله «الآخرى تماما» الى الناس.

القصء في الفيرية

تجليات التعددية في التجارب العربية الإسلامية

د. عبدالوهاب بوحدية*

أهمية معالجة اشكالية الغير

صدرت حديثا دراسة أكدت لنا ما كنا نتوقّعه منذ مدة طويلة، في خصوص الصورة التي تنقلها شبكة الإنترنت عن الثقافة والحضارة العربيّتين الإسلاميّتين، وهي صورة مشوّهة إلى حدّ المغالاة الكاريكاتورية.⁽¹⁾ ولئن كانت الصورة التي تقدّمها عن أنفسنا ليست دائما متألّقة، فإنّ العالم ما فتى هو الآخر غير مكترث بهومنا ومصائبنا. ومن جهة أخرى، ليست صورة الغرب في بلداننا بأفضل منها، إذ مازالت جراح الاستعمار مؤلمة لم تندمل بعد، وكذلك مساندة الصهيونية، وتردد المواقف في البوسنة، ثم في الكوزوفو، والمعاملة للمغربين على الشيشان. كل ذلك من شأنه أن

* درس ألقاه بالفرنسية الأستاذ الدكتور عبدالوهاب بوحدية (رئيس المجمع التونسي بيت الحكمة، واستاذ علم الاجتماع بجامعة تونس) على منبر اليونسكو للفلسفة بجامعة تونس في شهر ديسمبر

يؤكد الظنون بالعداء الصريح أو الصامت، وبسياسة الوزن بوزنين والكيل بمكيالين. لذا بات من أوكد الأعمال معالجة علم النفس الاجتماعي العربي لإشكالية الغير معالجة حقيقية.

ولقد أدت المطامح السياسية والرهانات الاقتصادية هنا وهناك إلى التشهير المتبادل بشيطنة الغير وخبثه. وفي غياب إعلام سليم، ما انفكت ثقافتنا تشوّه في أعيننا وفي أعين الغير على حدّ السواء، وما فتئت كل ثقافة لغزا محيرًا بالنسبة إلى الأخرى. وتنتهي أنصاف الحقائق والحقائق المزيفة إلى تشكيكنا في كل شيء وفي أنفسنا أولاً. ثم إن علامات الاستدلال كثيرا ما تعوزنا، لتبين موقعنا في عالم لا ننكر أنه متفتح على الحوار، لكنه مازال قليل الموالات لنا، بل مجاهرا لنا بالعداء، ولقد وجدت نزعة تنقيصية من «فولتار Voltaire» إلى «كلود ليفي ستروس Claude Lévy Strauss» ومن «ريمون شارل Raymond Charles» إلى «برنار لويس Bernard Lewis» و«هوتنغتون Huttington»^(٢) تعمد إلى التشهير بأقل عيوبنا، وتحصرنا في أحكام مسبقة على تعصبنا الإسلامي المطلق، وبدائية نضالنا القومي العربي، وعجزنا الذريع عن معاشة سائر الأمم معاشة «سوية». وبما أننا ما زلنا نجهل خفايا «العلاقات العامة» - public relations ولا نتحكّم في التقانات الإعلامية المتطورة لإبراز صورة ذاتنا، فإننا ننزع إلى التقوقع والانطواء على أنفسنا.

وقد تعربنا حيرة أليمة أحيانا لا تلبث أن تغدو ملحّة. وللتغلب على شكوكنا في أنفسنا، وفي «نوايا» الغير إزاءنا، فإنه لا سبيل لنا إلا الحوار، المدعم بنقد ذاتي جدّي، على أساس الشجاعة والتبصّر والصرامة. ومن أعلى منبر اليونسكو هذا، لا يمكننا الاكتفاء باللوم والاستنكار. ولن يتسنى لنا النظر في المسألة نظرة تجديدية كما نروم إلا بتحليل متواصل يركز على براهين عقلية ووثائق ميدانية وعلى المكاسب العديدة والنيرة لعلم الإسلاميات وعلم الإناسة (الأنثروبولوجيا) والفلسفة.

وليس هذا المنحى بالأمر الهين دائما، لأنه يستوجب عدة تنقلات ذهابا وإيابا بين الفردي والجماعي، والداخل والخارج، وبين مختلف العلوم، كما يستوجب التمييز بين ما يمثل إشكالية كلية وما يتعلق بتجاربنا الآنية وحدها. وبما أن هذه التجارب متجذرة

في التاريخ ومتسمة بالخصوصية فهي على جانب من الضبابية والانتقالية والظرفية. ومن أوكد واجباتنا أيضا ألا ننحصر في نطاق علامتنا الاستدلالية الخاصة. ولا بد لنا بالخصوص أن نصمد لنظرة الغير الحادة والقاسية التي قد تكون مدمرة ومهلكة بقدر ما تكون مخلصة وصادقة. وحتى لو كانت هذه النظرة جشعة، فإنه ينبغي لنا الصمود لها معترفين ومحاولين أن نستخلص منها العبر الصالحة.

اشكالية الغير كلية وشاملة

لا بد أن نتعرض بادئ ذي بدء لإشكالية الغير الكلية، نحن نولد جميعا في الغيرية، ونشبت ذاتنا في نطاق الغيرية. إننا نولد في عالم اجتماعي موجود قبلنا، أنجبنا ويستمر إلى حد كبير في تكييفنا. ويُبنى جانب جوهري منا بناء متواصلا بهذه المواجهة مع الغير. إنها حقيقة بديهية أساسية عبر عنها كل من أرسطو لما قال: إن الإنسان «حيوان اجتماعي» Zoon politicon، وابن خلدون لما قال: إن «الإنسان مدني بالطبع». وهي حقيقة فرضت نفسها في الماضي وما زالت تتحقق إلى اليوم: إن الإنسان - في جوهره - كائن «غَيْرِيٌّ» للغير.

ومن الولادة إلى الموت، بل قبل ذلك وبعده تكون الذات كائنا غيريا في عين الغير. فأنا الغير بالنسبة إلى الغير، وهو ما يؤسس جدلية للغير وللذات لا تنفصل عن الوعي بالذات فحسب، بل تبرز في كل حين واقعا لا محيد عنه، لو عبرنا عنه تعبيرا ضيقا لقلنا: إن الإنسان ليس إلا ذلك الكائن المغاير للغير، بل المغاير لغير الغير. لذا يكون الوعي بالذات ثانويا، على أساس أن الغير، منذ البداية، يسكن فيه، ويتكون منه، ويكشف عنه. وفي قلب الهوية تقيم الغيرية وتلتصق، بل تتسرب ضائعة في سلسلات لا تنتهي. فالغريب عنا يسكن ذاتنا، وقد ينجح هذا التطعيم أو يؤول إلى الطرح مطلقا. لكن الدودة ساكنة في الثمرة على كل حال.

ولربما نساق - والحالة تلك - إلى اعتبارها مصيبة كبرى، إذ تمثل صدعا للكائن وصدعا في الكائن، وتزيل دفعة واحدة كل أمل في انتصاي ك شخص دون التجاء إلى عوامل خارجية. وهكذا تظل رغبتني في المطلق مقيدة بشروط مؤلمة، كما تظل رغبتني

في الوحدة والصفاء مفرغة من معناها، ما دام الوعي بهويتي الشخصية ينبني على هذه التبعية. وهو ما سمح «لسارتر» Sartre أن يقول في كتابه «الوجود والعدم» L'Être et Néant: إن «الغير يسترق مني وجودي وبالتالي حريتي»، وأن الغير «يسلبني امتلاكي لنفسي». فسقوطني الأصلي إنما هو وجود الغير، إذ لا يكفيه أن يحملني على اقتسام العالم معه، بل يتدخل في وجودي الشخصي الذي يصبح - من جراء هذا الحضور «اللامستحق» - «مَدِيناً» لوجود خارجي. ويتناول كامل الجزء الثالث من كتاب «الوجود والعدم» هذا الموضوع بالتحليل، كما يتناول جانب وفير من مؤلفات سارتر - في الأربعينيات والخمسينيات - هذه الفكرة الأساسية، إذ نجد في «الغثيان» La Nausée و«الجدار» Le Mur و«انتهت اللعبة» les Jeux sont faits وغيرها من النصوص تأكيداً قويا على أن «الجحيم هو الغير». وتحلل هذه النصوص نفس المقاربة للعلاقة بالغير على أنها إفناء للذات. فبين ذاتي والغير، وبواسطة النظرة والخجل، تقوم - بصفة دقيقة ولكن متواصلة - علاقة مزدوجة على أساس النفي والإبعاد. «فالكائن الذي يرى من طرف الغير هو حقيقةً رؤية الغير». وفي أصل قضية وجود الغير ثمن فرضية أساسية مسبقة، تتمثل في كون الغير هو الآخر، أي الذات التي ليست أنا. فنفي الذات تركيب ناتج عن الكائن للغير.⁽³⁾

هذا الجدل الفلسفي والأخلاقي عالجه أيضا علم الاجتماع؛ لأن «سارتر» هو ابن عصره حقا؛ ولأن «التجربة» التي حللها ليست فردية وشخصية فحسب بل جماعية أيضا. هل انجرت عن نفي الغير مأساة أكبر من التي تسببت فيها النازية لما اعتبرت الغير «جنسا منحطا» يجب أن يضمحل في «الليل والضباب»؟ والملاحظ أن هذا الجدل حول اغترابي من جراء الغير، وبالتالي تبعيتي له، يكاد يبرز حتما كلما مرت المجتمعات بأزمة سياسية أو ثقافية كبرى. ولقد ألف «بول هازار» Paul Hazard قديما كتابا قيما، وذا أهمية تاريخية، خصصه لموضوع «أزمة الضمير الأوروبي» التي سبقت ورافقت الثورة الفرنسية ثم الثورات الأوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

ألم يقتصر «سارتر» على التعبير بطريقته العبقرية على حدث عاشه شخصا في مناخ

الحرب العالمية الثانية، ثم في أعقاب هذه الحرب؟ ففي ذلك الظرف برزت مجددا أزمة حقيقية للضمير الإنساني، شهدت بها الوجودية شهادة قلق و متبصرة. ومع رفض الأنا^(٤) الذي يصعب الدفاع عنه، ومع الاحتراس من الوقوع في الشرك، أصبح من الصعب إقامة علاقات صداقة مع الغير، والشعور بأن وجوده معطى إيجابي من المعطيات التي بها يتم تحقيق الذات. ذلك أن بلدان أوروبا مرت بالاحتلال، والمقاومة، والحرب الشاملة. ولم يكن «سارتر» الكاتب الوحيد الذي حلل قضية «جحيم الغير» بل خصصت في الخمسينيات أعمال كثيرة لموضوع تواصل الضمائر، وتنوعت الإجابات أيضا. ولقد تساءل الأخلاقيون، والفلاسفة، وعلماء النفس، وعلماء الاجتماع، والروائيون، والشعراء، وكتاب المسرح، والمخرجون السينمائيون، تساؤلات كثيرة ومتنوعة عن طبيعة العلاقات بين البشر، ومعناها، وأنماطها. وكان الجدل ثريا بفضل مساهمات «موريس مرلو بونتي» Maurice Merleau Ponty و«جان ميزوناف» Jean Maisonneuve و«جان لوي مورينو» Moreno و«ماكس شيلر» Max Scheler و«عمّانويل مونييه» Emmanuel Mounier و«دانيال لاقاش» Daniel Lagache و«موريس ده نيدونسال» Maurice de Nédoncelle و«مارتين بوبر» Martin Buber و«جورج قوسدرف» Georges Gusdorf و«جبرائيل مرسال» Gabriel Marcel وغيرهم كثير. ولاشك أن قائمة المراجع البيولوجرافية لهذا الموضوع طويلة وطويلة جدا، وليس غرضنا هنا فتح هذا الملف من جديد وهو يخص حاليا تاريخ الفلسفة، وإنما نريد في مستهل هذا البحث أن نسجل الصلة - التي نعتبرها أساسية - بين تزامن صعوبة العلاقة المعيشة مع الغير، وظاهرة الأزمة التاريخية والاقتصادية والاجتماعية التي تحملنا - أخلاقيا - على تساؤلات مزدوج حول الهوية والغيرية. ولئن كان «سارتر» يبدو لنا أحيانا بعيدا ومغالبا، فإن ذلك راجع بالذات إلى إدماج تفكيره المأساوي - في نظرنا، وبجميع معاني الكلمة - في مخلفات ما بعد الحرب. وقد كان واعيا بذلك كل الوعي، فحاول تحليله في مختلف أجزاء كتابه «مواقف» Situations. وفيما يخص موضوعنا نسجل أن فوروية الوعي بالذات لا تتماشى بالضرورة مع قبول الغير قبولاً إيجابياً. فلا أحد يذهب طوعاً إلى محاوره الغير وملاقاته. ولا مرء في أننا نولد

في الغيرية، لكننا قبل مجئنا إلى الدنيا ننمو في نطاق لم يبرز فيه الأنا، على ما يبدو، حيث تكون العلاقة بالأم - بحكم طبيعة الأشياء - متميزة زمنياً على أية علاقة أخرى. إن أسبقية الغير على الذات أمر معترف به، وقد تجلّى بكثرة من خلال علم الاجتماع في تلك الفترة بالذات، بفضل «هنري لفي برول» Henri Lévy - Bruhl ثم «جورج قورفيتش» Georges Gurvitch وغيرهما. ولكن لا تعنينا هنا الأسبقية في الزمن، أو في علاقات القوة، بل يهمنا أن نقر بأن الوعي بالذات لا يتجه لأول وهلة نحو الاعتراف الأخوي الإيجابي بالغير، لذا فإن كل إشكالية حول الغيرية يجب أن تقرأ حساباً لإشكالية الذات. فالسؤال «من هم؟» ينطوي أولاً على السؤال: «من نحن؟» والعكس بالعكس. ولكن إذا كانت أول بادرة «تخرجني» من نفسي بادرة رفض، فذلك يعني أن هذا الرفض «أكثر ملاءمة للنظام الطبيعي للأشياء»، وأن التعصب هو القاعدة، وأن رفض هذا الرفض هو الذي سيؤسس حقاً الغيرية. أليست هذه الأخيرة إذن مجرد حصيلة لمجهود ناجح، أو مجرد نتيجة لتعنيفي لنفسي؟ ففي هذه الصورة، تكون الغيرية بدورها هي التي لا تتلاءم مع طبيعة الأشياء.

ولقد سبق «لجاك لاكان» Jacques Lacan، في دراسة^(٥) لم تعرف كثيراً، ألفها في شبابه، أن نبه إلى ما سماه «عقدة التعدي» وهي تنطبق على المجموعة العائلية عموماً، حيث تؤسس الصلة بالأخ علاقة مع «الشبيه المنافس». وقد يكون الإخوة أنفسهم إخوة أعداء في البداية، إذا صح أن المنافسة متأتية أيضاً من التشابه، ذلك أن الأخ الثاني لا يمكن إلا أن يتعدى على عالم أخيه البكر. فامتلاك الدنيا مهدد بالاستلاب الذي هو مجرد نقيض له. ويعيش الكائن خائفاً جزعاً من حصول هجمة عليه، ولا ينتهي جزعه إلا متى حصل الاعتراف بواقع الغير، وهو ما يبينه الصراع، أو الخضوع، أو التحالف، أو التعاقد. وفي نهاية الأمر يلعب «السياق» دوراً كبيراً للمساعدة على ظهور أو عدم ظهور صيغة من صيغ التسوية التي بها يتم تجاوز التعدي. فمعنى الغيرية يتلور إذن انطلاقاً من حالات «شاملة» تتدخل فيها الأبعاد النفسانية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والتاريخية. وإذا كانت أزمات الضمير أسباباً موجبة لظهور هذه النظرية الفلسفية أو تلك للغيرية، فإنه لا يمكن إهمال عناصر السياق الأخرى.

إن إشكالية الغير إذن كلية وشاملة، وليست بالتالي خاصة بالمجتمعات العربية والإسلامية الحالية وحدها. ولكن ينبغي لنا - على أساس خلفيّة مشتركة - أن نبرز خصوصية السياقات والظروف الآنية التي تسمح بإدراك طرائق رفض الغير، وكذلك طرائق رفض هذا الرفض. لذا ستتمثل أهداف هذا البحث حول مجتمعنا العربي الإسلامي الحالي في تفكيك آليات الرفض، وإبراز مشروعية رفض الرفض، والعمل على ألا يتنافى استقلالي وحرיתי مع استقلال الغير وحرية.

أبعاد الغيرية

ومن مختلف أبعاد الغيرية نسجل على الأقل ثلاثة: البعد النفساني، والبعد الإنساني، والبعد الأنطولوجي. كما نسجل أن معنى الغيرية (الإيجابي والسلبي) يكون شاملاً، ويمكن أن يكون أيضاً ملتبساً. ويمكن للجديليات المستخدمة - في مستوى الفرد وكذلك في مستوى المجموعة - أن تساعد على الانزلاق إلى القبول، كما تحمل على الرفض. وإذا كان الرفض ناجماً عما يشبه الميل «الطبيعي» فلا يعني ذلك بتاتا لعنة لا مرد لها، بل من واجبنا الملح أن نسعى إلى مساعدة القبول.

ولئن كانت مجتمعاتنا العربية والإسلامية - اعتباراً للفرات الصعبة التي تمر بها - تبحث اليوم بشغف عن خطة استراتيجية لذاتها، فهذا يعني أنها ملزمة بأن تقرأ حساباً للغير، كما يعني أنها لم تنجح في ذلك النجاح المرجو، لأنها لا تدري حقاً كيف تتصرف. وبما أنها - من جهة أخرى - لا يمكن أن تؤسس هويتها على ذاتها فحسب، ولا أن تدع الغير يستلب منها نفسها، فهي مجبرة على الانتقال جيئةً وذهاباً من ذاتها إلى الغير، ومن الغير إلى ذاتها، مما يؤول بها إلى الشرود والضياح والتشتت. وتنطبق على قلب هذا الجدل تماماً العبارة الموفقة «لبول ريكور» Paul Ricoeur عند حديثه عن «الذات مثل الغير»، لكن المشكلة هنا بالنسبة إلى العرب تكمن في «مثل». وعلى كل، يتضح لماذا اقترحنا اعتبار أزمة ضمير الغيرية العربية قفلاً للأزمة الاجتماعية لمجتمعاتنا، لا العكس، لأننا في هذه الأزمة الشديدة معيون مثل الغير ومطالبون بإقامة وزن للتوترات الداخلية والخارجية على حد السواء. بل الأخطر من ذلك أنه لا بد من

التعدد لإجراء الحوار. وتستوجب الغيرية ضمنيا حسا دقيقا بالتعددية، فتصعب ممارستها في الخارج إذا كانت منعدمة في الداخل. وعلى كل حال، يجب ألا تغفل عن إقامة علاقة بين المعنى الإيجابي أو السلبي للغيرية، وبين السياق الاجتماعي والتاريخي، كما لا ننسى أن أول بادرة نحو غيري هي العداة والرفض، وأن القبول المطمئن والهادئ يفترض ضمنيا انتصارا على الذات، وأخيرا أن الصدوع التي بالداخل تفسد وتعكر بسهولة العلاقات بالخارج.

معنى الغيرية ومستوياتها في الإسلام

لن تكون هذه الدورة التقديمية عديمة الفائدة تماما، إن هي سمحت لنا على الأقل بتجميع مكاسب الفكر الفلسفي والإناسي خلال العشريات الأخيرة. ونحس أننا مسلحون أكثر لتحليل معنى الغيرية ومستوياتها في الإسلام. فقد سنحت لي الفرصة في أعمال سابقة أن تناولت مفاهيم «الفرق» و«التسامح» و«التعدد» في مجتمعاتنا العربية.^(٦) وسأذكر هنا - دون الدخول في التفاصيل بما وصلت إليه من نتائج يحسن الانطلاق منها لمعالجة هذا الموضوع.

إن الغيرية تعني ضمنيا التعايش مع احترام الفروق، بالنسبة إلى الأفراد والجماعات على حد سواء. ولا تعتبر النظرة الإسلامية للعالم التعدد والتنوع البشريين من قبيل الحوادث التاريخية أو العيوب أو الانحرافات، ولا حتى من قبيل أسوأ الاحتمالات، بل تعدهما مظهرا من تدبير الله للعالم، ولو شاء لخلق الناس على نفس النمط الموحد. ولكن اقتضت حكمته اختلاف البشر وتعدد هم في الكون إزاء سموه ووحدانيته. وتمثل الخلافات بين الأمم والشعوب والثقافات المتعددة اختيارا ملازما لمشروع الخلق ذاته، بل تمثل محرك الموجود، لأن التبادل بين البشر ليس أساسيا في مستوى الأنطولوجيا اللاهوتية فحسب، بل هو عنصر مكون لتاريخ العالم والبشرية، ولم يرد الله أن تكون المخلوقات كاملة مكتملة لأول وهلة، والأحداث منبسطة غير متلاحقة، بل خلق العصور والأعراض وجدلياتها العديدة، وربط ذلك كله بالمصير الإنساني. ولقد خصصت للزمن سورة تتسم بالإيجاز بقدر ما تتسم بالثبات، وهي سورة العصر (سورة

١٠٣) ﴿والعصر﴾ إن الإنسان لفي خسر * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾.

إن في الإيمان الشخصي نجاة للإنسان، لكن هذا الإيمان يتواصل بالعمل، ويتحقق بالسعي إلى الخير الذي يستوجب كثيرا من الشغف و«الصبر» وهو ما تؤديه صيغة «تفاعل» على أحسن وجه، إذ تعني المشاركة والتبادل. وينبني التاريخ البشري على تشارك الناس، إذن و«باحتكاك» بعضهم ببعض ينون ويعملون الصالحات، انطلاقا من إيمانهم. وفي نص قرآني آخر، سورة الحجرات (س ٤٩ - آية ١٣) تبين أن في التقدم اللامتناهي للتعارف ينجز الإنسان ذاته، ويتجاوز حدوده، ويضطلع بنفسه ﴿ووجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾. وتسكن الغيرية في صميم جوهر الإنسان، وتنبع من هذا التدبير الكوني، وتضرب بجذورها في أعماق الأنطولوجيا الإسلامية.

ولابد من الإشارة إلى أن الإنسان في العقيدة الإسلامية ليس إلا مخلوقا من بين سائر المخلوقات. ولاشك أن الله فضّله وكرمه، لا على الطبيعة فحسب، بل على المخلوقات الروحانية من جن أو ملائكة. ويتضح ذلك في سورة الإسراء (سورة ١٧) ﴿ولقد كرمنا بني آدم... وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾. كما تتضح جدلية المواجهة برفض إبليس السجود لآدم. أما الطرد من جنّات عدن فهو إلقاء الإنسان في خضم لا معقولة التاريخ البشري.

جوهريا إذن، وبالنسبة إلى الإنسان، يعد مجرد العيش ضربا من ثقافة المغايرة، ثمة سمو الله سموا مطلقا من جهة، ولا يفتأ المؤمن يمجده على مدى الأيام، وثمة من جهة أخرى الغير الذي يدرك على أنه شخص بشري، ويحدد بفروق «مساوية» دون افتراض تفاضل أساسي ضمني. وليس التفاضل بين الناس ناتجا إلا عن الممارسة التاريخية للفروق التي تتجلى بفضل الإيمان، والمكاسب والأعمال الفردية والمساعي الجماعية. فالتفاضل ليس معطى من المنطلق بتاتا، بل هو في الأصل «منبسط» ثم تغييره الأعمال الشخصية أو الجماعية، فيغدو مجموعة من المحاور للثروات المادية والمعنوية التي يكدها الناس على مدى حياتهم. والمختلفون في المنطلق هم صانعو الأوضاع التي ترتبهم شيئا فشيئا حسب أفضليات بعضهم البعض. أما إذا انعدم الاختلاف عند المنطلق

فلا يمكن أن يوجد «ترتيب» عند الوصول.

وفي الواقع^(٧) بسطت المجتمعات الإسلامية تاريخها في شكل «عقودي»، لا بصفة متواصلة في خط واحد، دون نتوءات. لذا حافظت هذه المجتمعات التي اعتنقت الإسلام على تعقيدها وراثتها، لأن الإسلام أراد توحيدها لا إخضاعها. ولما أسلم المغول والأفارقة والعرب والفرس والأترار والأوروبون لم «يدر كوا» الإسلام فحسب، بل اضطلعوا به، واندمجوا فيه، و«تمصوه»، كل على طريقته، انطلاقاً من تجاربهم الخاصة، وتبعاً لعبقريتهم ومشروعهم. لقد استحضروه و«أبدعوه» كمن يبدع معزوفة موسيقية، أو يمثل دوره في رواية مسرحية. وأقاموا في كل أرض حضارات إسلامية مشرقة في اختلافها، رائقة في تعددها، ولكن يبعث فيها الحياة نفس واحد. لقد كانت مختلفة في أشكالها ومقاصدها، لكن الروح فيها كانت واحدة. وبعبارة أخرى ثبتت المبادئ الدينية والأخلاقية، وظلت الإشكالات خالدة، ولكن تعددت الإجابات تاريخياً واستخدمت السمات الثقافية الأساسية بحفظ متفوتة قصد إجراء تجارب متجددة. من هذه الوجهة، فرضت سنة الرسول نفسها كنموذج مؤسس، فاقتدى الجميع بصفة منهجية، ولكن تبناها كل شعب وكل شخص حسب طريقته الخاصة، وظل هذا النموذج الخصب متبعاً بأساليب شتى، تجددت حسب الإمكانيات التي أتاحتها الظروف والملابسات. ومن هذه الوجهة، كان الإسلام خلقاً متعاقباً وإبداعاً متواصلاً. فلا وجود في الثقافة الإسلامية لأنماط مقولبة، إذ نجدها برونقها وأصالتها في التجربة الإفريقية، كما نتينها في التجارب العربية، أو الفارسية، أو الهندية، أو الجاوية، أو البربرية، سواء انتسبت إلى العهود الإسلامية الأولى، أو إلى العصور الذهبية، أو إلى فترات التقهقر، أو النهضة، أو إلى زماننا الحاضر. وهكذا تبدو الغيرية الإيجابية عاملاً خلاقاً وناقلاً خصباً للإبداع والأصالة، ومنبعاً تاريخياً لا ينضب.

ولقد حرص الفقه الإسلامي على استقامة المعتقد، حتى لا يزول التفتح على الغير إلى انتشار البدع، بقدر ما حرص على وضع نظرية مجدية وحاسمة حول الخلاف، ذهبت إلى أن الخلاف «رحمة» من الله. وبذلك تم إرساء بيداغوجية كاملة، قامت على تسامح لبق ولكن ناجع، مع إخراجات يسهل تصورها، وصعوبات على مستوى

التحكيم انجرت عنها. وعلى كل، فقد مهدت السبل ونصبت الإشارات الحمراء وفتحت أفسح ما يمكن من المجالات الحرة وأنبلها أيضا. ولقد كانت مسألة مدى التفتح وأهميته في قلب جميع الجدالات، بين تشدد البعض وتساهل البعض الآخر. ولكنها لم تكن أقل ولا أكثر من الجدالات حول الحرية، التي ينبغي أو لا ينبغي منحها للآخرين رغم ضلالتهم، خصوصا إذا أعلنوا عن أنفسهم أنهم أعداء الأعداء للحرية. ولئن تفتح الإسلام أو انغلق تبعا للظروف، أو حسب مخاوف المتخوفين، أو جراءة المتجرئين، فإن الخلاف ظل مبدأ أساسيا لا محيد عنه، وبقي الحوار مع الغير هو القاعدة، والقطيعة هي الاستثناء، مع احتمال توسيع مدهاء، وضبط عدد متفاوت من الشروط في خصوص ما يمكن أن يتناوله الحوار من مواضيع، ومع من يجب إجراؤه. ولئن خلا الجو لإفساح المجال للغير، فهذا لم يمنع بالتأكيد مرور مجتمعاتنا بأطوار من الصلابة والخصوبة المفرطتين. بل حصل انسداد وتوقف مطلق أحيانا. وإننا نقترح تفسير هذا التوقف لحوار الثقافات - بين المسلمين ومع الثقافات المحيطة بهم - بكونه تناذر ضمير متوقف هو الآخر. كيف لا؟ والحال أن عدة أزمات أليمة ومستمرة أنهكت الضمير العربي الذي ما انفكت تتخذه الجراح منذ حوالى قرنين، من الاضطهاد بجميع أشكاله إلى الغزو الاستعماري «لشموس الاستقلال» كما يقول أحمد كروما، ومن اليأس إلى الانتفاضة، فالمقاومة، فالكفاح المسلح، بل الإرهاب - ذلك السلاح الذي يلجأ إليه الضعفاء والمهزومون. لقد اندفعت هذه الإجابات المختلفة كرد فعل على انتزاع الذات واستلابها. ذلك أننا نفترض أن ضميرا هادئا وواثقا من نفسه لا يخشى شيئا من صلته بالغير. وليس الأمر كذلك إذا دار الحوار في جو من النزاع والتناحر، وكانت موازين القوى غير متكافئة، ونوايا الهيمنة معلنة بكامل الصلف. إن استخدام القوة يجعل الحوار عسيرا، بالخصوص في هذه الفترات بالذات المشحونة بالتوترات والصراعات، حيث تصبح الحاجة أمس إلى تجاوز الذات، كما يصبح اللجوء إلى روح التسامح أو كد وأجدى. ولكن إذا ما أصيب الضمير ذاته بالتوقف آل الأمر إلى مأزق يتعين التعجيل بالخروج منه. فالقيام بأي عمل للتأثير على الغير يفترض عملا للتأثير على الذات أولا.

وينبغي أن نضيف أن رفض الغير قد يمثل إلى حد ما إجابة، لكنها من غير الثابت أن تؤكد لي قوتي، بل إنها تكشف ضعفي وعجزى الذريع عن انتظامي بصفة إيجابية في العالم وفي المجتمع. وبالنسبة إلى ضمير مسلم بالخصوص، فإن هذا الرفض صريح لركائزه الذاتية.

وعلى هذا الأساس يبقى السؤال الكبير قائما: كيف آل الأمر بالضمير الإسلامي المؤسس على التفتح على الغير أن ينغلق على نفسه؟ إذا كان الانتقال من الانغلاق إلى الانفتاح معقولا، فكيف نفهم المرور من الانفتاح إلى الانغلاق؟ هل هي علامة على «عدم استكمال» المجتمعات العربية الإسلامية الحالية الممزقة منذ حوالى قرنين بين خيارات لا تستطيع القيام بها بيقين وثبات؟ إنها ممزقة بصراع قوى داخلية عميقة، وضغوطات خارجية هي ذاتها متناقضة، تعمل في اتجاهات متعارضة. هذه الحلقة المفرغة التي تبدو حبيسة فيها قد تفسر المراوحة - في نفس المكان - التي حلت محل الإجابة عن جميع تساؤلاتنا الحيرى. هل في ذلك ما يدعو إلى الاستغراب؟ ليس الفوز بالذات - سواء على المستوى الجماعي أو الفردي - إلا مجهودا جبارا «conatus» نحو المزيد من الكمال والمصالحة للنفس. هذا الفوز بالذات الذي يمر عبر الغير - شبيها كان أو مبانيا - يصبح أمرا عسيرا ومشكوكا فيه، في حالات التوتر، أو الإخفاق، أو قلة النضج، أو الطفولية، أو عدم اكتمال الشخصية.

أنواع الغيرية في مجتمعاتنا

يتعين علينا الآن استكشاف سبل أخرى في التفكير والتحليل، إذ يحسن وضع الاعتبارات النظرية أو المبدئية السابقة الذكر في إطار أكثر واقعية. وإذا فهمنا تجربة التدريب الاجتماعي عند الغير، وكشفنا مختلف التجارب التاريخية للغيرية، وحللناها، فإننا نتمكن من إدراك أفضل للمعاني، وقد نستشرف بعض الآفاق المستقبلية. وباختصار، كيف «انتظمت» الغيرية في مجتمعاتنا؟

سعيًا إلى ترتيب أفكارنا نود أن نميز في صلب المجتمعات العربية الإسلامية أربعة أنواع من الغيرية: الغيرية المطلقة المتسامية، وهي التي تؤسس علاقات الإنسان بالله،

وغيرية الغيب، وهي التي تتولى التعبير عن استيهاماتنا الخاصة، والتي يتحاور فيها الإنسان مع عالم الأرواح وأهل الغيب، والغيرية في الأخوة، وهي الحياة مع الجماعة ووحدة الشعور، وأخيرا الغيرية الحركية بواسطة المفاضلات النشيطة، وهي التي تنظم علاقاتنا مع الإنسانية بأكملها.

إن الله في جوهره يتعذر بلوغه. وهو الغير مطلقا، وهو مغاير قطعاً. لذا يوجد شكل من الغيرية مؤسس على التباعد. إنها تجربة أساسية في الحياة الداخلية وجوهرية في الوعي بالغير، تلعب في نفسية المؤمن عموماً والمسلم خصوصاً دوراً أساسياً؛ لأنها تحدد علاقاته النوعية بالطبيعة وبالغير. هذه الصلة بالله القائمة على التباعد والتواصل في آن، تمثل حالة قصوى، وتؤسس بيداغوجية حقيقية للغيرية. فالله ليس كمثل شيء، وهو واحد أحد. وعلى مدى الأيام يظل المؤمن «يمجد الواحد العلي»، ويردد «سبحان الله» في كل مناسبة. والتسبيح بالسبحة يعيد إلى الأذهان، بلا انقطاع، وبواسطة حركة الأصابع، وتكرار العبارة، أن الله لا متناه، وأنه فوق الحدود، وليس له كفاء، ولا تدركه الأبصار. فهو مطلق المطلق، وهو أعظم من المطلق، ومطلق اللامتناهي. ويفترض هذا منطقياً انقطاع التواصل مع هذا الغير، الذي يؤسس الغيرية التامة، والكلية والجذرية، أو بعبارة أوجز الغيرية الكاملة. ولكن ليس ثمة قطعة بل ثمة اتصال بالله يحدده عالم الصلاة. والمؤكد أن الله لم يمثل إنساناً، كما في المسيحية لكنه خلق الإنسان لذاته سبحانه. فالإنسان كائن من أجل الله، لأن الله - كما أبرزه التصوف الإسلامي في تأملاته الأساسية - أراد عالماً وخلقاً لذاته سبحانه. قال تعالى مخاطباً موسى (سورة طه ٢٠ - آية ٤١) ﴿واصطنعتك لنفسى﴾. وقال في نفس السورة (٢٠، آية ٣٩) ﴿وألقىت عليك محبة منى ولتصنع على عيني﴾. وتشمل «الله» كامل المخلوقات وبالتالي الإنسان ﴿وما خلقت الجن والإنسان إلا ليعبدون﴾ (سورة الذاريات ٥١، ٥٦). فالله أعظم «التواصلين» يتجلى للإنسان بواسطة رسله حملة الوحي، وبواسطة آياته، وكذلك بفضل القدرة التي أودعها سبحانه في الإنسان، والتي بها يدركه تعالى بالحدس أو بالعقل. ولا يشتمل القرآن على أي إثبات لوجود الله، وإنما يدرك كنهه من خلال آياته. فالتواصل هنا ضمان للصدق والغيرية، ولا ينطوي ذلك على أية دالة

أو أله: ﴿ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون﴾ (سورة الذاريات ٥١، ٥٧). فعلاقة الإنسان بالله علاقة «صلاة» بالمعنى الدقيق للكلمة. وتنتظم في الدين الإسلامي الابتهالات لله، وهي طلب تحسين الحالة الدنيوية والأخروية، بيانا لما قال تعالى في سورة غافر (٤٠، ٦٠) ﴿أدعوني أستجب لكم﴾ فالغيرة هنا حيثة وذهاب أي إبراز وإثبات، ابتغال من جهة، واستجابة من جهة أخرى، تفتح وصلاة ووعد.

ولكن ما معنى هذه العبادة؟ لقد تعددت في التصوف الإسلامي، وتعمقت التأملات في هذا الموضوع. نحن نجد عند ابن عربي تحليلا دقيقا جدا، انطلاقا من كلام قدسي^(٨). فكأن الله يقول: «كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني»^(٩). فالمخلوقات، بما فيها الإنسان، تنبثق من إرادة الله اقتسام كنز ذاته تعالى وذلك بواسطة المعرفة. لقد «أراد» الله أن يكون واحدا «للإنسان». فالإنسان منبثق من رغبة إلهية. فإذا كان الإنسان بهذا المعنى كائنا لله، يصبح الله ذاته مركزا لعلاقة متميزة بالإنسان. لقد انتقل الله في الخلق ونحو الخلق، وتعالى علوا مطلقا في مستوى الجوهر، ولكن المخلوقات انبثقت من هذا الجوهر، إذ ما دام الله مطلقا فأنا ابتثاقه. يقول تعالى (سورة ق، ٥٠، آية ١٦): ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾. وفي تسعة مواضع من القرآن ﴿والله عليم بذات الصدور﴾. وهو تعالى قادر على مرافقة الإنسان في أفعاله والمشاركة فيها إذا شاء. يقول مخاطبا نبيه محمدا صلى الله عليه وآله وسلم ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ (سورة الأنفال ٨، آية ١٧).

هل يجوز - كما يظن المتصوفون - أن نرى في علاقة المعرفة هذه مشاركة للإنسان في ابتثاق المطلق؟ أما السنة الإسلامية فقد اعتبرت ذلك بدعة، خاصة عندما يردد البسطامي متحدئا عن نفسه: «سبحاني ما أعظم شأني» أو عندما يؤكد الحلاج «أنا الحق» أو يقول: «ما في الجبة إلا الله»^(١٠).

وعلى كل، ومهما كانت الوجهة الأنطولوجية التي نتجهها، لا يحدث السمو قطيعة تعلوها - أنطولوجيا - المثولية. وفي مستوى أقرب إلى الواقع اليومي، تحدث التجربة الروحية اتصالا باللامتناهي. ويعتبر التباعد أيضا اتصالا، لكن هذا لا يمنع من وقوع انحرافات؛ لأن هذه العلاقة التدرجية قد تسحق الإنسان؛ وتنتج صلة تبعية كاملة. ولقد

حلل «هيجل» Hegel هذه الفكرة قائلاً: «تتضمن الخصائص الأساسية للدين المحمدي ما يلي: في الواقع، لا شيء يمكن أن يستقر، لكن كل من يعمل ويعيش يذهب إلى البعد اللامتناهي للعالم، وتبقى عبادة الواحد الأحد الصلة الوحيدة التي يجب أن تجمع كل شيء. في مثل هذا البعد تزول كل الحدود والأعراق، ولا قيمة لأي حق سياسي بالولادة وبالملكية، وإنما الإنسان وحده له قيمة كمؤمن: فعبادة الواحد الأحد، والإيمان به، والصوم، والتحرر من الشعور الجسدي بالخصوصية، والتصدق، كل هذا يعني تخلص المرء من ملكه الخاص»^(١١)...

ان المقصود بهذا أن عقدة كل تصور للغيرية قد توجد في هذه الصلة التدرجية السلطوية بالله، والتي قد توسع إلى المستويات الأخرى. وقد تمتد طاعة المخلوق للخالق إلى طاعة المخلوقات بعضها لبعض، فيرضخ العبيد لأسيادهم، والمتعلمون لمعلميهم، والأميون للعلماء، والشعوب لأمرائها... وهكذا قد تفرز الديانة الإسلامية وضعية عامة من التبعية، قائمة على التدرج والخضوع للسلطة. وهنا نجد مرة أخرى تلك الأقوال التي لاكتها الألسن حول اقتران الإسلام بالخضوع^(١٢)، وكأنها تناست أن التسامي لا يعاش هكذا، وليس خضوعاً وخوفاً وارتعاداً بل هو عبادة ومحبة. وقد يبلغ الإنسان الغيب ويدرك سر الوجود/الكائن كما يقول «هايدجر» Heidegger. ولقد بررت الأنطولوجيا اللاهوتية الإسلامية هذا الغياب/التسامي، ولكن في نطاق جدلية القريب والبعيد، والظاهر والخفي، وحضور المطلق وتباعده.

غيرية الغيب والتعبير عن استيهاماتنا الخاصة

أما النوع الثاني من الغيرية، فهو يخص «العلاقات بالغيب». ويقتضي الاعتقاد الشائع المستمد من العقيدة الإسلامية أن عالم «الملائكة» تسكنه كائنات أخرى غير البشر. ولئن كنا لا نرى عادة الجن والملائكة - إلا في حالات استثنائية - فإن علاقات قد تكون إيجابية أو سلبية^(١٣) تربط الإنس بهذه المخلوقات، التي تسمى في البلدان المغاربية «الناس الأخرى» وتعيش معنا وحولنا، بل تداخلنا. ويمكن لها أن تقدم لنا يد المساعدة بصفة خفية وأمينة، كما يمكن أن تغدق علينا النعم أو تصيبنا - بالعكس -

بأنواع من الأذى. ولقد أبرزت في دراسة سابقة^(١٤) الأهمية النفسانية لهذا المعتقد في وجود تلك المخلوقات، وفي إمكانية التعامل معها، حتى على مستوى العلاقات الجنسية، كما يقر بذلك مبدئيا الفقه الإسلامي، إلا أنه لا يعترف به. والحياة الحلمية هنا تتجاوز كثيرا الحياة اليقظة. ومن شأن الألفة مع «الناس الأخرى»^(١٥) ألا يكون العالم خاويا أو صامتا أبدا، إلى حد أن القانون الإسلامي قنن علاقاتنا بهؤلاء الناس، وأضفت عليهم العقيدة الإسلامية طابع الشرعية، لما أدخلت ضمن أركان الإيمان التصديق بوجودهم. وعلى كل، فقد أثر هذا المعتقد المعيش في لا شعورنا الجماعي، وأكسب الغيرية بعدا بقي غالبا مطموسا. فالظاهر والخفي يتداولان أو يترافقان بل يتنازعان الواقع اليومي لعامة الناس وبسطائهم.

وفي دراسة قيمة، جمع يحيى جودة^(١٦) معلومات استقاها بنفسه مباشرة حول «اللقاءات السبعة بين الرسول والجن». وفي أعمالنا الخاصة بالجنسانية أبرزنا كيف يمكن أن يؤثر تحقيق استيهاماتنا على سير حياتنا، وكيف يكون مصدرا «لحقائق» يشكل فيها العقل والمنطق، ولكن يقبلها علم النفس، وتؤكد نجاعتها على المستوى الثقافي. فالإنسان يكتشف نفسه عبر هذه الغيرية.

وفي منازلنا التقليدية كما في بوادينا، توجد عدة أماكن ملائمة، خاصة في الليل، لأن الشياطين التي تزور النساء والرجال أثناء نومهم لا تحب الظلام عند ملاقاتها لهذه المخلوقات الخفية. ومن تلك الأماكن الأكواخ المظلمة والأقبية والمراحيض والمخازن والسطوح والمقابر والصخور والآبار والكهوف البحرية... حيث يمنع دخول الأطفال بسبب ضعفهم المفترض. وتشيع تعويذات غريبة يجب التلفظ بها في حالة التقاء مفاجئ. ويمتهن بعضهم - مثل سليمان الحكيم - إبرام أحلاف مع تلك المخلوقات واستحضارها عند الطلب للاستفادة من «خدماتها». وهي في الواقع تجارة جد مزدهرة في أماكن عديدة من بلداننا، تقدم فيها القرابين وتنظم الرقصات التعزيمية. وهكذا يتم استقطاب الفضاء اليومي وتهيئته، حسبما يقتضيه هؤلاء الزوار القادمون من الأماكن الأخرى، وهم تارة محبيون إلى النفوس، وطورا مزعجون، ولكن غيريتهم لا جدال فيها. والمهم أن «يعيش» الناس هذه الغيرية بأساليب مختلفة، سحرية وشعرية.

ويتعين علينا فيما يخص موضوعنا أن نسجل هذه الازدواجية الغريبة للذات، التي تنشأ عنها غيرية جد حميمة وجد ناجعة. إن «الجن» الغامضة، والتي «نراها» رغم غموضها، ليست في الواقع إلا قراءتنا المزدوجة، وبدائلنا السلبية، وموضوع رغباتنا. إننا نتجسد فيها، ربما لامتلاك أنفسنا امتلاكاً أفضل. فهي جانبنا من الحلم، تجسم قلقنا وغمنا. وتضفي معنى رمزياً على أعماق كياننا. وهكذا تتحقق إنسانيتنا فينا وتتححر. وإن هذا النوع الثاني من الغيرية تأسيس، في جوهره، لعلاقة نفسانية وحتى جسمانية مع الغيب، تختلف تماماً عن الغيرية / التسامي التي عرضناها أعلاه. هنا يختلف الغير عني اختلافاً يجعلني لا أدركه إلا بأسلوب التخيل ويظل كأننا غيبياً. وهو على بعد شكله وغيابه عن عيني محسوس وقريب كل القرب. هل يكون هذا الغير مجرد انعكاس لذاتي، ليس إلا قريناً أو بديلاً؟

جدلية الغير والذات

يمثل هذان النوعان: «الغير المطلق الغيرية» و«الغير الحميم ولكنه خفي» حالتين من الغيرية القصوى على حدود السحر والدين. ومن آثارهما تنوع تجربتي، وتقويض كل محاولة أنانة من الأساس. فالإنسان ليس إمبراطورية داخل إمبراطورية. لذا ينبغي الإقرار بنسبية إرادة القوة وإثبات الذات مطلقاً. ولكن من البديهي أن الغيرية بالمعنى المعتاد للكلمة تبقى تلك التي تدرك الإنسان/الغير، أي إنسان قريب، وتنزل في حركية نفسانية واجتماعية مختلفة كل الاختلاف عن النوعين المذكورين آنفاً. إن المادة المحددة لهذه الغيرية هي النسيج البشري. ومهما لزممني حضور الله، وحضور الأرواح، المؤسسين لبيداغوجية حقيقية للغير، والمدرسين على التعايش، فإن المشكلة القائمة اليوم بالنسبة إلينا معشر العرب هي العلاقة التي نكوّنها في الداخل، وكذلك في الخارج، مع غيرنا من البشر، الذين لهم طباع كطباعنا، والذين يمثلون الإنسانية. ومعلوم أن إحساس بعضنا ببعض قلما يكون محايداً. فهو إما إيجابي قائم على المحبة ومدّ يد المساعدة، أو سلبي قائم على الكراهية وسوء الظن. وكما توجد ثقافة المحبة، توجد ثقافة الكراهية. ويجدر التذكير بأن عدم المبالاة لا يمثل درجة الصفر

في السلم؛ لأن ضد الحب ليس الكره وإنما هو عدم المبالاة، ونعرف جيدا أن الحقد قد يكون قريبا من المحبة. لذا كثيرا ما تتغير دائرة الأقارب وتختلف تبعا للتصورات الفلسفية أو اللاهوتية، وكذلك تبعا للظروف الآنية. وبالرجوع إلى المعنى الأول للقريب، في العلاقات الخاصة مثلا، وباعتماد تعريف دقيق وضيق لهذه الكلمة فإنها لا تعني إلا من تربطنا به رابطة الدم أو صلة الرحم. وقد كان للإغريق أجانبيهم (oi barbaroi) وكان لنا أعاجمنا. ويحدد الانتماء إلى المجموعة بمن يكون داخلها (in) وخارجها (out)، مع وجود مناطق بين بين، كثيرة الغموض والتغير، ويدعونا تصورنا المشترك الحالي للأشياء، المؤسس على احترام حقوق الإنسان، والنتائج عن قرون مديدة من التقدم الهش، إلى بعثرة تلك الفوارق والحدود بهدف تعميم مواقفنا الأخوية والسلمية على كافة البشر في العالم أجمع. إن القريب هو أي إنسان على حدة، باعتبارها شخصا، مهما كانت خصوصياته الفردية، من حيث الجنس والسن والعرق واللون والمعتقد. وإن الانبثاق المؤسساتي للكائن البشري جار ويتطور حاليا، وسيدخل - على كل - كعنصر أساسي في نظرنا للأشياء، وسيفرض نفسه أكثر فأكثر.

إن جدلية المثل والمغاير، أو إن شئنا جدلية الغير والذات ستشد هنا انتباهنا بالخصوص. وفيما يهم موضوعنا، يتعين أن نرى كيف عملت هاتان الجدليتان عملهما في الثقافة العربية الإسلامية، وفي أرض الواقع، وكيف يمكن أن تعمل الآن.

وتجدر الإشارة إلى أن الغيرية تتكون بالتفاضل الأساسي. وهي صيغة من الألفة الاجتماعية تنبني وتهدم بالانضمام والتعارض. ويعرف علماء الاجتماع إلى أي حد تكون أشكالها عديدة ومتناقضة: نحن معشر المؤمنين، نحن أهل الكتاب، نحن وأصحابنا، نحن والآخرون، نحن وخصومنا. تقييم الغيرية ههنا حدودا في شكل «أكرديون»: ثمة النواة المكونة من «نحن» العديدين، ثم دائرة أقاربنا الموسعة، ثم دائرة حلفائنا، ثم خارج الحدود، حلقة خصومنا الذين «تربطنا» بهم، إن صح القول، علاقات عدا، أو حلقة من نكتفي بإقصائهم. وبداخل هذه الحلقات ذاتها، نفرق بين العديد من المساحات التي تستقطبها كما في الحقل المغنطيسي. فالجدليات العديدة

تقرّب وتبعد، وتجعل من هؤلاء ملائكة ومن أولئك شياطين، وترفع من شأن البعض وتحط من شأن البعض الآخر.

وفي الصراع من أجل الحياة والبقاء، لاشك أن علاقات العداء هي الغالبة، ولكن الجدلية في التقليد الإسلامي تعمل عملها بين قطبين: الدفاع عن النفس ورد الثأر بالمثل، وفي نفس الوقت التحاور والتصرف بشهامة. ويبقى الاختيار بيد المعنيين بالأمر، مع تفضيل العفو والصفح. أما العنف إزاء الغير فلا يبرره إلا عنف الغير إزاءنا. وأما التحاور فهو محمود باسم العظمة والحلم، اللذين تتكون منهما طينة المؤمن الصالح. قال الله تعالى في سورة البقرة (٢ الآيات ١٩٠ - ١٩٣): ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يِقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾. وقال تعالى في سورة الحج (٢٢، الآيات ٣٩ - ٤٠): ﴿أُذِّنُ لِلَّذِينَ يِقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾ وقال تعالى في سورة الممتحنة (٦٠ - الآيات ٨ - ٩): ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يِقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يَخْرُجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ أَنْ تَبْرَهُمُ وَيُقَسِّطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوا فِي الدِّينِ﴾. وقال تعالى في سورة النحل (١٦ - الآية ١٢٥): ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. وقال تعالى في سورة المؤمنين (٢٣ - الآية ٩٦): ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ﴾. وقال تعالى في سورة فصلت (٤١ - الآية ٣٤): ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ * ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ * فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾.

ويمكن الاستشهاد بعشرات الآيات الأخرى، وبما لا يحصى من الشروح والتعليق التي خصصت لها. وفي الواقع، تطورت النظرية الفقهية والتجربة الاجتماعية حسب محورين حدداً طريقتين من العلاقات بالغير، في الأولى تأهت لمكافحته، وفي الثانية اعتباره قريباً بالطبع. وبين هذين الموقفين (hospes) و (hostis)، اتخذت مجتمعاتنا القرار بالتداول، تبعاً للظروف. وتبرر العقيدة الدفاع عن النفس، لكنها لا تبيح أبداً للبادئ أن يظلم غيره، مهما كان، ومهما كانت الذريعة. فالمبادرة بنفي الغير مستبعدة، بل يوصي القرآن بنفي هذا النفي، إذا كان صادراً عن الطرف المقابل، بفضل الأعمال

الخيرة والإيجابية، لأن الغير هو دائما وقبل كل شيء القريب. إلا أنه قد يضم الشري وييدي العداوة، لذا يجب إقناعه بالتي هي أحسن «وتحويله» إلى جانبي، ولكن إذا لزم الأمر وكنت على وشك تكبد سيطرته، ينبغي علي القضاء عليه قبل أن يقضي علي. هو دائما قريب بالنسبة إليّ، قبل الأزمة وبعدها، ولكن إذا دارت الأحداث وآلت إلي: «إما هو أو أنا» فلا بد من الاختيار الصعب. وهكذا تتأسس غيرة الحزم التي قد تنحط إلى مستوى الارتياب، ثم إلى مستوى المجاهرة بالعدوان.

ولكي لا تنحط الغيرة، يجب تطويرها نحو الأخوة التي توحد وتدمج جماعات «نحن» في صلب المجموعة، شأن جماعة الأمة، أمة المؤمنين^(١٧)، أو جماعة أهل الكتاب، أو جماعة أشمل تضم الإنسانية بأسرها. ومعلوم أن القرآن استنكر العصبية القبليّة، وأشاد بالتكافل والتضامن في مستوى العقيدة. وتتضمن الشهادتان إقرارا بنوع جديد من الغيرة أساسه «الإسلام لله». ولا تنحصر إيجابية الغيرة في هذه النواة الأولى، بل تتجاوزها، في شكل دوائر متراكزة إلى كافة الجنس البشري.

إن هذا «التحويل» يكون بمثابة اللحمة بين الأفراد، فيجعل منهم أشخاصا متوازنين، ويوحدهم ضمن مجموعة المؤمنين. وأود أن أنبه إلى دافع قوي لهذه الغيرة/الأخوة، إذ لا يتفطن الدارسون غالبا إلى تأثيره النفساني، وأقصد به محاكاة المثال الأوحى مرارا وتكرارا، مثال الرسول محمد(ص) في أقواله وحرركاته وتصرفاته ومواقفه ولباسه وطعامه ومشيته وقيامه بأبسط أعماله اليومية وأخصها به. هذه السيرة المحمدية كانت على مر القرون وما زالت في عديد القارات نموذجا معياريا أعلى، يبرز الانتماء إلى هذا التضامن الأخوي بين أفراد الأمة، ويتجلى في مظاهر من السلوك دقيقة ومحددة شرعيا. ولقد جمعت بكل أمانة، وشرحت بكل دقة أمثلة عديدة من أقوال الرسول وأفعاله، فأصبحت نماذج دقيقة تحتذى وتقلد بلا كلل ولا ملل، وبفضلها التحمت النفوس وحملت المبادرات الفردية على القيام «بأدوار» حقيقية بأتم المعنى المسرحي للكلمة. وهكذا يحاول المسلم أن يتشكل من جديد ويتكون على مقتضيات الوحي الإلهي، باحتذاء أقوال الرسول وأفعاله واستلهاها. وليس ذلك مجرد تلقين، وإنما هو «تعويد على إحياء» الوحي القرآني بواسطة نبوية^(١٨). إنه إخراج هائل للحياة الشخصية

والجماعية بالنسبة إلى عدد كبير من الأشخاص، همهم المشترك على حد السواء التقرب من محمد(ص) المعلم والصديق والقائد المختار. إن هذه المرجعية الوحيدة، رغم تعدد أشكالها، هي التي تحدد الإسلام المركز، والتي تخلق من جديد وحسب الأوقات روحا وأسلوبا نجدهما من المحيط الأطلسي إلى جزر إندونيسيا. وعلى هذا المنوال تمت «معالجة» الفن والقانون والأدب والعمران والمشاهد الريفية، وحتى اللغات على كثرة اختلافها وتعددتها والمخلصة للعالم الإسلامي. هذه الغيرية في التقليد جعلت كل مؤمن يندمج بالتشابه في المثل الأعلى، ويحقق ذاته بالجهد الذي يبذله؛ ليتكون على نمط ما يشعر به أفراد المجموعة الآخرون، وما يحاولون القيام به. ورغم المسافات الشاسعة، فإن إقامة الصلاة يوميا توجه المؤمنين في كافة أنحاء العالم نحو قطب واحد يتجاوز الزمان والمكان. وما العيش اليومي إلا عملية بلا هوادة لإعادة النموذج الأوحى، نموذج الرسول(ص).

وتضاعف التجربة العادية هذا النموذج / المنارة أضعافا، وتدمجه في المجهود الذي يقوم به المسلم على نفسه لتحقيق ذاته - بالمعنى الدقيق للكلمة - تبعاً للمثل الأعلى. وبتماثل المؤمنين لهذا النموذج ينتهي بهم الأمر إلى التماثل فيما بينهم، وتأسس الغيرية في الأخوة على هذا الاجتهاد/ الجهد (conatus) نحو تجاوز الذات في نفس الاتجاه. وعند إقامة الصلاة يتحد المسلمون روحياً، لا في المواجهة وجها لوجه، بل في النظرة التي يلقونها على نفس الأقطاب. ثم إن هذه العملية الهائلة أصبحت تستفيد اليوم من الخدمات والطاقات الرائعة لتلفزة الأقمار الصناعية التي تقرب النفوس والضمان بسرعة خاطفة، وتمزج الأجناس البشرية مزجا ما كان كبار الفقهاء ليحلموا به. وتكفي مشاهدة «باليه» الصلاة بمكة، أيام الجمعة وفي المناسبات الدينية الكبرى التي توجه وتستقطب عشرات ملايين المؤمنين، للدلالة على ذلك.

ولا شك أن كل مجتمع ينتج تاريخه الخاص به. لكن الإنسان المسلم يتفنن في ذلك تفننا مثاليا. فهو «المنتهج» له بآتم المعنى الجمالي والعصري للكلمة، وعمله «إخراج» متجدد دوماً تتمثل وظيفته في نقل قيم العقيدة وقواعدها إلى حيز الواقع. ولئن ظل الرسول دائما المثل الحي لهذه القيم، فإنه يتعين على كل مؤمن أن يشكل

سلوكه ويلائم وجوده طبقا لمتطلبات الإيمان ومقتضيات القانون، وأن يقرأ حسابا مريرا لما قد يطرأ من حوادث قاهرة لا مفر منها. ويتكفل الفقه بكل هذه الأبعاد المتعلقة بدنيوية المبادئ، فهو الأداة المنظمة لشتى المعاملات والمكلفة - على مستوى الخصوصيات - بالإبقاء على الطابع الذي لا يمحي «للحس» الإسلامي. وفي نهاية المطاف تتجلى روح القرآن في وحدة أسلوب هذا «الإخراج إلى الوجود».

ولم يمنع ذلك المسلمين من بعض الشطط، لأن الاتحاد الروحي قد يصبح وسيلة إقصاء وتكفير، وكأن لسان الحال يقول: إنني أقرب منك إلى المثل الأعلى فأنت إذن أكثر زيفا وضلالة. إن إغراء المطلق لينزلق بسهولة إلى التمسك بالشكليات، وإن الانحراف نحو الغيرية بالانشقاق ممكن دائما، ولقد مثل في مجتمعاتنا خطرا متواصلا. فقد عرف تاريخنا معرفة مأساوية عنفا انتحاريا متواترا ومزمننا حمله أكثر الناس تعلقا باستقامة الدين - كما يتصورونها - ضد «الإخوة الخونة» والأعداء الداخليين المفترضين. ولم تكن أمتنا في مأمن من الطائفية بل بالعكس، حتى لو كان الخلاف - كما أسلفنا - رحمة من الله. والتكفير ملازم لمجتمعنا الذي ينبثق فيه بين الفترة والأخرى دعاة لتطهير دار الإسلام. وينسب إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قوله: إن الأمة ستتفرق إلى اثنتين وسبعين فرقة كلها في ضلال إلا أربعا. وكان أحد مشايخنا الأتقياء يعلق على هذا الحديث بمرارة واقتناع: كان ذلك صحيحا فيما مضى، لكنها اليوم كلها في ضلال. فكأن في باطن الأخوة الإسلاميين غيرة استحواذية على الحقيقة، مفرطة كل الإفراط. ولقد اندست «الفتنة الكبرى» - كما عنون كل من طه حسين وهشام جعيط دراساتها - في قلب الأمة الإسلامية منذ عهدوها المبكرة، ففجرت حركات تمرد لم يكن من الهين إخمادها، مثل حركة الخوارج، والحشاشين، والإسلاميين، مما يؤكد أن في الإسلام دوما قيام ثورة، أو خيانة ثورة، أو تأهب لثورة.^(١٩) فالفتنة تغرينا باستمرار، ولقد لازمت ماضينا، كامنة عنيدة، وما زالت تهيمن على حاضرنا.

ويمكننا أيضا تدقيق النظر في علاقة الأخوة هذه، بل وتحليلها نفسانيا. فلا شك أن الأسرار بمثابة اللحمة للنفوس والضمائر. وليس التكتم سلاح الحركات السياسية

والعسكرية، وسلاح القتل في الماضي والحاضر فحسب، بل مازالت الأسر الحاكمة البرجوازية والشعبية، وكذلك الريفية وحتى المتواضعة، تستخدمه بكثرة. وثمة استراتيجية خفية للألفة تلعب فيها جدلية المغلق والمفتوح دورها. ^(٢٠) ولا تتنافى الغيرية/ الأخوة مع التكتّم الشديد، ولا حتى مع الكذب الذي يعد من أكبر الاختراعات البشرية - وأخبثها أيضا - كما بين ذلك باحثون كثيرون من «سيمال» Simmel إلى جانكليفيتش «Jankélévitch». وفي العالم الإسلامي - ماضيا وحاضرا - توجد أسر ملعونة لعنة «الأتريديين» Atrides، حيث يتنافس إخوة أعداء على ارتكاب جرائم فظيعة، إما طمعا في السلطة هنا، أو إشباعا لنهم جنسي هناك، أو رغبة في الاستيلاء على أرزاق الناس. وكثيرا ما يصاب القارئ بكابوس عند تصفحه لأخبار الملوك عندنا. ولا تتنافى أبدا جدلية الحب الكلي الشامل مع نفى الغير، ولا حتى مع الإبادة الذاتية.

ولقد عرفت الشعوب الإسلامية خلال تاريخها الطويل والعريض - مثل غيرها من الشعوب - فترات عظيمة وفترات ضعف. إلا أنها استمدت من العقيدة والأخلاق الإسلامية ما دعمت به تلك العظمة، وما جعلها تتحمل ذلك الضعف. ولئن لم تستبعد حقا مظاهرة الدناءة من تاريخنا، فإنها لا تعدو أن تظل الجانب المخزي من ماضينا. ذلك أن العقيدة وفقت، بكل حزم، إلى وضع حدود للانتهاكات التي هي دائما ممكنة، فقتن استعمال العنف إزاء الغير تقينا دقيقا، وظل مقتصرًا على الدفاع عن النفس لا يتعداه، كما أسلفنا. وحتى هذا المجال بقي الحلم، كما بقيت سياسة المصالحة المنجرة عنه، المحرك الأساسي. فالتسامح مع الغير، ومحاسبة النفس بصرامة، يحددان في الإسلام فسحة تقديرية لتقييم الأوضاع تقيما متجددا. ^(٢١) وفي الواقع، فإن اتقاد العواطف والأهواء، ووطأة النزاعات الداخلية والخارجية، ووزن المصالح القائمة، هي التي تفسر - وحدها - التجاوزات. لا تفهم التجربة اليومية للغيرية على ضوء العقيدة فحسب، بل يتعين تحليلها بمقابلة النظر إلى قواعد القانون، وملابسات التاريخ، ومستويات الإنتاج الاقتصادي، دون غض الطرف عن جانب اللامعقول الإنساني. لذا نجد هذا التداول أو التواجد أحيانا لنوعين من الغيرية: غيرية

التمايز بمواجهة التضاد، وغيرة التأخي.

كنا ذكرنا أن الألفة الاجتماعية القائمة بمعارضات جزئية على شكل دوائر متراكزة تنظم العلاقة مع جماعة «نحن» في هيئة أكرديونات، تارة متصلبة، وطورا فضفاضة، ولكن شفافة، تحدد المجالات التي تفصلنا عن مختلف أصدقائنا ومختلف خصومنا. وفي داخل المنطقة الواحدة من الألفة الاجتماعية، نلاحظ، فيما يخصنا، استقطابا فرعيا للقطاعات. إننا جميعا متساوون لكن «جماعة منا متساوية أكثر من غيرها» كما يقول أحد الكتاب الهزليين. وتؤول الجدليات النفسانية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية - رغم التطلعات المشتركة ووحدة الانتماءات - إلى نفي حقيقة الغير، أو الإفراط في إثباتها. من ذلك هذه النزعة القوية في مجتمعاتنا إلى إنكار واقع فئات اجتماعية بأسرها، كالمرأة، والطفل، والشباب، وأهل الأرياف، والأقليات العرقية أو اللغوية، والشاذين، والمختلين، وحتى غير الامتثالين. وقد يكون انحراف الغيرية مأساويا عنيدا. إنها غيرية تعارضية مثل الجرح في الجسد، ولا تلبث أن تنقلب على الذات، لأن الاستلاب من جراء الغير ما هو إلا إتلاف للذات، وما نتيجة الانعزال عن الغير إلا تصدع الشخصية الجماعية من داخلها. وتغدو الهوية الشخصية منشقة عندما لا تقرأ حسابا كافيا لحضور الغير.

لقد أنتجت إذن التجربة الملتبسة لتباعد الغير، بصفة طبيعية، انحرافات هدامة تعد نفيا مطلقا لأهم المبادئ التي تقوم عليها ثقافتنا: فالإرهاب، وانتشار الطائفية، وإراقة الدماء بقساوة ومجانبة، كلها انحرافات عرفها تاريخنا^(٢٢)، وما زالت واقعة حاليا. وإنني لأقرأ تاريخ شعوبنا العربية كمد وجزر بين غيريتين، غيرية تعارضية نزاعية، وغيرية إيجابية المنحى. والأحداث الكبرى التي تعاقبت علينا، وكيف كياننا الجماعي، عبارة عن سلسلة من أعمال العنف، والمصالحات، والمعانقات، والخيانات اللثيمة، ولا يفهم ذلك بغض النظر عن ملابسات المحيط، والمناخ الاجتماعي، والاتصالات بالشعوب الأخرى، وانتشار الغزوات وفترات التراجع. فالسلم الداخلية لا تكون إلا وثيقة الصلة بالسلم الخارجية، كما تفتقرن الأزمات الداخلية بالأزمات الخارجية أيما اقتران. فهي معايب الغيرية حقا، إذ تحدث في جو من الغم، وتجد في القلق العام تربة صالحة لها.

ولا يرتبط معنى الغيرية في العالم الإسلامي بالأقلية أو الأغلبية بل بعلاقات إقصاء أو إدماج دقيقة تبعا للتساؤلات التالية: من هم الأشخاص الذين يمثلون جماعة «نحن»؟ ومن هم «الناس» الذين لا تُذكر أسماؤهم ولا يتميزون؟ ومن جماعة «هم» المشار إليهم بالإصبع؟ ان بُنى الغيرية ومراكزها ووسائلها والأشكال التي تكتسيها رهينة الداخل بقدر ما هي رهينة الخارج. إنها لا تكون على نسق واحد بل تتكون من انقطاعات وتصدعات وانفساخات وتدرجات ومعاكسات. فلا يمكن بالتالي حصر الغيرية في شكل واحد من الأشكال التي تكتسيها؛ لأن جدليتها المتعددة والملتبسة تكون غالبا محيرة، وإن كان لها «منطقها» الخاص. ورغم الإطار الملائم ونبيل المبادئ التي تأسست عليها المجتمعات العربية الإسلامية، فإن تجربتها تدل على أنه يمكن للغيرية أن تفرز ثقافة الكراهية الهدامة، كما يمكنها إفراز ثقافة المحبة القائمة على قبول الغير بكل سرور وانسراح.

الغيرية تعايش والتعايش رهان دائم

إن علاقات العربي المسلم بالشعوب الأخرى، وخاصة منها الأوروبية، تتسم اليوم باقتران حدثين عظيمين. فمن جهة ظلت المجتمعات الإسلامية مترددة في أمرها ومصدومة بعدة خيبات متلاحقة، وما زالت متأزمة وسط عالم يواصل عموما، برباطة جأش وثقة في النفس، مسيرته المظفرة التي يثبت بها ذاته، ويعلن عنها بكل صخب وصلف واحتقار للغير. وليكن موقفنا واضحا متبصرا: ما زال نظام استعماري مستحدث، انتصب في القرن الماضي، ونتج عن تقدم العلم، ونمو رأس المال، وازدهار الصناعة، مازال هذا النظام متواصلا بأشكال متجددة لا محالة، لكنه هو هو لم تتغير طبيعته منذ بداياته. أفلا يكون استقطاب المعمورة آخر مرحلة من مراحل الرأسمالية؟ اليس عصرها الذهبي أمانا لا وراءنا؟ إنها خدعة من خدع التاريخ، ولا أجرؤ أن أقول من خدع العقل. وهل العولمة غير انفساخ جديد يستفيد منه البعض، ويسحق العديد من الشعوب، وفي المقام الأول شعوبنا؟ لذلك كله ما زال هذا العالم يخيفنا ويثير شياطيننا وأسوأ نزعاتنا. وما زال العربي يعيش وحدته القائمة، وما انفك يفكر في تصفية العديد

من الحسابات. لسوف يتجرع الأمرين، ولسوف تمر به أوقات عصيبة أخرى. إنه يعرف جيدا أن الغير شريك يمكن التحاور معه. لكن ذكرى جرائم الاستعمار، وانتصار الصهيونية الصاخب، وتلاعب العولمة، كل هذا يعكس لدينا صورة الغير. وتوجد بلاشك من بين شركائنا العديدين دول نبيلة، كما يوجد رجال متبصرون عادلون، وأشخاص مثاليون في إخلاصهم. إننا نعرف هذا، لكنهم أنفسهم يدركون أكثر منا ما في عالمنا من التباس وغموض. إن العولمة آلة من آلات التهميش أيضا. إنها تهمنى جميعا، بلا ريب، لكنها ربما تصيب شعوبنا أكثر.

والملاحظ أن الذات إذا أصيبت في الصميم فإنه يهون عليها تدمير الغير وإبادة نفسها. هل توجد في غير ما ذكرنا الجذور الخبيثة للإرهاب الذي أفرزناه؟ إن أكبر خطر يهددنا في مسيرتنا الطويلة لاستعادة التحكم في أنفسنا، وفي علاقتنا بالغرب، هو أن تتغلب غيرية التعارض والتنازع في نهاية المطاف على غيرية الثقة والاطمئنان.

لقد تمت بلا شفقة ولا رحمة تصفية ما تبقى من الإمبراطورية العثمانية. وكانت تصفية دامية، وقحة، تم التخطيط لها بكل برودة وإحكام في الدواوين القنصلية الأوروبية على مدى قرنين، ولم تؤخذ في الاعتبار التعهدات والوعود الرسمية، ولا الاحتجاجات الأخوية المتواصلة والصادرة عمن أعلنوا صداقتهم لنا. فعوضا عن «ربيع عربي» أطبقت بلا هوادة طبقة من الحديد والإسمنت على شعوب المنطقة، فكانت أياما مأساوية سبقتها وتلتها أيام مماثلة أخرى ممضة، لا أكثر ولا أقل من تلك التي عرفت أوروبا التي أصيبت بدورها بأشكال مستحدثة من دكتاتورية الحزب الواحد، تسببت في ذلك القلق الوجودي العارم الذي استولى على العديد من أبنائها، ومن بينهم «سارتر» استيلاء جعلهم يعتبرون جميع الآخرين شياطين!

لكن أوروبا استطاعت تجديد بنائها وتجاوز ذاتها والاهتداء إلى طريقها. أما العرب الذين كانوا أقل حظوظا منها، فقد حاولوا - في غمرة محنهم ومصائبهم - أن يتجددوا وأن يتجاوزوا العقبة مهما كانت كفاءة.^(٢٣) وكانت الطريق مديدة وشائكة ولم تخل من عثرات تلتها انتفاضات، وانتكاسات، عقبها نهضات. لكننا ندرك أننا لسنا مخذولين

أو منبوذين في مسيرتنا الطويلة الشاقة هذه. «فالغير» لم يبق دائما أصم، لا يصغي إلى شكوانا.

ما أكثر «الآخرين» أشخاصا وشعوبا - حتى من بين من أساءوا إلينا - الذين يتضامنون معنا، يقظين وأصدقاء مخلصين. وإننا لنعلم أيضا أن رهانات أخرى مازالت تنتظرنا وأنا نواجهها وحدنا. وعلينا أن نعرف كيف نجد الغير ونكسبها إلى صفنا، بالحوار والمحبة والوفاء لأصولنا.

ليست النزعة الجهنمية داخل نفوسنا كما ليست في نفوس الآخرين. ومهما كانت ازدواجية الغيرية، فإنها لا يمكن أن تغدو مجرد استلاب من طرف الغير أو تغيير منبثق من الداخل، حتى لو عكرتها أحيانا ذكريات التاريخ الأليمة.

أخيرا، يتعين علينا أن نستخلص أبرز الأفكار التي فرضت نفسها علينا انطلاقا من معالجة تجربتنا الطويلة للغيرية. يجب أن نعيد أولا للبعد الأخلاقي للغيرية دلالاته الخاصة. إن اكتشاف الغير عملية وجودية وتاريخية في نفس الوقت. وليست تابعة فقط لمبادئ أخلاقية، ولا تخضع من باب أولى إلى ما تمليه مقتضيات المنشأ فحسب، بل تتعلق بالتحليل المتبصر للعالم، بقدر ما تتعلق بالنقد الذاتي. فلاشك أن الغيرية هي التي تفتح لنا أبواب الدنيا، وتضع حدا لوحدتنا، وترسخ حضورنا في التاريخ. ولكن من جهة أخرى، يدخل في الاعتبار تلاحق تجاربنا وأتراحنا وأفراحنا، التي قد تنجر عن خيبتنا أو انتصاراتنا، بقدر ما تدخل في الاعتبار مجهوداتنا وسعيها لملاقاة الغير. ففي كنف تعدد التجارب التي تطبعنا وتؤثر علينا بالغ التأثير، وفي كنف التذبذب الذي لاحظناه، قد يبدو من الصعب الاضطلاع بالغيرية بكل انشراح واطمئنان، لكنها تبقى على كل، محددة بأخلاقنا وتقتضي مراعاة مصالحنا الخاصة. ولا شك أن صورتنا في أعين هذا الغير ليست دائمة متألقة، إلا أنه لا سبيل، رغم ذلك، إلى أن تعزى مصائب الغيرية إلى جوهر الأشياء، ولا أن تعزى أزمة الضمير الخطيرة التي يمر بها مجتمعنا إلى الطبيعة البشرية، أو من باب أولى إلى تعاملنا عن الغير، بل ينبغي أن تعزى فقط إلى الطريقة التي بها نجري عملنا، في عالم يتعرض هو الآخر للتغيير. لذا يتمثل اليوم واجبنا الأوكد في السعي إلى الانتصار على ذاتنا من أجل استعادة الفوز بالغير،

ويعني ذلك الاضطلاع الكامل بالذات للاضطلاع الأفضل بالغير، كما يعني تنشئة الذات على الغيرية. هذا، ولا مفر من المواجهة مع الغير، التي تظل من طبيعة الأشياء، لا لكونها لعنة أو قضاء مبرما، بل لأنها صعوبة من صعوبات المسار، يجب التغلب عليها دائما - مهما كبرت - بفضل مجهود ذاتي وبادرة إيجابية نحو الغير، وهي حركة ذهاب وإياب رهينة الصدق والحرية والشجاعة والأريحية. ولكي نحقق أصالتنا، ينبغي لنا أن نعرف كيف نضطلع بأنفسنا ونضطلع بالغير. ورغم كل ما أصابنا، ما زلنا، في الواقع، مبهورين بالغرب، فليس من قبيل الصدف تماما أن نتغرب وتَأوُرِب وتَتَأَمرك بلا هوادة، ولا تخلو هذه النزعة من التقليد الإيماني. إن الدور الذي ينتظر علم النفس الاجتماعي العربي في معالجته للغيرية يتمثل في تعويض هذا التقليد الإيماني بالتبصر، واستبدال التلاعب بإرادة الاضطلاع بمصيرنا وصنع مستقبلنا بكامل الوعي واليقظة.

نعتقد أننا سجلنا، فيما تقدم من الصفحات، أن الغيرية لا تنحصر في اختيار مَأثَوِي بين قبول الغير جملة أو طرحه بلا تمييز. وليس التضامن في صلب الأمة الإسلامية صادًا مانعًا، بل يتسع أيضا لعلاقات متينة تتجاوزها. والغيرية تعيش والتعايش رهان دائم لا بد من كسبه مهما كان الثمن. وتفترض هذه الطريقة في الاتصال بالغير، في آن واحد، تحليلا صارما في كل لحظة، كما تفترض مشروعا يتعين تحديده ومراجعته باستمرار على أساس أخلاقيات قائمة على الاحترام والتبادل والتعادل. وللغيرية معان ومستويات متعددة، تجعلها غير قابلة للانفصال عن أية تجربة إنسانية ولا تغدو سلبية إلا إذا كانت فاقدة للمحبة.

وينبغي أن تفهم الغيرية في الإسلام على أنها وضع الذات في منظور تبادل مع الغير، مهما كان: كائنا مطلقا نورانيا، أو كائنا غيبيا ليليا، أو كائنا شبيها بي وأخالي. وتندرج هذه الغيرية وتتنوع تبعا لمرماها، لكنها دائما «قصد» بأتم المعنى الذي أعطاه «هوسرل» Husserl لهذه الكلمة. ولئن كانت منبثقة من الداخل فهي دائما منفذ ومجهود يبذل على الذات وعمل إرادي. وعلى هذا الأساس فهي تلك التي بداخلنا، تتولى بكل جرأة مراقبة نزواتنا الحميمة، وتطهيرها وتوجيهها وتأسيسها. إنها تقيم الوثام الداخلي، وترسم معالم مشروع حقيقي يتطلع إلى المحبة الشاملة.

الهوامش

- (١) «صورة الثقافة والحضارة العربيّتين الإسلاميّتين من خلال الإنترنت» لنبليل علي ومحمد الناصر شَمَام، تونس، ١٩٩٩، ص ١٦٧.
- (٢) انظر مقالتي: «De la tolérance islamique» في مجلة Diogène عدد ١٧٦، أكتوبر - ديسمبر ١٩٩٦، ص ١٠٥ - ١٢٠.
- (٣) انظر: «L'Être et le Néant» ١٩٤٣ ص ٢٨٥ وما بعدها. ولهذا الكتاب ترجمة عربية أنجزها الدكتور عبدالرحمان بدوي.
- (٤) (Le Moi)
- (٥) انظر: «L'Encyclopédie française», الجزء VIII, ١٩٣٨.
- (٦) انظر بالخصوص «La différence dans la culture islamique» كتابي Quêtes sociologiques ص ٤٠ وما بعدها، و «L'Islam et l'Europe» نفس المصدر ص ٢٣٥ وما بعدها، و «De la tolérance islamique» في مجلة Diogène عدد ١٧٦، ص ١٠٥ وما بعدها.
- (٧) انظر مساهمتي في هذه النقطة: «تطبيق طريقة المقارنة على الحضارة الإسلامية» في كتابي «لأفهم» ص ٦١ وما بعدها.
- (٨) «قدسي» لأن المتكلم فيه هو الله ذاته، سبحانه وتعالى.
- (٩) انظر: ابن عربي، الفتوحات. طبعة بولاق. دون تاريخ. الجزء الثاني، ص ٣٢٢. وانظر أيضا: H. Corbin. «L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi» ص ٨٨، ٨٩.
- (١٠) حول هذه النقطة يظل كتاب La passion d' Al Halla لماسينيون Louis Massignon المرجع الأساسي المتميز.
- (١١) انظر: «Leçons sur la philosophie de l'histoire, p238»
- (١٢) نظر هذه الأقوال المبالغ فيها مبالغة كاريكاتورية عند ريمون شارل Raymond Charles, L'âme musulmane, ص ١٨ - ١٣.
- (١٣) أنظر: مارك واسترن: Westerners «Les survivances païennes dans les croyances musulmanes» انظر أيضا: «Le rite et l'outil» - Le Coeur - Charles F. أيضاً «Le Boumergoud» في Dubouloz - Laffin والمرجع الكبير: ابن القيم الشلبي «آكام المرجان في أحكام الجان».

كتابي «L'individu et la société en Islam» ص ٣٠٢.

(٢٠) انظر: La stratégie du secret et de l'alliance au sein de la famille maghrébine: «Quêtes sociologiques» ص ١٠٦ وما بعدها.

(٢١) انظر: Tolérance et rigueur en Islam في كتابي «Raisons de'être» ص ٢٠١.

(٢٢) انظر Histoire de l'ordre des assassins: De Hammer ص ١٩٦١.

(٢٣) انظر: Dominique cherallier. «Renouvellements du monde arabe»

(١٤) أنظر كتابي «La sexualité» ص ٧٥.

(١٥) بمعنى (الناس الآخرين). والصيغة المثبتة أعلاه شائعة في المنطوق الشعبي التونسي.

(١٦) دراسة غير منشورة ليحيى جودة:

Reply to Salman Rushdie The true story of Prophet Muhamad's encounters with the jinn. P75.

(١٧) انظر: L. Gardet. «L'Islam, Religion et Communauté» ١٩٧٠ وبالأخص الجزء الثالث منه.

(١٨) انظر: «Les Valeurs en Islam: Révélation, Raison et Création» في كتابي: Quêtes sociologiques ص ٢٠٧ وما بعدها...

(١٩) انظر: Penser le politique في

التعددية: الاعتراف بالآخر قسرا ام الاعتراف به تأسيسا؟

د. عادل عبد المهدي*

عنى التعدد تاريخيا الفرقة والانقسام، اما في الفترة المعاصرة فهو يعني التنوع والاختلاف.. سنتعامل في هذه الورقة مع المعنى الايجابي الذي تطورت عليه مفردة التعددية، والتي تقود الى الازدهار والانفتاح، دون ان يكون ثمن ذلك الصراع والانقسام والتمزق. والتعددية كما نستخدمها اليوم نقلت اليها من مفهوم «البلورزيم». وهذه فكرة نمت في رحم فكرتين رئيسيتين هما:

اولا: المركزية في داخل التشكيلات السياسية الاجتماعية المعاصرة.

وثانيا: فكرة وحدة المجال الجغرافي الاقتصادي السياسي، الذي جعل العالم، بل الاكوان، هدفا ونشاطا ومصالحة واحدة، توجه نحو الاستقطاب والمركزة، وتضغط لتجعل العالم حضارة وثقافة وقيما واحدة، وصولا الى مفهوم محدد يطرح اليوم باسم العولمة.

* مدير المركز الاسلامي للدراسات وللتنسيق في باريس، ورئيس تحرير مجلة يناييع الحكمة الناطقة

فالديمقراطية المعاصرة التي نمت في ظل الدولة الحديثة هي اولا وقبل كل شيء نظام حكم وبالتالي تحكّم، وان التعدديات والحريات يصرفها ويحتويها نظام التحكّم ولا يطلقها او يقوم عليها، كما ان اتصال الحضارات في المرحلة المعاصرة ليس اتصال تعارف وتبادل، بل استظل منذ البداية بالانماط الاستكبارية، والاستعلائية، والفوقية، والقسرية، والاستغلالية، والكولونيالية، التي وضعت للمرة الاولى اشكالا جديدة للعلاقات، لم تعرفها البشرية من قبل، وذلك من حيث شموليتها وسرعتها، وجذرية استئصال الآخر ماديا او قيميا، وسرعة بناء الانا او الجديد على حد سواء.

ما نود الاشارة اليه في هذه المقدمة السريعة هو ان التعددية نشأت في الممارسات الحديثة كفكرة دفاعية قبل ان تكون فكرة تأسيسية. كفكرة استكمالية وعلاجية، وليس كفكرة ابتدائية تنطلق منها البناءات والرؤى الاولى، فالتأسيس يقوم على المركزة والاستقطاب لتأتي الحماية مدافعة قدر ما يسمح به نظام التحكّم بالتنوع والتعدد، لان اكبر خطأ يمكن ان ترتكبه - في مجال الابحاث العلمية - هو ان نتجاهل المسارات التي انشأت المفاهيم، فلا نفهم المفردات التي تفرزها الممارسة، بل نبدأ بدراسة المفاهيم عبر المفردات ومداليلها العامة. فندخل في عملية نفاق فكري، تشوش وتعطل قبل ان توضح وتبني، بل الاخطر من ذلك ان نبدأ بتدمير المرتكزات التي يمكن ان تقوم عليها حقيقة فكرة وممارسة التعددية، لنبي مكانها اشباه افكار واشباه ممارسات، سنكتشف لاحقا انها دفعتنا الى طريق اللاعودة في اتجاه آخر تماما. وهذا امر مهم لفهم خلفيات النشأة المعاصرة لفكرة التعددية. فهناك اليوم مركزة واستقطاب على كافة الاصعدة القيمية والاقتصادية والتكنولوجية والسياسية والاجتماعية، تقود الى علمنة الحضارات والثقافات والافكار، بل وحتى الديانات على هدي الحضارة والثقافة والفكر والديانة السائدة.

١- تنوع الانساق الحضارية

يجب ان نطرح على انفسنا سؤالا مركزيا وهو: هل تطور مفاهيم الاجتماع المعاصر ومفاهيم انظمة التحكّم والاجتماع والدولة والكولونيالية والامبرياليزم والاقتصاد

والسيطرة على العالم، نقول هل نأخذ هذه الممارسات كحقائق قدرية او نهائية كان يجب للانسانية ان تمر بها، ام هناك مسيرة - بل بالضرورة مسارات اخرى - قد تكون اقل سرعة او ثورية في انجازاتها، لكنها اكثر توازنا في ادائها، واكثر عدلا في مردوداتها، واكثر رسوخا ودواما في عطائها؟

ودون ان نزع انفسنا في نقاش مفصل حول هذه الموضوعة الرئيسية - التي يمنعا من نقاشها بشكل صحيح الاسلوب الكاسح للحضارة السائدة - نجيب بان نظرة موضوعية لتاريخ الحضارات يشير الى ان مسيرة الانسانية لم تكن مسيرة قدرية او حتمية، باي شكل من الاشكال، وهي بالتالي اليوم ليست مسيرة قدرية او حتمية بل تحتمل تحولات جذرية ونوعية في طبيعتها. فالبلاد الاسلامية مثلا كانت تقف في مطلع القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلادي امام تراكمات تنظيمية واقتصادية وعلمية، توفر من الناحية الموضوعية كل الشروط التي احتاجتها اوربا لبناء تجربتها الليبرالية والرأسمالية والكولونيالية، والتي سمحت لاحقا بهذه النهضة الهائلة، التي تحققت لها على حساب تدمير حضارات ومسارات الامم الاخرى. ما كان يمنع من تطور البلاد الاسلامية - ونعتقد امما وحضارات اخرى - الى تجربة شبيهة بالتجربة الليبرالية الغربية المعاصرة هو عامل الضبط والكبح الداخلي الذي يوفره العامل الديني في التجربة الاسلامية.^(١)

وهذه فضيلة يجب الحفاظ عليها والاعتراف بها، رغم ان ثمنها التاريخي اذا ما نظر اليها من زاوية اخرى كان كبيرا وخطيرا. انها فضيلة تسير في نفس البناءات التي منعت تقوى علي من ان تنتصر على سياسات وحيل معاوية يومذاك، ولم تكشفها وتنتصر عليها - في حسابات الواقع - الا بعد وقت، او حتى قرون من ذلك. فالاستثناء الذي انفردت به التجربة الغربية في مساراتها التاريخية المعاصرة عما غيرها هو كسر كل الحواجز والضوابط الداخلية لتحقيق منافعها المباشرة والملموسة، وهو ما سمح لها بان توفر لنفسها منظومات فكر وسلوك يوفر لنفسه الكفاءة والسرعة والثورية في تحقيق المنجزات الكبيرة التي تمنح قدرات التفوق، حتى ولو كانت على حساب الغير من شعوب اخرى او اجيال قادمة. وان رؤية هذه المسألة والاتفاق عليها هو امر مهم في

مواقفنا الحالية، اذ سنتوقف عن رؤية الانجازات التنظيمية والعلمية الغربية بعين واحدة بل سنراها بعينين. سنتوقف ان نعتبر ان مهمتنا اللحاق بمنجزات الرأسمالية والكولونيالية، بل سنعتبر ان مهمتنا تجاوزهما، باستثمار الطاقات الهائلة التي قامتا بتفجيرها، مع اعادة ادخال انظمة السيطرة والكبح والضبط الداخلي، لكي لا نحارب الجبرية في نطاق العقيدة لندخل في جبرية المنفعة الحسية والحياتية فقط. امام الجبرية الاخيرة ينعدم المعنى الحقيقي للتعددية، ويصبح اختلاف الالوان هو ليس اختلاف المناهج والمدارس والخيارات، بل اختلاف النهج السائد عن بعض بقايا الماضي السائرة الى زوال، او اختلاف النهج السائد عن مظاهر فوضاه وبذور تطوراته المستقبلية.

٢- الحضارة الغربية تنتمي الى منظومة الفلسفات المغلقة

تنتمي الحضارة العالمية السائدة اليوم (وهي الحضارة الغربية) الى منظومة الديانات او الفلسفات المغلقة وليس المنفتحة، وذلك خلافا لما يعتقد الكثيرون. صحيح هناك انفتاح كبير وحریات واسعة داخل بنى هذه المنظومة، لكنه بالمقابل هناك تعصب وانغلاق كبير في امور كثيرة، وبالاخص بكل ما يتعلق بالمنظومة في خارجها. فهذه فلسفات وديانات، وما تؤسسه من بنى او ردود فعل في خارجها تدور تأسيساتها حول الـ«انا» او العنصر او العرق او اللون، وغير ذلك من تأسيسات. فالانسان هو ليس كل البشر، بل هو انسان ينتمي الى طبقة معينة، او قوم معينين، او دين خاص، او قارة خاصة، او عرق خاص، او قيم خاصة. فهو الرجل الابيض دون غيره. انه شعب الله المختار لدى اليهود.. و«الانكريست» او ما صار يترجم بالاصوليين لدى المسيحيين.. و«الجيريون او الغلاة» لدى المسلمين.. ان تفجير طالبان تماثيل بوذا تحركها نفس العوامل التي تقود الاسرائيليين لتفجير بيوت الفلسطينيين، او ابادة الاوروبيين لشعوب وحضارات امريكا الشمالية. كل هذه الافعال تصنعها ديناميكيات الحضارة والفلسفة العالمية وما تبنيه في مراكزها او في مرافقها ومجالاتها التي اصبحت العالم كله من بنى وردود فعل.. فالاعتقاد الديني يغلق الباب على الاعتقاد اللاديني، والعكس صحيح..

ففي التحليل النهائي فان الدول والمنظومات الرئيسية، من قيم وبنى رسمية، والتي قامت في الشرق مثلا بعد دخول الكولونيالية، لا تحمل اساسا شحنتها الرئيسية من الشرق ذاته وتجربته التاريخية وقيمه واشكال تنظيمه، او من الاسلام، او معتقدات وفلسفات اخرى، بل تحمل في جزء كبير منها مصادر فاعليتها من انماط التعليل والتسيب والفعل التي انشأتها الحضارة الحديثة، بما لها وما عليها، فمعتقدات ومذاهب وافكار وحضارات الآخر محكوم عليها بالموت ولا تستطيع الحياة الا بمدى قدرتها على الدفاع والمقاومة والموت من اجل افكارها. فالصراع والموت من اجل الحياة هو القاعدة، وليس التكاثر والعمران والنماء والتواصل للبقاء والتجدد والانتشار. هنا تفقد الحياة فطريتها وتبدو وكأن مهمة الانسان على الارض تتلخص ابتداء بقتل اخيه الانسان^(٢)، ليصبح القتل او النفي والالغاء، هو المنهج والتأسيس، وليس العلاج او الدفاع، والوقوف بوجه الانحراف عن الفطرة وقوانين الحياة.. فالتعدد والتنوع والاختلاف - لدى هؤلاء - هو ليس فلسفة او عقيدة او من حكمة الخلق وآياته، بل هو تصارع قوى في لحظة توازنها.. وهذا امر قلق في الفكرة والواقع. مما يجعل الصراع هو القاعدة. اما اللقاء والتعايش فهو الاستثناء، الذي لن يمثل سوى فترات هدنة بين حربين، فهو لا يرتب لها - قيميا وعمليا - مكانا للنمو واعادة تجديد الهوية والذات، لتحيا وتموت بما تحمله من زخم ومقومات حياة وعوامل موت وفناء، فعوامل الاحياء والافناء عوامل طبيعية قسرية ليس الا.

أ - عندما يصبح الهدف المركزي للحضارة السائدة هو ايجاد الجنة ونعمها ولذائذها على الارض، فلا طريق اخرى سوى نزول جهنم على الارض ايضا.. عندما يصبح الانتماء الى جغرافيا معينة او قوم معينين هو المنهج او السراط الذي يسمح للبعض في دخول جنة الارض، فلا طريق آخر سوى ان تتولد مناهج او سراطات اخرى لن تجد امامها من مجال سوى ان تشعل نيران جهنم على الارض ايضا. فهذا من ذلك، ولا يمكن رؤية الاول دون الثاني او العكس. لذلك نقول بان البناءات الاولى للحضارة الحديثة لا تحمل في منطلقاتها وتأسيساتها فكرة التعددية، بل تشكل فكرة الانوية، والنفي، والغاء الآخر حلقاتها ودوائرها الاولى، وهو ما منحها قوة التحرك

وزخمه، الذي سمح لها باختراق الآخرين، وتوسيع دوائر وقواعد المكاسب التي تحققها لنفسها على حساب غيرها. وهذا كله يحملها المسؤولية الاساسية لما يجري في العالم. فاذا كانت المكاسب جزءا من انجازاتها ورصيدا، رغم مساهمة الآخرين بها، فاننا لا يمكننا الا ان نحملها اعمال الاستبداد والجنون والعلو والتعصب، رغم مسؤولية الآخرين فيها ايضا. فالنقاش لا يجري عن المسؤولية القانونية، بل يجري عن المسؤولية الموضوعية التي صنعت خيارات ومسارات الجميع في هذه الحقبة من التاريخ. وهذا كله يتطلب جهدا في عمق المسائل وما يصنع حقائقها الموضوعية، وليس البقاء عند الاشكال وحقائق السطح فقط. فعندما تصل البشرية اليوم الى حقائق تهدد وجودها بالمطلق، بسبب التطور المنفلت الذي صرنا عليه، فان النقاش الذي لا يربط المسائل الجزئية بالحقائق الكلية سيصبح كالنقاش الذي يدور على ظهر مركب افقدته الرياح الهوجاء اية قدرة للسيطرة عليه.

ب - الديمقراطية كما تمارس اليوم هي نظام تحكم، يسعى لتصريف التعددية لا لتأسيسها، لتقييدها وضبطها لا لانفلاتها. فاذا كان الاستبداد والدكتاتورية هي نظام النمط الواحد فان الديمقراطية كما تطورت عليه في الانظمة المتقدمة هي اساسا نظام الاثنائية داخل المركب الواحد. فهي في النهاية تقنين الحياة السياسية والاجتماعية لكي يتسنى للنخبة الحاكمة او للطبقة السائدة احتواء ما عداها، وتصريف شؤون المجتمع في اتجاه قيمها ومصالحها وسياساتها. بالتأكيد ستحمي الديمقراطية حرية الرأي والتعبير لشرائح اجتماعية او لجماعات معينة. وستضمن حرية الاحزاب والتيارات وتداول السلطة وغيرها. وسيسمح ذلك في ازدهار الحياة وحماية تياراتها المختلفة. ولكن بحدود سقف التأسيس الصلب في بناء ومكوناته والذي هو ليس حصيلة الالوان، بل هو الساعي لتلوين الآخرين في داخل الكيان وفي خارجه ايضا بلونه وصبغته. فالديمقراطية هي نظام تحكم اي نظام دولة. والدولة بمفهومها المعاصر ان لم تكن هي المؤسسة للا «اجتماع» او «الاجتماعات» فانها تسعى لوضع اليد عليه او عليها. فهي ليست حصيلة ونتيجة بل هي بداية تأسيس «المجتمع»^(٣) كمفهوم يقنن الاجتماع او الاجتماعات، ويضمن عملية السيطرة عليها

من «فوق» بتشييف مصادر ولادتها وحياتها، وتولد عناصر تجديدها من «جذر». ف«الاجتماع» او «الاجتماعات» تحمل الكثير من عوامل الطبيعية والولادة او التطور التلقائي، وتسعى لان تتناغم عوامل الفطرية - بمفهومها القرآني - مع عامل التنظيم الحياتي، بينما تحمل فكرة «المجتمع» - كمفهوم معاصر - الكثير من عوامل الغرس والثقيف (culture) والقولبة والتدخل لنشر وتقنين رؤى ومصالح خاصة، ونقلها من مساحات محدودة الى المساحة الاجتماعية للكل. وفي مجمل هذه العملية تلعب الدولة (او المؤسسة، او العصبية، او النخبة، او الحزب) دورا مركزيا. فالدولة لها ثقافتها ومنطقها ومصالحها وسياساتها. وهي ستشعر ان مهمتها هي نشر هذه الامور، عبر السياسة، والاقتصاد، والمدرسة، والاعلام، والثقافة، والجيش، وغير ذلك من وسائل منظورة وغير منظورة. فمهمتها الاولى والانشائية هي صهر المناهج او السراطات وليس تعددها، رغم ان الدولة الحكيمة العاقلة ستدرك بالوعي او بالفطرة بان الوئام الاجتماعي للاغلبية، وبالتالي القبول العام للدولة لن يتحقق ان لم تحترم التعدديات «المقهورة» والتي ستصوغها بمفهوم الاقلية. فمفهوم الاقلية احتقار صريح او مضمحل للفكرة، وتغليب لقانون القوة والعدد، وجعله البديل لقوانين النوع في العلاقات الانسانية، سواء داخل الاطار الواحد او بين الحضارات والكيانات. لذلك قلنا ونقول بان التعددية في الاشكال السياسية والاجتماعية التي تطورت عليها مثل هذه الممارسات الكاسحة اليوم هي ليست افكارا تأسيسية بل هي افكار ثانوية وملحقة تكشف طبيعة البناءات الاعتقادية او الفلسفية.

ج - وعليه لا تأتي الديمقراطية كقيمة مطلقة، وان القبول بها لا يعني سوى انها افضل الخيارات في ظل التطورات التي حصلت في مفاهيم الدولة والاجتماع، وبعد ان اعيد تنظيم العالم والمجتمعات البشرية وفق اسس اختلفت كثيرا عن الاسس التي كانت تسمح ببناء اجتماعات، وبالتالي تعدديات تستطيع ان تعيش متجاورة او متواصلة لتكتسب مقومات عيشها ونموها ليس من عمليات توازنات القوى (كاغليات واقيات في لعبة الصهر والصراع) بل من المقومات الذاتية التي يحملها كل مركب اجتماعي وقدرته الذاتية اولا وقبل كل شيء. فعندما يكون للاجتماع مساحاته المستقلة، وعندما

يؤسس البناء العقيدى والكيانى والتشريعى واحيانا الجغرافى على قدسية وجود الآخر وحقه، وامتلاك مقومات نمائه بعوامل يحملها فى داخله ويستطيع تجديدها بقدراته، فان نمو هذا المركب وبقائه سيختلف عن تلك الحالة التى تصبح فيها المركبات الاجتماعية منصهرة فى كيان مركزى مهيكلا لا تمتلك من مقومات البقاء سوى لعبة توازن القوى، ولعبة الدفاع امام قوى الافناء والسحق. لقد اختلفت قواعد العملية بالكامل - او ما يسمونه باصول اللعبة - عندما تغيرت الكيانات الحاوية للمركبات الاجتماعية. فنظام التحكم الذى تقوم عليه امتلكت زخما وقوة لم تعد الاجتماعات الاخرى القائمة على الكثير من التقوى والتحفظ والاعتماد اساسا على قدراتها وقواها وليس على قدرة وامكانيات غيرها، بقادرة فى الحفاظ على ذاتها ناهيك عن التجاوز؛ لذلك تعثرت - بل وفشلت - كل المحاولات لتجاوز التجربة الديمقراطية كارقى وسيلة فى ظل الظروف الراهنة لحكم البلاد والعباد. فالمسألة ليست فوقية فقط بل هي اساسا تكوينية وتدور فى رحم حيز يجب ان نعرف جيدا طبيعة هيكلته وحقيقة الدوافع والمحركات التى تدير دواليبه. ولعل سبب بقاء التجربة البريطانية كارقى تجربة ديمقراطية هو لانها الاكثر قدما وعراقة. فهي ما زالت تحمل بذور التأسيسات الاولى حيث كان تأثير «الاجتماعات» ما زال قويا ولم يكن «المجتمع» قد صهر الآخرين فى لعبة الاقلية والاعلوية بشكل كامل ونهائى بعد؛ لذلك تستطيع اليوم فى بريطانيا ان تؤسس وزارة وحكومة وبرلمان وتقيم سلسلة من المؤسسات الاقتصادية والتعليمية والاجتماعية فى ظل الدولة الرسمية، وفى اطار احترام قوانينها، دون ان تتهم بانك تسعى لان تقيم دولة داخل الدولة.

د - لا تستطيع التجارب الاسلامية فى عالمنا المعاصر العودة الى حكم البلاد والعباد، اذا لم تؤسس على ممارسات تتقدم من حيث القيم العليا فى اعلاء قيمة الانسان، ودور الامة فى تحديد خياراتها الحياتية، على ممارسات البلدان الاخرى. لقد دمرت مقومات تنظيم الجماعات القديمة ودخلنا - او ادخلنا بوعى او جهل منا - فى اطار تنظيمات جديدة لها بناءاتها ومقوماتها، وان لا سبيل امامنا لتصحيح المسارات الا بتجاوز التجربة. لا البكاء على الماضى ينفع، ولا الخضوع للحاضر سينقذنا وينقذ

البشرية معنا. فكما دمرت انظمة التحكم الحالية اشياء عزيزة، الا انها ساهمت ببناء اشياء قد تساهم ببعث مقومات اعادة الاجتماعات لحيويتها. وان الانطلاق من الديمقراطية لتجاوزها قد يكون الطريق الذي نسير عليه، ليس فقط لتصحيح المسارات، بل الارتقاء بالحركة بما يمكن به تجاوز الماضي والحاضر في آن واحد. وان هذا قد اصبح ممكنا بعد التحولات الخطيرة التي اجرتها التجربة الغربية في العالم كله، والتي تسمح بعد قرون طويلة من التحكم بتفكك النظام من خلال الرد المضاد لأدواته ذاتها، وكذلك من خلال الوعي المتزايد المتولد لدى مختلف الامم والشعوب، مما قد يسمح بادخال عناصر قوة اضافية للبنى المحلية لم تكن ممكنة من قبل. وهذا ممكن تماما لحملة العقيدة والفكرة الاسلامية، المزودين تماما من حيث الاساس بكل المقومات للمساهمة بهذه المهمة. فالفكر الاسلامي فكر انساني بطبيعته، وهو فكر منفتح على الحقائق وعلى الاخرين، وليس فكرا صنميا يحسه عرق او جغرافيا او هيكلية مقدسة. اما في المجال الاجتماعي فان الرؤية الاسلامية منفتحة تماما على الآخر، وتعطيه مكانا يحميه المقدس والشرع، وليس توازنات القوى، او الرغبات الذاتية. فهي تحمل في بذورها التأسيسية فكرة الاجتماعات اكثر مما تحمل فكرة المجتمع المركزي الواحد، ليس بالمعنى التفكيكي والانعزالي، بل بالمعنى البنائي والعماري للكيان الاجتماعي في حركته الداخلية، وفي علاقات مركباته بعضها بالبعض الآخر. وليس عبثا ان يندفع تفكيرنا الى الدائرة (او القبة) عندما نفكر بالبناءات التي افرزتها القيم والتجارب العملية الاسلامية لنفكر بالهرم (او بالمستقيم وتقاطع المستقيمتان - الصليب) عندما نفكر بالبناءات التي افرزتها القيم الغربية. فالدائرة التي لا اضلاع لها تستطيع ان تضم سلسلة غير متناهية من الاشكال المضلعة، اما العكس فغير ممكن. فالدائرة رمز الوحدة يمكن ان تقوم داخلها مستقيمتان كثيرة، لكننا لا نستطيع داخل المستقيم، رمز الاحادية ان نقيم دوائر متعددة. فالهرم او المستطيل لا يستطيع ان يضم الدوائر او الاشكال غير المضلعة دون ان يترك مساحات شاغرة. انه لا يستطيع الا ان يضم اشكالا من طبيعته وبنائه. ليس بدون مدليل ان تصل الدعوة اليومية عبر الناقوس (الحبل، الحديد بمعنى البأس من جهة، والاكثر قدرة على الابتعاد من جهة اخرى، الآلة، التجريدية التي تخفي ليس فقط من يمسك بالحبل، بل التي تخفي من

ينادي، ومن ينادى، ولمن ينادى)، وبين ان تصل الدعوة عبر الاذان (اي الكلمة، الانسان، شفافية الحضور ورمزية المشهد (الشهادة) بين المنادي، ومن ينادى، ولمن ينادى). الاول يحتوي بالطبع على الكثير من مظاهر القوة والبأس والسعي لتجريد الواقع واخفائه، في حين سيحمل الثاني قدرات الانسان او الناس الحقيقية وتميزاتهم فيما بينهم، وسيحمل ايضا رمزية لا تلغي المباشرة والشفافية، ولا تسمح بالكثير من التدليس والتخفي. من هنا نقول بان اعادة فكرة الاجتماع، وحياء مفهوم البيعة والعقد، وحق الامة ورفعة مقام الانسان، ونزع الالوهية او العصمة الصريحة او المضمرة عن الحاكم دون الانبياء والائمة، ستجعلنا ندخل موضوع الديمقراطية ونحن على حصانة عظيمة فيما يخص المفاهيم التي نحملها والممارسات التي نستطيع اقامتها، وعلى معرفة كاملة بحدود وابعاد هذه الممارسة (الديمقراطية) التي اصبحت جزءا من علم الاجتماع والسياسة، بعد ان تطورت الحياة والمجتمعات الى ما تطورت عليه.

بكلمات اخرى لا يوجد ما يمنع النظام الاسلامي من تبني الاسلوب الديمقراطي او الشوروي، كما تطور اليه عالميا، وفي مفاهيمه واساليبه المقبولة في ادارة الحكم، واعتماده كعلاقة بين الحكومة والشعب تضمن عبره حقوق الناس كل الناس، وتمارس ضمنه واجبات الناس كل الناس.

اننا يجب ان نعمل على تطوير فهمنا للممارسة الديمقراطية. ليس عدم حجز الطريق امامها فقط، بل على العكس توسيع مساحاتها، ورفع الحواجز الطبقيية والاجتماعية او السياسية والقيمية، لتمكن التجربة الاسلامية من استثمار كل التجارب المتقدمة، وهو الذي سمح لها ويسمح لها بالتجديد والتقدم ومواكبة حقائق الحياة، ضمن نظرة اصولية تسمح لثوابت الخلق في احتواء متغيرات الحياة. نظرة واعادة بناء وتركيبات تسمح للحياة لان تعود الى طبيعتها الدائرية التوحيدية التي تتعدد داخلها الصور والاشكال والاجتماعات. ملايين الالوان التي لا تخل بعمل الحزمة. يقابل ذلك جهد يسعى لسيطرة النوع الواحد، والفكرة الواحدة، في اطار هرمية المجتمع التي يشدها حبل الدولة وقوتها وبأسها واساليبها المباشرة والتجريدية لنشر نفوذها ودعواتها، والتي تقنن حدود الاقليات والاغليات، او حدود الرأي والرأي المضاد، او حدود «التعدديات» بضوابط فوقية انية او جزئية فقط.

هـ - ان عملية احتواء فكرة او ممارسة جزئية او ناقصة - او حتى منحرفة - صنعتها حقائق الحياة، والتي برهنت الايام انها تمتلك طاقة او زخما او اسلوبا جديدا هو ليس بالامر الغريب على الفكر والممارسة الاسلاميتين. يمكننا الكلام مفصلا عن تعايش غير منافع بين المسلمين وغير المسلمين كشكل من اشكال التعددية داخل الدائرة، والتي مقوماتها ليست توازنات القوى، بل قوامها ثوابت الخلق الذي لم يشأ للعالم احادية الابتلاءات والمسارات والمناهج، بل سنبقى في مجال الافكار. فلقد سبق وانقسمت الامة حول الفلسفة، فرآها البعض تهافتا سيحط من شأن الدين، بينما مجد آخرون الفلسفة ذات الاصول اليونانية او غيرها، ليعيدوا صقلها في المدرسة الاشراقية او العرفانية، او كما ستظهر في ارقى صورها بالحكمة المتعالية. هذا الاتجاه كان سيسوش او يدخل الاضطراب للدين لو لم يمتلك الاخير اصلا كامل مقومات هذا العلم واكثر وأوسع منه، فبدل ان تحتوي الفلسفة الدين احتوى الاخير الفلسفة، فلم يقف عندها بل تجاوزها، فكأن مجيء الفلسفة قد حرك ما لدى المسلمين اصلا وأزال من عقولهم شوائب وشبهات ساعدتهم لاحقا في امتلاك ناصية معارف جديدة وادوات رؤية اعانتهم اكثر فاكثر في شؤون دينهم ودنياهم. وهي التطورات التي لو سمح لها بالانتشار في المؤسسة الاسلامية بكافة مذاهبها لانفتح المسلمون منذ ذاك على تطور المفاهيم العلمية والتنظيمية الجديدة، ولاستمروا في التفاعل مع عناصر الحياة الاخرى. وهو ما كان سيسمح لهم بتجديد عملية التطور والاكتشاف والتجديد، بما يقيهم احدى ابرز القوى المبادرة والكبرى في تاريخ الانسانية. خلاف ذلك فان المقاومة الشديدة التي ابدتها المؤسسة الاسلامية بمدرستها الاخبارية الشيعية والاشعرية السنية قد ساهم في غلق ابواب استثمار عناصر القوة في عقيدتهم ودينهم. فاخافتهم التطورات ولم يجدوا امامهم من وسيلة سوى اعلان رسمي او فعلي لغلق باب الاجتهاد. وهذه هي احدى العوامل الرئيسية التي جعلت المسلمين يواجهون التطورات الجديدة بالانكفاء ومواقف الرفض، كأنهم فضلوا الخروج من الحياة والتاريخ، وترك الامر لغيرهم ليس الا.

٣- المدرسة والتعددية

تطور التعليم في ظل التجربة الاسلامية الى مؤسسة حرة قطبها الرئيس هو «العالم» وهدفها الالم هو البحث والتأليف، ورحابها او وعاؤها الذي تعيش فيه والذي تستقي منه روحها وجمهورها ومالياتها هو المسجد، او المؤسسات الوقفية، او المبادرات الفردية المحسنة، بكل ما يحمله ذلك من معاني اجتماعية ودينية، دنيوية واخروية في آن واحد. فهي ليست مؤسسة منفصلة عن الناس، بل مؤسسة تعيش حياة الناس بكل انفتاحاتها، وحياة المسجد، او المراكز الوقفية والمملوكة بكل ضوابطها وتقاليدها.

ويدون ان نسقط في التعميم، ولكن في اطار عموميات التجربة، لم يكن هناك حاجز بين العلوم الدينية او غير الدينية، بل على العكس كان هناك تكامل، جعل الاول ضرورة للتاني، والعكس صحيح. وهذا ما ميز العلوم الاسلامية بالنهج الموسوعي والقواعد العلمية، والتي سمحت للمسلمين ان يتقدموا حينذاك قرونا عديدة على غيرهم من امم وحضارات، ليس في علوم الكلام والمنطق فقط، بل في العلوم التطبيقية والطبيعية ايضا.

من هنا لم تتطور المدرسة الى مؤسسة تعليمية فقط، بل تطورت الى مدارس فكرية عديدة، والى تيارات واجتهادات تشير الى حركية متكاملة في حياة الامة، بكل ما فيها من سلبيات وايجابيات. فصارت تيارات الاجتماع والوانه المتعددة تعرف باسم المدارس الكثيرة والمثابرة التي تعيشها الامة. وهو ما جعلها احدى القوى الرئيسية، ليس فقط لتأسيس الاجتماع او الاجتماعات، بل ايضا لتجديدها، وتوفير متطلبات النظر والتنظيم والتقنين الاجتماعي والحكومي والقضائي على حد سواء، فهي كانت بالتعريف الاول مؤسسة الامة قبل ان تكون مؤسسة السلطان. لم تستطع مؤسسة السلطان حتى في الفترة الاموية والعباسية من اختراق هذا النهج بشكل كامل. لم ينتصر نموذج انتقال التعليم من مسؤولية الامة الى مسؤولية السلطان، الا في نهايات القرن الخامس الهجري، او نهايات القرن الحادي عشر الميلادي^(٤). وان سقوط المدرسة بيد السلطان، او ابتعاد المدرسة عن دورها الاجتماعي التجديدي، اضافة الى دخول

المدرسة الحديثة التي هي مدرسة النخبة والخارج واكتساحها ساحة التعليم، اي ساحة بث القيم والمفاهيم، وتجديد البنية النمطية والعقلية والفكرية للامة، قد ساهم كله في احداث تحول جذري في دور المدرسة، وبالتالي في وعي الامة واشكال انتظامها. فانتقل دورها من الريادة، والتجديد، والتحري، والاكتشاف، وتجديد الذات، بحركة لولبية متصاعدة، الى دور التلقين في حركة ضعيفة الابداع، والانتاج، والفاعلية. فعندما يسلب روح الاجتماع، وتضعف ثقة الناس بنفسها، وعندما تؤسر الامة وتستعمر وتستضعف، وتصبح مهمتها المنظورة وغير المنظورة خدمة خارجها، فان ما تحتاجه - كمسار رئيسي وعام - من علوم ومعارف دينية، او وضعية، لن تتعدى عملية خدمة انماط العلاقات البسيطة، المتشردمة الاحادية، المتخلفة داخليا، والدونية خارجيا. فعندما تتوقف الامة عن التعرف على مصادر وحيها والهامها، وبالتالي صناعة افكارها، وتفقد امكانيات وآليات تجديدها، فان فكرا آخر سيخترقها، ويحطم بالتدرج كافة بناها. وعندما تتوقف الامة عن صناعة العلم فان صناعة العلماء ستضعف ايضا. وعندما تتوقف الامة عن قدرة انتاج العلماء فان العلم - كل علم بما في ذلك العلوم الدينية - سيتراجع عن حياة الامة وسنكون مضطرين لاستيراد علومنا، كما نستورد غذاءنا، او سياراتنا، او ملابسنا. حينذاك لن نقسم الى مدارس، بل سنقسم الى شيع واحزاب. ازدياد عددها بدون تلك المقومات الحيوية لولادتها لا يعني التعبير عن المناهج او المسارات الكادحة لصنع الحياة والعمران، بل يعني تناثر الحطام وتبعثر الحجار. وهو ما يقود لصفاف بدون جسور، ولآراء تجمعها الفتنة قبل ان توحدتها اللحمة والاجتماع، ولوود تفسده ابسط الخلافات. وسنعجز جميعا عن تعريف سقف المشتركات والمتحدات، لنتحرك جميعا من مواقع التمايز، والصراع، والخلاف، والفتنة. فالحياة الاجتماعية بشكلها الجديد، خصوصا في موقعنا المتدني المتلقي المتخلف، الذي يراد لنا ان نعيشه لن تطالب بعلماء يلجون حاجياتها الراقية. كما ان نوع العلماء الراقي والمتقدم لن يجد امامه حياة اجتماعية متقدمة، تلهمه وتطور من معارفه بكل ابعادها.

ستؤسس المدرسة والتعليم المركزي الثقافة «الوطنية» الاحادية عموما في مناهجها ولغاتها. فالهدف ليس نشر العلم او العلوم، بل الهدف هو انتاج مواطن يقرأ ويكتب -

في احسن الاحوال - او يجيد بعض المهارات، لكي يؤدي دوره في موقع ما من نظام التخلف الذي يعيشه، فنحن امام مجتمع قنن من قمته، او من خارجه، او في الحقيقة من الاثنين معا. مجتمع مأسور يخدم غيره، ولا يستطيع الاستمرار على العيش، وتلقي ذلك القدر الذي يساعده على البقاء، او الحياة، ان لم يلبَ متطلبات هذه العملية. وهذا كله يتطلب نظرة جديدة لاستنهاض الحياة الاجتماعية بكامل ابعادها، لتتحمل مسؤوليتها، كما تتطلب رؤية جريئة في تقويم عمل حوزاتنا وجامعاتنا. وهذه كلها امور خارج بحثنا.

٤- الأنماط المعاصرة تستأصل التعددية من جذورها

في الاقتصاد كما في التطورات السياسية الاجتماعية نشهد باستمرار تلك الحركة المتضادة، التي تولد في آن واحد ظاهرتين، اذ تنحو الاولى الى الاستقطاب والتمركز، والاتجاه بقوة الى وحدة الشكل والمضمون «اليونوفورميزم».. بينما تتجه الثانية الى التشطر، وانقسام الواحد الى اثنين. وكظاهرة عالمية، اخترقت كل الظواهر المحلية، هناك باستمرار انتقال من الاقتصاد الاجتماعي الى اقتصاد الدولة وما فوق الدولة.. من اقتصاديات متجاوزة تعايش فيما بينها الى الـ «اقتصاد الواحد» الذي يسعى لفرض نفسه على الكل.

أ - فالاقتصاد لم يعد اقتصادا اجتماعيا، بل هو اقتصاد سياسي، او سياسة اقتصادية، فهو اقتصاد الدولة. والسوق المحلية، بل السوق العالمية، تتجه نحو المركزية والتوحد. واعمال اندماج الشركات، وتمركز رؤوس الاموال، تعبر الحدود لتولد الشركات المتعددة الجنسيات، او العابرة للقارات. كذلك التصنيع وانماط التصنيع، التي لا تقف في تقديم بضائع جديدة موحدة في شكلها ومضمونها، ولا تختلف الا في «اسمها» التجاري وجهة صنعها. فتحقيق الربح كهدف مشترك ووحيد هو قانون نمطي يسحق الآخر، ولا يولد الا صراعا ومنافسة. انه يوحد الاستهلاك والمستهلكين، وانماط العيش والتفكير.

ب - على صعيد رؤوس الاموال، هناك حركة متزايدة للتمركز والاستقطاب،

واندماج الشركات الكبرى، بحيث بات الانتاج فيما يسمى بالصناعات الرائدة، كصناعة الالكترونيات، والسيارات، والطائرات، والفضاء، والاسلحة، والادوية، وغيرها. ويزداد ايضا اندماج البيوتات المصرفية، وشركات التأمين والمحاسبة العالمية. وتمسك البورصات الرئيسية في نيويورك، واوروبا، وآسيا، بالقوة الاقتصادية العالمية. وتمسك هذه البورصات بورصة «وول ستريت» في نيويورك، وتمسك الاخيرة حفنة من رجال الاعمال الذين يضعون يدهم حقيقة على الاقتصاد العالمي. وفي اطار اعمال الاندماج الهائلة التي تحصل بشكل يزداد تسارعا، هناك حركة شبه يومية للدغم والاقتباس والتماهي، التي تسير كلها باتجاه الشكل الواحد، والقيم الواحدة، والسلوك الواحد، والهدفية الواحدة، بل تذوب المظاهر، والفروقات، حتى الحضارية والتقليدية، امام المظهر الواحد، وتتولد اخلاقيات، وهدفيات، وقيم متطابقة. لن تجد فرقا كبيرا اذا دخلت شركة كبرى في اليابان، او الصين، او امريكا، او اوروبا، او غيرها من شركات. لن تجد تشابها كبيرا في السلوكيات والاداءات، بل ولا حتى في العمارة، والاجواء، واساليب الحماية، وصولا الى الملابس، واللغة، والصالات، والسكرتيرات، ذلك الا فيما ندر وشذ. فمنهج النمطية هو الذي يكتسح منهج التعددية.. وسياسة الاحتواء والاخضاع هي التي تهيمن على كل ما عداها.

ج - استقطاب الانماط الاستهلاكية والسلوك الاستهلاكي: تدمر المعارض، ومحلات البيع، والاسواق الكبيرة الاشكال والتنظيمات الاخرى، التي لم تتحول الى صغيرة الا لان الانماط الكبيرة حاصرتها ودمرت تنظيماتها ومقومات بقائها وعيشها. وتسيطر بسرعة هائلة «السوبرماركتات» والمطاعم من امثال «ماكدونلد» والملابس من امثال «كريستيان دور» او «لورانس» بحيث اخذت تقولب بشكل متزايد انماط الاستهلاك، وعادات الحياة، وطرق العيش، وطرق التفكير، لأعداد متزايدة من سكان الكرة الارضية. فانت اذا دخلت الى سوبر ماركت في نيويورك، او آخر في طهران، او نيودلهي، فانك لن تجد نفس الترتيبات والتنظيمات فقط، بل ستجد ايضا نفس البضائع، ونفس اساليب العرض والتنظيم. فالسير قدما نحو توحيد الانتاج لا بد ان يعكس نفسه في توحيد الاستهلاك وانماط العيش والفكر. وبقدر ما يخصنا فان من

شأن ذلك ان ينتج في النهاية انسانا نمطيا، تقولبه حاجياته الاستهلاكية، واشكال استهلاكها. كيف نشرب القهوة صباحا؟ كيف ننظم يومنا؟ استهلاك الطعام واشكاله.. انماط اللباس وتأثيراتها.. الفضائيات وتناغمها في تقديم برامجها.. وسائل التسلية، واشكال نقل المعلومات، والقيم، والفنون التشكيلية، وطرق انتقال القيم عبر الهواتف، والتلفزيون، او الانترنت، وغيرها من تفاصيل، تجعل الانسان يزداد تلقيا، ليضعف دوره اكثر فاكثر امام المنتجات التي يصنعها. فهي التي تستهلكه في النهاية، وليس هو الذي يستهلكها. وهي التي تعيش عليه في النهاية، وليس هو الذي يعيش عليها. فالعملية القيمة والفكرية لا تجري في ساحة، لتجري حاجيات الناس واستهلاكياتها وانماطها في ساحة اخرى. وان الاولى تتراجع باستمرار امام الثانية، ليتراجع الانسان كقيمة مستقلة بعقله وفكره وقيمه، امام النمطية الآسرة لاستهلاك البضاعة، وما تفرضه على الانسان المعاصر من اشكال فكر وتنظيم لحياته. فالانماط المعاصرة تقضي على التعددية من منابعها وجذورها. وان ما يجب البدء بمناقشته هو تفكيك الصور والانماط السائدة، والتي تخترقنا اختراقا، لنقرأ ما خلفها، وما تخفيه من اشكال اسر واستبداد ضمني ومباشر، ذاتي او موضوعي، مفروض بالقوة، او بالتعجيز والاستضعاف. بدون ان ننجز هذه المهمة، او نقف على ابواب معالجتها فاننا سنفقد اية اداة لمعرفة من نحن، وما يمثله الآخرون بالنسبة لنا.

٥- لسنا بمسيطرين بل مذكرين فقط

فالنظام المعاصر الذي اشاع اقصى الحريات من ناحية، هو الذي اشاع اقصى درجات العنف والاقصاء والاستبداد من ناحية اخرى. فهو يحمل في انماط عمله، وتحققه، وتجديد نفسه، عناصر الانقضااض على التعدديات الاجتماعية، والحضارية، والثقافية، والاعتقادية، وحتى اللسانية، ويسير مسرعا نحو اشكال مختلفة من الانتحار الذاتي والجماعي. ويشجع في آلياته نزعات التفوق، والتطرف الديني، والالهادي، وبالتالي مواقف الاقصاء، والاستفراد، وادعاء امتلاك الحقيقة - وليس السعي لها، او استقصاءها، او طلبها - ويضع في ايدي كل فريق وسائل وقدرات تدميرية،

بتكنولوجياها وقدراتها غير المتناهية، او تدميرية بتضحوياتها غير المتناهية ايضا، مما يعطي كل فريق وهما او تصورا انه قادر على انهاء خصومه ومعارضيه، وهو ما يضيف المزيد من عوامل العناد، والغرور، والفوقية، والاستعلائية، والرغبة في احتقار وانهاء الآخر، ناهيك عن حوار و احترام وجهات نظره ومعتقداته. نعم لا يخطئون اليوم عندما يتكلمون عن الارهاب، ويعتبرونه الخطر الاول، لكن ما لا يريدون رؤيته انهم - والنمط الحضاري الذي يدعون اليه - هو انهم المصدر الاول لهذا الارهاب.. و.. نعم هناك فرق بين الارهاب، والمقاومة او بين الارهاب الاستراتيجي، والارهاب التكتيكي، ان صح التعبير. فالثاني، او ادخال الرهبة في قلب الخصم المعتدي حق، بل هو واجب، ان جرى بشروطه وضوابطه، وفي مقدمتها اهلية وشرعية القيادة، وتقوى العمل وعدليته، وحرمة القتل بدون حق لكائن ما. اما الاول، او الارهاب فهو كل عمل يسعى لالغاء الآخر، فارهاب القنبلة النووية، او افقار البشرية، واستهلاك مقوماتها، وهضم حقوقها، هو ليس ارهاب بقاء ودفاع، بل ارهاب الغاء وافناء، تماما كارهاب «القاعدة» - او اية فكرة دينية او لا دينية مشابهة - والذي يفلت من عقاله، وقواعده الضابطة، ويربط بين بقاءه والغاء الآخر.. عندما لا نفهم قوله تعالى ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن ليلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾، ولا نفهم باننا لسنا «بمسيطرين» بل «مذكرين» فقط.. لا نفهم بان مرجع الامور كلها الى الله.. وان ما يأمرنا به هو التسابق لعمل الخيرات، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة للشرعة والمنهاج المستقيمين الصالحين، وليس السيطرة، او الاكراه، او تنصيب انفسنا آلهة على الناس.. وان الله سبحانه وتعالى قد ابتلى الناس باختلافهم في معتقداتهم، واعمالهم، وولاءاتهم، وألسنتهم، وألوانهم، ولو شاء لوحدهم. لذلك عندما لا يقيد البعض نفسه بهذه الحدود، وعندما يسود قانون النمط الواحد، والفكرة الواحدة، والنوع الواحد، فان افكار الارهاب، والتطرف، والواحدية ستطغى على كل ما عداها. وسيعتقد كل طرف انه السراط المستقيم، بينما الواقع ان هذه كلها سراطات غير مستقيمة، بل سراطات مدمرة قاتلة ليس الا. عندما تسود هذه الافكار وتصبح هي المنظمة لسلسلة الافكار المختلفة

والمتضادة، ولكن المحكمة بمنطق الافناء والواحدية واسرها، فان الضد (وبالتالي الآخر) هو ليس المقابل الذي تربطني به عوامل وقوانين الاشتراك، او الوحدة، رغم الخلاف، والتعارض، وتباين المسارات، والمناهج، او السراطات، بل هو حتمي وموتي، إذا لم اقض عليه فسيقضي علي، دمه حلال لي؛ لأن دمي حلال له، وافنائي بقاء له؛ ليكون إفناؤه بقاءً لي.

٦- التعاقب والمدولة والاستخلاف وليس العزلة والانكفاء

لا يرى اصحاب منطق الالغاء من الفريقين سوى لحظة الانقضااض، وانتصار الضد على نقيضه، فلا ترى اعينهم السنن والمسارات والقوانين، فيؤسسوا بناء على فهم اللحظة - وليس على فهم السنن التي ترى ارتباط الظواهر والمناهج والمسارات. فاذا كان الليل هو الاختلاف^(٥) عن النهار، الا انه ايضا مظهر مولج فيه، يتكون من باطنه وبموجب قوانينه. كذلك اذا كان النهار هو الاختلاف عن الليل، الا انه مظهر مولج فيه يتكون من باطنه وبموجب قوانينه. «فاختلاف الليل والنهار» لا يلغي احدهما الآخر، بل ضرورتان من ضرورات آيات الخلق والسنن الكونية، لتنظيم الحياة نفسها وبلوغ غاياتها، فالحياة ان اريد لها ان تكون كلها جنة فستكون كلها نارا، وان اريد لها ان تكون كلها نورا فستكون كلها ظلاما، لان السعي لفرض الـ «واحد» سيكون سعيا لالغاء التوحيد، والواحد، وآياته، وسننه، وحكمته في جعل الناس شعوبا وامما ومعتقدات.

من هنا، ويقدر وعينا لمسؤولية النظام المعاصر في صناعة مسار، او سراط النمطية الواحدة، والفكرة الواحدة، والثقافة الواحدة، وبالتالي النوع الواحد الذي يدفع دفعا للقضاء على الآخر وازالته، والسعي لفرض المصالح والنظرات، والخروج بها من دوائرها المحدودة والجزئية الى المساحات العالمية والكونية، نقول اذا كنا نرى مسؤولية النظام المعاصر في هذا كله، لكننا نرى ايضا وبنفس الدرجة قدرته التي سمحت بوضع العالم والبشرية على عتبة من الامكانيات والتطورات والقدرات الهائلة، التي قد تساعدها على التقرب من الخالق بدل ان تبعدها عنه، وقد تزيد من اقترابها من السراط المستقيم بدل ان تفرقها عنه. فكما ان الله سبحانه وتعالى يخرج الميت من

الحي، والحي من الميت، والنور من الظلام، والظلام من النور، فانه في اطار سننه الكونية يحيل الاشياء الى مضاداتها، بحركة معقدة تجري اصلا في داخلها ورحمها، ولولا ذلك لما ترافق خلق الانسان بوضع الميزان^(١).. ولما الزم نفسه بالعدل او طالبنا به باعتباره اقرب للتقوى.

أ- فالنزعة الاستغلالية (والاستعمارية) والتحررية (ليس المطلقة للحريات فقط بل المطلقة للتحديات ايضا)، ان كانت قد اشاعت استباحة العالم والبشرية من ناحية، لكنها اشاعت بالمقابل نزعات التحرر من الظلم والاستبداد والاستعمار والاستغلال ايضا. ان كانت في مشروعها الاستغلالي قد فتحت الباب على مصراعيه لاعمال العقل والعلم والحاجة التي لا غنى عنها للآخر فانها بذلك قد فتحت ايضا عودة الآخر لكي يكافح ويحتل مكانه، بعد ان يمتلك الكثير من القدرات العلمية والعقلية والتنظيمية الجديدة. ان كانت في مشروعها التحرري قد سعت الى تحرير انسان القارة، او الانسان الابيض، ومنحه شتى الامتيازات والحمايات والضمانات، فانها قد فتحت امام الانسانية كلها مجالات تعميم هذه القيم، ونقلها من استثنا القلة لتتحول الى حقوق للمجموع والانسانية كافة.

ب- والنزعة المعاصرة ان كانت قد قادت الى تأليه الانسان، ولو الخاص، والانغماس في منفعه وحقوقه وحسياته، بوضع الآخرين عبيدا لها، لكنها ساهمت ايضا باشاعة اسس الاعتراف بالانسان، والسير قدما في نفس نظريات استعباده، وحرمانه من حقوقه، او التمييز بين البشر على غير قاعدة الكفاءة والتقوى.

ج- والنظام المعاصر - الجشع جدا في مكاسبه - قد نقل اعمال وضع اليد على حقوق الآخرين من اعمال السلب، او الاغتصاب، او السلب البسيط، الى اشكال تأخذ فيها اعمال انتقال الحقوق والقيم والمكاسب اشكالا متعددة، يصبح امامها النهب البسيط شكلا متخلفا، ممجوجا، يعرقل قواعد اللعبة بدل ان يقوم عليها. فالقانون، والمؤسسات العملاقة، والتنظيمات الهائلة، والتبشير العلني بقيم عمل النظام ووسائله، هو الذي سمح ويسمح بهذه الاستباحة غير المحدودة وغير المقيدة. هذه العلنية والشمولية في الاستباحة تحمل معها عملية وشمولية في الحلول ايضا. فالامر لم يعد

اصلاح الذات فقط، بل هو اصلاح اجتماعي شامل واصلاح انساني ينقل الانسانية من مرحلة الى اخرى.

د - لم يكن ممكنا وليس من الممكن اليوم القيام بهذا المشروع الجبار لولا عملية «التجريد» abstraction والانتظام الهائلة، التي نظمت عمل هذا النظام. فالنظام هو «السيستم» وهو بالتالي «السيستماستيك»، والتي هي آليات العمل الحقيقية، التي ستنتقل الى انماط، وقيم، ودوافع تحمل بمجموعها النظام، وتعطيه صفة الشمولية والموضوعية والعموم. بكلمات اخرى فان توليد الصفات الاخيرة هي ضرورة للنظام، تصنعها ضرورياته وليس نزواته فقط، فهو - وإن كان يوفر وسيلة للتطوير والاختفاء، وكلام القلة باسم الكثرة - الا انه في الوقت نفسه يرسى اسسا للكثرة، لكي تنتظم كضرورة ايضا «لتجريد» النظام من طرق واشكال الاستثناء والاستلاب.

هـ - فاذا فهمنا الضد ليس بمعنى الالغاء او الازالة، بل بمعنى التكامل، والتعاقب، والمداولة، والاستخلاف، والسائرة كلها نحو حركة ترقى باستمرار، فاننا سنفهم بشكل افضل مكانتنا ودورنا في العالم المعاصر، بل سنفهم بشكل افضل المناهج اللازمة للمواجهة والتصدي، واعادة التوازن لهذا العالم، الذي يسير نحو الاحادية، وجنونية الالغاء، والالغاء المضاد. فاذا احتفظنا بتوازن الرؤية لنرى ضرورة التقوى، والتوازن، والوسطية، والضبط، والكبح من جهة، اي دفع الضرر، سنتعلم سريعا ايضا كيف يمكننا ان ننفتح ونأخذ من الآخرين، اي ان نجلب المنفعة ايضا. فدفع الضرر ليس بالضرورة ضد جلب المنفعة. نظريا وعمليا لا توجد بالضرورة عوائق لأن يسير الدفع والجلب سوية، فالنفع الطبيعي لا يحمل ضررا او فسادا. النفع الابتدائي هو الذي يرافقه الضرر والاذى. ما قد يمنع رؤيتنا للمنافع الطبيعية هو انغلاق نظرتنا، والعوائق التي يضعها الآخر امامنا، والتي سيسهل ازالتها ان وعينا ما يجري لنا وحوالنا. فتقديم دفع الضرر لا يقتضي الامتناع عن جلب المنفعة، بل على العكس فان جلب المنفعة هو سبيل ضروري لدفع الضرر. كما ان دفع الضرر هو سبيل ضروري لتجديد المنفعة وتوسيعها. فالقاعدة هي ان يسير الاثنان سوية، والا فلن تستقيم الامور. وان ترتيب الاولوية هي مدخل رؤية لترتيب كيف يعمل الاثنان بافضل ما فيهما، وليس لاختيار واحد مكان

الآخر. مناهجنا اليوم تقوم الى حد كبير على دفع الضرر، وهذا مولد للضعف والارتباك، وتوليد الدونية والتأخر. مناهجنا يجب ان تنجح - كما سعت دائما - في ربط دفع الضرر بجلب المنفعة، وبناء الاحتياطات للتعرف جيدا، لما يعنيه الضرر والمنفعة بشروطها الصحيحة وليس المفترضة.

و- لا يمكننا اعادة السيطرة على مسيرة الانسانية، اما بالانسحاق بما يسمى بركب الحضارة، واما باغلاق العين عما يجري امامنا، والبقاء في مؤخرة الركب. لا يمكننا القيام بذلك بل نعتقد ان الامم الحية، والافكار المبدعة، والديانات التي سيكتب لها النجاح، وعلى رأسها الاسلام العظيم، هي تلك التي تستطيع ان تتجاوز العصرية، والحداثة، والعولمة والامبريالية، والاستعمار، وغيرها، من مركبات تعمل بوعي او بدون وعي على اشادة الحاضر على حساب تدمير الماضي والمستقبل في ان واحد. يجب ان نواجه الحاضر بمخاطره ومكتسباته بالمستقبل وليس العكس. فالحاضر هو في آن واحد لحظة من لحظات الماضي، ولحظة من لحظات المستقبل. يجب ان لا نحافظ على الماضي باعتباره ماضيا، بل باعتباره يشكل مقوما من مقومات وجودنا وحصاناتنا. وما يجب الحفاظ عليه هو ذلك الجزء الرئيسي الذي ينفع الناس، اما المتهرئ والبالي فانه الزبد الذي سيذهب جفاء. ولكي ندخل المستقبل يجب ان نتجاوز الحاضر. ولكي نتجاوز الحاضر يجب ان نمتلك كل المقومات التنظيمية، والمفاهيمية، والعملية، والعلمية، لنشجع عملية الاستخلاف، والمدولة، والاستعقاب، وتجاوز المخاطر والأضرار، التي تقودنا اليها انماط الاستقطاب والالغاء والاستفراغ. لن نفهم الآخر ان لم نفهم انفسنا، ولن نفهم انفسنا ان لم نفهم الآخر، ولن نفهم بعضنا او نفهم خلافاتنا، ان لم نتعامل فيما بيننا، وان لم ننظم هذا التعامل، بما يجعله تسابقا للخيرات، وليس تنافسا للالغاء والنفي.

الهوامش

(١) هذا المفهوم الذي قامت عليه

الفلسفات المنغلقة التي لا تتعامل

مع الانسان فقط بهذا المفهوم، بل

(١) لعب العامل الفلسفي او الديني ايضا

نفس الدور في تجارب الشعوب

الآخري.

تغيرا مهما في جانب كبير من البنية الاجتماعية الاسلامية، وفي حياة الجماعة الاسلامية، بعد ان كان العلماء يتنقلون في ارجاء الاقاليم الاسلامية، اما طلبا للعلم، او لنشره، كما كانت مجاميع طلبة العلم دائمة السعي في الاتصال المباشر فيما بينها، الامر الذي ادى الى انتشار شبكة من طلاب العلم عبر العالم الاسلامي. كان تنقل طلاب العلم هذا يتم تلبية لمتطلبات مهنية واجتماعية، بالاضافة الى المتطلبات الدينية التي تطورت من خلال تبادل المعلومات الدينية، وهذه الممارسات هي التي شكلت ما يسميه الكاتب «بالنظام العالمي للتعليم الاسلامي»:

oan E. Gilbert, Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the Ulema in Medieval Damascus باريس ١٩٨٠، العدد ٥٢ من مجلة Studia Islamica

(٤) المائدة ٤٨.

(٥) *ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لأولي الاباب* آل عمران ١٩٠.

تتعامل مع الحياة والطبيعة بهذا المفهوم ايضا. فهي لا تستثمر الحياة وقواها، بل هي تتصارع معها. فالبقاء للاقوى هو جوهر هذه الفلسفات الطبيعية والدينية والاعتقادية.

(٢) نحافظ على الخلاف بين مفردتي المجتمع والاجتماع. فنحتسب على الاولى السعي لبناء «سيستم» تتقدم فيه هدفية الاستثثار والمنفعة غير المتوازنة او العادلة على الانسان ومصالحه الآنية والمستقبلية.. الجزئية والكلية. في حين نحتسب على الثانية (الاجتماع) الدور المتميز للانسان في فطرته ووعيه واستخدامه قواه العقلية لرؤية مصالحه الآنية والمستقبلية، المباشرة وغير المباشرة، لنفسه ولغيره.

(٣) راجع مقالة جون جيلبير: مؤسسة التعليم الاسلامي واحتراف العلماء في القرون الوسطى في دمشق، والتي يشير فيها الكاتب الى ازدياد ارتباط المؤسسات الدينية بالحكم في تلك الفترة بشكل خاص، واقتراب نشاط العلماء ودورهم من شكل الوظيفة، ويمثل هذا التطور

مشروع اشكاليات ومقاربات واسئلة جديدة قضايا اسلامية معاصرة في عامها السابع

ندوة عقدت في كوبنهاغن بالدانمارك، لتقويم أداء مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ومراجعة تجربتها، والتعرف على خطها الفكري ورسالتها، وطبيعة الدور الثقافي والاعلامي الذي اضطلعت به، وبرز المكاسب التي حققتها للفكر الاسلامي المعاصر، وأهم الثغرات التي اكتتفت مسارها.

شارك فيها:

١- الاستاذ ابراهيم العبادي - باحث عراقي في الفكر الاسلامي، مقيم في السويد (مدير الندوة).

٢- الاستاذ غالب حسن الشابندر، باحث عراقي في الفكر الاسلامي، مقيم في السويد.

٣- الشيخ كمال الساعدي، باحث عراقي في الفكر الاسلامي، مقيم في الدانمارك.

□ ابراهيم العبادي

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على محمد وآله وصحبه المنتجبين، نقيم هذه الندوة بمناسبة دخول مجلة قضايا اسلامية معاصرة في سنتها السابعة، وفيها نستضيف

الاستاذ الباحث غالب الشانندر، وسماحة الشيخ كمال الساعدي.

مجلة قضايا اسلامية معاصرة تجربة رائدة في الدوريات الفكرية الاسلامية، مجلة غامرت بطرح أسئلة ممنوعة الى فترة قريبة، وحاولت ان تشيع تقاليد اعلامية تجاوزت فيها الحظر الذي فرضته طائفة من الدوريات على مفكرين وباحثين من ذوي اتجاهات اسلامية متنوعة، ذلك انها استوعبت مساهمات مختلفة لا تنتمي الى خط محدد ومرسوم سلفا، فهي لم تقتصر على مساهمات الباحثين من الحوزة العلمية، باعتبار صاحبها ينتمي الى الحوزة، كما انها انفتحت على كافة ألوان وتضاريس الانتاج الفكري في الحوزة العلمية وخارجها، كذلك لم تبرز فيها الهوية المذهبية الخاصة لصاحبها، فاستكثبت علماء وباحثين من الشيعة والسنة، وهكذا امتدت خارج اطار الهوية القطرية والاقليمية، فظهرت على صفحاتها أسماء مفكرين من مغرب العالم الاسلامي الى مشرقه، ورفدتها اقلام ايرانية وعربية، فأمست رسالة الحوزة العلمية الى معاهد وكليات الدراسات الاسلامية، ورسالة المشرق الى المغرب، ورسالة الشيعة الى السنة، وبالعكس.

وهذه واحدة من متاعبها، لأن الكل ألفوا الصوت الواحد، والنغم المنفرد، واللون الثابت، والفكرة الساكنة التي لا حراك فيها.

ونحن كاسلاميين عراقيين مدعوون قبل غيرنا لتقويم تجربة هذه الدورية الاسلامية العراقية، التي تصدر في المنفى، في ظروف التشريد التي تعيشها اعداد غفيرة من العراقيين، وكيف ان بعضهم سجل حضورا ثقافيا متميزا، بالرغم من اوجاع التشريد وعذاباته.

○ ابراهيم العبادي:

اين تصنف مجلة قضايا اسلامية معاصرة في خارطة الدوريات العربية، واين هو موقعها بالنسبة للاصدارات المعنية بالفكر الاسلامي المعاصر؟

□ غالب الشايندر

بسم الله الرحمن الرحيم، انا أحد المساهمين في هذه المجلة، قراءة وكتابة، ولذلك
استطيع ان أحدد معالم ومشخصات هذه التجربة بالمقارنة مع الدوريات الاخرى بما
يلي:

١- استطع ان اسمي هذه المجلة (مشروع اشكاليات) أي ان موضوعها الجوهرى
هو طرح الاشكاليات، ونستطيع ان نستشعر ذلك من خلال العناوين العامة لملفاتها:
(اشكاليات الفكر الاسلامي المعاصر، منهج التعامل مع القرآن، فلسفة الفقه، مقاصد
الشريعة، اشكاليات التأويل وتعدد قراءات النص، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام،
التعددية والاختلاف) طرح اتجاهات جديدة في علم الكلام يعني طرح اشكاليات،
لان الاتجاهات هي تعبير عن اشكاليات، وليس تعبيراً عن نظر منسجم، ومصفوفة
افكار لا حراك فيها، وانما يبدو من مصطلح (اتجاهات) ان هناك صراعا، ووجهات
نظر متعددة ومختلفة، وعندما يقول (اشكاليات التأويل) انما يشير الى وجهات نظر
متعددة، ويشير الى مناهج وطرق متنوعة، وبالفعل عندما يجد الانسان مادة هذا العدد
فسيجد أكثر من رؤية في قراءة النص، وأسلوب التعاطي مع القرآن الكريم، علما ان
الكثير من هذه الطرق لم تعرف سابقا. وهكذا (فلسفة الفقه) فان نفس هذا العنوان هو
عنوان اشكالي، لماذا؟ لانه يشير الى ان هناك فلسفة للفقه بجوار فلسفات العلوم
الاخرى الراهنة في (فلسفة العلم).

وعلى هذا يمكنني تصنيف هذه المجلة على انها مجلة (أسئلة) قبل ان تكون مجلة
(أجوبة) وربما يمكن القول انها مجلة (مشاغبات فكرية) لانها مجلة تثير اشكاليات
وأئلة غير مطروقة، وتهتم بالسؤال أكثر مما تهتم بالجواب، فهي مجلة السؤال.

٢- من خلال اطلاعي على الدوريات السائدة - مع كل احترامي لهذه الدوريات -
فانها تعطي فكرا وكأنه معطى نهائي جزمي، اما مجلة قضايا اسلامية معاصرة فانها
تعطي فكرا للحوار والنقاش، وفرق بين الطريقتين، فالطريقة الاولى وثوقية، إمضائية،
قطعية، اما طريقة هذه المجلة فكانما تطرح القضية للحوار والنقاش، لا تطرح افكارها
كمعطى نهائي، ولذلك أوكد مرة اخرى انها مجلة سؤال قبل ان تكون مجلة جواب.

وحبذا لو تخصص قضايا اسلامية معاصرة ملفا للسؤال، واشكالية السؤال، كيما تكون وفيه لمنهجها ومضمونها، لأن السؤال العميق هو الذي فجر طاقات الانسان العقلية، وهو الذي بنى مجد الحضارات في تاريخ البشرية.

○ ابراهيم العبادي:

كنا نعاني لفترة طويلة، طغت فيها النزعة الجرمية في الأدبيات والاصدارات الاسلامية عموما، وكان الكلمة التي تقولها هي الكلمة الذهائية، ويسودها الخطاب الايديولوجي التبليغي، بمعنى ان هذه الاصدارات لا تتناول القضايا المطروحة بمعالجات معرفية تفسيرية معمقة، تستطيع ان توفر اجوبة معرفية على ما هو مطروح. هذه المجلة حاولت ان تتحرر من سطوة المواقف القبلية وتمنح الباحثين هامشا واسعا للتعبير عن رؤاهم، وبيان مقولاتهم بوضوح وصراحة.

□ كمال الساعدي

استطيع ان ابدأ من الاجابة التقليدية، وهي ان المجالات الاخرى بشكل عام، أو اغلبها، هي مجالات تعيد انتاج التراث، وتعيد انتاج الفكر الاسلامي التقليدي، ومقولات عصر النهضة، وكأنها تعطي للقارئ ما ينتظره وما يتبناه وما قرأه من قبل، وبهذا لا يمكن القول بأن هناك عنصرا ابداعيا في هذه المجالات.

اما الاجابة عن دور قضايا اسلامية معاصرة، فينبغي ان نمهد لها بسؤال أساسي ومهم، وهو: هل نحن بحاجة الى مقاربات واشكاليات وأسئلة جديدة في الفكر الاسلامي، على كافة الاصعدة، وعلى سائر المستويات، في (علم الكلام، أصول الفقه، الفقه، التفسير، الحديث، ... وغير ذلك)؟

والجواب هو ان المتابع للمشهد الفكري الاسلامي يشعر ان الفكر الاسلامي بحاجة الى تجديد، وبحاجة الى مقاربات جديدة تتناسب مع التحولات الهائلة في الحياة البشرية، والتطور الواسع والمتسارع في العالم بمختلف ألوانه، الفكري والمدني

والحضاري والتكنولوجي، وأحسب ان هناك ثلاث مقاربات للفكر الاسلامي راهنا وهي:

١- **المقاربة التقليدية:** التي سارت عليها الحوزات والحواضر العلمية الاسلامية، كما في دراسة الفقه والاصول والتفسير وغيرها، وبالتالي الخروج باجابات محدودة في الحياة. ويمكن ان نسمي هذا الاتجاه بـ (الاتجاه التقليدي).

٢- **المقاربة السياسية:** بعد بروز الاسلام السياسي، تجلى اتجاه جديد يتناول قضايا الحكومة الاسلامية، ونظم الدولة الاسلامية، ومناهضة الظلم، وتثوير التراث. وهذا الاتجاه عمل على تثوير المجتمع، واهتم بالمضمون الاجتماعي للاسلام، لكنه وقع في خطأ الاتجاه الاول، ذلك انه بقى خطابا سياسيا، وتحول الى فكر تقليدي، لانه لم يقدم اجابات لمسائل فكرية عميقة، ووقع في نزعة التقليد بشكل أو آخر.

٣- **المقاربة التجديدية:** ومجلة قضايا اسلامية معاصرة تمثل ومضة في هذا الاتجاه، اذ ان هذا الاتجاه يعمل على اعادة انتاج الاشكاليات والاستفهامات، وبعبارة اخرى ان الاتجاه التجديدي لا يخشى من التصريح بالازمات، ويسعى للتوغل في اعماقها، لاكتشاف جذورها، وبالتالي اثاره الأسئلة الحائرة.

□ ابراهيم العبادي

في الحديث عن الموقع الذي تحتله قضايا اسلامية معاصرة في المشهد الفكري الاسلامي الراهن، اعتقد ان هذه المجلة اغتت الساحة الاسلامية، والشيعية منها بالخصوص، والناطقين بالعربية، وملأت فراغا فكريا ظل يترقب مطبوعة عميقة جريئة لفترة طويلة، وذلك لما يلي:

١- لانها صدرت بهوية اسلامية شاملة، وهي في الوقت ذاته لم تحبس نفسها في دائرة ضيقة، ولم تحجم نفسها في مذهب فقهي أو كلامي معين، وان كانت طائفة من الاقلام التي تساهم فيها من العلماء والباحثين الشيعة.

٢- عرّفت الآخرين بالفكر الاسلامي الشيعي الصادر عن الحوزات العلمية، وفي الوقت ذاته استوعبت كتابا وباحثين من خارج الحوزات، بل من المذاهب الاسلامية

الآخري، ومن مختلف الفصائل والاجتهادات الفكرية وجعلت الجميع يتناغم في طرح القضايا الاشكالية للفكر الاسلامي المعاصر، والحوار على أرضية هذه القضايا للوصول الى رؤى معرفية ناضجة، تحاول اضاءة الموقف الفكري حيال الاستفهامات الكبرى.

لو قارنا قضايا اسلامية معاصرة بالدوريات السائدة في العالم العربي، فس نجد ابرز الدوريات العربية ذات صبغة فكرية أحادية، بينما هذه الدوريات تجاوزت هذه الصبغة، وانفتحت بجرأة على مفكرين ينتمون الى مذاهب واتجاهات متنوعة.

٣- ان قضايا اسلامية معاصرة استطاعت ان تُعرف بمكاسب الاجتهاد والتجديد في الحوزات العلمية، للعلماء في الحوزة، والمفكرين الشيعة، خارج الحوزة، وهذه المسألة في غاية الأهمية، لأن الفكر الاسلامي الشيعي تعرض لفترة طويلة للجهل أو التجاهل وإغماض حقه في تطور الفكر الاسلامي الحديث.

فعندما قدمت المجلة الانتاج الفكري لهؤلاء العلماء والمفكرين عملت على تجسير العلاقة الفكرية بين المدارات العديدة للفكر الاسلامي في مشرق العالم الاسلامي ومغرب، لانها فتحت أبوابها لمفكرين وباحثين من المغرب، بجوار اخوانهم في المشرق، فهي اشركت الجميع ليمارسوا التفكير المشترك في القضايا الخلافية الاشكالية المطروحة في هذا اليوم، فالاشكاليات الفكرية في ايران والعراق وبلاد الشام ومصر والمغرب قريبة من بعضها.

من هنا ارى ان مجلة قضايا اسلامية معاصرة شكلت انجازا ثقافيا هاما في هذا المضمار، وتتمنى عليها ان تواصل رسالتها في اجتذاب مختلف الاقلام، ولا تضع حواجز بين المفكرين على اسس قطرية، أو قومية، أو مذهبية، أو طائفية، مثلما تفعل الكثير من المطبوعات. وبذلك تكون قد تجاوزت عقدة الخصوصية، صحيح ان هناك دوريات حاولت ان تكون على مستوى متميز من المعاصرة والجدية الفكرية، غير انها ظلت حبيسة الانتماء الخاص والهوية المحلية الخاصة.

○ ابراهيم العبادي

سؤال الى الاستاذ غالب الشايندر. قلت: ان المجلة هي مجلة اشكاليات، وبذلك تحملت مسؤولية الريادة، وتحملت مسؤولية الشجاعة، وغامرت بجرأة في اقتحام أسئلة ممنوعة، لكن الى أي حد ساهمت معالجات المجلة في تكوين تيار فكري يتبنى رؤية بديلة لا تتطابق مع الرؤية السلفية السكونية السائدة، رؤية تتعامل مع القضايا الاشكالية من منظور معرفي وليس من منظور ايديولوجي؟

□ غالب الشايندر

قلت: ان هذه المجلة هي مجلة (اشكاليات) ومن ثم فهي مجلة (سؤال) ومن ثم فهي مجلة (سجال) ولذلك فإن من السمات الرائعة في هذه المجلة انها تحمل (الرأي والرأي الآخر). حيث نجد في بابها المعروف (وجهان وقضية) تقاطعا بين رؤيتين لقضية واحدة.

وهذا الطرح من شأنه ان يبني عقلية ناقدة، ويبني عقلية تتعامل مع النص باعتباره كائنا مفتوحا، وليس باعتباره كائنا مغلقا، فإن القارئ حين يتعامل مع رؤيتين، وعندما يواكب سجالين، وعندما يقف على سؤالين وجوابين مختلفين، في ملف واحد، لموضوع واحد، فإنه من الطبيعي ان تبلور لديه رؤية نقدية.

ان مجلة ترسم هذا الاسلوب تبني عقلية ناقدة، لذلك سواء قمنا بعملية احصاء أم لم نقوم بعملية احصاء، سواء رجعنا الى الواقع وحاولنا ان نتفحص هذا الواقع أو لم نرجع، فإن طرح مجلة من هذا النوع بطبيعة الحال تترك اثرها المعرفي، الذي يتناسب مع مضمونها، ومع جراتها وجديتها في اثاره القضايا الاشكالية.

ولو سألنا: كيف يتحقق الفكر؟ وكيف يجد الفكر صداه في المجتمع؟

الجواب: يجد الفكر صداه الاجتماعي عبر طرح هذا الفكر، لاسيما اذا كان فكرا

يتسم بما هو جديد ومختلف.

ان مجلة قضايا اسلامية استمرت كل هذه السنوات، بالرغم من انها مشروع غير

مدعوم من مؤسسة، أو حزب، أو دولة، أو مرجعية، وبالرغم من امكاناتها المادية المتواضعة،، كما نعلم جميعا ظروف صدورها وتحريرها، وصعوبة الاتصال بالكتاب المنتشرين في اصقاع متباعدة، مع كل ذلك فإن هذه المجلة استمرت بعزم وثقة، واصبح لها روادها وقرأؤها والمهتمون بملفاتها، فقد اخترقت اسواق الخليج، وبلاد الشام، ومصر، واليمن، والمغرب، وايران، والمغربيين في المهاجر المختلفة. وكتب فيها مسلمون ومسيحيون، وسنة وشيعة، ومحافظون واصلاحيون، وعرب وايرانيون، هذا التنوع سيفضي الى ان تغدو قضايا اسلامية معاصرة علامة ثقافية في مشهدنا الثقافي المعاصر، لان الكلمة صوت ينبث، ويتحرك، ويستقر في العقل والوجدان، ومن ثم يتمثل، فيتجلى من خلال اشعاع وعطاء وموقف.

ان طبيعة الملفات التي عالجتها المجلة بما انها موضوعات ملحاحة، وبما انها تمس المستوى المعرفي الذي يعيشه الانسان المسلم اليوم، وبما انها تتناول اشكاليات تهتم بفلسفة الدين ودوره في الحياة، وبالرؤية الكونية، فإن هذا الطرح من شأنه ان يؤثر في الناس، ليست لدي احصاءات، ولكن من خلال تعاملي مع المضمون المتداول في هذه المطبوعة، ومعرفتي بالحاجات الفكرية الراهنة، ومن خلال اطلاعي على اشكاليات العقل المعاصر، أجد هناك انسجاما بين ما يطرح كفكر، وكأسئلة، وكاشكاليات، وبين الحاجة الملحة، وبين معطيات الواقع الفكري العالمي، وعندما ألاحظ هذا التناغم بين هذه العناصر، أخرج بنتيجة، لا أقول قطعية، لأنني أكره القطعيات، ولكن أخرج بنتيجة ظنية، وعلى مستوى الظن المتأخم للاطمئنان، بأنه لا بد وان تكون هذه المقولات والرؤى التي عالجتها قضايا اسلامية معاصرة قد رفدت وعي النخبة، وغذت العقل المسلم بنور معرفي جديد، لدى من يهتمون بمثل هذه الأمور، بمعنى ان هذه المجلة خلقت فضاء ثقافيا لم نألفه في السابق، وهو فضاء ينسجم مع العقل العالمي الجديد، ومع التحولات المتسارعة في عالمنا وما تفرزه من استفهامات.

تجدد الاشارة الى اني انطلق في حديثي مما تطرحه المجلة، ودراسة الحاجة الواقعية التي يفرزها الواقع، ودراسة الاشكاليات التي افرزتها قضية العقل الديني والعقل الحضاري، فحين لاحظت انسجاما بين هذه الأمور الثلاثة، اخرج بنتيجة ظنية

- كما قلت - تفيد ان قضايا اسلامية معاصرة خلقت وعيا نقديا، وطلیعة معينة ذات مستوى معرفي اشكالي سجالي.

□ كمال الساعدي

تارة نسال عن دور المجلة ماذا قدمت؟ وتارة نقول: هل حققت هذه المجلة انتشارا، بنحو انتقلت من دائرة النخبة الى الجماهير؟ الاجابة عن كل سؤال مضمونها مغاير للآخر. وأبدأ بالاجابة عن السؤال الثاني، فان قضايا اسلامية معاصرة لا اعتقد انها خاطبت وعي الجماهير، لانها ذات طابع نخبوي، وينبغي ان يكون قارئ هذه المجلة ذا خلفية فكرية بالاشكاليات المطروحة على صفحاتها، لكي يستوعب معالجاتها. كما انه لا تتوفر لدي معطيات تشير الى حركة انتشار هذه المجلة، لكنها بالتأكيد على مستوى النخبة هي مجلة ممتازة ومحترمة، وذات مكانة فكرية متميزة.

اما الجواب عن سؤال: ماذا قدمت المجلة؟ فيمكن القول انها حققت المكاسب التالية:

١- ان هذه المجلة قامت بالتفرقة ما بين الايديولوجيا والاجتهاد، فان الأخذ بالايديولوجيا يعني توظيف النص أو الرؤيا لأهداف خاصة، أو لطبقة، أو لقومية، أو لجماعة أو لهدف معين، فالتوظيف الخاص للنصوص هو ما نعيه بالايديولوجيا. بينما الاجتهاد ليس توظيفا خاصا للنصوص، وانما هو رؤية حرة، وتفسير منفتح للنصوص.

وهذا هو المكسب المعرفي الهام الذي انجزته قضايا اسلامية معاصرة، حين استبعدت المواقف الايديولوجية التبشيرية، وانطلقت الى المعالجات المعرفية والاجتهاد، صحيح ان الاجتهاد لا يخلو من التحيز والذاتية، لكنها نسبة بشرية طبيعية، بخلاف الايديولوجيا، التي هي اسقاط لمواقف مسبقة على النص، بل توظيف سيء للنص.

٢- حاولت المجلة محاصرة الدوغمائية والقطعية، فان سيادة الجزميات في الفكر يعني تحنيط الفكر وسكونه، وبالتالي موته واندثاره، الفكر لا يمكن سلخه عن الحراك

والصيرورة، وهذا هو المعنى الصحيح للاجتهاد. ان القطعية في الفكر تنتج الاجابات الجاهزة، والقدسية للمقولات والافكار، ومن ثم نفي واجتثاث الرأي الآخر. ان كل فكر تطغى فيه القطعيات يسوده الاستئصال، ومحاربة الرأي الآخر، وتحويل الفكر البشري الى مقدس، وبالتالي تقديس الاشخاص الذين يحملون هذا الفكر. وكلما قلت القطعيات كلما انفتح الفكر باتجاه الآخر، وباتجاه الاستيعاب، والمراجعة، والتجاوز، والنقد، والحرية، واخيرا تحرير العقل من كهوف المعرفة.

٣- كسرت قضايا اسلامية معاصرة احتكار المعرفة الدينية، فلم تعد هذه المعرفة حكرا على رجال الدين أو الذين يدرسون في الحوزات العلمية خاصة. فان البعض ظلوا يحسبون انهم وحدهم القادرون على فهم النص ومعرفة الدين، بينما برهنت المجلة من خلال اطروحات علمية عميقة بانه يمكن لمفكرين وباحثين خارج هذا الاطار ان يقاربوا قضايا المعرفة الدينية. وبالتالي فان هذا المنحى يمثل محاولة جادة لتجاوز عقدة احتكار البعض للمعرفة الدينية.

٣- ان هذه المجلة حاولت ان تنتقل بالفكر الاسلامي من الطابع السياسي الى الطابع الابستمولوجي، ذلك انها منحت الفكر الاسلامي طابعا معرفيا، وحررته من التفسير السياسي الاحادي البعد، فان هذا التفسير من شأنه ان يفقر الفكر حينما يهيمن عليه.

□ ابراهيم العبادي

فيما يلي بعض الايضاحات:

١- ان قضايا اسلامية معاصرة حاولت ان تتجاوز عقدة الايديولوجيا الى رحاب الفكر المفتوح، الذي يعالج القضايا، شرحا وتفسيرا، وتحليلا، وتعميقا على أساس معرفي.

هذه المنهجية كنا نفتقدها فيما سبق، وكان هناك همس وأماني تحلم ان تتحقق في الواقع، غير ان هذه المجلة قدمت لنا ما يمكن ان اعبر عنه بـ (التمرين النقدي) و(التمرين الحواري) و(التمرين على التفاهم مع الآخر) والاستماع للآخر، والانصات له، أملا في الوصول الى نتائج عملية، مغنية غير مفقرة، فإن اشد الكوابيس الفكرية في

مجتمعاتنا الاسلامية في الماضي والحاضر هي نزعة (الاستئصال) و(الرفض) و(الالغاء) و(نفي الآخر)، وهيمنة الجزمية على وعي الناس، في الوقت الذي يتمنى الكثير من الناس ان يبوح رجال الفكر بما يتكتمون في طرده واثارته.

ولذلك عندما تقترح قضايا اسلامية معاصرة تلك العقبات، وتناولها بجرأة فائقة، وبلا محذور، وبلا تردد، وتطلق المجال للعقل المسلم ان يتعاطى مع الموضوعات والاسئلة بلا خوف، فانها تحرر هذا العقل من سطوة ركاب هائل يحول بينه وبين استبصار الواقع، وتتيح للعقل ان يفتح على أفق ممتد يوضح بالاسئلة الحائرة، ويوضح بالمتغيرات، ويوضح بالرؤى المختلفة، التي تحتاج الى حوار، ومناقشات، ولا تحتاج الى اجابات جاهزة، نكررها كل مرة، عبر استدعائها من التراث، من دون ان نعني ملاسبات الواقع.

ومن الواضح اننا بهذه الطريقة لا نقدم جوابا معرفيا، وانما نقدم اجوبة ايدولوجية تستند الى (إلجام العوام عن الكلام) كما يقول السلف، وبكلمة اخرى هي اجوبة اسكاتية تمنع الحوار والمناظرة.

٢- ان قضايا اسلامية معاصرة اهتمت بنقل مقولات وأفكار واشكاليات النخبة الى الجمهور، صحيح ان معظم الجمهور لا يمتلك الخلفيات التي تؤهله للتعاطي مع ملفات المجلة، لكن حسنة هذه المجلة انها قدمت اشد القضايا الفكرية التباسا، من قبيل: (قضية التأويل، وعلم الكلام الجديد، والتعددية الدينية، وفلسفة الفقه... وغيرها) بأسلوب معرفي نظري، يعمق فهم النخبة، ويضيء هذه المفاهيم في عقولهم، وبالتالي تسرب هذه الاضاءات من النخبة الى الجمهور، فيصغي هؤلاء لاستفهامات ظلت حبيسة في وجدانهم، غير انهم لم يتمكنوا من صياغتها وتداولها.

من هنا أضحت المجلة جسرا بين النخبة وعامة المتعلمين والدارسين، الذين لا يستطيعون بلورة الاشكاليات في أذهانهم، ولذلك نجد طائفة من الناس بدأت تنصت، وتأمل، وتفكر، وتتحدث، وتساءل، وتحوار.

□ كمال الساعدي

من خلال الموضوعات التي طرحتها المجلة عرفنا ان السلفية كظاهرة فكرية ليست من خصوصيات هذا المذهب أو ذاك، وان المشكلة مع السلفية لا تكمن في اعتقادها ان كل قضية في الماضي صحيحة، وانما تكمن في انها تتمسك بالماضي بفعل عوامل سيكولوجية، تبعث على الارتياح والقلق من كل ما هو جديد، ليس لان هذا الجديد خطأ، بل الخوف من الجديد بأي شكل كان، والاعتقاد بان كل ما هو جديد زيغ وضلال، وان النقد يمثل حالة انشقاق وتمرد في الامة، لا بد من مناهضتها ومحاصرتها. اذن الرفض السلفي في جذوره رفض نفسي، وليس رفضا علميا، وليس رفضا قائما على التسليم بصحة الماضي.

وعلى هذا اعتقد ان قضايا اسلامية معاصرة ساهمت في تفكيك هذه القضية، وعملت على كشفها للمتقنين، وهذه قضية هامة وخطيرة، لانا اذا استطعنا التمييز بين الموقف القائم على أساس معرفي، والموقف القائم على أساس الذاكرة والحالة السيكولوجية، نكون قد قطعنا شوطا كبيرا في تقويم ونقد التراث.

□ غالب الشابندر

ان المجلة تعاملت مع القضايا الاشكالية بأفق معرفي، وفلتت من الفخ الايديولوجي، ولتوضيح ذلك أشير الى ما يلي:

١- ان موضوعات المجلة تناولت قضايا معرفية، مثل: فلسفة الفقه، التأويل، التعددية، وغيرها، فنية هذه الموضوعات بنية معرفية، تتعلق بكيفية التفسير والتحليل، وقضايا الفكر والمنهجية، ولا تتعلق بأمر انطولوجية وجودية، يجب ان نرجع بها الى الخارج.

٢- كل عدد يشتمل على سجلات متنوعة، ومن النادر ان نجد عددا فيها يضم موضوعات منسجمة فيما بينها، وهذا يعني انها لو كانت تتعامل بنزعة ايديولوجية لكان هناك وفاق وانسجام تام في مادتها، لأن الايديولوجيا تنفي الموقف المخالف، والمفهوم الآخر، بينما في الاتجاه المعرفي في البحث يظفي السجال، وتنوع الرؤيا،

بمعنى تكون السمة العامة للبحث السجلات وليس الانسجامات.

٣- ان الفكر المطروح فيها بعيد عن القطعيات، كما تفضل الأخوان، فيما الايدولوجيا بطبيعتها قطعية، حادة، لا تتساهل، بينما الطابع المعرفي للبحث هو طابع مفتوح، وقابل للنقد، والاختلاف، اصلا هو رؤيا اختلاف لا مطابقة.

٤- المجلة استطاعت ان تبني عقلية ناقدة، وهذا يتصل بالافق المعرفي، أكثر مما يتصل بالافق الايدولوجي، فإنه حتى لو كان في الايدولوجيا نقد فهو نقد الغائي وليس نقدا بمعنى الاستنارة والتقويم، اما النقد المعرفي فهو نقد بمعنى الاستنارة، أي انه يضيء النص، ويقدم النص وهو مضاء، منير، موضح الى القارئ، لكي يستلهم القارئ النص ويتمثله.

٥- مجلة قضايا اسلامية معاصرة ساهمت بتشكيل نخبة بمستواها - كما سبقت الاشارة لذلك - لأنها تطرح فكرا سائدا، ومفروضا عالميا، ومفروضا عالميا، له رواده، ومتعلموه، وتياره، وحاملوه.

○ ابراهيم العبادي:

ان النخبة تفكر بقضايا هي أجوبة وحلول لمشكلات الواقع، والجمهور يعاني من هذه المشكلات، لكنه لا يفكر بالطريقة التي تفكر فيها النخبة. الجمهور العام يفكر بالقضايا من زاوية صلتها بالمعاش اليومي، وبالتالي لن يجد الفرصة الكافية للتفكير العميق.

ان هناك بونا شاسعا بين تفكير النخب ووعي الجماهير، بحيث تبدو احيانا هموم المثقف الديني وكأنها هموم خاصة بعيدة عن هموم الانسان العادي.

كذلك يبدو هذا المثقف باحثا عن أعماق نظرية، يبحث عن حلول معرفية لمشكلات الواقع، الشديدة التعقيد والتنوع، اما الانسان العادي فهو في الغالب أقرب الى الحلول الايدولوجية والحلول المبسطة.

من هنا نجد هوة شاسعة بين ما يفكر به المثقف الديني وهموم عامة

الناس، وهو ما يتجسد في الواقع في نوع من التباعد، وربما نوع من التناثر، والرفض المتبادل، حين يشعر المثقف بأن الجمهور منصرف عنه، بينما يسعى المثقف للوصول الى الجمهور عبر مقاربة المشكلات، والتفكير بالحلول لهذه المشكلات.

السؤال هو: الى أي مدى عملت المجالات النوعية المتخصصة، ومنها قضايا اسلامية معاصرة، في نقل خطاب النخبة وفكرها الى الجمهور، على الاقل الى الجمهور المتعلم، الذي يمكن ان يشكل المادة والهدف الذي تسعى اليه النخبة في نقل الفكر والثقافة واشاعتها وتعميمها، واخيرا ايقاظ الناس؟

□ غالب الشايندر

صحيح ان محور هموم عامة الناس هو المعيش اليومي، والمشكلات الراهنة، والوقائع الجزئية، لكن هذا لا يعني ان المثقف الديني لا يعيش هذه المشكلات، المثقف الديني يقارب المشكلات بعمق، وتحليل، وبعد نظر.

غير ان الاشكالية تكمن في ان الانسان العادي يلامس المشكلات على مستوى الحس، ويفتش عن حلول آنية عاجلة، بينما المثقف يبحث عن علاج جذري لها، نعم هو يعيها على مستوى الحس، لكنه يسعى لاكتشاف اسبابها، وملابساتها، وآثارها. فمثلا يستطيع المثقف الديني ان يربط بين مشكلة التناقض الطبقي والقراءة الاحادية للنص الديني؛ لأن تعدد قراءات النص يقدم تفسيرات متعددة تفضي الى تقديم حل للتناقض الطبقي، بينما القراءة الواحدة قد تكرر هذه المشكلة ولا تقدم حلا لها.

وبذلك يتجلى الفارق بين الانسان العادي والمثقف، الانسان العادي يبحث عن حل سريع وعاجل، اما الحلول التي يقدمها المثقف فهي تسعى لدراسة جذور المشكلات، والتعرف على نسيجها المعقد، واكتشاف أمثل العلاجات لتفاديها والتغلب عليها.

من هنا نجد المثقف حاملا للهم اليومي، وهكذا المفكر، والفيلسوف، فإن الفلاسفة انطلق الكثير منهم من الهم اليومي لبناء فلسفتهم العميقة، غير ان الفارق يتمثل في ان

المثقف ينطلق من حلول جذرية، فيما الانسان العادي ينطلق من حلول سطحية ساذجة. نعم، يمكن القول ان مجلة قضايا اسلامية معاصرة لم تتغلب على اشكالية تجسير العلاقة بين النظرية والواقع، فإنها لم تتحول من نظرية معرفية الى فكر يحرك الجماهير، وانما بقيت رؤى معرفية لصياغة الوعي النخبوي، فما زالت هناك مسافة بين خطاب النخبة وفهم الجمهور، والمجلة لم تستطع الالتصاق بثقافة الجمهور، لعدة أسباب، هي:

١- طبيعة خطاب النخبة، ولا يستطيع ان يستوعبه الجمهور مباشرة، بل يتطلب وسائط وزمنا طويلا نسييا، كيما يتحول الى ثقافة للجمهور.

٢- ربما كان هناك خطاب نخبوي دقيق، غير ان وسيلة ايصاله الى الجمهور ماتزال معدومة، الخطاب يحتاج الى أدوات، يحتاج الى حامل يوصله الى مقصده، بمعنى اتنا من دون ادوات لا نستطيع ان نلامس هموم الناس، وهذه الادوات من قبيل الحوار والمناظرة، والصحافة الشعبية، والراديو، والتلفزيون، والسينما، والمسرح، وغير ذلك. لذلك اقترح ان تعقد المجلة ندوة لدراسة الوسائل الكفيلة بنشر وتعميم الخطاب النخبوي بين الجمهور، بحيث يتفاعل الجمهور مع هذا الخطاب قراءة، وفهما، وتجسيدا، وتمثلا.

اكرر ان هذه الاشكالية لا تعود الى المجلة نفسها، وانما هي تعود الى طبيعة خطاب النخبة، ذلك ان هذا الخطاب لا يخلو من عمق ودقة، وهو يتطلب ادوات ووسائل خاصة لتمريه الى الجمهور. فضلا عن ان عامة الناس بحاجة الى جهود كبيرة لتنمية وعيهم وتأهيلهم لاستيعاب خطاب النخبة.

□ كمال الساعدي

لدينا نوعان من المثقف:

١- المثقف النخبوي.

٢- المثقف الجماهيري.

لذلك ينبغي ان نحدد نوع المثقف الذي نتحدث عنه، فهل نتحدث عن المثقف

النخبوي، الذي هو مثقف منتمي الى طبقة معينة، أو قومية مهيمنة في بلد ما، أو طبقة دينية، أو نتحدث عن المثقف الجماهيري الذي ينتمي الى المجتمع، ويتخلى عن جذوره؟

وعلى هذا يمكننا تصنيف النخبة الى:

١- نخبة فكرها نخبوي، غير انها مندمجة بالحياة ورهاناتها وهمومها، أي ان اتصالها بالجماهير اتصال عضوي.

٢- نخبة فكرها نخبوي، لكن موقعها منفصل عن الجماهير، نخبة تتفرج على الحياة، نخبة لا تقترب من الواقع، أي ان فكرها وموقعها منفصل عن حياة الناس وما تحفل به. والمثقف الديني هو المثقف الشعبي المنتمي الى الناس، المتصل بقضاياهم بشكل عضوي، يحمل همومهم، ويلامس تصوراتهم.

بعد هذه الايضاحات نستطيع القول: ان الاشكالية تنتقل الى مجال آخر، فان الاشكالية لا تعود الى كون الفرد مثقفا، بقدر ما ان الامر يتعلق بعناصر اخرى خارجة عن ارادته، ومن هذه العناصر:

١- الاتجاه السياسي الذي ينتمي اليه المثقف ربما يكون أحد الأسباب التي تؤدي الى عزلة هذا المثقف، ونحن نعيش في واقع يضحج بالاحتراب السياسي.

٢- كما ان المؤسسة الدينية تتوجس من المثقف الديني، وتحذره، وتشكك في مقولاته وافكاره، وهذه المؤسسة تمتلك سلطة على الجمهور، وبالتالي ستكون قادرة على اقضاء المثقف الديني وعزله، خاصة وان المثقف يفتقر الى وسائل التواصل مع الجمهور، فليس لديه منابر، ولا صحف، ولا دور نشر،... الخ.

٣- كذلك جهل طائفة من الجمهور يساهم في محاصرة المثقف واقضائه، وهنا أود التأكيد على ان بعض الناس قد يكون من الحاصلين على مؤهل اكاديمي، لكنه جاهل في القضايا الاجتماعية، والقضايا الدينية، فهو يصنف في خانة الذين يفتقرون الى الوعي الاجتماعي المطلوب لتشخيص الواقع، وتمييز الافكار، وتصنيف المشكلات.

٤- ان الهموم اليومية العاجلة في حياة الناس تمنعهم من التواصل مع الفكر الجديد، فالمشكلات السياسية وشيوع الاستبداد بكافة انماطه، والفقير، والمرضى، والأمية، كلها

مشكلات مزمنة يضح بها الواقع، ولا تبقي فرصة للتأمل والتفكير والاستجابة لثقافة بديلة.

٥- ان معالجات المجلة، وأية معالجات معرفية من هذا النوع، هي بمثابة البنية الأساسية، فإن تحديث المجتمع يتطلب تحديث المرافق التربوية والتعليمية، والاعلامية، والثقافية، والصحية، والتكنولوجية، والزراعية، وهكذا سائر البنى الأساسية. وهذه البنى تعطي نتائج بطيئة عادة، لكنها نتائج هامة وعميقة على المدى البعيد، ذلك انها تؤدي الى اعادة بناء المجتمع وتحديثه.

وهكذا تبدو لنا مقاربات المجلة للاشكاليات الأساسية في الفكر الاسلامي، فإنها لا تعطي نتائج يومية سريعة، وهذا ناجم من طبيعة الاشكاليات، وليس من قصور المثقف، ولا قصور الجمهور، لأن الافكار والمقولات الأساسية تحتاج الى مراحل، وتستغرق فترة زمنية ليست قصيرة لكي تغدو ثقافة يومية.

○ ابراهيم العبادي:

اصوغ السؤال هكذا: الى أي حد يهتم عامة الناس بموضوعات من قبيل: فلسفة الفقه، ومقاصد الشريعة، وعلم الكلام الجديد، والتأويل، وغير ذلك؟ فإذا كنا نتحدث عن اشكاليات واقع اسلامي يتبلور بصيغة فكر، ويراد لهذا الفكر ان يتجاوز التقليد، والموروث السابق، الذي يختزن مشكلات جمّة، وينفتح هذا الفكر على واقع معاصر يضح بالجديد والمختلف، فإنه هل يعود الحذر لدى الجمهور العام أو لدى الرافضين للتجديد من الاشكاليات المطروحة، باعتبار انها تمت بصلة الى ما يفهم من انه اصداء لهجوم ثقافي، أو هي اصداء لشغب العولمة، أو هي استجابة وتماهي مع بعض مقولات الفكر الغربي، في وقت نحن نعيش اشكاليات الهوية، وضرورة تحصين الذات باللجوء الى الهوية، والى الدين، والتراث. هل هذه المشكلات ذات صلة بهذا الموضوع؟

□ غالب الشابندر

لا يوجد أي طرح لقضية فكرية كبيرة ليست لها صلة مباشرة أو غير مباشرة بهموم المجتمع اليومية، فإن طبيعة الحياة هكذا، الحياة متشابكة، كما ان طبيعة الاشكاليات الفكرية انها غير منفصلة عن الاشكاليات الاجتماعية، كذلك طبيعة السؤال غير منفصلة عن جوابه، مهما كان هذا السؤال، فالسؤال لا ينفصل عن تجليات الحياة الاجتماعية. المعرفة لا تتجزأ، المعرفة نسيج عضوي متداخل، فمثلا قضية تعدد القراءات للنص الواحد، فبمقدار ما ان هذه قضية معرفية صرفة، ومتخصصة، وبموازاة ما انها تحاكي قضية معرفية متداولة في الفكر الغربي، لكنها في نفس الوقت ذات جذر اجتماعي يتعلق في بُعد من أبعاده مثلا بتوزيع الثروة، وتطبيق الشريعة.

وهكذا هي الافكار بطبيعتها تتجاوب مع بعضها وتتفاعل، وهي في صيرورة وتوالد مستمر، فقضية حقوق الانسان عندما طرحت في الفكر الغربي الحديث وتعرف عليها المسلمون، كانت لها استجابات واصداء واضحة في الفقه الاسلامي، اذ اتسعت مباحث الحقوق في الفقه وأصبحت هناك حقوق إضافية، ومعالجات لحقوق وافدة، صار يفكر بها المسلم.

ولذلك فإن أي نظام معرفي أو أية قضية معرفية تطرح، سواء في مجال التأويل، أو علم الكلام الجديد، أو مقاصد الشريعة، وغير ذلك، فإنه لا يمكن فصلها عن المشاكل الاجتماعية. وما يدرينا لعل دراسة علمية للمدارس الكلامية التي نشأت في العصر العباسي، لها علاقة مباشرة بقضية التخلف والتنمية، وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم في مجتمعاتنا، ذلك ان نمط الرؤية الكونية وصورة الإله في الذهن تؤثر بشكل عضوي في بنية المجتمع وعلاقته وثقافته.

كما أود ان اشير الى اننا في كلامنا اعلىنا كثيرا من المثقف، وحاولنا ان نبرر مواقفه وتقصيره، فإن المثقف يتحمل مسؤولية عندما لا يجد فكره طريقه الى الواقع الاجتماعي، والى الجماهير المسحوقة. فمثلا لو كان المثقف يطرح فكرا انقلابيا ثوريا، بينما نجده لا ينتمي في سلوكه واخلاقه الى القيم الثورية، حيث نجده مرفها، وغنيا، ومتعاليا على الناس، فإن هذا السلوك سيحول دون تسرب فكره وما ينادي به من قيم

الى الجماهير، لأن الانسان العادي يربط بين السلوك والفكر، وهذا هو السر في شيوع بعض الافكار المتهرئة والبائسة بين الناس، لأن حملتها يجسدونها في سلوكهم، ويضحون من أجلها. فالسلوك الذي يحقق الافكار في الواقع هو مدخل نفوذ تلك الافكار وانتشارها.

ولكي يكون المثقف الديني مؤثرا في المجتمع ينبغي ان يحقق القيم والافكار التي يدعو لها في ذاته وحياته أولا، وإلا فعندما نجد طائفة ممن يحملون الفقه والمعارف الاسلامية لا يعيشون عيشة الناس ويحرصون على الرفاه والترف في حياتهم الخاصة، فإنه وبالتالي سينفصل فكرهم عن سلوكهم، وسيكون سلوكهم المترف المتعالي محرضا لعامة الناس ضد افكارهم وخطابهم.

○ ابراهيم العبادي:

ان هذا الصنف الذي يتحدث عنه الاستاذ الشابندر ليس هو المقصود بالمثقف الديني، ولا ينتمي الى الموضوع الذي نبخته، لأن المثقف الديني هو الباحث عن التغيير، المسكون بهموم الناس.

□ كمال الساعدي

الأخ الاستاذ الشابندر يتحدث عن موضوع آخر، خارج عن موضوع المجلة، وهو قضية الاخلاق والسلوك، ودعوة المثقف أو رجل الدين للناس، ان يسلكوا سلوكا معينا، فعندما يعيش هو في سلوكه بشكل مناقض لدعوته فإنه يبعد الناس عن افكاره. وهذا الكلام صحيح، لكننا هنا نتحدث عن اشكاليات الفكر الاسلامي، ولذلك اعود لبحث الموضوع، فإنه عندما نطرح قضايا فلسفة الفقه، ورؤية جديدة لعلم الكلام، وتعدد القراءات، وغير ذلك، فإنها قضايا معرفية بحتة، لا علاقة لها مباشرة بالسلوك. وكما أشرت فان هذه المعالجات هي بمثابة البنية الأساسية ونحن لا نمتلك الآليات في تحقيق هذه المعالجات وتحويلها الى ثقافة جماهيرية. في الغرب مثل هذه الافكار يجري تحقيقها عبر مراكز بحوث واكاديميات وملتقيات وحلقات نقاشية، وسلطة

سياسية تناسب تماما مع هذه البنية، وتتناغم السلطة مع مثل هذه المعالجات ولا تقف ضدها.

اما في بلداننا فإن السلطة السياسية تقمع هذه المعالجات، والمؤسسة الدينية في قطاع واسع منها تكبح هذه الافكار، وترتاب من هكذا طروحات. كما ان المثقف الديني يفتقر الى ابسط الوسائل لا يصال خطابه للجماهير، مضافا الى انه محاصر، وبالتالي ستظل هذه الطروحات في دائرة النخبة. يتلخص مما سبق ان هذه المعالجات من مركبات البنية الأساسية، هذا أولا، وثانيا ان آليات تحويلها الى ثقافة جماهيرية هي آليات شبه مفقودة.

○ ابراهيم العبادي:

ان الارضية احيانا غير متوفرة لعامة الناس في التواصل مع النخبة في التفكير في القضايا المطروحة من زاوية مشتركة، فمثلا عندما طرح مفكرون في ايران فكرا نقديا، حصلت استجابة سريعة، وتحرك المناخ الثقافي، وتشكل فضاء نقدي عام يتعامل مع المعطيات المطروحة، من حيث علاقتها بالدين، ومن حيث علاقتها بالواقع، وبجاهزية النظرية الاسلامية في التعامل مع مشكلات الواقع. بينما في واقعنا العربي، نحن نواجه مشكلة غياب الفضاء الثقافي الخاص الذي يتوالد في محيطه الفكر النقدي، ويمثل الحاضنة لهذه الأسئلة، وهو الذي يمنع من تواصل النخبة مع الجمهور. ما هو تعليقكم على ذلك؟

□ غالب الشابندر

في ايران هناك ظاهرة اخرى، وهي ان ايران تحمل لواء تطبيق الشريعة، وتعمل على تحقيق الفقه الاسلامي في الحياة، وتحاول تجسيد الاسلام اجتماعيا، وهذا في الواقع يخلق الكثير من الحراك الفكري في المجتمع، ويخلق جسورا مشتركة بين الجمهور والمفكرين.

اما في المجتمع العربي فليس هناك نظام سياسي يعمل على تجسيد هذه القضية،

وهذا يساهم في تقليص جسور المشاركة بين النخبة والجمهور. كما ان حركة الاجتهاد في ايران اصبحت حركة مفتوحة وعملية، تستجيب للواقع، ذلك ان الواقع يستفز المثقف الديني عبر استفهاماته المختلفة، والكثير من القضايا اُضحت تمس الجمهور، وهي قضايا ساخنة، وهذا ما نفتقده في العالم العربي.

□ كمال الساعدي

التواصل بين النخبة والجمهور في ايران سابق لقيام الثورة الاسلامية بسبب انتشار الحوزات وطلابها في مختلف المناطق في ايران، وتعاطي طلاب الحوزة للسياسة في المجتمع الايراني منذ عصر المشروطة بداية القرن العشرين، وبسبب صدور مجموعة من الصحف والدوريات، وسعة الانتاج الفكري الاسلامي، كل ذلك وغيره، جعل المثقف الديني في ايران اشد تواملا مع الجمهور من المثقف في البنية الشيعية العربية. وانا ازعم في البيئة الشيعية العربية ظهرت ارهاصات ولادة مثقف ديني في العقدين الأخيرين. بينما في ايران ولد المثقف الديني منذ أكثر من نصف قرن، متمثلا في نماذج ذات صدى فكري عالمي، مثل المهندس مهدي بازرگان، والدكتور علي شريعتي، وجلال آل أحمد، وغيرهم.

ويعود ذلك الى ان العلاقة بين الانسان العربي والحوزة العلمية لا تتجاوز التقليد وإعطاء الحقوق والاموال للحوزة، بينما يمتلك الايراني جذورا اعمق تمتد للحوزة، فهناك تواصل يومي يطاول كل مرافق الحياة بين الحوزة والمجتمع. بينما في المجتمع العربي الحوزة العلمية تكاد تكون منفصلة تاريخيا عن المجتمع الى حد كبير، وهذا ما خلق بيئة افقار للمثقف الديني، والذي ولد متأخرا ولادة مجهضة في مجتمعنا.

○ ابراهيم العبادي:

ان هناك حالة احتراب فكري وسياسي بين الاسلاميين، وان هناك نزعة سلفية عارمة، يخطط لها، ويجري الترويج لها في نطاق عام، في مجتمعاتنا. هل هذه النزعة السلفية تمثل استجابة لدواعي الهوية

والدفاع عن الذات الجماعية، تجاه العولمة وتحدياتها الثقافية، أم ان ذلك استجابة لصراع داخلي في مجتمعاتنا بين المثقف الديني الداعي الى التحديث ومواكبة العصر، وبين تيار تقليدي سائد يحسب انه لا بد من الحفاظ على الحالة القائمة، واستدعاء التراث كما هو، بسائر ملابساته؟

□ غالب الشابندر

من البديهي ان بعض دوافع هذه الحالة هي دوافع تعبر عن مصالح طبقية خاصة، ومصالح سياسية معينة، وربما تعبر عن مصالح حزبية ضيقة، وهذه ظاهرة نراها في كل عملية تحوّل اجتماعي، فعندما تبرز معالم تحول اجتماعي كبير، على صعيد الفكر، وعلى صعيد الواقع السياسي، ينبثق تيار رافض مناهض لهذا التحول، وهذا التيار له بواعث متنوعة، فهناك من يرفض بدافع الخشية على الموروث، ويعتبر الموروث مقدسا ينبغي الحفاظ عليه، والتفريط به يعني التفريط بالجذور، وبالتالي التفريط بالقاعدة الأساسية للأمة. وهذا ناجم عن قصور في التفكير، لانه لا يحترم التغير، ولا يحترم التطور، ويهرب دائما الى الماضي ليحتمي به، ويريد ان يشد الناس الى مثل جامد متحجر، وهو لا يعي ان الحياة لا يمكن ان تظل ساكنة، الحياة صيرورة مستديمة «كل يوم هو في شأن» و«يزيد في الخلق ما يشاء». وهناك من يرفض لمصالح اقتصادية وسياسية، لان مصالحهم ارتبطت بالقديم. وهناك من يرفض ليس ايمانا منه بالقديم، وانما هو نفسه لا يتحمل التغير، يرى الجديد غريبا فلا يستوعبه، لا يراه خطرا ومهددا، بل بطبيعته لا يتعامل مع الجديد، لأنه سكن الى مثل يألفه، اعتاد على شيء، وأصبح ذلك الشيء جزءا من مكوناته الذهنية، ووجد راحته النفسية في ذلك. اذن هناك ثلاثة مستويات للموقف المناهض للتحديث، تنوع دوافعها، لكن مضمونها واحد.

□ كمال الساعدي

إن توظيف وتشجيع الظواهر السلفية، وبعض الشعائر والممارسات التي ولدت في

عصور متأخرة، هذا التوظيف فشل في خوض الصراع حتى مع الدولة القطرية والنظام السياسي المحلي، بل ان تجربتنا تفصح عن ان الانظمة السياسية تعمل على توظيف تلك الممارسات لامتصاص الزخم الثوري، فاذا لم تكن هذه الممارسات قادرة على الوقوف بوجه تغول الدولة، ولم تستطع ان تكون آلية من آليات الصراع مع الدولة القطرية، فكيف تكون مؤهلة لخوض الصراع مع تحديات العولمة، التي هي في طريقها لاكتساح كل شيء، لاسيما وان آليات العولمة هي أحدث تقنيا وأدق من آليات الدولة القطرية الراهنة، فإن آليات الدولة في مجتمعاتنا هي العنف والتسلط، واسكات كل صوت بالقمع.

انا أظن ان توظيف هذه الممارسات انما تم لتصفية حسابات ولصراع قوى داخلية، وليس بغية الحفاظ على الهوية وتحصين الذات.

ان هناك حالة من الريبة والخوف مزدوجة، فهناك خوف من الآخر الغربي، مثلما هناك خوف من المثقف الديني، والتأويل المعاصر للنصوص، والرؤى الجديدة في علم الكلام، ومناقشة التاريخ، والفقهاء الجديدين. فهذا الخوف هو رد فعل على محاولات التجديد، وكلما اشتد هذا الخوف تكرست الحالة السلفية وتخشب بنحو أشد، وعملت على تقديس كل شيء يرمز الى الماضي، وهربت من كل شيء يرمز الى العصر.

وبعبارة موجزة ان هذه الممارسات موجهة لمناهضة تيار التجديد أكثر مما هي موجهة للآخر.

○ ابراهيم العبادي:

هل يمكن القول: ان أرباب السلطة المعرفية الدينية يلجأون الى اسلوب الرفض والمواجهة مع الفكر النقدي، والفكر المغير، والاجتهاد الشمولي، على أساس ان سد باب الذرائع أهم من جلب المصالح؟

□ غالب الشابندر

انا ليس مع الأجوبة الحادة والقاطعة، صحيح يوجد طيف مصدر خوفه هو ما تفضلتم به، لكن مع ذلك يوجد بجواره من يخافون على مصالحهم، أو لانهم يألفون القديم، تماما كما هي دعوات الانبياء عليهم السلام، فان الذين عارضوهم هم عدة أطياف، منهم من يخاف على مصلحته، لانها تهدد مصالحه، ومنهم من يحسب انها تهدد استقرار المجتمع.

○ ابراهيم العبادي:

اليست بعض هذه المواقف ناجمة من النظرة اللاتاريخية للمعرفة الدينية، بمعنى انهم يعتقدون بان هذه المعرفة مطلقة، لا زمنية، متعالية على الزمان والمكان، والتاريخ، ولذلك لا يجوز اعادة النظر فيما خلفه لنا السلف؛ لان اعادة النظر فيها يساوق الشك في حقيقة نهائية مطلقة؟

□ غالب الشابندر

من المؤسف ان البعض يقرر قاعدة على اساس النص المأثور (قرني خير القرون، ثم الذي يليه...) وهكذا، وهذه القاعدة تشطب على كل تطور، وأية مكاسب يحققها الانسان في المستقبل. ولذلك لا نجد البعض يقاوم أية عملية تجديد انطلاقا من هذه القاعدة.

مضافا الى تفشي النزعة الاستصحابية، وتقديس كل ما هو ماض، وكأن الماضي هو الحاكم على الحاضر والمستقبل.

○ ابراهيم العبادي:

اصل التجديد يبتني على اساس ان من لا يتجدد يموت، وان كل من لم يجدد نفسه لا يستطيع ان يدافع عن نفسه، لانك بمثابة من يحارب اسلحة متطورة بأسلحة بدائية.

□ كمال الساعدي

- ١- ان كون الاجتهاد عملية بشرية، يمارسها الانسان بحدود طاقاته البشرية، ألا يتنافى ذلك مع القول باطلاق وأبدية المعرفة الدينية التي ينتجها الاجتهاد بأدواته المعروفة، مضافا الى انه يلزم من ذلك نفي مبدأ الاجتهاد وتعطيله؟
- ٢- ان هذا الفهم يوحى بانتقاص للعقل، لانه يعني ان السلف وتلك الاجيال الماضية قد قالت الحقيقة المطلقة، ووظيفة الأجيال المتأخرة عنهم هي التلقي فقط.

○ ابراهيم العبادي:

قد يقال: إذا كان هذا الكلام ينطبق على المشتغلين بالدراسات الشرعية في الحوزات العلمية، فكيف نواجه الاتهامات التي تطاول المثقف الديني، وتزعم ان هذا المثقف يفكر ويتحدث ويكتب في حقل ليس من اختصاصه، ويجترح معرفة خارج فضاء الحقل المعرفي الخاص به، باعتبار ان ثقافته ووعيه الديني لا ينتمي الى المرجعية المعرفية التراثية؟

□ غالب الشابندر

ان تخصص الفقيه هو استنباط الاحكام الشرعية من مداركها المعروفة لدى الفقهاء، اما المثقف الديني فهو لا يستنبط احكاما، نعم علم اصول الدين مشترك بين الفقيه وغيره، فإنه لا يجوز التقليد في أصول الدين، وربما تتوفر لدى المثقف أدلة على موقفه العقائدي أعمق من أدلة الفقيه التي تتحرك في سياق المنطق الأرسطي، فقد يستند المثقف الى علوم طبيعية ورياضية للاستدلال على التوحيد لا يعرف الفقيه عنها شيئا.

كذلك من حق المثقف الديني الخبير بالعلوم الانسانية الراهنة ان يتكلم عن ثقافة الحكم الشرعي، وعن فضائه، وعن أثره في المجتمع.

□ كمال الساعدي

اود ان اضيف ان الفقيه يحدد سهام الإرث في أحكام الميراث مثلا، اما الاقتصادي فبوسعه ان يدرس التطبيقات العملية لنظام الإرث في الاسلام، ليكتشف ان تطبيق هذا النظام سينجم عنه تفتيت الثروة، وعدم تمرکز الثروة في المستقبل بيد واحدة. وهكذا بوسع عالم التربية وعالم النفس والاجتماع ان يدرس الابعاد العلمية لتطبيق تشريع الزواج في الاسلام، وما يتصل به من حقوق وواجبات للزوجة والزوج والأبناء في داخل الاسرة الواحدة.

وهنا اود ان اشير الى ان مصطلح الاجتهاد والمجتهد اضحت تنصرف في العصر الحاضر الى الفقيه خاصة، وهذا ربما يتضمن ابقاء باقتصار الاجتهاد على الفقه، بينما مفهوم الاجتهاد من اشمل المفاهيم فهو يتعدد ويتنوع بتعدد وتنوع العلوم الاسلامية، لماذا لا يتحقق الاجتهاد في علم أصول الدين وعلم الكلام؟ ولماذا لا يتحقق في سائر المعارف الاسلامية الأخرى كما يتحقق في الفقه؟ مع ملاحظة ان الاجتهاد في الفقه يقتصر اليوم على الحقل المتعارف وقلما يتخطاه.

□ غالب الشابندر

ان مصطلح الاجتهاد بمعناه المتداول اليوم يُساء استخدامه، عندما يتحول الى سلطة معرفية أوسع من حدود الاجتهاد في الفقه، فيتجاوز ذلك الى شق حقول المعارف الاسلامية، بل منح تعميم مصطلح الاجتهاد الفقيه مسؤولية تشخيص موضوعات الاحكام، بالرغم من ان هذه الموضوعات ترتبط ارتباطا عضويا بالخبرة البشرية والتخصصات العلمية.

لقد ادى التباس مفهوم مصطلح الاجتهاد الى منح الفقيه سلطة معرفية لا تقتصر على تخصصه في استنباط الاحكام من مداركها، وانما تتخطاها الى التدخل في مختلف مجالات العلوم الانسانية وغيرها، فأضحى هو الاعلم في التاريخ، والتربية، والاقتصاد، والاجتماع، والتحليل السياسي... وغير ذلك.

□ كمال الساعدي

نحن بحاجة ماسة الى تحديد دقيق لمفاهيم المصطلحات المستخدمة، ومعرفة مجالها التداولي، وتطورها، ومراحل استخدامها، فمثلا عندما نقول: فلان مجتهد مطلق، لا يعني ذلك انه مجتهد في المجالات المعرفية الاخرى خارج مجال الفقه، فربما هو في التاريخ أو غيره لا تتجاوز معرفته ثقافة متواضعة في ذلك المجال. غير انه من المؤسف نجد احيانا بعض الفقهاء عندما يتناول مسألة تاريخية يستند الى سلطته المعرفية، ويبدى وجهة نظر في مسألة خارج اطار تخصصه تماما.

فلماذا يجري الاحتجاج على المثقف الديني دائما بأنه يتعاطى موضوعات خارج مجال تخصصه، ويشنع عليه بقسوة، فيما يتمتع الفقيه بسلطة معرفية واسعة جدا تشمل عدة حقول معرفية خارج تخصصه.

وعلى هذا لا بد ان ندقق في التسميات والمصطلحات، وعلى حد تعبير المفكر اريك فروم: ان اللفظ يعبر عن محتوى الانسان، ويمكن توظيفه، فإن اللغة سلطة، واللغة قوة.

في الفكر الغربي الحديث الثقافة قوة، والبنية قوة، والمعرفة قوة، وحسب ميشيل فوكو، ان المعرفة بذاتها سلطة وقوة.

○ ابراهيم العبادي:

هناك خشية تخامر بعض الاسلاميين من ان الانخراط في منهج التفكير، ربما يقودنا الى نسق الثوابت، مثلما يفعل مفكرو ما بعد الحداثة في الغرب، الذين باتوا يفككون العقلانية والتنوير والحداثة نفسها. ألا ترون ان الاستناد الى منهج التفكير يقودنا الى فوضى فكرية؟

□ غالب الشابندر

احسب ان اللجوء الى منهج التفكير لا تنجم عنه فوضى فكرية، فقد مورس منهج

التفكيك في تراثنا الماضي والحديث بحدود معينة، وبصراحة التفكيك عملية مفروضة ان لم تتحقق اليوم فانها تتحقق غدا، باعتبار ان التطورات الجديدة في العلوم عملت على زعزعة الاسس الأولى للتفكير البشري، فمثلا مفهوم اليقين تعرض الى خلخلة، وهكذا غيره من المفاهيم.

اننا بحاجة الى ممارسة التفكيك من أجل الاثبات لا من أجل النفي، لاننا امام واقع مفروض علينا، ان لم نواكبه تطحننا عجلة الزمن.

انا امارس التفكيك من أجل الدفاع، كوظيفة علماء الكلام في الدفاع عن العقيدة، بينما مارس مفكرو الغرب التفكيك من أجل النفي، وتحول لديه الى غاية لا وسيلة. كما ينبغي ان تكون ممارسة التفكيك من خلال المتخصصين، وليس مجرد عملية ضوضاء ومشاغبات فكرية.

□ كمال الساعدي

لدي تحفظ على ما ذكرتموه، لما يلي:

- ١- ان منهج التفكيك برز في سياق الثقافة الغربية، فهو كمنهج لا يمكن استخدامه في الثقافة الاسلامية، التي هي ثقافة نص.
- ٢- ان الفكر الاسلامي لا يتوفر على ملامح هذا المنهج، لكي نقول نحن مع هذا المنهج.

هذه قضية والقضية الاخرى ان منهج التفكيك يمكن ان يقارب النص البشري، لكن مع النصوص المقدسة فاننا لا يمكن ان نستخدم منهج التفكيك مع النص القرآني، يمكن ان نفسر هذا النص، يمكن ان نحلله، يمكن ان نؤوله، لكن لا يمكن ان نفككه، والنص القرآني متعالي على الزمان والمكان، هو نص لاتاريخي.

كذلك ليس يوسعنا اللجوء للتأويل اللامحدود للنص، على اساس ان النص القرآني فيه فضاءات لامحدودة للتأويل، لأن ذلك يفضي الى نفي قصدية القرآن، وقصدية النص الموحى به من الله تعالى للبشر، فإن للنص اهدافا محددة، نعم يصح ان يكون لكل زمن تأويل، وكل جيل يستلهم من النص قصديته المواكبة لعصره.

□ غالب الشابندر

ينبغي ان نضيء معنى التفكيك، فان التفكيك يعني النفاذ الى ما يحجبه ويخفيه النص، ذلك ان كل نص فيه شيء مستتر، وانا اعتقد بإمكان التأويل اللامتناهي للنص، لأن القرآن الكريم كالليل والنهار، كما ورد عن الامام عليه السلام، بمعنى ان في كل لحظة هو جديد، فالنص القرآني منفتح على الواقع دائما وباستمرار، ولو لم تكن في هذا النص هذه الخاصية، وانه منفتح انفتاحا لانهايا لما استطاع النص القرآني ان يستوعب كل هذه الثقافات المتنوعة للشعوب الاسلامية على مر التاريخ.

○ ابراهيم العبادي

ماذا يعني التأويل اللانهائي؟ ألا ينتهي هذا القول الى الاضطراب والفوضى، واهدار قصدية النص، كما اشار سماحة الشيخ كمال الساعدي؟

□ غالب الشابندر

معنى اللانهائي ليس الفوضى، والكثير من الذين يشجون التأويل انما يشجون هذا المعنى للتأويل.
ان معنى اللانهائي هو ان النص القرآني يفرز معنى جديدا دائما، هذا المعنى يجري مجرى الليل والنهار، ومجرى متغيرات الحياة، وان هناك نواة مشتركة وأساسية ما بين كل هذه المعاني التي يفرزها النص. ليس هناك تفكيك لانهايي، ليس هناك تأويل لانهايي، بمعنى اللانهائي الحسابي الرياضي، وليس بمعنى الفوضوي.
النص القرآني تأويله وتفسيره في عصر النزول غيره في القرن الرابع الهجري، وهو غيره في القرن الحاضر، فالنص في كل عصر يولد تأويلا معينا لا يتعد عن روح النص وجوهره. وحين نقول: ليس هناك حد نهائي للتأويل لا نقصد الفوضى، فإن الفوضى تعني التخبط، والقاء الكلام بصورة عشوائية، اما لو وضعنا اسسا، وحددنا ادوات، وأوضحنا معالم، فيمكننا ممارسة التأويل.

□ كمال الساعدي

اذن عدنا الى القيود، والمحددات المنهجية، وهذا يعني اننا نتفق فيما نريده من معنى لتأويل النص في كل عصر.

□ غالب الشابندر

لا يوجد تأويل بلا محددات وثوابت، فمثلا انا انطلق في تأويل النص القرآني من المحددات التالية:

- ١- ان النص القرآني جاء لأجل الانسان.
 - ٢- ان هذا النص لا يتسرب اليه النقص أو الخلل أو الخطأ.
 - ٣- ان هذا النص موحى من الله تعالى الى النبي الكريم بالمعنى واللفظ.
- وهنا ينبغي ان نوضح الفرق بين التأويل والتفسير الذي يقول بتاريخية النص القرآني، فإن هذا النوع من التفسير يعمل على ربط النص بعصر البعثة، ويعتبره مجسدا لواقع تلك اللحظة خاصة، اما التأويل فإنه يؤكد على حضور النص القرآني في كل وقت، هناك نص ثابت، لكن قراءاته متعددة، تتنوع مع تنوع العصور.
- القراءة التاريخية قراءة واحدة وليست متعددة، بينما التأويل يعني تعدد القراءات بتعدد اللحظات المستقبلية.
- وقد تحدثت عن مسألة التأويل مفصلا في الفصل التاسع من كتابي (مداخل جديدة للتفسير) الذي هو الآن في بيروت تحت الطبع في سلسلة قضايا اسلامية معاصرة.

○ ابراهيم العبادي

باسمي وباسم مجلة قضايا اسلامية معاصرة والأخ الاستاذ عبدالجبار الرفاعي أشكر الأخوين الكريمين الاستاذ غالب حسن الشابندر، والذي هو من اكثر الكتاب الاسلاميين حضورا على صفحات هذه المجلة منذ أعضادها الأولى، وسماحة الأخ الشيخ كمال الساعدي. واتمنى ان نلتقي في ندوات فكرية اخرى على صفحات هذه المجلة.

الإسلامية المعرفة

محنة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

العدد السابع والعشرون

العدد السابع والعشرون

السنة السابعة

رئيس هيئة التحرير: د. جمال البرزنجي

بحوث ودراسات

محمد الحاج سالم
مهدي عرار
نجم الدين قادر الزنكي

الاستحسان الأصولي والاجتهاد الفقهي المعاصر

افتتاح الدلالة على النص القرآني

عبد الرزاق السنهوري ومشروعه في التقنين

رأي وحوار

شوقي أحمد دنيا

أحمد الريسوني

بناء النظريات في الاقتصاد الإسلامي

العلوم الشرعية بين المدارس والممارسة

قراءات ومراجعات

زينب طه العلواني

أحمد الريسوني

فتحي حسن ملكاوي

قراءات في فكر الغزالي الأصولي

العلوم الشرعية بين المدارس والممارسة

عروض مختصرة

منبر مفتوح للإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي لبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية وتحرير الإنجاز العلمي والمعرفي الإنساني بإعادة صياغته وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين قراءتي الوحي والكون.

Islamiat al Ma'rifah Journal

للمراسلات:

500 Grove Street, 2nd Floor

Herndon, VA 20172-0669, U.S.A.

Tel: (703) 471-1133 ext. 119 / Fax: (703) 471-3922

E-mail: islamiah@iiit.org / URL: www.iiit.org

الاشتراك السنوي للأفراد 30 دولاراً أمريكياً وللمؤسست 80 دولاراً أمريكياً

المسحلم المعاصر



في هذا العدد

- التعددية د. جمال عطية
- المحتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة الإسلامية د. عبد المجيد النجار
- منهجية التعامل مع التراث التربوي د. علي خليل أبو العينين
- التراث العلمي العربي : شيء من الماضي أم زاد للآتي؟ د. أحمد فؤاد باشا
- وسائل الإنجاب الاصطناعية د. فريدة زوزو

العدد (١٠٥) السنة السابعة والعشرون
ربيع ثاني- جماد الأول- جماد الآخر ١٤٢٣ هـ.
يوليو - أغسطس - سبتمبر ٢٠٠٢ م

للمراسلة / رئيس التحرير : أ. د / جمال عطية

جمهورية مصر العربية - الجيزة - العجوزة - ١٢ شارع مرقص حنا - شقة ١٢

للاستعلام ت : ٠١٠٥٤٣٣٥٧٠