قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

السنة العاشرة - العدد ٣١/٣٢ شتاء وربيع ٢٠٠٦-١٤٢٧

صاحب الامتياز

ورئيس التحرير

د. عبد الجبار الرفاعي

تصدر عن: مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

هاتف: ٠٠٩٦٤٧٩٠١٦١٦٣٣٠ ـ qahtanee@hotmail.com

مركز دراسات فلسفة الدين

مؤسسة فكرية مستقلة، تعنى بدراسة الاتجاهات الحديثة في فلسفة الدين وعلم الكلام، وتسعى لبلوغ اهدافها من خلال ما يلي:

١- الدعوة للتعددية والتسامح، وارساء قيم الاختلاف وقبول الآخر.

٢- اشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الاديان والثقافات.

٣- ترسيخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.

٤- الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة.

٥- تعميم الاجتهاد ليشمل كافة حقول الموروث، واسبتعاد عناصره القاتلة والميتة، واستدعاء العناصر الحية منه ودمجها بالواقع.

٦- تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقا من: الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها.

٧- دراسة الدين والتراث على ضوء المناهج الحديثة للعلوم الانسانية.

٨- تطهير التدين من الكراهية والاكراهات.

٩- تحرير فهم الدين من المقولات والافكار والمواقف التعصبية والعدوانية.

١٠- الكشف عن الاثر الايجابي للفهم العقلاني الانساني للدين في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

١١- تبني الرؤى والمفاهيم التي تهدف الى مواكبة العصر،وتعزز المصالحة بين المتدين والمحيط الذي يعيش فيه.

١٢- بناء مجتمع مدني تعددي تسود حياته قيم التسامح والعيش المشترك.

١٣- التثقيف على الحريات وحقوق الانسان ، وتجفيف المنابع التي ترسخ مفاهيم الاستبداد ، وتعمل على صياغة نفسية العبيد في المجتمع.

١٤- تجلية الابعاد العقلانية والاخلاقية والانسانية والجمالية والمعنوية المضيئة في الدين والتراث.

١٥- التحرر من سلطة السلف، واعمال العقل وشحذ واطلاق فاعلياته، والتوغل في الحقول المعرفية اللامفكر فيها.

١٦- تنمية التفكير والبحث والاجتهاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.

الترجمات: حيدر نجف.

مراسلات التحرير: qahtanee@hotmail.com

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات ١٠٠ دولار امريكي، الأفراد ٥٠ دولار امريكي.

محتويات العدد

كلمة التحرير

جدل العالمية والخصوصية — د. احميدة النيفر — ٤

حوارات

الدين والعلمانية والهوية — باتريك ميشيل — ١٥

أبعاد القراءة الانسانية للدين — محمد مجتهد شبستري — ٢٧

ندوة

التعددية الأفقية والهرمية — د.عبد الوهاب بوحديبة وآخرون — ٥٣

مناظرات

التعددية الدينية — جون هيك ود. حسين نصر — ٩٣

مراجعة تقويمية لمناظرة التعددية الدينية — د. محمد لغنهاوزن — ١١٧

الدين والعقل والعلمانية — د. محمد سبيلا و د. بوطالب — ١٤٧

دراسات

المصابيح متعددة لكن النور واحد — جون هيك — ١٧٥

التعددية الثقافية — د. داريوش شايغان — ١٨٩

المجتمعات الاسلامية — د.عبد الله ابراهيم — ٢٣٣

حق الآخر في الذات — هاني فحص — ٢٦٥

نقد العدد الماضي

الاسلام والحداثة — ابراهيم العبادي — ٢٩١

جدل العالمية والخصوصية
قراءة للتعدّدية

د .احميدة النيفر*

تجديد المصداقية

كان السؤال الأهمّ الذي طرحه مشروع الحداثة على المجتمعات الغربية خاصة هو سؤال " المواطنة". منه انطلق العمل على إرساء حياة سياسية- اجتماعية، لا تعتبر فروق اللون والجنس والمنحدر الاجتماعي والمعتقد الديني أو الإيديولوجي، أسسا لتنظيم شؤون المجتمع والمشاركة في صنع القرار ضمن حدود كل دولة.

اليوم وبعد إنجازات غربيّة هامة في سبيل تحقيق تلك المواطنة المساوية في الحقوق والواجبات، و الداعمة للقانون والمؤسسات والحريات، اتّسعتْ دائرة السؤال طارحة قضية " التعددية".

سؤال العصر أصبح: "كيف يمكن أن نعيش سويّا و مختلفين؟"

ذلك هو التحدّي الذي تطرحه العولمة على المجتمعات الإنسانية، دون أن تقدّم لها ما يساعد على الجواب.

كانت إجابات العالم العربي - الإسلامي عن سؤال المواطنة قد جاءت مُتَلكّئة، و مخيّبة للآمال في الغالب الأعمّ في المستويين التنظيري والعملي.

---

* كاتب وجامعي من تونس.

هل يمكن أن يكون سؤال "التعددية" الذي تطرحه العولمة على كافة المنظومات الثقافية من أجل التعايش أوفر حظًا لدينا من سابقه، أم أنّ تعثرنا سيتواصل؟

تمهيدا للإجابة لا بدّ من التذكير بأنّ هناك موقفين بارزين متناقضين؛ يرى الأوّل أن عدم التوفّق في مواجهة تحدّي "المواطنة" سيفرض خيبةً أخرى لا تقلّ مرارة عن السابقة. مثل هذا الموقف يعتبر أن رهان التعددية غير منفصل عن سيرورة الحداثة، فلا يمكن لمن يواصل تشبّثه بالهوية والمكونات الذاتية أن ينخرط بنجاح في سياق العولمة، بعد أن فقدت مرتكزاتُه القديمة مصداقياتها. تعتمد هذه الرؤية على اختيار يعتبر أن بلوغ معاصرة حقيقية، فكرًا وقيمًا، لا تتأتّى إلا بالقطيعة مع التراث الثقافي الخاص، ومكوناته الذاتية المرتبطة بمنظومات ما قبل الحداثة.

إزاء اختيار القطيعة الكاملة يبرز اختيار ثان مناهض للأول، رافض للمعاصرة، أي مُنكِرٌ لتحوّل الذات، و مُعرض عن فهم الآخر. لا بد من الإقرار بأن هذا التوجّه الثاني يعتمد علاقة تراثية بالتراث، لا تؤهّل المكونات الذاتية لخوض رهان التعددية بنجاح. ما نعنيه أوّلا بالقراءة التراثية تلك التي ـ في سخطها على الأزمنة الحديثة، ورفضها للتغيير القيَمي ـ تُهمل الحسّ التاريخي، فلا تريد أن تباشر التراث الديني والفكري إلا متقيّدة بالمستوى الذهني والمعرفي الذي وقع ضبطه من قِبَل السلف. مؤدّى هذا الفهم "التقديسي" هو تحويل حقبة من الحقب التاريخية إلى منظومة مرجعية في فكرها وأنساقها الاجتماعية والقيَميّة، على اعتبار أنها تقدّم أفضلَ صور الالتزام بحقيقة الرسالة الدينية ودلالاتها الحضارية.

من جهة ثانية فإن هذا الخط التراثي لا يمكن أن يوفَّق في الإجابة عن سؤال: "كيف يمكن أن نعيش سويًا ومختلفين؟" لأنه لا يرى في التعدد أكثر من كونه أمرا واقعا، لا مفرّ من الرضا به في أحسن الحالات.

بين هذا وذاك نرى أن مقاربة ثالثة تبرز ساعية إلى التجديد عبر علاقة بالتراث مغايرة، وبفضل وعي بديل يحقّق تغيير المنظومة الفكرية في مستوى المعاني والمفاهيم والوظائف.

حين يطرح سؤال العصر على هذا التوجّه التجديدي فإنه يبدأ بالتأكيد على أن الأمة- مهما علا شأن تراثها- فإنه لا يمكنها أن ترتقي إلا بظهور وعي جديد، يتحقق بالجدل بين الإنسان وواقعه وماضيه. مثل هذا الجدل هو القادر على التحرّر من التراث نفسه، أي امتلاكه و تحقيقه ثم تجاوزه، و هذا لا يكون إلا بإعادة بنائه وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة، وبينه وبين مجتمعه من جهة أخرى، بالشكل الذي يردّ إلى الوعي الجمعي تاريخيته، مبرزا نسبية مفاهيمه ومقولاته.

في ذات الوقت يؤكد الخط التجديدي على أن المكونات الذاتية غير مؤهلة لكي تطرح وحدها حلولا جذرية للمشكلات المطروحة على نخب البلاد العربية ومؤسساتها. لذلك أصبح لزاما الدخول في حوار متكافئ مع الآخر، ليس بقصد الاتباع بل للإفادة منه.

على هذا يكون التجديد تحوّلا مزدوجا: هو تحوّل مع الذات، وتحوّل في فهم الآخر، ومعه يصبح الدين عامل وفاق وتصالح عوض أن يكون أداة صراع وتنافٍ.

مسألة التعددية إذن في هذا المنظور ليست بلاء وشرًا مستطيرا، بل هي أوّلا إقرار بالاختلاف، ثم وعي بأهمية هذا الاختلاف الديني والثقافي، وهي ثالثا تحويل ثقافة الآخر إلى مكوّن فاعل يساهم في تشكّل الهويّة ونموّها عوض أن يكون عنصرا مهيمنا عليها.

في التخفيض الثقافي

إذا أردنا تعميق مسألة التعددية التي تشغلنا اليوم فإنه لا مفرّ من طرح جملة من الأسئلة:

-كيف يتمّ بلوغ درجة من الوعي تتمكّن من تقدير ما ينطوي عليه التعدد الثقافي والديني في العالم من ثراء؟

-كيف يتمّ الخروج من حالة تفويت ثقافي متواصل يحول بين الذات و بين كلّ تفاعل متكافئ مع الآخر؟

- أيتاح القول بأن ما أقرّه رجال الشرع من السلف، فيما يتصل بأهل الذمة وأشباههم ممن يخالفون أهل القِبلة، لا يمثّل سقفا نهائيا للعلاقة مع المختلفين لا يمكن تخطّيه؟

-هل يمكن أن تحافظ كل مجموعة على جوهر إيمانها الخاص، وعلى نظرتها المميزة إلى العالَم، مع إتاحة الفرص لمزيد فهم معتقدات الآخر والوقوف على رؤيته الثقافية؟

-كيف يصبح الإيمان سعيا لا نهاية له وراء الحقيقة، ووقوفا على ما يحمله تنوّع طرق التعبير البشرية من دلالات فَرادةِ الذات الإنسانية وتميّزها؟

بتعبير آخر هل تمثّل ثقافة التنافي والتصادم مع الآخر عنصرا أساسيا في المكوّنات الذاتية التي لا يجوز التخلّي عنها بأيّ حال؟

للإجابة نذكّر أنّ حلّ القطيعة مع التراث، وما ارتبط به من مقولة حتمية إقصاء الدين، يلتقي في مفارقة غريبة مع أصحاب القراءة التراثية، الذين يصرّون على الاحتكام إلى الدين في تنظيم الشأن العام. كلا الفريقين لا ينخرط في رهان التعدّد الذي تطرحه العولمة على الكافة؛ أما الأوّل فهو غير معنيّ بالمسألة، لأنه دأب منذ عهود مؤكّدا على أفول الدين، بينما الفريق الثاني غير مبالٍ بالآخر، وبمساءلته معرفيا ومنهجيا وروحيا، لأنه يعتمد في الشأن الديني على الرؤية الحصرية.

هذا اللقاء بين طرفي النقيض يغذّي "ثقافة التصادم" التي أجهضت جهود الإصلاح والتحديث، وحالت بينها وبين فاعلية النسيج الثقافي والاجتماعي العربي - الإسلامي.

إنّ سؤال: "كيف يمكن أن نعيش سويّا و مختلفين؟" يثبت أوّلا ما أصبح واقعا معايَنا فيما عُرف مع نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين بعودة المقدّس أو الصحوة أو انبعاث الأديان. يؤكّد السؤال من ناحية ثانية الحاجة إلى إعادة الاعتبار إلى " ثقافة الحوار " بديلا عن ثقافة التنافي، التي حوّلت التحديث العربي في أكثر من حالة إلى تنظير للاستئصال، كما أفضت بالتراثيين إلى رفض مطلق للآخر، أدّى في حالات تزايد الضغوط والإحباط إلى إهمال الدعوة، والارتماء في مسالك الترويع والتدمير.

من جهة ثالثة يحقّق إرساء شروط ثقافة الحوار التجاوزَ الإيجابي لما انساق فيه "حماة الخصوصيات" من ضرورة مقاومة العولمة إيديولوجيا، أي الإعراض عن تقديم إجابات لأسئلتها الكبرى، ورفض التحكم في آلياتها وتقنياتها.

إن المساهمة في بناء إنسانية جديدة، بالتحرر من النظريات الدغمائية ومن الأحكام الإطلاقية، يُخرج النخبَ والمؤسسات في العالم العربي الإسلامي من تيه التنافي، ومن مخاطر " التخفيض الثقافي" الذي يهدّد الثقافات الخاصة المصرّة على رفض المعاصرة. مردّ هذا الرفض المكابر سوء تقدير عموم النخب التراثية في العالم العربي الإسلامي لما تعنيه العولمة ثقافيا من حركية للأفكار والتصورات التي تخترق الحدود اللغوية والإقليمية، مشكّلة عبر مساحة الأرض أحزمة اتصال وترابط بين عوالم ظلّت إلى عهد قريب وفي أجزاء كبيرة معزولة عن بعضها البعض.

عبر هذه الوسائط الفكرية الجديدة تُستَنْبَتُ دوائر مستقلّة لنخب لها من الرموز و المرجعيات والمصالح ما يقطع كل صلاتها ببُنَى ثقافية قديمة تجد نفسها في حالة انحسار متواصل. مثل هذا الانكفاء هو الذي يُعرف بالتخفيض الثقافي، الذي لا يفله تجييشُ العواطف الدينية أو الوطنية، ولا يقمعه ترويع أو عنف. هو ضرب من حرب باردة أخرى تتواصل في تؤدة ودون ضجيج، لتفصل نخبا جديدة ومحدودة عن تجمّعاتها الأصلية وتدمجَها في دوائر ثقافة واستهلاك مُعَوْلَمَيْن. لا صلة للأمر بما يُعرف من " نظرية المؤامرة " التي يحتمي بها الكثيرون، لرفض الإقرار بما يحصل من

إفقار للثقافة الإسلامية، ومن تدنٍ لفكرها الديني نتيجة عوامل ذاتية أساسا. إنه تخريب للبيوت بأيدي أصحابها الذين يعمهون في مهاوي الأميّة والحصرية والإعراض عن العصر، مانحين بذلك للأعداء فرصا لمزيد الاستفادة من خلالنا وعوراتنا.

مواجهة هذا الهوان تتطلب من بين ما تتطلّبه فقهَ تديّن مختلفاً، يحقّق البقاء والاستمرار، ويضيف إليهما الجدارةَ بالمساهمة في مجتمعات حديثة.

لقد كان من أبرز عوائق النهضة في العالم العربي الإسلامي إهمالها لعنصر التعايش ولثقافة الحوار، لذلك لم تراع الأنظمة العربية الحديثة التعدد في مجتمعاتها، بل شجّعت في الغالب التفرّد التنميطي، مما خذل مشروع المواطنة وزاد الفوارق حدّةً.

فقه التديّن التجديدي يقتضي تلافي مثل هذا التقصير المدمّر في سياق مختلف عالميا و إقليميا.

الجدل المُبدِع

حين سألنا منذ حين: هل تُعتبر ثقافة التنافي والتصادم مع الآخر عنصرا أساسيا في المكوّنات الذاتية التي لا يجوز التخلّي عنها بأيّ حال؟ كان سؤالنا أقرب إلى الاستفهام الإنكاري منه إلى أي شيء آخر. من أهمّ ما مكّن الإسلامَ من البقاء والاستمرار، سواء أكان ذلك في فترات السطوة السياسية أم في مراحل ضعف الدولة أو اختفائها، كان عنصر التمازج الثقافي القائم على قبول الآخر. هذه القيمة أتاحت للإسلام أن ينتشر في أصقاع نائية لا تربطها أية صلة ثقافية بالجزيرة العربية أو الهلال الخصيب. ثم مع الانتشار كان الاستمرار الذي لا يُعزى بأي حال إلى سلطان سياسي.

لقد أدركت نخب المسلمين هنا وهناك أن مصدر قوتهم في الرهان على عنصر التثاقف مع الآخر، فاختاروا في لحظات تاريخية مفصلية ما أثبتوا به وعيهم، بأنّ

أساس كل استمرار للحياة متحقق بالتنوّع والتغيير. ذلك هو الحسّ الذي دفعَهم إلى الربط الواعي بين الثبات والتغيّر، الربط القادر على تسويات تاريخية لا تخطر اليوم على بال التراثيين، فضلا عن دعاة القطيعة. تلك هي فاعلية الثقافة الإسلامية في أطوار قوّتها المُبدعة، حين أخذت على عاتقها تطوير الجماعة ثم المجتمع. هو ذات العنصر الذي ـ باختفائه ـ تأكّد اندحار المسلمين في درك التقليد والعجز، بتغليبهم - في مواقع الحسم - جاذب الثبات والاتباع على دافع التحوّل والتطوير.

"سرّ" البقاء والاستمرار- إذن ـ كامنٌ في جدلٍ بين الثابت والمتغيّر، قادرٍ على إبداع صيغ وحلول جديدة، جدلٍ لا تحتلّ قيمتا الحصرية والإقصاء محلاً في مكوّناته الثقافية الأساسية.

تتضح أهمية هذا الجدل المُحْيِي من خلال مثالين أساسيين؛ يتعلّق الأول بفقهاء التأسيس، أما الثاني فيتصّل بالنص القرآني بنيةً وآفاقاً:

١- واجه الفقهاء المؤسسون إشكالية الثابت والمتغيّر، أو المتعالي والواقع، حين عالجوا أوّلا مسألة الحكم الشرعي وطبيعة استنباط الفقيه. في هذا المستوى اعتُبِر الفقيه وسيطا معرفيا بين مثال ثابت، هو خطاب الله الأزلي واللازمني، وواقع متغيّر يتطلب اجتهادات أو فتاوى يمكن أن لا يكون قد سُبق إليها.هذا ما جعل بعض الفقهاء يستعظم ـ ورعًا- أمرَ الفتوى، على اعتبار أنه عندما ينطق بالحكم فإنما ينطق بحكم الله، بل و يوَقّع عنه، و لهذا اعتبر المجتهدون موقعين عن رب العالمين.

لكن الخط الغالب في طور الأئمة المؤسسين ومن شابههم كان يسلك سبيلا أخرى، فيها من جرأة الاجتهاد والفتوى لمواجهة ما يستجدّ من أسئلة وقضايا يفرضها الواقع المتغيّر.كان رجال هذا التوجّه يدركون أنهم مطالبون بتحصيل "الظن" بالحكم الشرعي، أي أنهم مكلفون بإدراك حكم الله الذي يؤمنون بأزليته في حدود نسبيتهم، و في إطار ظروفهم الزمنية الحادثة والمتغيرة.

تبرز ذات الإشكالية وذات المرونة ثانيا، حين تعامل فقهاء التأسيس مع قضية اعتبار العرف و العادة. في هذه الحالة لم تكن الإحالة على نص قاطع، بل كان

المطلوب هو اعتماد عرف الناس وما اصطلحوا عليه من العادات. من ثمّ أقرّ الفقهاء قاعدة: أنّ ما حسَّنه العرف ينبغي العمل به بوصفه حكم الله الأزلي، أو أنّ: "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"..

من أجل العود إلى هذه الروح التأسيسية، التي مكّنت للفقه قديما من مواجهة تغيّر الواقع، لم يتردّد محمد إقبال- أحد أبرز المجددين المسلمين في العصر الحديث - في القول بقابليّة الشريعة الإسلاميّة للتطوّر.

لتأصيل هذه القابلية التي تجسّد إشكالية الثابت والمتغيّر، وتبرز أحد أهم عوامل استمرار الإسلام وقوّته، يعود إقبال إلى تحليل مسعى الرسول عليه السلام. إنه يرى فيه ذلك الجدل الذي تحققت به مواجهة ظروف بيئته العربية الخاصة، مع التأسيس في ذات الوقت لرسالة عالمية تتجاوز خصوصيات الإطار الاجتماعي و القِيَمي الذي ميّز الجزيرة في القرن السابع. ضمن هذه القراءة تمثّل الشريعةُ المنزلّة على الرسول عليه السلام أمرين اثنين: مبادئَ عامة شاملة، وتنظيما لأمة معيّنَة تُـتَّخذ نواة لبناء شريعة عالمية. في التشريع إذن يتمّ - من ناحية- التأكيد على المبادئ التي تنهض عليها الحياة الاجتماعية للبشر جميعا، لكنّه يقع تطبيقها - من ناحية ثانية- على حالات واقعيّة في ضوء العادات المميزة للأمة التي عاش بين ظهرانيها الرسول عليه السلام. لا بد إذن من ملاحظة البعدين المتفاعلين في الشريعة المنزّلة: البعد العالمي الإنساني، والبعد الخصوصي التاريخي. ملاحظة هذين البعدين يجعل الأحكام الشرعية قائمة على امتزاج بين ما يخص ظروف الأمة التي نزلت فيها، وبين ما تحتاجه الإنسانيّة في حياتها الاجتماعية بصفة متواصلة. بعبارة أخرى تفاعل بين ما هو مقصود لذاته، و ما لا يمكن أن يُفرَض بحرفيته على الأجيال المقبلة و البيئات المختلفة.

٢- هذا الجدل الذي اعتمده فقهاء التأسيس كان أيضا قائما مع الرسول عليه السلام وصحابته، خاصة حين كانوا يقرأون النص القرآني ليخرجوا منه حياة جديدة. كانوا يقرأون القرآن "قراءة تنزيل" أي قراءة تصوغ حركيته الداخلية، فهماً يواجه ما

يستجدّ من أوضاع. هذه القراءة التنزيلية تختلف نوعيا عن القراءة التوظيفية التي ترى في النص المؤسس سجلاً من الإجابات الثابتة، كما تختلف عن قراءة التبرّك، و عن قراءة البحث عن أسرار الحروف. أن يقرأ المؤمن القرآنَ وكأنه يتنزّل عليه هو أن يتمثّل كامل خطابه، بأن يكون معه في وضع تأويليٍّ دائم، يتمّ من خلاله تحيين ذلك الخطاب بما يجعله استشرافيا مُبدِعًا.

لولا هذه القراءة و هذا الوضع التأويلي لانفجرت الجماعة المسلمة الأولى وذهب ريحها. ذلك كان يمكن أن يحصل مثلا في "صدمة صِفّين" حين اكتشف المسلمون أن علاقة توظيف آلي للنص الموحَد لا تمكّن من حلّ ما يستحدث من مشاكل. قراءة التنزيل هي التي تجعل فهم النص المؤسس يغتني باغتناء الجماعة المؤمنة وتطوّرها، هي قراءة تجعل المؤمن، بكل ما يحمله من مصاعب وقدرات، وجها لوجه مع النص بكل تضاريسه و نبضه.

لعلّ أفضل مثال يمكن تقديمه لهذه العلاقة الجدلية و غير الميكانيكية بالنص هو المتعلق بمسألة الخصوصية والعالمية في الخطاب القرآني.

قرأ الصحابة آية: "وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه ليبيّن لهم"[١] وآية: "هو الذي بعث في الأمّيّين رسولا منهم يتلو عليهم آياته"[٢] اللتين تحدّدان أمة الدعوة في قريش، ومن سكن من الأقوام حول البيت العتيق. هذا المجال ذاته حدّدته آيات أخرى، ذكرت مكة ذلك المحلّ الذي أراده الله "مثابة" و"أمنا" فدنّسه المشركون وانحرفوا به عما عمل من أجله المؤسّسان، حين أقاماه يدعوان: "ربنا واجعلنا مسلمَيْن لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك... ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم[٣].

لكن إلى جانب هذا "الإطار المحلّي الخاص" كانت الآيات المكيّة، وقبل المرحلة المدنية بسنوات عديدة، قد تناولت بوضوح مسائل ذات أفق إنساني هو أكبر من قريش و أوسع مدى من بكّة وبطاحها وشعابها.

كان ذلك جليّا في آية " فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيّم"[٤] وفيما تناولته سور مكية أخرى فضلا عن المدنية، في حديثها عن الإنسان وفطرته ومصيره وبعثه بعد الموت ومحاسبته، وفي تأكيدها على وحدة السنن الكونية والاجتماعية.

بهذا البعد الثاني من الخطاب القرآني أمكن التوصّل إلى عالمية الرسالة المحمديّة التي وقع إنجازها في أكثر من وجه. من علاقة"المحلّي"بـ"العالمي" في نفس الخطاب القرآني أمكن الجواب عن سؤال ما يزال يطرح إلى اليوم: كيف يمكن لرسالة دينية ظهرت في مكان وزمان محددين من أن تكون رسالة ذات أفق إنساني متجاوز للإطار الثقافي الأصلي الذي شهد ظهورها؟

قراءة التنزيل التي تركّب بين الإطار الخاص و الأفق العالمي هي التي تضيء حركية الخطاب القرآني، أو النبض التداخلي في البنية القرآنية، كما أجاد شرحها الباحث الفرنسي "جاك بارك" في مقدمة ترجمته الهامة للقرآن الكريم.[٥]

هي ذات القراءة التي تفتح السبيل أمام المؤمن ليواجه بالنسق الحيوي المُشكلَ الذي ظلّ قائما من البداية:كيف يمكن للمطلق أن يعبّر عن وجهته ضمن ظروف وسياقات تاريخية محدودة، دون أن يكون في ذاك التمازج ما يحدّ من دلالات الرسالة ومن إمكانياتها في الاستمرار؟

ما يفضي إليه جدل الثابت والمتغير كما حاولنا أن نشرحه بالمثالين السابقين ليس إلا تأكيدا على أهمية النسق الإبداعي للـ"مثال " في علاقته وتأثيره في الواقع المتجدد، عبر وعي القارئ وفاعلية واقعه الاجتماعي والثقافي. أبرز ما في هذا الجدل أنه لا يرفض التناقض، ولا يُدين التعدد، لأنهما ضروريان لعالم خاصيته الكبرى أنه قابل للنمو والتغيّر أبدا، لأنه ليس جامدا ثابتا وليس صادرا عن ذات جامدة ثابتة.

ما يجدر أن ننهي عليه هذا المدخل إلى إشكالية التعددية هو ضرورة تنسيب رؤيتنا لذاتنا وللآخر، ولزوم تبيّن أن العلاقة بينهما هي علاقة تفاعلية- إشكالية: تفاعلية لأن الطرفين متلازمان لا يتحققان بالتماثل أو الانكفاء أو التنافي، لكن

بالتدافع والتجاوز المحقّقين تجديدَ الفاعلية. ثم هي علاقة إشكالية، إذ لا يمكن أن تُحسَم مرة واحدة وبصفة نهائية، بل تظل متجددة وبحاجة دائمة إلى التحيين، خاصة بعد أن أصبحنا جميعا نعيش حضارة واحدة رغم تنوّع مرجعياتنا الثقافية.

الهوامش:

١- إبراهيم ١٤/٤.

٢- الجمعة ٦٢ / ٢.

٣- البقرة٢ / ١٢٨ـ ١٢٩.

٤- الروم ٣٠ / ٣٠.

٥- انظر مقدمة الترجمة إلى الفرنسية: Jacques Berque, Relire le Coran, Albin Michel.

صدر حديثا في سلسلة كتاب: فلسفة الدين والكلام الجديد

النص الديني والتراث الاسلامي

قراءة نقدية

د . احميدة النيفر

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

توزيع: دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت

٥١٢ صفحة

الدين والعلمانية والهوية

في عصر سقوط الأيديولوجيات ونهاية الروايات الكبرى

حوار مع:

باتريك ميشيل*

من الجدل العنيف حول قانون حظر الحجاب في فرنسا إلى التأثير الديني غير المسبوق في الانتخابات الأمريكية، كان الحضور الديني في الفضاء العام وتداعياته السياسية لافتا، بل وأبرز التغيرات التي طرأت على عالم كان قد قطع رحلته نحو الحداثة، معتقدا أنه نجح في حصر الدين في مجالاته الخاصة والشخصية. ثم جاء التصاعد المستمر للدين في الفضاء العام ليطرح إشكالات عدة: فماذا تعني عودة الدين بقوة إلى الفضاء العام؟ وهل يدفعنا ذلك إلى إعادة النظر في مقولة سيادة العلمنة؟ وهل كان الحضور الديني على حساب العلمانية أم وفق منطقها بما صار يؤدي إلى علمنة الدين؟ وهل لهذا الحضور الديني علاقة بانهيار الأيديولوجيات، ونهاية الروايات الكبرى للعالم؟..وكيف يعيد ذلك تشكل الشأن الديني وقضية الإيمان؟ طرحنا هذه الإشكالات على الباحث الفرنسي باتريك ميشيل patrrick michel الأستاذ بمعهد الدراسات السياسية ومعهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية بباريس، والذي عرف باشتغاله على قضايا الدين والحداثة والسياسة. وإضافة لكتابه الأشهر: الدين والسياسة ـ التحول العظيم (١٩٩٤)، صدر لباتريك ميشيل أكثر من عشرة كتب تعالج هذه القضايا، من أهمها: الكنيسة في بولنداومستقبل الوطن(١٩٨١)،

---

* حاوره: حسام تمام / صحفي وباحث مصري.

السياسة والدين في أوربا الشرقية (١٩٨٥)، الأديان في أوربا الشرقية (١٩٩٢)، كل الطرق لا تؤدي إلى روما: التحولات المعاصرة للكاثوليكية (١٩٩٥)، الدين والديمقراطية: قضايا ورؤى وإشكالات جديدة (١٩٩٧)، الدين في المتحف (١٩٩٧). إضافة إلي عدة كتب أخرى عن الدين والسياسة في أوربا الشرقية قبل وبعد انهيار الشيوعية. التقيناه في القاهرة فكان هذا الحوار الذي إذا كان لنا أن نلخصه في جملة فهي: أنه استطاع أن يضع الظاهرة الدينية في قلب حركة الحداثة، وليس باعتبارها رد فعل عليها على عكس ما شاع من قبل.

○ مع التغيرات التي شهدها العالم في الثلاثة عقود الأخيرة وأبرزها تعاظم دور الدين في السياسة العالمية ـ كما في النموذج الأمريكي ـ عاد إلى المشهد من جديد الجدل حول الدين والعلمانية ومستقبل العلاقة بينهما، ولاحظنا ظهور مدرستين متناقضتين، الأولى تتحدث عن ما يسمى بنهاية العلمانية فتذهب إلى عكس ما كانت تبشر به الكتابات والنظريات التي كانت تؤكد على أن العلم وتقدمه سيكون على حساب الدين، ويذهب أصحاب هذه المدرسة – ومعظمهم أمريكيون وأبرزهم عالم الاجتماع جون فول ـ إلى أن الواقع يقول أن الدين يزداد حضوره باطراد في الفضاء العام، بما يحتم إعادة النظر في دعوى غلبة العلمانية. بينما يذهب أصحاب المدرسة المعاكسة ومعظمهم فرنسيون إلى تأكيد انتصار العلمانية، وأنه وإن كان حضور الدين في تعاظم إلا أن هذا الحضور لن يخل بالعلمانية، بل إنه يؤكدها يوما بعد يوم، لأنه يتم في إطار علماني وعلى أرضية علمانية ستنتهي إلى علمنة الدين نفسه، على نحو ما يرى أوليفييه روا و مارسيل جوشيه.. فكيف ترى هذا الجدل، وإلى أي اتجاه تميل؟

□ نحن نعتمد بشكل كبير على التنظير الأمريكي وبالذات ما كتبه "بيتر بيرجر" و "هارفي كوكس" الآباء الروحيون لمقولة سيادة العلمانية، وكانا قد كتبا عن "المدينة العلمانية" ثم عادا واعترفا بعد ذلك أنهما أخطآ، فكتب "بيرجر" يقول "أن العالم ما زال متدينا"، بل صارت الصيحة الجديدة هي "الخروج من العلمانية" ونما تيار مضاد

لمقولة سيادة العلمنة، ونلاحظ أننا فيما مضى كنا نتحدث عن الاستثناء الأمريكي بمعنى أن هناك بلداً ـ الولايات المتحدة ـ سيظل متدينا في عالم تغلب عليه العلمانية، بينما العكس يحدث الآن؛ فصار الاستثناء الأوروبي العلماني هو الذي يعيش في وسط الأغلبية المتدينة. بعد أن اكتسح التيار المضاد للعلمنة العالم حتى صارت أوربا آخر بؤر العلمانية فيه. وما أتصوره هو أن هناك استمراراً للعلمانية وأنه لا يوجد ارتداد عن العلمانية للدين، ولا يوجد " ثأر الله" (بتعبير جيل كيبيل)؛ وإنما هناك ظهوراً جديداً للدين، وتصبح القضية هنا كيف نفسر هذا التواجد الديني المتعاظم والمؤثر بشكل كبير في فضاء السياسة والاجتماع الإنساني، وهنا لا يصلح الدين بمفرده للتفسير، وإنما لكي نفهم عودة الدين لابد أن نعتبره مدخلا لفهم الظواهر الأخرى المحيطة به والمتراكبة معه. وأنا اعتقد ـ كما سبق في استمرارية العلمانية باعتبارها تقليص سلطة أو تأثير المؤسسات الدينية على الفرد وعلى رؤية المجتمع الكبرى وعالمه الرمزي، وأنا لا أتحدث هنا عن الدين كمفهوم وإنما عن الدين كإمكانات للدرس والتوصيف. وإذا ما طرحا السؤال عن ماذا يعني استمرارية العلمنة سنلاحظ وجود ثلاثة ديناميكيات رئيسية؛ الأولى هي: (الفردنة) بمعنى تأسيس علاقة فردية بين الإنسان والمعاني الدينية، والجديد في هذه العلاقة هو شرعية الفردنة وقبولها اجتماعيا، وهذه هي الصفة السائدة الآن للتدين في أوربا. والديناميكية الثانية تنتج عن الأولى وهي: الابتعاد عن المؤسسات الدينية حيث تفتقد هذه المؤسسات احتكارها لتعريف ما هو الدين الصحيح، وهو ما حدث في أوربا إذ لم تعد المؤسسة الدينية هي الجهة التي تقول ما هي الكاثوليكية الصحيحة أو البروتستانتية الصحيحة. أما الديناميكية الثالثة فهي استهلاكية العلاقة بالدين؛ أي إدخال بعد استهلاكي للدين، بمعنى أن الفرد يتعامل مع الدين بشكل استهلاكي فيختار من العرض الديني ما هو مناسب له من خلال مقاييسه الخاصة؛ وإذا كان العرض الديني غير مقبول بالنسبة له فسيقوم بتغييره؛ فهو لن يخجل في رفض هذا العرض، والبحث عن تدين مناسب له ولمتطلباته. ومن البعد الاستهلاكي للإيمان المعاصر نستطيع أن نفسر

التحولات التي تتم من ديانة إلى أخرى، وظهور تجميعات أو خلطات من بين الديانات، ويحدث هذا للناس بوعي تام، ودون الشعور بأي ذنب، وهو ما يؤدي إلى شرعية الدمج والنقلات والتحولات بين الانتماءات الدينية المختلفة، وأبرز مثال على ذلك تجارب التصوف في الغرب التي يخوضها مسلمون ومسيحيون ويهود، وأبناء ديانات مختلفة، بل وملاحدة!

○ لكن دائما ما تجاورت العلاقة الفردية بالدين مع المؤسسات الدينية وظلت العلاقة بينهما مستقرة.. فما الجديد الذي يمكن أن تتشكل وفقه هذه العلاقة؟

□ تقليديا كانت هناك علاقة مباشرة بين الطلب على المعنى (بمعنى طلب الإجابة على الأسئلة المهمة، مثل: ماذا سيحدث بعد الموت...) وبين عرض مؤسسي (إجابات تقدمها المؤسسات الدينية: المسجد، الكنيسة، المعبد..) ودائما ما كانت إجابات هذه المؤسسات إجبارية (يجب علينا أن نؤمن بكذا..)، وهذا ما يخالف نظرية الفردنة، فالمؤسسات دائما تفرض والفرد دائما يرفض، الفرض والإجبار..وأنا أرى أن هذا النموذج التقليدي لم يمت بعد وما زال موجودا، لكن الجديد هو أن هناك تغيراً فعلياً يحدث بالانفصال عن إجابات هذه المؤسسات، فإجاباتها لم تعد محل قبول من الفرد، ولم يعد الدين في عالمنا الجديد يستطيع أن يؤسس بالإجبار، أي لم تعد لديه القدرة الإجبارية على الناس، لذلك فإن الآفاق الدينية الجديدة آفاق مريحة، بعيدة عن الإجبار والعنف الرمزي والقلق، فكل فرد صار يبحث عما يريحه.

وما أقصده هو أن مساحة الدين أو فضاءه وحيزه سنسكنها فقط حين تكون مريحة، أي سيكون اللجوء للدين حين يكون مريحا للفرد، أي سيكون اللجوء للتدين المريح بعيدا عن الإجبار، وفي أوربا فإن اللجوء للدين الآن يتم بعيدا عن أي فرض أو عنف رمزي، حتى لو كان هذا الفرض في صورة نظام قيمي إجباري.

○ ألا يبدو هذا التحليل وهذه الصيغ أقرب إلى المسيحية وتبتعد كثيرا عن الإسلام في مسألة المؤسسة وشرعية الفردنة؛ خاصة وأن المؤسسة ليست بنفس الحضور في الإسلام وكذلك ما يخص الفردنة؟

□ ربما ينصب كلامي بشكل خاص على الكاثوليكية، ولكنه ينطبق كذلك بشكل عام عن الشأن الديني في أوروبا.

○ نعود لسؤالنا السابق ثانية؛ فأنت لم تجب بعد عن السؤال: لماذا تذهب إلى رفض القول بعودة الدين على حساب العلمانية في الفضاء العام، رغم أن الشواهد كلها تدعم هذا الرأي؟

□ في السبعينيات وقعت الكثير من الأحداث أدت إلى أن الاعتراف بأن التنظير للعلمانية لم يكن منضبطا، من ضمنها الثورة الإسلامية الإيرانية، وحركة (تضامن) في بولندا التي كان للكنيسة فيها دور مركزي، والحركات الكاريزمية في أمريكا الجنوبية وأفريقيا، وحركات الإنجيليين الجدد (البانتكوتيزم Pentecotisme) في أمريكا الشمالية واللاتينية والجنوبية، وتكون وانتشار المجموعات الأصولية المختلفة سواء المسيحية أو اليهودية أو الإسلامية..وقد دفعت كل هذه الأحداث والتغيرات إلى الحديث عن عودة الدين، فكتب هارفي كوكس كتابه "عودة الله"، وكتب جيل كيبيل " يوم الله " وكتب بيتر بيرجر كتابه "العودة إلى سحر العالم" ويقصد بالسحر الدين، فيما يشبه معارضة لكتاب ميشيل جوشيه " بعيدا عن سحر العالم ".. وكلهم يذهبون إلى فكرة العودة..وهناك مدرسة أخرى قريبة من هذه المدرسة تمثلها "دانيال لوجيه" وهي باحثة في علم الاجتماع مختصة في تحليل الظاهرة الكاثوليكية، تذهب هي الأخرى إلى ضرورة إعادة النظر إلى العلمانية، ولكن طرحها لا يتطابق مع دعاة نظرية عودة الله؛ فهي تتحدث عن أن المجتمعات التي تمت علمنتها تستطيع أن تنتج منتجات دينية، ولكن هذه المنتجات الدينية الجديدة تتوافق مباشرة مع الحداثة العلمانية نفسها، ومن ثم فالعودة هنا ليست لأشكال دينية تقليدية ولكن لفكرة التدين. وأنا لا أتفق مع كلا الاتجاهين، وأرى أن الحديث عن عودة الدين يجب أن

يتصل بنهاية الاستقطاب بين الشيوعية والرأسمالية كنظم قيم وليس كدول فقط؛ فهو ما أدى إلى إعادة طرح فكرة الدين من جديد. فلم تعد مسألة الانتماء يسيرة بعد انهيار الأيدلوجيات ونهاية الروايات الكبرى للعالم، وهو ما أعاد الاعتبار لفكرة المعنى:من نحن؟ ومن أين؟ وما العالم؟..

ومن ثم فإنه مع أي إعادة تشكيل للعالم فإن هناك مشكلة وأزمة في الهوية التي لم تعد بنفس الوضوح الذي كانت عليه..وقد أدخلنا سقوط الاتحاد السوفيتي إلى ما أسميه باستنزاف للسياسة، وأعني عدم وجود عقائد سياسية كبرى تستوعب الناس، وهو ما أدى إلى التوظيف السياسي للدين، فاستنزاف السياسة جعلنا نلجأ للموارد المتاحة حاليا وهي الأديان..إذ أدت خلخلة الهوية لنوع من الحماس الديني، لأن الأحاسيس والمشاعر اتجهت لأهم الموارد الرمزية التي مازالت باقية، والتي تعطي معنى للعالم: وهي الأديان.

○ وكيف ترى هذا الظهور الجديد للدين؟ وما معناه؟

□ فرضيتي الأساسية لهذا الظهور الجديد للدين أنه مؤشر ووسيلة لإدارة ديناميكيات اجتماعية وسياسية شمولية أوسع، وهناك ثلاثة مستويات تفسر الظهور الجديد للدين في الفضاء العام، باعتباره:

١ـ مؤشر ووسيلة لإعادة تشكيل العلاقة بين الزمان والمكان.

٢ـ مؤشر ووسيلة لإدارة أزمة الهوية.

٣ـ مؤشر ووسيلة لإدارة استنزاف السياسة، بعد أن صارت لدينا أزمة سياسية تتمثل في أننا الآن لدينا سياسة وليس لدينا دافع لها، فهي سياسة بلا يوتوبيا، سياسة بلا حلم.

فنحن الآن في العصر أو الزمن العالمي وهو عصر سمته الأولي تقليص الزمن، فأنت في أي مكان وبلمسة واحدة تستطيع الحصول مباشرة على ما تشاء من معلومات عبر الإنترنت من دون فاصل زمني، لقد صرنا في فضاء زمني مفتوح، وأصبح من المستحيل على أي مجتمع أن يرى نفسه منفصلا أو كجزيرة منعزلة.

ونفس الشيء مع المكان، فقبل انهيار الاتحاد السوفيتي كنا ندير علاقتنا بالمكان بالانغلاق، وكان رمز هذا الانغلاق هو سور برلين الذي يفصل بين الشرق والغرب. تغير ذلك كله الآن..فلم يكن انهيار سور برلين مجرد انهيار سور أو حتى نظام ولكنه كان انهيار لفكرة الانغلاق، وفكرة أن المكان مغلق، وأن هناك شرقاً وغرباً؛ المكان الآن مفتوح ولم يعد هناك شرق وغرب...وقضية الأديان هي إدارة هذا التفكك أو هذا الانفتاح.. والسؤال الآن هو كيف تتحرك في مكان وفضاء مفتوح.

ولكي نوضح ذلك أضرب مثالين، الأول خاص باستراتيجية الكنيسة الكاثوليكية تحت قيادة جون بول الثاني (البابا يوحنا بولس الثاني) والتي تعرف بروعة الحق، فطوال الوقت يعمل جون بول الثاني على تأكيد مركزية روما والفاتيكان في الكنيسة الكاثوليكية، ولكن سعيه لذلك يتم من خلال السفر والانفتاح والحضور الكثيف في الخارج، كوسيلة أساسية لاستعادة هذه المركزية وتأكيدها، أي أن الفاتيكان يعمل طوال الوقت على دعم مركزيته، بينما ــ وفي نفس الوقت ــ يؤكد البابا دائما على هذه المركزية من خلال حضوره بالخارج.

المثال الثاني هو أنه في خلال ألفين عام تقريبا من تاريخ الكاثوليكية لم يكن من الممكن توحيد منهجية التعليم الديني الكاثوليكي على مستوى العالم إلا مرتين فقط؛ الأولى عند الخروج من القرون الوسطى وبدء عصر النهضة وعصر اكتشاف أمريكا في عصر يتسم بالتوسع المكاني بعيدا عن الإقطاعيات المنغلقة، في حين جاءت المرة الثانية في عصر جون بول الثاني أيضا: حين انفتح العالم مرة ثانية.

○وكيف انعكس ذلك على الهوية وما شكل علاقتها بالدين في هذا السياق؟

□ نحن في عصر أعيد فيه تشكيل العلاقة بين الزمان والمكان تماما..وهو ما أحدث خلخلة وذبذبة أعادت حضور الدين مجددا كفاعل رئيسي..فتمت تعبئة الدين بهدف إعادة بناء الهوية.وفي مسألة الهوية، فإن كل المقاييس التي كانت تنظم مسألة الهوية فيما مضي تغيرت، ومن ثم فقد صارت معايير تحديد الهويات غير واضحة، فنتيجة هذه الخلخلة أو الذبذبة لم تعد الهويات ثابتة كما كانت سابقا،

لقد صارت الهويات متحركة ومتغيرة وهو ما يعني أنها أضحت ضعيفة، وللتوضيح نضرب أمثلة مختلفة: فالنوع الجنسي الذي كان يحدد الهوية (ذكراً أو أنثى) تغير فأعيد تعريف الذكورة والأنوثة حتى بيولوجيا، وظهر الجندر أو النوع الاجتماعي بديلا عن النوع البيولوجي، ولم يعد مقبولا فكرة التفرقة الجنسية في تنظيم الحياة (مثل العمل). كما شهدنا حالة انفجار في النماذج الأسرية بعد أن تكسرت الأسرة النووية التقليدية، وقد رصدت دراسة في فرنسا ٢٧ نموذجا أسريا مختلفا، بينت عدم الوضوح أو التغيير السريع في الهوية الأسرية؛ فمثلا نجد أن الفرد يمكن أن يكون لديه ابن ويتزوج من امرأة لديها ابن والأربعة يعيشون مع بعضهم وفي نفس المنزل ونجد الابنين يتعاملان مع بعضهما معاملة الإخوان ولهما نفس الأقارب من طرف الأب والأم، بينما في الأوراق الرسمية ليس لها أي صلة.

كما حدث التغير نفسه في الهوية المهنية: ففيما مضى كان العمل أكثر ثباتا وكان الواحد يمتهن بمهنة معينة طول حياته الوظيفية، بينما الآن يمكن أن يتنقل من شركة الى أخرى أو من مجال عمل إلى آخر، ويتم ذلك بسهولة ومرونة. وكذلك الحال في الهويات الاجتماعية إذ لم تعد فكرة التفرقة البرجوازية أو ظهور الطبقة العمالية والأرستقراطية ثابتة وصار ممكنا الانتقال بين الطبقات. وفي الهويات السياسية: تغير محور اليمين واليسار الذي كان سائدا قبل سنوات، وكان يعطي إمكانيات لتفسير السياسة ورسم خريطتها، ولم يعد له الآن نفس المركزية التي كان عليها. والشيء نفسه فيما يخص الهويات الوطنية حدثت تغيرات عميقة أهمها التغير في مفهوم ونظام الدولة القطرية، فلم يعد من الممكن في فرنسا ـ مثلا ـ أن نتحدث عن وحدة التاريخ المشترك بيننا كفرنسيين فقط، وصار من المفترض إعادة النظر في فكرة المواطنة نفسها بعد أن انفتحت الدولة الفرنسية لموجات الهجرة، كما تكسر وهم " المثل " الذي كانت تعتمد عليه الدولة الوطنية، كما تكسر نظام الدولة القطرية بسبب مطالب الاستقلال المحلية(دعاوى الاستقلال في اسكتلندا عن بريطانيا، وكورسيكا عن فرنسا، والشمال في إيطاليا، والأندلس في أسبانيا..) كما ضعفت

الدولة القطرية من مستو أعلى، تمثل في ظهور كيانات أكبر منها، مثل الاتحاد الأوربي، كما جاء الضعف نتيجة الاعتراف باستحالة علاج بعض المشكلات على مستوى الدولة القطرية مثل قضية التقنية العلمية (فليس هناك دولة الآن تستطيع أن تصنع طيارات بمفردها لأن هذا مشروع أوروبي ليس فرنسياً أو إيطالياً أو ألمانياً..) وحقوق الإنسان وحماية البيئة..فكلها قضايا صارت فوق قطرية، وعابرة لحدود كل دولة. وهذا ينطبق أكثر ما يكون على حركات المقاومة والحركات المناهضة للعولمة فهي لا تتم في إطار الدولة وإنما تتسع على مستوى العالم.

ومن أكثر الهويات التي صارت تفتقد للوضوح الهويات الدينية؛ وإعادة تشكيل الهويات الدينية يتم في نفس السياق لكل الهويات الأخرى، بمعنى أن الشأن الديني ليس منفصلا عن المجتمع، وبالتالي فإن الهوية الدينية تفقد الاستقلال والاستقرار نتيجة الفردنة، بمعنى أنها يمكن ان تتغير، ولا توجد أية مؤسسة دينية يمكن أن تمنع ذلك، فقد صار من الصعب أن تقنع المؤسسة الفرد بوجود شيء مستقر ومطلق ومركزي ينظم كل شيء(القدر والنصيب..) يمكنه أن يؤمن به، والهويات الدينية مثل الهويات الأخرى تتقدم وتتغير وتنمو نموا سريعا، ولا يمكن النظر إلى أن التحركات بين الهويات لا يمثل ضعفا في الهوية، فالهويات متنقلة وتعكس مناخا عاما يؤثر في الهوية ويشكلها بمختلف أشكالها سواء كانت اجتماعية أو أسرية أو جنسية أو دينية، فأبناء الجيل الثاني من العرب في فرنسا يحملون الهويتين العربية والفرنسية في نفس الوقت، ورغم أنه بإمكان الواحد منهم أن يختار أن يكون فرنسيا فقط لكنه دائما ما يرجع إلى أصوله العربية، ردا على التهميش وعدم الاعتراف بخصوصيته، ولأن الهوية العربية تصطدم مع بعض مبادئ الهوية الفرنسية التقليدية فالحل في هذه الحالة النزول لمستوى آخر في الهوية وهو الإسلام؛ بمعنى التخلص من الهوية العربية إلى هوية أكبر وأوسع يمكن أن تضم الهوية الفرنسية أيضا لكن تتجاوزها وتحقق الخصوصية والتميز (شعار مسلمي فرنسا: فرنسي نعم ولكن مسلماً أيضا) وهو ما يمكن أن يفسر صعود الدين بين أبناء

الجاليات المسلمة. وأود التأكيد على أنه وإن كانت هناك حركات تفكيك دينية ولكن هناك رد فعل عليها بمحاولات إعادة البناء، والتحدي أمام حركات إعادة البناء هو تكوين هويات قابلة للحركة، والهوية المتحركة لا تعني أن الهوية نفسها تتحرك ولكن تعني أن الناس أنفسهم يعترفون بأنهم يتحركون من هوية لأخرى.

○ **لكن في ظل هذه السيولة الدينية على ما يتضح من سردك، ماذا سيتبقى في الدين في إطار التنقل والتغيير والنسبية،و ما هو تأثير ذلك على الدين والتواصل بين دين ودين؟**

□ نحن في سياق إعادة تشكيل عام للعلاقة بين الإيمان ومضمون الإيمان فالمناخ العام يشير إلى قبول حركة التنقلات بين المرجعيات الدينية، ومن نتيجة البحوث الاجتماعية في أوربا نلاحظ أن الناس لا يتأثرون بالمضمون فمن الممكن أن يكون الفرد مسيحيا لفترة ثم يخرج منها إلى الإسلام ويعرج منه للبوذية وربما انتهي إلى مزيج إيماني من عدة ديانات مختلفة، وهو ما نراه بوضوح لدى المتصوفة في أوربا فالتصوف حالة إيمانية لا تتعلق بدين محدد بل وربما يدخلها ملحدون كما أسلفنا، وهو ما نسميه بعصر new age (أو الإيمان دون انتماء ديني محدد) لكن هذه ليست قاعدة ثابتة إذ يمكن لهذا المشوار أو الطريق الإيمانية أن تتوقف ويستقر الفرد في مرجعية دينية معينة، وهو ما نراه في المنتمين للحركات الإسلامية الأصولية في أوربا، فهم بمجرد دخولهم في هذه المرجعية الدينية استقروا غالبا فيها ولم يدخلوا ـ كأبناء جيلهم ـ في newage، ولكن في أغلبية الوقت يمكن أن نفسر الإيمان في أوربا على أنه كمشوار أو كطريق، فالإيمان حاليا ليس معناه أن ينتمي الفرد لديانة معينة، وإنما يعني التنقل بين مرجع إلى آخر، والحركة بدلا من الاستقرار.

○ **ولكن أليس من المفروض أن يخلق هذا نوع من التسامح ـ بصرف النظر عن موقفنا بالرفض أو القبول ـ فلا حروب أو صراعات دينية ولكن ما يحدث أن العالم لا يسير بالضرورة إلى ذلك؟**

□ تتوقف زيادة التسامح على عدة عوامل، فإذا كان الفرد في موضع قبول للحركة والتنقلات والتغيير فهو مبدئيا يضع نفسه في مبدأ النسبية بقبوله فكرة التغير، وفي هذه الحال ينفصل التدين عن العنف. ولكن إذا رفض مبدأ الحركة فإن التدين يميل إلى العنف لأنه يركز فقط على فكرة الانتماء والرغبة الدائمة في التمييز بين الأنا والآخر. وغالبا فليس هناك قبول تام للحركة وليس هناك أيضا رفض تام لها، ولكن الذي يحدث هو استعمال الدين لجعل فكرة الحركة والتنقل والتغيير أكثر ألفة، خذ مثلا ظهور العذراء في مدينة "لورد lourdes" الفرنسية، وهو ما ترتب عليه بدء فكرة الحج لهذه المدينة، فقد حدث هذا في عصر دخول الحداثة للمدينة عن طريق انفتاحها لفرنسا وللعالم، والقضية هنا ليست مدى صحة هذا الظهور من عدمه، بل تتعلق بأن هذا الظهور جاء في وقت انفتاح هذه المدينة وأنه جاء ليسهل هذا الانفتاح، ولنا أن نلاحظ أن العذراء تكلمت مع سكان المدينة بالفرنسية كما يروون! وهناك نماذج أخرى مثل الحجاب في فرنسا فهو لم يكن مرتبطا برفض الحداثة أو فكرة الحركة، لكن كان تعبئة معينة لتكوين هوية كانت فيما مضى مفككة إلى حد ما، ولا يمكن اعتبار أن المحجبات لا يؤمن ـ الضرورة ـ بمبادئ الجمهورية العلمانية الفرنسية، فالحرية الفردية ـ التي أتاحت لهن ارتداء الحجاب على خلاف أهلهن ومجتمعهن ـ هي من مبادئ الجمهورية وليست من مبادئ الإسلام كما تقدمه بلاد العالم الإسلامي نفسه، وعلى هذا فلنا أن نتساءل: هل العودة إلى الهويات والأممية يخالف حركة الفردنة؟..لا أظن ذلك بل أنا أميل إلى أنها أولى مراحل الفردنة كما هو الحال بالنسبة للحجاب في فرنسا الذي كان إحدى وسائل الفردنة، إذ عن طريق الحجاب والعودة إليه غالبا ما تكون البنت أكثر استقلالية عن أسرتها.

○ بالصورة التي رسمتها لتأثيرات نهاية الروايات الكبرى على الدين وإعادة تشكيله والتمييز بينه وبين الإيمان، كيف ترسم شكل وخريطة الحركات والأفكار الدينية وما ستكون عليه الأديان مستقبلا، هل سيحدث انسحاب لحركات وأفكار أديان وتقدم لأخرى؟ ومن منها المستفيد من هذا التعديل؛فالبعض

يتحدث مثلا عن أن الإنجيلية ستكون ديانة المستقبل وأنها ستقضي على الكاثوليكية معتمدا على إحصاءات تؤكد الانتشار السريع لها حتى في مناطق النفوذ الكاثوليكي التقليدية مثل أمريكا الجنوبية؟

□ لدي تحفظات على فرضية أن الإنجيلية ستكون ديانة القرن الحادي والعشرين، صحيح أنها تنتشر بكثافة كما أشرت، ولكن نلاحظ في الوقت نفسه أنها تتراجع في أماكن أخرى مثل كوريا، صحيح أن الكنيسة الكاثوليكية هي الخاسر الأكبر في المستقبل لكن هناك طوائف دينية أخرى ستستفيد أكثر من الإنجيلية، وعلى رأسها البوذية ليس بشكلها التقليدي ولكن طبقا للشكل الأوروبي، والمعيار في ذلك هو قدرة كل ديانة على مساعدة الإنسان في التكيف مع الحداثة والعولمة كمناخ جديد، فالبوذية تتناسب تماما مع الطلب الشخصي المتزايد لديانة تضمن الراحة النفسية؛ فهي ديانة من غير ضغوط أو قيود أو تنازلات كثيرة، وقد أجريت دراسات مؤخرا اكتشفنا معها عدد معتنقي البوذية يزيد عن أربعة ملايين نسمة في فرنسا وحدها، وهو رقم كبير على ديانة وافدة حديثا على بلد كفرنسا.

وبالنسبة للإنجيلية فمن أسباب انتشارها أنها ديانة تساهم في العبور إلى الحداثة، والاندماج في الاقتصاد المتعولم، ولنضرب مثالا بالفلاحين في "جواتيمالا" وكيف ساعدتهم الكنائس الإنجيلية ماديا ومعنويا، فمن ميزات الإنجيلية أنها تعتمد على "فقه" الرفاهية؛ بمعنى أن الثروة هي من دلائل تفضيلك عند الله، وهذه نظرية بروتستانتية قديمة، وهي تقدم لمن ينتمي إليها كل المساعدات المادية من حيث إمكانية الحصول على تعليم وفرص عمل وحياة أفضل، وهي تساهم في إدخال المؤمنين بها في الاقتصاد المتعولم.

أبعاد القراءة الإنسانية للدين

حوار مع:

الشيخ محمد مجتهد شبستري

○ في مواضع شتى من كتاب ((إطلالة نقدية على القراءة الرسمية للدين)) قدمت تعاريف متنوعة لـ ((القراءة الرسمية))، ما هي القراءة الرسمية للإسلام على وجه الدقة؟ هل هي القراءة الفقهية، أم القراءة الحكومية، أم القراءة الفقهية ـ الحكومية؟

□ ما قصدته في هذا الكتاب من القراءة الرسمية هو القراءة ((الفقهية ـ الحكومية)). انها قراءة الذين إذا أرادوا تحديد علاقة الإسلام كدين بالسياسة والسلطة في العصر الراهن، استخدموا اللغة الفقهية، وطفقوا يحددون التكاليف الشرعية للمؤمنين في هذا الباب. فكما نراهم يتحدثون بهذه اللغة في أبواب العبادات، مستعملين مفردات مثل يجوز ولا يجوز، وواجب وحرام، وصحيح وباطل، كذلك نراهم يفعلون لتحديد العلاقة بين الإسلام والسياسة والسلطة. ان استعمال هذه اللغة والمفردات في مضمار العبادات يعني ان المؤمن في مقام العبادة يطبق ممارساته العبادية على هذه العناوين، وينطلق منها في حياته الشعائرية. ان المؤمن في حياته مراسيم في مقام العبادة، أي انه يعمل وفقاً لمراسيم ونماذج دينية محددة سلفاً لها معانيها الرمزية، وتعبر عن عقائده، وتجاربه، ومشاعره الدينية الضاربة بجذورها في نسق تشكيل التراث الديني.

ان الإسلام الفقهي ـ الحكومي يتحدث باللغة ذاتها في ميدان السياسة أيضاً. بمعنى انه يروم ان تكون للمؤمنين حياتهم المراسمية على الصعيد السياسي

والحكومي أيضاً. فالقراءة الرسمية لا تقدم نظرية فلسفية في مضمار نوع السلطة، وبرامجها، وواجباتها، وتعريف العدالة، بل تكتفي بتحديد سلسلة من الدساتير، والترتيبات، والآداب، والمحللات والمحرمات والواجبات، والمجازات وغير المجازات (الفتاوى)، وتطلب من المؤمنين إدارة سياستهم وحكومتهم طبقاً لها. وقد يتحدث أنصار هذه القراءة في بعض الأحيان عن متطلبات الزمان والمكان، أو الاجتهاد الملائم للزمان والمكان، بيد ان هذا لا يعني تغيير اللغة والرؤية فيما يتعلق بقضايا الحكومة، بل يعني تقديم أحكام شرعية جديدة في ميدان السياسة والسلطة بموازاة تغير الزمان والمكان، وتحديد هل ان الممارسة الفلانية الجديدة في عالم السياسة والحكم جائزة أم غير جائزة، وهل هي واجبة أم محرمة.

يقوم هذا النمط من التفكير والكلام على أساس مفهوم «التكليف الشرعي»، وقد كان جانب من طروحاتي في ذلك الكتاب يدور حول محور تعذر الكلام بلغة التكليف في باب السياسة والحكومة. انني افترض ان المجتمعات الإسلامية قد دخلت دائرة الحداثة بالفعل، شاءت أم أبت، والسياسة والحكومة في الحداثة تعود إلى: العلم، والفلسفة، واختيار الإنسان، ولهذا يتعذر في كل المجتمعات المسلمة تحديد العلاقة بين الإسلام والسياسة والسلطة بلغة تكليفية. طبعاً ثمة للإسلام رسالة سياسية، إلا ان تشخيص علاقة هذه الرسالة بالقضايا السياسية والحكومية في العالم المعاصر ينبغي ان يتم بصورة أخرى لا بلغة التكليف. في كتاب «إطلالة نقدية على القراءة الرسمية للدين» ذكرت هذه النقطة المهمة، وهي: انهم طرحوا القراءة الفقهية ـ الحكومية للإسلام من زاوية حسابات المصالح السياسية، فأفرز ذلك عواقب وخيمة، شرحتها في مظانها من الكتاب.

○ لماذا بات التحدث بلغة التكليف صعباً بل متعذراً في العالم الحديث؟

□ لقد اتسعت مديات اختيار الإنسان في العصر الحديث بنحو كبير جداً، فحل الاختيار محل الاستسلام للقدر والمصير. ان تأسيس النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية في العصر الحديث يستلزم الحرية والاختيار، الاختيار ما بين نظم مختلفة

وقيم مختلفة. وهذا ليس اختياراً بين الحق والباطل، أو بين الصحيح وغير الصحيح، بل هو اختيار ما بين أمور متعددة ممكنة، لكل منها دلائله ومبرراته، وبالتالي فإن اختيار أي منها لا يمكن ان يتم بجزم وقطع، بل بمجرد ترجيح أدلة على أدلة أخرى.

هذه نقطة أضحت في عصر الحداثة تستغرق كافة النظريات والمؤسسات الاجتماعية، بما في ذلك النظريات والمؤسسات السياسية. في عصرنا الحاضر وفي بلد كبلدنا، وهو بلد إسلامي ذو عراقة وسابقة دينية، توجد خيارات متعددة ومتباينة لأمور من قبيل: كيفية الزواج، وكيفية تربية الأبناء، واختيار المهنة والعمل. فرغم كل التعاليم التقليدية، والأعراف، والآداب التي ورثها مجتمعنا منذ القدم عن تعاليمنا الدينية وغير الدينية في هذه المجالات، إلا ان مراجعة الناس فيها للمستشارين النفسانيين وباقي الخبراء والمختصين يزداد يوماً بعد آخر. وهذا يعني عدم وجود طريق واضح أمام الأفراد في مثل هذه الأمور، إنما هم يقفون حيال طرق متعددة، وعليهم اختيار أحدها. وهذا الاختيار لا يعني بالضرورة تشخيص طريق الحق، وتجلي بطلان الباطل، إنما هو مجرد تفضيل أدلة على أدلة. وكذلك الحال في المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية للمجتمع: أي نظام يجب ان تعتمده المؤسسات السياسية في المجتمع وأية برامج؟ وأية النظريات الأكثر قبولاً فيما يخص شكل السلطة؟ وما هو معنى العدالة التي تمثل أبرز أهداف السلطة؟ وكيف ينبغي ان تحقق؟ وما شاكل من المسائل، وهي كلها من القضايا الفلسفية والعلمية المختلف عليها، والتي توجد حولها نظريات متعددة،ومتفاوتة جداً. ما من أحد يستطيع الادعاء ان بالإمكان اختيار نظرية من بين النظريات المتنوعة المطروحة، بوصفها حقاً مطلقاً، وإثبات صحة كل البراهين الدالة على حقيتها وبطلان النظريات الأخرى. هذا الواقع دفع أفراد المجتمع إلى الانتخاب والاختيار، من أجل ترتيب مؤسساتهم السياسية، ورسم صلاحياتها وأهدافها وبرامجها.

إذا كان هذا هو الواقع في العالم الحديث، فكيف يمكن التحدث عن هذه الموضوعات بلغة التكليف؟ الانتخاب بحد ذاته شيء لا يمكن فرض لون معين منه

على أحد. ان اختيار شيء من بين عدة أشياء أمر يتناقض تماماً مع فرض شيء على الإنسان. التكليف لا يكون ذا معنى إلا إذا وقف الحق أمام الباطل، فيكون التكليف: ان اعملوا بالحق، واجتنبوا الباطل. أما الانتخاب فيقتضي بطبيعته ان يبادر الشخص بنفسه إلى التقييم، ثم يخلص إلى نتائج، ويختار طريقه في ضوء ما توصل إليه من نتائج. الاختيار ينسجم مع مفهوم «حق الاختيار» ومع لغة «الحق»، ولا معنى لفرض الاختيار أو تكليف الإنسان به، لأن الاختيار في ذاته يقوم على الاقتناع العقلاني والداخلي أو العملي للإنسان. وبالطبع فإن الأفراد المؤمنين في مثل هذه الظروف يحاولون طرح سؤالهم بالنحو التالي: بالنظر لواقع الحداثة في العصر الراهن، مع أي الأنظمة السياسية والمجاميع القيمية يمكن لإيمانهم ان ينسجم أكثر؟ وغني عن القول ان هذا السؤال ليس سؤالاً عن تكليف رغم انه يحمل همّ الدين الذي صاغه كسؤال. وحينما تتضح الإجابة سيكون ترتيب الآثار عليها اختياراً هو الآخر.

حينما أقول ليس بالمقدور في العصر الحديث مناقشة هذه الأمور بلغة التكليف، فلا أعني تعذر قيام علاقة بين إيمان المؤمنين وقضايا السياسة والسلطة، بل أقصد تعذر إقامة هذه العلاقة بواسطة لغة تكليفية، ولا مناص من استخدام لغة أخرى. يمكن استخدام لغة التكليف في مقام الإرشادات الأخلاقية، إلا ان هذا غير ممكن في مقام تشكيل المؤسسات السياسية. فمن الجلي ان اختيار مؤسسة سياسية ـ اجتماعية، أو اتخاذ قرار سياسي سليم (نقصد بالسليم العادل المرجح وليس الحق) غير متاح إلا في ظل الحوار وتبادل وجهات النظر. وطبعاً يمكن لبعض المرجعيات الدينية في عصر الحداثة ان ترسم تكاليف معينة، فتحرك الجماهير العاديين في بعض المجتمعات، بمعنى انها تستطيع خلق تيارات سياسية، بيد انها ستعجز عن فعل ذلك قبال المفكرين والنخبة، لأن المفكرين والنخبة يريدون الاختيار، ووعيهم وعي انتخابي، ولا يمكن مخاطبتهم بلغة التكليف. لكن، ماذا سيحدث حينما تحرك لغة التكليف شرائح الناس المتدينين المستقلين عن النخبة؟ سوف تنفصل النخبة عن الناس والسلطة (بمعنى مجموعة أجهزة الحكومة)، ولأن السلطة في العصر الحاضر لا

يمكنها العمل إلا بالاستمداد من فكر النخبة، يقع الشرخ بين السلطة والنخب، وتعجز الأولى عن تغذية نفسها بالشكل الصحيح، وبالتالي ستقعد عن ممارسة مهامها بصورة موفقة. وعدم كفاءة الدولة سيباعد بينها وبين الجماهير أيضاً. بل ان عدم الكفاءة يهدد حتى شرعيتها السياسية. وبالتالي فإن ما كان يبدو في مطلع الأمر تنافراً بين النخبة والسلطة، سيؤول في نهاية المطاف إلى تباعد بين الجماهير والسلطة. إذا تخلت الحكومة عن النخب، قد تنجح في بعض الأطوار التاريخية، كفترات الحرب والدفاع والثورة، عن طريق تحفيز مشاعر الجماهير، واستخدام لغة التكليف في طرد الأعداء من أرض الوطن ودحرهم، وما إلى ذلك، بيد ان مثل هذه السلطة لن تنجح أبداً في إدارة المجتمع والتنمية الاقتصادية والسياسية والثقافية بطريقة عقلانية.

قد يرد بعض الباحثين على هذا الرأي بالقول: ألا توجد في دساتير المجتمعات الحديثة المتقدمة بعض التكاليف إلى جانب الحقوق المقررة للأفراد؟ ثم ألا تعد مواد كل دستور ضرورية التنفيذ (تكليف) لمواطني ذلك المجتمع؟

الجواب هو ان تلك التكاليف موجودة طبعاً، ومواد الدساتير ملزمة بلا شك، إلا ان المواطنين أنفسهم باستخدامهم لحقوق مواطنتهم، وهي جزء من حقوق الإنسان، يضفون الاعتبار على الدستور وما فيه من تكاليف. أنهم هم الذين يصوتون للدستور، ويمنحونه، الاعتبار والقيمة، ولا أحد يخاطبهم بلغة التكليف في اختيار النظريات والمؤسسات السياسية المذكورة في الدستور وتنظيمها. الواجبات والتكاليف والإلزامات تأتي منطقياً بعد حقوق الإنسان، والبعد الإلزامي لكافة الواجبات السياسية ينبثق من الاعتراف والتمتع بالحقوق وليس العكس. وهكذا فإن موضوعة «حقوق الإنسان» تتقدم في الفلسفة السياسية للعالم المعاصر على موضوعة «تكاليف المواطنين وواجباتهم».

○ ما هي المناهل التي كانت النزعة التكليفية تغترف منها تنظيراتها في العالم القديم؟

□ كان التصور السائد في المجتمعات التقليدية ان نظام العائلة أو السلطة هو «الوضع الطبيعي». وكان واجب الأشخاص هو تشخيص الوضع الطبيعي الصحيح والعمل بمقتضاه، فمثلاً حينما يقال ان على المرأة إطاعة الرجل داخل العائلة، فقد كان هذا التكليف مفهوماً تماماً، لأن التصور السائد آنذاك هو ان نظام العائلة يتبع نظام الخلقة، وهو جزء من نظام الخلقة العام. والخلقة هي التي جعلت الرجل مديراً للعائلة، والمرأة محافظة على الوضع الداخلي لها. ان الرجال هم صناع الحضارة، والنساء منجبات ومربيات الرجال، الذين يتولون صناعة الحضارة. في نطاق مثل هذا التصور للوضع الطبيعي، لن يكون الرجل رئيس العائلة فحسب، بل هو رئيس المجتمع أيضاً. كان هذا الواقع سائداً في كل مكان من العالم تقريباً. في العالم التقليدي، كانت لغة التكليف تتطابق مع جملة من الأمور الواقعية الطبيعية. الأمور التي يجب ان لا تتغير، وهي لا تتغير فعلاً. ينبغي ان لا يخطر ببال أحد تغيير ذلك الواقع السياسي والاجتماعي، أو تلك العلاقات العائلية. كانت فكرة التغيير بمثابة الثورة على نظام الخلقة. ان فكرة عدم إمكانية التغيير، وعدم جواز التغيير، هي الفكرة التي تسارع أينما ظهرت إلى تشييد التكاليف والمحللات والمحرمات على مصالح ومفاسد واقعية دائمية. وهي فكرة كانت موجودة حتى في تراثنا وثقافتنا. في مثل هذه الرؤية يقوم كل تكليف وحكم على أساس مصلحة واقعية دائمية، مصلحة تكفل أما سعادة الدنيا أو سعادة الآخرة، أو السعادتين معاً. المصلحة الواقعية الدائمية هي العناية بالوضع الطبيعي المخلوق، فمثلاً، للنظام السياسي وضع طبيعي مخلوق بأدوات وعناصر طبيعية، يُعنى بمصالح محددة سلفاً. إذا صدر حكم بضرورة القيام بالمهمة الفلانية أو ترك العمل الفلاني، فإن هذا يبتني على مصالح مخلوقة مسبقاً، وعلى بنية ونظام مخلوق سلفاً. والمراد بالتكليف هو مراعاة تلك المصالح المقدمة على العمل. هذه الفكرة بالذات هي الغائبة عن الوعي الحداثي، وحتى عن وعي المسلمين في العصر الراهن، فما عاد بالإمكان تصور وضع طبيعي مرسوم مسبقاً للنظام السياسي والثقافي والعائلي، وحتى للنظام القيمي. وقد يكون هنالك من يلعنون

الآخرين، لأنهم تسببوا في ضمور رؤية «الوضع الطبيعي» ويقولون: ان الوعي الحديث الذي يركز على إمكانية الانتخاب من بين عدة خيارات قد سلب من الإنسان إنسانيته. ولكن: أولاً لم يظهر الوعي الحداثي بمخططات عمدية من أشخاص معينين، وثانياً الواقع الذي نعيش فيه على كل حال هو واقع الوعي الحداثي النقدي. المسلمون أيضاً يعيشون اليوم وفق «دساتير» مدونة، وهذا معناه اختيار أسلوب الحياة السياسية. بل لقد تحولت حتى أسس الحياة السياسية للمسلمين. في إطار مثل هذا الوعي والواقع تحديداً ينبغي البحث عن العلاقة بين الإسلام والسياسة والسلطة وتعيينها.

○ هل ينسجم هذا الواقع والتحول مع النظرة الدينية للعالم؟

□ إنني لا اؤمن بحصر الدين في نظرة دينية واحدة ثابتة. اعتقد انه لا يصح القول بوجود نظرة دينية ثابتة واحدة، إذا توفرت في كل العصور كان الدين موجوداً، وإن لم تكن موجودة لم يكن الدين. فالنظرات والرؤى الدينية قد تتفاوت عبر الأزمنة. يمكن القول ان النظرة الدينية القديمة تنسجم مع رؤية «الوضع الطبيعي للأشياء» ومع ثقافة تلك العصور ومجتمعاتها، و... ، أما في العالم الحديث فما عادت تلك النظرة مستساغة لدى كثير من الناس، لذا ينبغي ان تظهر فيهم، وقد ظهرت، نظرة دينية جديدة. ربما كان القاسم المشترك بين كافة النظرات الدينية في العصور المختلفة هو ان الإنسان يواجه نفسه والعالم، ويرغب في تجريب الحقائق والوصول إلى حقائق متعالية. لكن أدوات هذا الأمر ومقدماته وآثاره متباينة تماماً في العصور المختلفة. ان مواجهة الذات والعالم هذه قائمة حتى في العصر الحاضر.

في كل الأحوال، نحن نعيش في زمن حل فيه الاختيار والانتخاب محل الاستسلام للقدر. في العهد الماضي أرادوا اتباع القدر، أي تشخيص ما تم تقديره سابقاً والعمل وفقاً له. غير ان النظرة القدرية تركت مكانها اليوم لنظرة اختيارية، فتحولات العلم والمعرفة البشرية، وظهور التقنية، تآزرت كلها لتفتح حيال الإنسان، وعلى شتى الصعد، آفاقاً جديدة في حياته. انها آفاق تنفتح أمام الإنسان في مجالات

العلم والفلسفة والفن والسياسة. المجتمعات تفتح أمام نفسها آفاقاً جديدة باستمرار، ولا أحد يدري إلى متى سيستمر هذا السياق، بيد ان الإنسان الحديث يعي جيداً ان حياته آخذة بالاتساع، بمعنى ان أنواعاً وصنوفاً مختلفة من الحياة تظهر إلى النور باستمرار. وربما كان هذا هو الفارق الأبرز الذي يميز عهد الحداثة عن العصور التقليدية القديمة. في العهد التقليدي كان الإنسان يعيش بفكرة القدر، أما في عهد الحداثة فالإنسان ينير الطريق أمامه باستمرار، ويتقدم إلى الأمام خطوة خطوة، وكأنه يضيء الأقاليم الغارقة بالظلمة أمامه واحداً تلو الآخر. إنني حينما استخدم تعابير الإضاءة والتقدم إلى الأمام لا أتغيا طبعاً إصدار حكم أو تقييم، ولا أقصد حتى الكمال بمعناه الفلسفي، إنما أرمي فقط إلى التحول والتعقيد والتنوع. انه واقع لا يظهر فيه الحق بشكل كامل ولا الباطل.

ومع ذلك، يمكن القول ان الإنسان المؤمن رغم تعذر كلامه بلغة التكليف في العصر الحاضر، عند التحليل العقلاني للسياسة والحكومة والاختيارات العقلانية، إلا انه يستطيع دوماً حمل هموم إطاعة الأوامر والنواهي الإلهية، بمعنى ان يسأل: في عالم بهذه الخصائص، ما هي المؤسسات الحكومية والاجتماعية والاقتصادية، وما هي السياسات والبرامج التي يكون اختيارها أقرب إلى تحقيق واجباته أمام الله، سواء كان هذا الواجب واجب الإيمان، أو واجب خدمة الآخرين، أو خدمة العدالة، أو الأخلاق، أو... الخ، بعد ان يجري الإنسان المؤمن جميع حساباته العلمية والفلسفية، ويقيم النظريات المختلفة، ويقف موقف الانتخاب، سيسأل نفسه: كيف سينسجم إيماني مع هذا الانتخاب؟ وسيصل بالتالي إلى «رأي» واحد حول هذا الشأن لا أكثر، وبعدها سوف ينقد السياسة والسلطة من منطلقات إيمانية. وهذا يختلف جوهرياً عن ان يبادر البعض لإطلاق تكاليف شرعية يديرون بها شؤون السياسة.

○ أنت تعتقد ان فرص الاختيار تضاعفت أمام الإنسان الحديث، وازدادت في الوقت ذاته المعايير غير الدينية للانتخاب. بعبارة أخرى، تقول إننا نواجه في العالم الحديث صعوبة الاختيار، لذلك ينبغي استبدال لغة الحق بلغة التكليف.

السؤال هو: ألا يمكن الوصول من تلك المقدمة إلى نتيجة معاكسة للنتيجة التي توصلت إليها؟ بمعنى ألا يمكن القول: بما ان عملية الاختيار قد غدت صعبة، فقد تضاعفت حاجتنا إلى مرشد إلهي غيبي؟

□ ما رميت إليه من استبدال لغة الحق بلغة التكليف هو ان على المؤمنين في العصر الحاضر ان يبدأوا مباحث الحكومة والسياسة من انهم يتوخون صيانة حقوق الإنسان بما هو إنسان، وهذا يعني بناء كافة الأنظمة الاجتماعية على أساس «حقوق الإنسان». وقد أوضحت هذه الفكرة بالتفصيل في فصل «حقوق الإنسان» من كتاب «إطلالة نقدية على القراءة الرسمية للدين». وسلطت الضوء على العقبات الدينية ظاهرياً في طريق هذه الفكرة وتطبيقها، وقد أشرت إلى تجانسها مع الإسلام، بشرط العدول عن فتاوى الماضين، بل وأكدت انها من المقتضيات الحتمية للالتزام بالإسلام في العصر الحاضر، ففيها يتجسد وفاؤنا لرسالة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)، وفي قبولها وجعلها أساس نظامنا الاجتماعي علامة على التزامنا بالإسلام الصحيح. أما المرشد الغيبي، فإذا كان المقصود به، ان الإنسان حينما يقف حيال مفترق طرق، يتدخل فجأة عامل غيبي في حياة الإنسان، ويغير من نظام العلية في العالم، ليحدد موقف الإنسان بنحو قاطع، فيقول: «أيها الإنسان المبتلى بهذه المشكلة، يقول الله لك اسلك هذا الطريق» فمثل هذا التصور غير مقبول طبعاً. والواقع ان كل ما جاء في أنواع الهداية الدينية هو بحد ذاته جزء من ثقافة الإنسان المنتخب المعاصر، وليس شيئاً خارج ثقافة هذا الإنسان. وبتعبير آخر، رغم توفر الإنسان الحديث على نصوص دينية (أو الإرشادات الغيبية) وفلسفية وعلمية، ورغم كل ما يمتلكه من أرصدة، إلا انه مبتلى بمثل هذا الوضع، ويقف على مفترق طرق. المسألة هي ان الإنسان يعيش هذا الواقع، رغم كل أرصدته الدينية وغير الدينية. وإذن، فأقصى ما يستطيع مثل هذا الإنسان قوله هو ان الله يريد مني على صعيد السياسة والحكومة اختيار ما أراه لصالح الإنسانية والعدالة. لم يطلب مني أكثر من هذا، لأنني لا أعلم ولا أستطيع أكثر من هذا.

○ **لنعد إلى السياق الرئيسي للبحث. أدليت ببعض الإيضاحات حول تعريف «القراءة الرسمية» والسؤال هو: ما هي تأثيرات الطابع الرسمي في قراءة معينة للدين على منحى تلك القراءة ومضمونها؟**

□ إن رسمية القراءة في الوقت الحاضر تساوي القراءة التكليفية لرسالة الدين في مضمار السياسة والحكومة. مثل هذه القراءة لا تستطيع إيصال رسالة الدين في هذا الميدان، ولأنها تعرض باسم الدين، ستوحي بأن الدين لا يتوفر على رسالة في السياسة والحكومة، وليس هذا وحسب، بل ان كل أنماط النظرة الدينية للسياسة والحكومة ستغدو عقبة معرقلة.

ماهي رسالة الدين؟ رسالة الدين في عصرنا عبارة عن خلع المعنى على علاقة الإنسان بالله. إن أزمة العصر الراهن أزمة معنى الحياة ومفهومها، وبمستطاع رسالة الدين في العصر الراهن ان تسبغ المعنى على حياة الإنسان مع الله (سواء كان إلهاً شخصياً أو غير شخصي). إذا قال مفسرو الدين: إن من حق الأفراد الانتخاب في الحكومة وفي السياسة، والدين لا يعارض حقوق الإنسان، بل يعترف رسمياً بحق الإنسان في الاختيار، وعلى المؤسسات الاجتماعية والسياسية للإنسان (بما في ذلك الإنسان المسلم) ان تنظم على أساس حقوق الإنسان، ويكون هدفها العدالة الاجتماعية، عندئذ يستطيع الدين الاحتفاظ لنفسه بدور العامل الذي يسبغ المعنى على الحياة. وفي هذه الحالة ستكون رسالة الدين لعالم السياسة قد أبلغت بصورة صحيحة، ويمكن ان يكون لها معناها في الوقت الراهن. أما إذا سدد الدين التكاليف للإنسان المنتخب المعاصر من الأعلى، سالباً حريته وحقه في الانتخاب، فسيكون في الواقع قد سلبه حريته، وحينئذ لن يبقى فيه مكان لمعننة الحياة، إذ لن يبقى هنالك إنسان حتى يكون لحياته معنى. ان التكاليف الإلهية في القضايا الأخلاقية مسألة أخرى، لها اعتبارها في موضعها. أما فيما يخص الحياة السياسية، فيبدو انه لا يمكن الحديث إلا عن تكليف واحد هو العمل بـ«العدالة» وهي مسألة أخلاقية[1].

من جهة أخرى، جلي ان القراءة التكليفية للدين إذا اكتست الطابع الرسمي على صعيد السياسة والحكومة، فستمنع القراءات الأخرى، وبهذا سيتم تحريف حتى معنى «القراءة» الدال على التنوع والتكثر. فليست رسالة الدين وحدها هي التي سوف يتم تحريفها، بل ان معنى القراءة ذاته سيتم تحريفه أيضاً. أي ان «الهرمنيوطيقا» ستنكر بشكل رسمي. وإذن، فرسمية مثل هذه القراءة ستلغي رسالة الدين في شؤون السياسة والحكم، وستلغي أيضاً القراءة ومعناها. وستكون النتيجة ان يتحول الدين والقراءة الدينية إلى ايديولوجيا غير مقبولة، وهذه هي حكومية الدين. الجميع اليوم يرفضون حكومية الدين، إلا انهم لا يلتفتون إلى ان سيادة القراءة الفقهية ـ الحكومية لا تعني سوى حكومية الدين. إذا لم يكن الدين حكومياً، ستكون للقراءات المختلفة حقوق متساوية، بينما الأمر ليس كذلك حالياً. وإذا قال البعض: ان معنى ان لا يكون الدين حكومياً، هو ان لا يعلن الساسة والمسؤولون عن قراءة معينة، بينما يعلن الأفراد أو جماعة أو طبقة خاصة عن قراءة معينة تجعلها السلطة أساساً لعملها، ولا تسمح للقراءات الأخرى بالظهور والتطور، فلن يكون هذا أيضاً سوى دين حكومي. فما الفرق بين ان تعلن السلطة نفسها عن قراءة معينة تعتبرها رسمية، أو تطلب من جماعة أو شريحة أو طبقة معينة الإعلان عن قراءة واحدة تعمل بها السلطة؟

إنطلاقاً من هذا، فإن القراءة الرسمية، أو رسمية القراءة، لها تأثيراتها على مضمون تلك القراءة ومنحاها، فهي:

أولاً: تسقط القراءة عن كونها قراءة.

وثانياً: تتحدث عن الدين في حقل السياسة والحكم بلغة لا تعود فيها أية رسالة دينية. واؤكد هاهنا ان هذه القضايا خاصة بالعصر الحاضر، ولا تتعلق بكافة العصور. إذا كان السلف يتحدثون بلغة التكليف في حيز السياسة والحكم، فقد كانت تلك اللغة في الماضي قادرة على إيصال رسالة الدين، لأن الأفراد لم يكونوا مختارين، ولم يكن واجبهم في عالم السياسة والحكم إلا اتباع التكليف، والعمل بالشيء الذي أعلن لهم انه حق وصواب. كان التكليف يتموضع داخل إطار «السياسة الشرعية»،

وكانت الأصول والضوابط الأساسية للتكاليف في عالم السياسة والحكم تتحدد بواسطة علم الفقه، وعلى حد تعبير الغزالي في «إحياء علوم الدين»: الفقيه هو الشخص الذي يوفر للسلطان قوانين الحكم (وقد عالجت هذا الموضوع في الفصل الأول من كتاب «إطلالة...»). أما في الزمن المعاصر فقد تغير الحال، وصرنا في حقيقة الأمر نتحدث عن واقعنا ومشكلاتنا الفكرية والعملية في العصر الحديث. وليس طرح هذه المباحث بمعنى الغض من قدر ومنزلة علماء الدين الماضين، أو الإشكال والاعتراض عليهم. حينما يقال ان استخدام لغة التكليف في السياسة والحكم يفرغ رسالة الدين من محتواها الديني، فلا يعني هذا الاعتراض على فقهائنا الماضين، بسبب استخدامهم لغة التكليف في هذا المجال. فقد كانوا باستخدامهم هذه اللغة في عصورهم السالفة يستطيعون إبلاغ رسالة الدين، إنما المسألة كما سبق ان أوضحت، هي اننا في هذا العصر لا نمتلك سوى ان نكون أبناء عصرنا، وقد كانوا هم أيضاً أبناء عصرهم. إن مهمتنا هي تشخيص وبيان واجبنا في العصر الراهن؛ وليس الحط من قدر العلماء الماضين ومنزلتهم.

○ ماهي برأيك علاقة القراءة الرسمية بالقراءة التقليدية أو الارثوذكسية للدين؟

□ دعاة القراءة الفقهية ـ الحكومية في مجتمعنا يتصورون انهم يعرضون القراءة التقليدية أو الارثوذكسية في حقل السياسة والحكم، بيد ان الحقيقة غير ذلك. ثمة أمران على جانب كبير من الأهمية هاهنا:

الأول: ان القراءة الارثوذكسية انتمت إلى المجتمع التقليدي، والمقومات الثقافية لذلك المجتمع تختلف بنحو أساسي عن مقومات مجتمعنا في عصر الحداثة. فكرة ان بالإمكان تكرار تلك القراءة في هذا المجتمع تدل على ان أصحاب القراءة الرسمية لم يتعرفوا على القراءة الارثوذكسية بنحو دقيق. بعبارة أخرى، لأن أنصار القراءة الرسمية، لا ينظرون لتلك القراءة الارثوذكسية الأولى داخل أرضيتها الثقافية، فإنهم يبقون بعيدين جداً عن ملامستها والتعرف عليها، غير انهم يتوهمون معرفتها ويرومون تطبيقها.

الثاني: تعذر إعادة انتاج تلك القراءة الارثوذكسية في المجتمع الحالي على صعيد السياسة والحكم.

إن أنصار القراءة الرسمية، وبدل استخدام معطيات التاريخ كمرتكزات أصلية لمعرفة القراءة الارثوذكسية، يجعلون مفاهيمهم الذهنية الانتزاعية، المستقاة غالباً من التراث الفلسفي اليوناني معياراً لقراءتهم. فيقولون مثلاً: ان القضايا الخاصة بالأحكام، والواردة في القرآن الكريم أو سنة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، بما في ذلك أمور السياسة والمعاملات، إنما هي قضايا حقيقية وليست قضايا خارجية، لهذا يسألون في تلك الأبواب عن ذات الموضوع (حتى لو كان القصد الذات الاعتبارية) وذات الحكم، ويقولون: إذا كان هذا هو ذات الموضوع، فهذا هو الحكم إذن. كانوا يفهمون هذه الأحكام شيئاً أكبر من كونها أحكاماً تتصل بالواقع القائم في الحجاز يومذاك. كانوا يعتبرونها أحكاماً أبدية لمواضيع لها ذات ثابتة، ويمكن إصدار أحكام ثابتة بشأنها، وضمان مصالح مفترضة دائمية واقعية لا تقبل التغيير. إن هذه الرؤية المبتنية على افتراض وجود الذات، وهو افتراض مقتبس من الفكر اليوناني، استطاعت الهيمنة على علم الفقه بأسره.

ان أتباع القراءة الرسمية يقاربون القراءة الارثوذكسية بهذه القبليات والمقدمات، بينما لو قاربوها بمنهج ظاهراتي تاريخي، وبمراعاة نظريات فلسفة اللغة في العصر الحديث، فسيحصلون على نتائج وآراء أخرى بخصوصها، وسيتجلى ان أحكام المعاملات والسياسة أحكام تاريخية، فهي ليست بالقضايا الحقيقية بل قضايا خارجية، تضمن مصالح آنية خاصة بتلك البيئة وذلك العصر، بل ومن المستحيل ان يكون الأمر على غير هذا النحو. يوجّه المرحوم مرتضى مطهري في بعض كتاباته هذا السؤال فيقول: القضية هي هل كانت هذه الأحكام الشرعية قضايا حقيقية أم قضايا خارجية؟ يبدو انه تفطن إلى أصل المشكلة.

ان السبيل الصائب لمعرفة القراءة الارثوذكسية هي استخدام المنهج الظاهراتي التاريخي، وهو المنهج الذي استخدمته في فصل «حقوق الإنسان» من كتاب «إطلالة

نقدية على القراءة الرسمية للدين» وبينت كيف يجب ان تفهم علاقة القراءة الارثوذكسية بمقولات من قبيل الحرية الدينية والسياسية. والنتيجة التي خلصت إليها هناك، هي ان قضايا من قبيل الحرية السياسية والدينية بمفاهيمها المعاصرة لم تكن مطروحة أصلاً في القراءة الارثوذكسية، وبالتالي فإن تلك القراءة لا تضع اليوم أية عقبة أو مانع أمامنا في قبول حقوق الإنسان (وليس ما يسمى حقوق الإنسان الإسلامية التي هي مجموعة مواد متناقضة). الأمر الآخر هو تعذر تطبيق مضامين القراءة الارثوذكسية على صعيد السياسة والحكم في العصر الحاضر. لقد كانت تلك المضامين معنية بالواقع الثقافي في تلك الآونة، وفكرة ان من الممكن تكرار تلك القراءة تخلق ذات المشاكل التي استعرضتها في إجابتي عن السؤال الأول وأوضحتها بالتفصيل في الفصل الأول من كتاب «إطلالة نقدية...».

○ في كتابك المذكور، اعتبرت أزمة القراءة الرسمية للإسلام وليدة ثلاث خصائص: معارضة الديمقراطية، ونزعة العنف، وعدم اعتبار مبانيها الفلسفية. إلى أي مدى يمكن ملاحظة هذه الخصائص في القراءة التقليدية الارثوذكسية للإسلام؟

□ أخال ان هذا السؤال لا يمكن ان يطرح بهذه الصورة. ان معارضة الديمقراطية، ونزعة العنف، واتضاح عدم اعتبار المباني الفلسفية، من خصائص القراءة الفقهية ـ الحكومية في عصرنا وليس في جميع العصور. مثل هذه الخصائص لم تكن ملحوظة في العهود السالفة، أما في عصرنا الراهن فتعد الديمقراطية النمط الشرعي الوحيد للحكم، والعدول عنه يعني التنكر لحريات الإنسان من قبل السلطة، والتحرك باتجاه العنف والتنظير للعنف. ما نقوله هو ان القراءة الفقهية ـ الحكومية في عصرنا تعارض الديمقراطية، وتفضي إلى العنف.

كما ان العصر الحديث شهد ظهور وتطور دراسات موسعة في الهرمنيوطيقا الفلسفية (بالمعنى الذي أسسه شلاير ماخر تقريباً، واستمر إلى يومنا هذا بمضامين متباينة) وفلسفة اللغة، والعلوم السياسية، والتاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس و...

الخ، ولهذا نقول ان المباني الفلسفية لتلك القراءة لم تعد اليوم وافية بالغرض وممكنة الاعتماد. على ان القراءة الارثوذكسية لم تكن تعاني في عهدها السابق لعصر الحداثة من هذه المشكلات. فقبل وفود الحداثة على المجتمعات الإسلامية لم تكن الديمقراطية معروفة أو مطروحة حتى تعارضها القراءة الارثوذكسية. ان الحياة الاجتماعية للمسلمين إلى ما قبل دخول الحداثة كانت حياة تقليدية، وكانت طاعة المحكوم للحاكم والرعية للراعي ممارسة طبيعية. جميع المفاهيم السياسية لتلك الحياة كانت تتحرك حول مدار هذه العلاقة. البيعة، الشورى، العدالة، الإمامة، وكل ما شاكل هذه المفاهيم قامت حول هذا المدار. لهذا كان السؤال الرئيس في علم الكلام أو الفقه: من هو الذي يجب ان يحكم؟ وما هي شروط الحاكم؟ أو قد يسألون: ما هي حدود طاعة الحاكم؟ ويجيبون لا يجوز طاعة الحاكم إذا أمر بمعصية الله. أو يسألون هل يجوز الخروج على السلطان الجائر أم لا؟ كان علم الإنسان السياسي، ونظرية الحكم، ومعنى العدالة على شاكلة أخرى في ذلك العصر. في تلك الظروف كانت اللغة المستخدمة في كل أنحاء العالم تقريباً لمعالجة قضايا السياسة والحكم هي لغة التكليف، ولم يكن من معنى لانتخاب المؤسسات السياسية والاجتماعية. وإذن، لم تكن ثمة معارضة للديمقراطية[٢].

والعنف بمفهومه العصري لم يكن آنذاك متصوراً على الإطلاق، فقد كان الناس يجدون العلاقة التكليفية هي العلاقة الصحيحة الممكنة الوحيدة، ويستسلمون لها. كانت ذهنيتهم على هذا الصعيد متطابقة تماماً مع الواقع الخارجي. لم يكونوا يشعرون ان العلاقة الأحادية الجانب بالحاكم تهدد حرياتهم. لم تكن هذه التناشزات لتظهر إلا حينما يجنح الحاكم إلى الظلم فيكون مصداقاً للسلطان الجائر، وما لم يصبح الحاكم مصداقاً للسلطان الجائر لم يكن ثمة شعور بالعنف. أما اليوم فالأفراد يتمتعون بمجموعة من الحقوق الأساسية تراعى في الحكومات الديمقراطية. إذا لم تكن الحكومة ديمقراطية في يومنا هذا، فستفرض هيمنتها بطريقة عنيفة. أما في مجتمع لم تكن هذه الحقوق الأساسية موجودة إطلاقاً في وعي جماهيره، فقد كان

الناس يكيفون حريتهم مع ذلك النوع من السلطة، فلا تظهر أساساً أية تجربة لنزعة العنف. إن العنف في بحثنا هذا يعني فرض السلطة خلافاً للحريات الإنسانية، ومعنى هذا التعدي على الحقوق الأساسية للأفراد. هذه قضية جديدة تمام الجدة. كما ان مباحث الهرمنيوطيقا وفلسفة اللغة والعلوم السياسية التي تحدثنا عنها، ظهرت كلها في العصر الحديث ولم يكن للماضين أي تصور عنها. وأكرر اننا نتحدث عن مشكلات القراءة الفقهية ـ الحكومية التي برزت للعيان في عصرنا. وهذه نقطة على جانب كبير من الأهمية. وعلى ذلك، فإن ثالوث معارضة الديمقراطية، ونزعة العنف، وعدم التجانس مع المباني العلمية والفلسفية، ثالوث خاص باستعمال هذه القراءة في هذا العصر. تتوالد هذه المشكلات والأزمات من الإصرار على القراءة الفقهية ـ الحكومية في العصر الحاضر، بنحو يعيد إنتاج أشكال من الحكومات والأفكار السياسية في مجتمعنا عفا عليها الزمن. كل المشكلات حصيلة منهج «إعادة الإنتاج» هذا.

○ سقت في كتابك الأدلة والشواهد على ان «شكل» الحكومة و «واجباتها» و «قيمها السياسية» كما وردت في الدستور، غير مستمدة من الكتاب والسنة، واعتبرت هذا دليلاً على استمراء القراءة العقلانية للإسلام مطلع انتصار الثورة. السؤال هو: عن طريق أية قنوات وضمن أية حدود «يمكن» و «يجب» للكتاب والسنة ان يؤثرا في السلطة داخل مجتمع ديني؟

□ في البدء، علينا بيان معنى المجتمع الديني. أعتقد ان المجتمع الديني المقبول، هو مجتمع رغم شيوع المفاهيم والأحكام والشعائر والقيم الدينية فيه باستمرار، إلا انها تخضع دوماً للفحص والنقد الديني وغير الديني. المجتمع الديني المقبول ليس الذي تستساغ فيه باسم الدين جملة موضوعات وترسخ بنحو يغلق عليها أبواب النقد. في مجتمع كمجتمعنا يسوده دين وحياني، ينبغي ان تقوم مجموعة الأحكام والشعائر والمفاهيم والقيم الدينية جميعاً على جهاز من الإلهيات نابع من/ وتابع لتجربة مخاطبة الله للبشر عبر التراث الديني. ولكن يجب التنبه إلى ان هذه التجربة ليست لها أبداً شكلاً خالصاً كاملاً، فهي تتأثر دوماً بواقع حياة المؤمنين

وغير المؤمنين، والإلهيات بدورها تعنى دائماً ـ بدل الإفصاح الحقيقي عن ذلك الخطاب ـ بتغطيته أو تحريفه.

وبالتالي لابد من الغربلة الدائمة. ان تجربة الخطاب الإلهي عن طريق السنة تعزز التجربة الدينية الفعلية لكل إنسان، وتمنع غرقه في أبعاد الحياة المحدودة، وتمكنه من الارتقاء من مستوى الحياة اليومية إلى الحياة المتعالية. في المستوى المتعالي من الحياة، يجرب الإنسان حقيقته هو وحقيقة العالم اللامتناهي. ان الحقيقة تجرب في ذلك المستوى المتعالي، بحيث يتحد الإنسان والعالم والله، يتحرر الإنسان من التناهي ويغدو جزءاً من الكل اللامتناهي. ان هذه التجربة هي تجربة الغنى والشفاء من كل الأوجاع البشرية، انها تجربة التخلي عن الأنا المحدودة، وتحقيق أنا لا محدودة. ان التجربة الدينية تتصل بمجمل وجود الإنسان. وطبعاً فإن تحقق هذه التجربة فعلياً وقف على الخواص، وهي ليست دائمية حتى بالنسبة للخواص، أما عامة الناس فالظاهر انهم محرومون من مثل هذه التجربة. على ان النقطة المهمة هي ان ما يلتزم به عامة الناس من مفاهيم وقيم وأحكام عبادية وشعائر، وتكون لها آثارها النفسية والأخلاقية عليهم وعلى المجتمع، لابد ان تكون وليدة التجربة الدينية للخواص وتابعة لها، لا ان تنبع من حفنة أفكار بلا أساس أو تقاليد ورسوم وعادات مجتمعية صرفة. وفي مثل هذه الحالة فقط يمكن الدفاع أخلاقياً وعقلياً عن الدين كمؤسسة اجتماعية. ان التجارب الدينية السارية والجارية في التراث الديني لقوم من الأقوام، بمثابة الدماء التي ترتهن لها حياة التراث والثقافة الدينية. إسلامياً، تنطلق هذه التجارب من تجربة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ثم تجري بواسطة العرفاء والأولياء والصالحين كالدماء في عروق الثقافة الدينية الإسلامية فتسبغ عليها الحياة، وتؤهل الآتين لتجارب جديدة. لذلك، يتحتم على أصحاب أي ثقافة أو تراث وحياني في كل الأعصار والأمصار ان يتدارسوا ويتابعوا هذه الموضوعة بكل دقة، وينظروا إلى أي حد تفصح المفاهيم والقيم والأحكام والأعمال والشعائر الشائعة والمستساغة في مجتمعهم عن تلك التجارب وتتصل بها، وإلى أي حد تنحرف عنها.

ان إصلاح الدين غير ممكن ولا يكتسب معناه إلا بهذا المناط. في سياق هذه الدراسة والمتابعة تجب العناية بالنقد الداخلي للتراث، وكذلك بنقده الخارجي[٣].

يمكن السؤال: في المجتمع الديني، أي المجتمع الملتزم بثقافة وحيانية والمتوفر على تجارب دينية، والناقد في الوقت ذاته لتلك الثقافة، عن أية قنوات يمكن أو يجب ان يؤثر الكتاب والسنة على السلطة؟ أعتقد ان هذا التأثير يجب ان يتم عن طريقين:

الطريق الأول: النظر أي أشكال الحكم وأية نظريات العدالة تنسجم أكثر مع تسهيل تجربة خطاب الله وسائر التجارب الدينية للخواص، وكذلك مع تسهيل الإيمان والتخلق بالأخلاق الوحيانية لأكثرية الناس الذين يعيشون واقعاً اجتماعياً معيناً؟ وهذه الحال هي حال الرأي الديني النهائي حول الحكم والسياسة (والمختلفة طبعاً عن لغة التكليف في القراءة الفقهية ـ الحكومية). لقد طلب منا في هذه الدنيا القيام بواجب معين والتخلق بأخلاق وسلوكيات معينة. ولكن حينما نسأل بأي أشكال الحكم وبأي معنى للعدالة يمكن تحقيق مثل هذا الواقع لأفراد المجتمع، عندئذ يطرح الرأي الديني، ويؤثر الكتاب والسنة عن طريق الرأي الديني في السياسة والحكم.

الطريق الثاني: هو ان يبادر المؤمنون بعد اختيار شكل السلطة عقلانياً، إلى نقد برامج السلطة وسياساتها من منطلقات إيمانية. عليهم النظر إلى أية درجة هم منسجمون مع هدف العدالة. واضح ان انتخاب نوع الحكومة ونقد برامجها ممارسات متاحة عن طريق البحث والدراسة المتعددة الأطراف والحوار الحر، البعيد عن كافة أشكال العنف بين الرسالة الإيمانية للدين من جانب، والمنطق العقلاني للسياسة والحكم من جانب آخر. النقطة المهمة هي ان الحوار يراد له ان يتم هاهنا بين رسالة الدين ومنطق السياسة، وهذا ممكن حينما يكون حملة الرسالة الدينية والمعبرون عنها في حوار متواصل مع منظري السياسة والحكم.

تلاحظون ان كل كلامي يقوم على منهج «التعامل التجريبي مع الدين»، لهذا كانت «التجربة الدينية» وقيمتها حجر الزاوية في مثل هذه النقاشات. المجال الآن لا يتسع للتفصيل في موضوع «التجربة الدينية»، لذا أكتفي بالقول انه تم اختيار هذا المنهج، لأن التعامل التجريبي مع الدين (بمعناه العام المتسع لتجربة شهود الوجود المتعال أو تعالي الوجود) في العصر الحديث أصمد للنقد، وأجدر بالمنافحة، وأكثر قبولاً وعقلانية.

○ تحدثت في مواضع عدة عن رسالات الدين السياسية والاجتماعية. بأي مساحات السياسة تُعنى هذه الرسالات؟ هل تتعلق بالقيم الأساسية للسياسة فقط، أم تمتد إلى شكل نظام الحكم وسياساته أيضاً؟

□ أعتقد ان الرسالة السياسية والاجتماعية الوحيدة للإسلام هي ضرورة تحقيق العدالة. رسالة الدين السياسية تشجيع الناس على تحري العدل، وبكلمة ثانية ترغيب الأفراد في عدم الفصل بين السياسة والأخلاق، ومراعاة الأخلاق في السياسة. هذه توصية لا تتعلق فقط بما يجب ان يكون عليه السياسي كحاكم أو كفرد من أخلاق، إنما يتسع معناها لمساحات أكبر، تكون فيها الأخلاق من العوامل الرئيسية المساهمة في صياغة الموقف النهائي، حول كل ما يتعلق بشؤون السياسة والحكم، من دون الخروج عن المضمون العقلاني للسياسة.

○ يبدو ان هذا السنخ من المشاركة الدينية في السياسة ليس لها تبلورها السياسي الواضح الذي يتسنى التعبير عنه بالرسالة السياسية. ألا يمكن اعتبار هذه التوصية في عداد الوصايا الأخلاقية للدين؟

□ نعم، انها توصيات أخلاقية، ولكن في أي ميدان؟ انها توصية أخلاقية للدين في ميدان السياسة، وليست رسالة سياسية للدين بالمعنى الخاص بعالم السياسة. أقصد ان رسالة الدين الأخلاقية تتوجه لحقل السياسة دائماً.

○ في مقابل القراءة الرسمية، تحدثت عن قراءة إنسانية للدين. ما هو معنى الصفة الإنسانية هاهنا؟ هل تشير إلى اعتبارات حقوقية، أم قيمية، أم فلسفية؟

□ القراءة الإنسانية للدين تنطوي على كل هذه الاعتبارات في داخلها، الاعتبارات الفلسفية، والقيمية، والحقوقية. في القراءة الإنسانية للدين، يُعرّف الدين بالسلوك المعنوي للإنسان في الحياة. انه نوع من العيش والسلوك الإنساني. في الأديان الوحيانية، يبدأ خطاب الله للأنبياء هذا السلوك ويفجره ويشرع به، بيد ان التدين يبقى من عمل الإنسان على كل حال، والدين مراد الإنسان. جاء في القرآن الكريم ان الدين عند الله الإسلام. ان الإسلام والتسليم هو من فعل الإنسان. الدين القرآني هو تسليم الإنسان، لذلك ورد في القرآن صراحة ان الدين من فعل الإنسان. ان الله بمخاطبته للإنسان يبدأ أشواط التدين، وينير الضوء الأخضر كما يقال وهذا يشبه الدور الإلهي في البدء بتشغيل كل أنشطة الإنسان، باعتبار ان الله أساس الوجود. كذلك تنطلق الأنشطة الدينية للإنسان عن طريق الخطاب الإلهي. بهذا المعنى يتبدى التدين نشاطاً إنسانياً، ولأنه كذلك لا يمكن للدين ان يلغي الإنسان. ينبغي ان ننظر ما الذي عرضه الإنسان طوال تاريخ حياته من أبعاد؟ انها انثروبولوجيا فلسفية تقوم على التجربة، وليس بمقدور الدين إلغاء أي من تلك الأبعاد. ليس بوسعنا تكوين مفهوم ذهني انتزاعي للإنسان، ثم نقول هذا هو الإنسان، وحينما نستعرض الواقع التاريخي نرى الإنسان شيئاً آخر. ان تدين الإنسان بوصفه السلوك المعنوي للإنسان بكل وجوده، ينبغي ان لا يزاحم أياً من أبعاد وجود الإنسان، ولا يعطله. ليس باستطاعة الدين ان يحل محل العلم أو الفلسفة أو الفن فيطردها، إنما يجب على الإنسان الذي يحمل كل هذه الأبعاد ان يكون متديناً أيضاً. فالإنسان عن طريق معرفة الله والأديان الوحيانية، وعن طريق إجابة الخطاب الإلهي، وسائر التجارب الدينية، يضفي على نفسه (أي على كافة أبعاد وجوده) المعنى. فالدين يمنح للفلسفة والعلم والفن والقيم والحقوق معانيها من منطلقات دينية، بيد ان إضفاء المعنى هذا لا يفيد إفراغ تلك المقولات من مضامينها والجلوس مكانها. ان الإنسان الذي يتوفر على كل هذه

الأبعاد، سوف يضفي المعنى عليها جميعاً، حينما يمنح المعنى لنفسه، ويخصص لها مواقع في دائرة «الحقيقة النهائية» ويتحرر من العدمية. كل هذه أبعاد لوجود الإنسان، ولا يمكن لأي منها، سواء كانت فلسفية أو حقوقية أو قيمية، ان تنفصل عن الإنسان.

تأسيساً على هذا، حينما نقول قراءة إنسانية للدين، نقصد ان يفهم الإنسان دينه وتدينه بالشكل الذي تقتضيه كل أبعاد إنسانيته. الدين للإنسان وليس لله، فالإنسان هو الذي يحتاج الدين وليس الله. الدين وليد آلام الإنسان وحاجاته من ناحية، وصنيعة التجارب الدينية للإنسان المحتاج صاحب المعاناة من ناحية ثانية، حتى يخفف من آلامه ويشبع حاجاته. لا يستطيع الإنسان ان يفهم دينه بما يتناقض مع شطر من إنسانيته وأبعادها، كأن يتناقض مع الفلسفة أو الحقوق أو القيم مثلاً. هل من الممكن أساساً للإنسان بما هو إنسان ان يفهم الدين الذي هو للإنسان، ومن شأن الإنسان وممارسته، بشكل يلغي سائر أبعاده الوجودية؟! حينما أقول «قراءة إنسانية للدين» أروم فهم الإنسان للدين والتدين وفق ما تمليه عليه إنسانيته.

على الضد من هذه القراءة، تقف القراءة غير الإنسانية أو فوق الإنسانية للدين والتدين، والقائلة: ليس الدين سلوكاً معنوياً للإنسان ذي الأبعاد الوجودية المختلفة، بل هو مجموعة من المعارف والأحكام الغيبية المتعالية على عقل الإنسان، والتي نزلت من الله على البشر، لكي يعلمها البشر على شكل علوم، ويعملوا بها كأحكام. في هذه الحالة سيغدو الدين شيئاً آخر. معنى هذا التصور ان الإنسان كما ظهر على مر التاريخ، وأفصح عن أبعاد وجوده، وكما تطورت ثقافته على مر الزمن، شيء، والدين شيء آخر، غير تلك الأمور، بل ومسلط عليها. في هذه الرؤية، يتبدى الدين شيئاً وافداً من عالم الغيب الى حياة الإنسان، وعلى الإنسان مقارنة كل ما يملك من أرصدة وقدرات بذلك العامل الوافد من عالم الغيب، والذي لا يعد من أرصدته وممتلكاته، فيتأكد من صحة أو سقم أرصدته بالقياس إلى ذلك العامل الغيبي، فينبذ كل ما لا ينسجم معه. في مثل هذا التفكير يصبح الوحي سلسلة عبارات علمية، مضامينها غير علوم الإنسان وكفاءاته، وفوق عقله. وبالتالي فهو تفكير يكتنف ضرباً

من الانقطاع بين الإنسان والله. فالوحي أمر غيبي قدسي، يدخل عالم الإنسان من عالم الغيب، فيغير عالمه ويفنيه، ويسقط كل المعارف الأخرى عن الاعتبار، ولا يقر معرفة إلا إذا جاءت من الغيب. معنى هذا الكلام ان دخول الوحي يسقط عن الاعتبار أية معرفة، فيتلاشى الإنسان، وتذهب كل أرصدته إدراج الرياح. هذه هي القراءة غير الإنسانية أو فوق الإنسانية للدين. مضافاً إلى الإشكالات الفلسفية والمعرفية التي يعاني منها هذا التصور للدين، فهو لا يتسق مع تصور المسلمين الأول للدين والوحي، ولا مع تصور الفلاسفة المسلمين للدين والوحي. فقد أكد الفلاسفة، انطلاقاً من مرتكزاتهم الانطولوجية، ان الوحي والنبوة هما اتصال النبي بالعقل الفعال، وفسروهما بأن النبي إنسان له خصوصيات إنسانية مميزة، تجعله يصعد ويعرج في اتصاله بالعقل الفعال، وهذا الصعود والعروج هو من قدراته الإنسانية الخاصة. في المجلد الثاني من تفسير «الميزان» يصرح المرحوم محمد حسين الطباطبائي، ويؤكد: ان الوحي والنبوة من قدرات الإنسان ذاته، ولكنها قدرات أفراد مميزين. يقول ان الوحي شعور غامض[٤] يظهر لدى بعض الأشخاص المميزين. وطبعاً يعتقد الطباطبائي ان هذا الشعور الخاص «موهبة إلهية»، ولكنها على كل حال من الأرصدة الإنسانية للنبي. انها «الحدس القوي» الذي يعتقد فيلسوف مثل ابن سينا انه يوصل النبي بالعقل الفعال. ان التصور الإنساني الذي قدمه بعض المتكلمين والفلاسفة المسلمين لمقولة الوحي والنبوة والدين، قضية جد مهمة وممتعة، لم تنل نصيبها الحق من الاهتمام. وعلاوة على رأي الفلاسفة هذا في الوحي والنبوة، حينما نطل من زاوية تاريخية نجد تصوراً إنسانياً للوحي والنبوة والدين في ثقافة المسلمين، وبالتالي فقد تقبلوا تعدد مصادر المعرفة الإنسانية بلا أي تزاحم تقريباً. صحيح ان الفلسفة اليونانية حينما وفدت على المسلمين عارضها البعض، إلا أنها على كل حال انتزعت اعتراف المسلمين كمعرفة مستقلة عن الوحي. وطبعاً تكوّن لاحقاً نقاش حول آليات رسم العلاقة بين هذه المعرفة والوحي؟ ثمة هنا بحث مطول يعزا إلى التباين بين تاريخ الإسلام وتاريخ المسيحية. عموماً لا نلغي المعرفة الغيبية والقدسية بمعناها المسيحي

في العالم الإسلامي إلا عند فريق من العرفاء. إذا كان الدين مجموعة من العلوم فوق البشرية، قادمة من الغيب، تتصرف في العالم الإنساني، وتكرس اعتبارها بنحو يسقط كل الأمور الأخرى عن الاعتبار، ففي هذه الحالة لن يعلم أحد كيف سيستطيع الإنسان أصلاً فهم هذه العلوم فوق البشرية. علوم تفد من مكان آخر، وليس باستطاعة الإنسان إقامة أي صلة معها بمعاييره وأدواته، كيف ستكون قابلة للفهم أساساً؟ هنا يقوم خندق سحيق بين الإنسان وذلك الضيف الوافد. إنني كلما أطلتُ التفكير لا أستطيع معرفة كيف يمكن التواصل مع هذا الوافد؟! أنى للإنسان ان يفهم شيئاً أجنبياً عليه وعلى إمكاناته وقدراته تماماً؟ ذات مرة طرحت هذه الإشكالية على المرحوم الطباطبائي وسألته: كيف يستطيع الإنسان فهم إله مغاير له تمام المغايرة، فأجابني بابتسامته المليحة المعهودة: ان هذا الأمر مستحيل.

وبالتالي، إذا تكرست القراءة غير الإنسانية وفوق الإنسانية، ستضطرب معايير العالم الإنساني برمتها، وإذ ذاك لن تبقى قيمة للعلم، ولا للفلسفة، ولا للحقوق، ولا للقيم الإنسانية. الإنسان المشطوب عليه لا يستطيع إدعاء علم، ولا إدعاء حقوق، ولا إدعاء قيم. في مثل هذه الحالة يشطب الدين على الإنسان، ومع إسقاط الاعتبار عن كل معاييره وآرائه تتمهد الأرضية لغرض أي حكم أو معيار على الإنسان باسم الدين، وبمعزل عن أي اعتبار إنساني. الدين بهذا المعنى يصنع واد من الظلمات، ليس من اليسير الخروج منه. إحدى محاولاتي في قضية «القراءة الإنسانية للدين» ان أسوق نماذج للقراءة الإنسانية للدين، وأبين ان الإنسان في هذه القراءة لا يُلغى، بل ان الدين سيعترف بإنسانيته عن طريق الاعتراف بالحقوق والقيم الإنسانية.

للأسف الشديد ثمة في مجتمعنا أرضيات مساعدة عديدة للقراءة غير الإنسانية ومشكلاتنا الاجتماعية والسياسية المتراكمة هي اليوم وليدة القراءة غير الإنسانية للدين قبل كل شيء. اعلم ان البعض يعدون القراءة الإنسانية للدين تنصيباً للإنسان كند لله، ونفي لألوهية الله وربوبيته، هؤلاء لا يتنبهون الى حقيقة ان الإنسان كيفما تحدث عن الله وصفاته فلن يستطيع ذلك إلا بمفاهيم إنسانية. ومعنى الألوهية

والربوبية هو الآخر غير ممكن الإدراك مباشرة أو بصورة غير مباشرة إلا بالمفاهيم الإنسانية. ان الاعتراف بهذا القصور الإنساني هو عين التوحيد والتنزيه. اعتبار ان القراءة الدينية هي قراءة إنسانية في كل الأحوال، يمثل السبيل الوحيد للإطلاع على صفات الله في حدود الممكن البشري. بهذه القراءة حصرياً يمكن للدين ان يكون ذا معنى بحيث يلتزم به الناس. ان هذه القراءةهي الكفيلة ببقاء الدين والتدين. ان ما يسقط الدين عن الاعتبار هو طرحه بصورة غير مفهومة في إطار قراءة غير إنسانية.

○ كنت قد شددت في مناسبات سابقة على ان الفهم والاستيعاب منوطان بالنقد أساساً، أي ان مستويات الفهم المختلفة تحصل أثناء الممارسة النقدية، خصوصاً بالنسبة للذين خرجوا عن خطوط التراث وخطابه. النقد يتدخل بصورة جدية في فهم ذلك الخطاب، وبالتالي يلوح تعذر الغض من أهمية العقلانية النقدية.

□ نعم، هذا صحيح. بيد ان الكلام هو ان العقلانية الهرمنيوطيقية هي التي تتشكل أولاً في مقام فهم الخطاب، فالإنسان يستعد منذ البداية، ويتوجه اتجاهاً معيناً من أجل استماع الخطاب. فحوى هذا الكلام اننا قبلنا العقلانية الوجودية الهرمنيوطيقية، ولكن لأجل ان يتحقق هذا الفهم يتعين ان نصغي أيضاً للعقلانية النقدية. ثمة من لا يحملون هذا التوجه منذ البداية أصلاً، فليس توجههم الاستعداد لفهم خطاب بين شخصين، أو المشاركة في حوار سبق ان بدأه غيرهم، إنما يريدون دراسة واقع خارجي، فمثلاً خبير الأديان غير المؤمن بثقافة دينية معينة يفهم تلك الثقافة الدينية على شكل واقع موضوعي خارجي، وفي صورة جزء من ثقافة جماعة توجد فيها العديد من الأشياء الأخرى غير الدين، فهو لا يتأثر بها، ولا يقاربها بمنحى وجودي، ولا يهمه أمرها. مثل هؤلاء الناس لا يتحرون في دراساتهم الدينية حلولاً لمعضلات، بل إضافة لمعلوماتهم. إذا كان للشخص منذ البداية منحى وجودي، سيكون منحاه فهم الخطاب. المجهول الرياضي مثلاً لا يمكن مقاربته بمنحى

وجودي. لا جدال في ان كل هذه النقود مؤثرة في عملية الفهم. المسألة هي اننا إذا حافظنا في البداية على خطابية الخطاب، ستبدو العقلانية الهرمنيوطيقية الوجودية فعالة ومجدية.

○ **هل المنحى الوجودي نشاط عقلاني فعلاً؟ طبعاً قد لا تكون حصيلته مضادة للعقلانية، ولكن هل يمكن اعتباره عقلانيا بالمعنى الأخص؟**

□ أعتقد ان ثمة عقلانية خاصة في ذلك الحيز.

○ **إذا سلمنا للمبنى القائل ان العقلانية التفسيرية أداة مناسبة، أو هي أنسب الأدوات لفهم تلك الرسالة، فيبدو ان أجزاء النص المختلفة لن تتقبلها بدرجة واحدة، بمعنى ان أجزاء من النص لن تكون ممكنة الإدراك بالمنحى الوجودي والعقلانية التفسيرية. للمثال، لا يلوح ان فهم الأحكام الاقتصادية أو العبادية بحاجة إلى منحى وجودي. هل يصح القول ان فهم رسالة النص تستلزم أكثر من عقلانية واحدة؟**

□ إذا تحدثنا عن «أجزاء» كما يستشف من كلامكم، كان رأيكم صائباً. ولكن إذا لم ننظر للقضية «جزئياً» بل بصفة عامة، وكان تصورنا ان النص الديني «خطاب واحد» يؤثر في جوانب متعددة من حياة المؤمنين، فسوف لن تكون هذه دراسة «تجزيئية». ان تجربة وحدة الخطاب في كل النص الديني تبتدأ من الظاهريات التاريخية وتصل إلى الهرمنيوطيقا الوجودية. في هذا المنهج تجربون حادثة مواجهة، أو مثول آخذة بالوقوع، ولها ذاتياتها وعرضياتها. يتعلق الأمر هنا بتجربة وجودية تترك تأثيراتها وبصماتها في كل مكان، ولها حضورها في شتى أبعاد الحياة الإنسانية. إذا لامسنا المشكلة بهذه الطريقة حينئذ لن يتاح الحديث عن «أجزاء». انها دراسة من نوع آخر. هكذا هي الأحداث التاريخية، مجزءة من جهة، ومن جهة أخرى يجوز النظر إليها ككل واحد، يبدأ من نقطة معينة، وينبع من معين واحد، ويستجلب آثاراً وراءه. هذا أمر يتعلق بالطريقة التي يدرس فيها المسلم ظهور الإسلام، وتجربة

رسوله، والقرآن الكريم. ينبغي ان ندرس هذه الأمور بأنها تجربة نبوية تحققت في بقعة جغرافية وتاريخية معينة، فاستمدت من تلك الثقافة، وأثرت في جميع أبعادها، وكانت في حال تعاط وتلاقح مستمر، وتركت تأثيرات مختلفة في شتى جوانب الحياة. من غير الصحيح تجزئة تلك التجربة، وتفكيك مكوناتها عن بعضها.

ينبغي مطالعة القرآن الكريم كـ «خطاب واحد» له ذاتياته وعرضياته، وبكلمة أخرى له «معناه المحوري» و «معانيه الفرعية». إذا قاربنا تلك التجربة بهذا الشكل، لن تعد الأحكام الاقتصادية أو العبادية النابعة من القرآن الكريم شيئاً استثنائياً، بل ستعتبر أحكاماً متصلة بزمانها، تخدم إيصال المعنى المركزي للنص الوحياني (كالتوحيد على سبيل المثال).

بهذه الوجهة ستصطبغ حتى الأحكام الاقتصادية والعبادية بطابع هرمنيوطيقي، أي انها تفسر وتكتسب معناها داخل إطار عام من الظاهريات الهرمنيوطيقية الوجودية.

الهوامش:

---

[١] ـ أوضحت في فصل «حقوق الإنسان» من كتاب «إطلالة نقدية على القراءة الرسمية للدين» كيف يستطيع المسلمون تقبل «حقوق الإنسان» وهي حقوق عرفية غير دينية، من منطلقات الدين والتدين.

[٢] ـ انظر دراسة «ظهور الحقوق الأساسية في القرون الحديثة وانعدامها في التراث الإسلامي» من كتاب «إطلالة نقدية على القراءة الرسمية للدين».

[٣] ـ انظر فصل «لماذا يجب نقد الفكر الديني؟» من كتاب «الإيمان والحرية» لكاتب السطور.

[٤] ـ نشرت للطباطبائي رسالة مستقلة بعنوان «الوحي والشعور الغامض».

التعددية الأفقية والهرمية

للمرة الرابعة تعقد مجلة قضايا إسلامية معاصرة ندوتها السنوية في موسم الحج، وتنعقد الندوة لهذه السنة في منى ليلة ١٢/١٢/١٤٢٥، لدراسة قضية التعددية الدينية والعرقية والثقافية، والتعددية الأفقية والهرمية، وحق الاختلاف. وقد شارك فيها:

١ـ الأستاذ الدكتور عبد الوهاب بوحديبة (تونس): أستاذ مبرز في الفلسفة، دكتور دولة في الآداب والعلوم الإنسانية من باريس، وحاليا رئيس بيت الحكمة في تونس.

٢ـ الأستاذ الدكتور عبدالله إبراهيم (العراق): أستاذ جامعي، دكتوراه من جامعة بغداد، عمل في الجامعات العراقية والليبية والقطرية، وحاليا خبير في الأمانة العامة للمجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث في قطر.له مجموعة من الكتب في نقد المركزيات الثقافية.

٣ـ الأستاذ الدكتور أبو بكر أحمد باقادر (السعودية): أستاذ علم الاجتماع بجامعة الملك عبد العزيز في جدة، وزميل في كامبردج.

٤ـ الأستاذ الدكتور هشام داود (العراق): باحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية في المركز القومي الفرنسي للبحوث العلمية في باريس.

○ يضج العالم الذي نعيش فيه بالغيرية والتعددية والاختلاف في الأعراف والتقاليد والثقافات واللغات والأديان والمذاهب، ويمتد الاختلاف إلى الشخص

الواحد، حسبما يوضح المفكر الإيطالي أري دي لوكا وجود عدة أشخاص داخل الإنسان الواحد، فيقول: «يخفي كل واحد منا جماعة من الناس في داخله. ومع مرور الوقت نركن إلى تبديل هذه الكثرة إلى وحدة أو فردية جوفاء، فنحن مرغمون على الظهور كفرد واحد له اسم واحد. ونتحمل مسؤوليته وحده، ونعوّد الأشخاص المتنوعين داخلنا على الصمت والسكون». لا تكمن المشكلة في هذا التنوع والاختلاف، وإنما في محاولة القفز على ذلك، والتعسف في استيعاب الاختلاف، والسعي لمسخ البشرية ودمجها في بوتقة إيديولوجية أو ثقافية أو عرقية أو لغوية، تعمل على تذويب كافة ألوان التعددية والتنوع، وتبذل المستحيل من أجل جعل الناس نسخة واحدة تكرر صورة السلطان أو الأمير أو الرئيس أو رجل الدين، وتقهرها على مطابقته في كل شيء.

ما السبيل لإرساء قيم بديلة في مجتمعاتنا تكرس مفهوم الاختلاف، وتشيع قيم التعددية الاستيعابية التي لا تقفز على الخصوصيات، وتتفهمها ولا تعمل على محوها؟

عبد الوهاب بوحديبة

منذ عقود كثيرة، علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي وعلم الأنثروبولوجيا ركزت على الوظائف والأدوار، بحيث ان الشخصية الفردية أو الجماعية ترتبط ارتباطاً متيناً بالوظائف التي تقوم بها وبالأدوار التي تلعبها في مجتمعها، سواء كانت أدواراً اجتماعية يلعبها المجتمع على الساحة الكونية، أو إزاء الأفراد المكونين لهذا المجتمع. لذلك التعددية هي أساس، لا أقول: انها كسب، ولكن أقول: اننا ننطلق نفسياً واجتماعياً من التعددية، لأننا نعيش في جدليات عميقة كثيرة متداخلة ولا يمكن أن نتكلم: وهذه الفكرة عن التعددية بصفة مجردة ولكن لابد أن نربطها بالزمان وبالمكان، أي بالظروف التي تبرز فيها التعددية أو تُهدم أو تضمحل، وان ركزنا على هذه الفكرة، فان القضية الخطيرة بالنسبة إلى كافة المجتمعات وخاصة

المجتمعات العربية، هي ان وسائل الإعلام الآن تبث أنماطاً من السلوك تمت فبركتها وتنظيمها وتكوينها في مخابر معينة، تبث نماذج أسطورية ولكنها فاعلة، وهي التي تمحو تلك التعددية، أي ان المشاهد العربي أو الطفل العربي لا ينقاد بوظائفه الاجتماعية فقط، بل تداخلت فيه وظائف اجتماعية مبررة بصفة كونية وعالمية، ولكن أيضاً بصفة تخضع إلى مقاييس سياسية واقتصادية. فكل ما يُبث في وسائل الإعلام، مثلاً في إطار الإشهار، يدخل في هذا السياق، ذلك ان الإشهار الذي نشاهده يحث المستهلك العربي على: التعامل مع المبيعات الفلانية وبالماركة الفلانية أو بالآليات الكذائية، هي في حقيقة الأمر أفلام وضعت بصفة كونية في إطار فني، وحتى الصور التي يراها المشاهد العربي ليست لنماذج عربية، بحيث قضية التعددية التي هي مكسب فطري عند الإنسانية أصبحت إذن مهددة بالخطر، داخل المجتمعات الغربية طبعاً، وداخل المجتمعات التي تنقاد بصورة واعية أو غير واعية إلى هذه الدعوة التي تحتكر العقول والنفوس والأدوار والوظائف حتى تخضعها لإرادة سياسية، إرادة اقتصادية... سنعود إلى الموضوع.

عبد الله إبراهيم

أبدأ الحديث من حيث انتهى بوحديبة، وأعدّ كلامي استئنافاً لما تفضل به. لا يمكن التفكير بمفاهيم التعدّد، ولا بقبول تعدديات عرقية أو دينية أو ثقافية إلا بالانتقال من حقبة المجتمع التقليدي(الأهلي) إلى حقبة المجتمع الحديث(المجتمع المدني). المجتمع التقليدي يستقر في ركائزه الكبرى على تشكيلات مغلقة، كالقبيلة، والطائفة، والعقيدة، والعرق، وهذا الانغلاق يفرز تشكيلات اجتماعية نمطية محكومة بعلاقات تبعية، وهذه العلاقات لا تتيح للمكونات الاجتماعية أن تتفاعل فيما بينها، ولا تمكنها من التحاور وقبول بعضها بعضا، إنما تنتهي اختزالات متواصلة ولانهائية لكل ما يختلف عنها. أما المجتمع الحديث، أي المجتمع المدني، فهو الذي توجهه المؤسسات من نخب، وأحزاب، وجمعيات، وروابط، والعلاقات فيه تقوم

على الشراكة وليس التبعية، وما دامت علاقات الشراكة تضع الأفراد على مستوى واحد من الروابط والمصالح؛ فإن التعددية تجد لها أرضية مناسبة لأن تنبثق، ويتم تداولها كجزء من فلسفة ذلك المجتمع. وبما أننا مازلنا نعيش في حقبة المجتمع التقليدي يصبح الحديث عن التعدديات بكل مجالاتها حديثاً سابقاً لأوانه، فإذا كان لنا أن ندعو للتعدديات، يلزمنا أولاً تفكيك عرى المجتمع التقليدي لكي ينبثق مجتمع مدني حديث، يتفاعل ويتداول ويتبادل المفاهيم الخاصة بهذه التعدديات، التي أصبحت الآن الرهان الأكثر لهويات تحديث أي مجتمع. من هذه الزاوية أجد أن الحديث عن التعدديات بدلالتها الحقيقية يلزمنا بأن ننقد، قبل كل شيء، نقداً جذرياً بنية المجتمعات التقليدية التي تحول دون ظهور معنى إنساني لكل التعدديات الدينية والعرقية والثقافية. ولهذا أجد أن بداية حديثنا يفضل أن تأخذ بعين الاعتبار الحقبة التاريخية التي تعيش فيها هذه المجتمعات، التي نحاول الآن أن نجد للتعدديات مكاناً فيها.

أبو بكر باقادر

في المجتمعات الصناعية المعاصرة قامت في العلوم الاجتماعية مسائل التمييز ومن ثم التراتبية بين الأعراق وبين الأثنيات. ويعود سبب ذلك إلى أسباب تاريخية عديدة، من أبرزها ان المجتمعات التقليدية القديمة ما عدا مناطق حضارية كانت تتميز بالتجانس، وكان هذا التجانس يجد له معنى وصدى، بسبب صعوبة التواصل بين الناس، فالسفر لم يكن متاحاً، والمواصلات لم تكن بهذه السهولة، وكان أصحاب كل عرق يلبثون في أماكنهم والتنازع بينهم وبين غيرهم هو بالتأكيد على هويتهم، ولهذا قامت المجتمعات الانقسامية في المجتمعات التقليدية. والحضور الوحيد للتنوع وشهوده هو إما أن يلتصق بقيام فكرة إمبراطورية أو بفكرة دين، وبالذات في فترة معينة يتوجهون الى مكان يحجون إليه أو يأتون إليه، وعندئذ يكتشفون التعدد. وإلا فان التجانس هو الذي كان يطغى على المجتمعات.

لكن مع بداية العصر الحديث، بدأت تتحطم هذه البنى وبدأ التواصل والاتصال يتسع ويتنوع بين الناس، وحينما تنامى هذا التواصل، كانت هناك ميزة واضحة ومهمة، وهي ان هناك تفاوتاً بين المجموعات أو لا تجانس، لكنه عدم تجانس تراتبي، ومن ثم أصبح من المطلوب أخلاقياً تبرير تسلط عرق أو إثنية على الأعراق الأخرى. وظهرت في العلوم الاجتماعية وخصوصاً الأنثروبولوجيا نظريات عديدة تبرر النزعة الاستعمارية من قبل من يرون أنفسهم إنسانيين، فظهرت مثلاً نظريات تقول بوجود عقول مختلفة، وظهرت مدرسة إنسانية مهمة في الفكر الفرنسي تقول بأن الشعوب الأخرى غير الغربية، يوجد مبرر كبير لان تهيمن عليها الشعوب الغربية لأنها عرقياً لديها إمكانيات ذهنية متفوقة تبرر لها التسلط على الآخر، ومن ثم العمل على أخذ ما لديه من موارد وثروات. كما ان هناك نظرية تحليل نفسية تقول بأن الشعوب الأخرى حتى وان كان اباؤها كباراً في السن إلا انهم بمثابة القُصّر، يعيشون أو يبحثون عن الأب المفقود، وهذا الذي يبرر للشعوب المسيطرة أن تسيطر، ولقد أوضح أحد الأنثروبولوجيين بشكل تفصيلي صفات المستعمِر وصفات المستعمَر.

إذن كانت العلاقة علاقة قوة، لكن ما ان مضت عقود وصُفّي الاستعمار حتى ظهرت حقائق جديدة، من أهمها أن المصالح العالمية المشتركة تُفضي بالضرورة إلى تجانس المجتمعات، وقد ساد التجانس كما هو معروف في الولايات المتحدة الأمريكية إلى الستينات، حتى جاءت انتفاضة الملونين الذين لا ينتمون إلى ما يعرف ب White يعني الأبيض البروتستانتي من الطبقة الوسطى. وبدلاً من الدراسات التي تقوم بالأساس على ان العلاقات بين الأعراق تقوم بناءً على السيطرة وعلى الاستبداد، ابتدأت تظهر دراسات من منظور: هل بالإمكان ان تكون هناك تعددية ثقافية وقبول للآخر أم لا؟ وقد رسخ الاقتصاد المعولم والعلاقات الاستثمارية من هذه الوتيرة، كذلك تنامت عناصر أخرى مهمة بسبب عولمة التقنية،وان الاتصالات والمواصلات، ومن ثم الهجرة أصبحت تغير تركيبة كثير من البلدان. فإذا ذهبنا الآن إلى أوربا سنجد ثاني دين هناك هو الإسلام. لربما تحدثنا عرقياً بعد أعوام أو بعد عقود من

الآن بأنه لم يعد العرق الفلاني في فرنسا هو المسيطر وإنما هناك تغيرات ديمغرافية أساسية. ولا ريب أن هذه النقلة الجديدة في المجتمع ستنقل دون شك الدراسات في العلوم الاجتماعية التي تركز على العلاقات بين الأعراق وبين الاثنيات إلى توجهات ورؤى جديدة. هل ستفضي إلى تمترس بسبب ضياع بعض الحقوق التقليدية أم لا؟ هذا أمر في غاية الغموض، لكن علماء الاجتماع يترقبون آفاقاً جديدة، ذلك لأننا نشهد تحولات كثيرة جداً في أوربا التقليدية، بل في المناطق التي وصل إليها الاستعمار وأحضر إليها مجموعة من البشر، وأحسن مثال لذلك فيجي، فهل فيجي من المفروض أن تكون النخب الحاكمة فيها من أصول هندية أم من أصول فيجية؟ والسبب هو هذا التزاحم، وهذا التشاكل، وهذا التنوع، الذي أفضى إلى معادلات جديدة في العلاقات بين الأعراق وبين الأثنيات. ومن الواضح ان هذا يرتبط بوظائف وأدوار، والوظائف والأدوار تحولت من مجتمع تقليدي متجانس إلى مجتمع صناعي لا متجانس. ونحن في العالم العربي نلاحظ مشهداً في غاية الأهمية، فقد كنا نظن ان العرب من المحيط إلى الخليج، بينما اليوم ينبغي علينا ان ننظر بفطنة، ان نستدرك بأن هناك مخزونا ثقافيا متنوعا يعلنه كل واحد في البلاد الموصوفة بالعربية. فإذا ذكرنا مثلاً الجمهورية العراقية، لا نقول مثلاً الجمهورية العراقية العربية، وإنما نقول البلد الذي تعيش فيه أطياف كلها تنتمي إلى العراق، والسودان، ومصر ، والمغرب، وجزيرة العرب، وهكذا كل بلد من البلدان المسماة عربية. وهذه طفرة نوعية، ستدعونا إلى إعادة التفكير أولاً في نوعية العلاقات، وفي الأخلاق والمعايير الضابطة لهذه العلاقات.

هشام داود

بعد هذا الغنى والتعدد في طرح الزملاء، ستكون مهمتي عصية بعض الشيء حيث علي أن أتناول ما فلت منهم من إشكاليات ومحاور جديدة. دعوني إذن أستنجد باختصاصي العلمي، ألا وهو الأنثروبولوجيا الاجتماعية. العديد من الطلبة

يواجهونني عادة بالسؤال التالي: ما هي الأنثروبولوجيا الاجتماعية وحقل دراساتها ؟ أجيبهم مازحاً بأنه العلم الذي يهتم بما تهجره العلوم الأخرى ! ولأكن صادقاً معكم بأني أرى في هذا التعريف، المبتسر والسريع، شيئا من الصحة. ترى ما علاقة ما أقوله بموضوع ندوتنا اليوم: التعددية؟ الجواب هو أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية كانت من بين العلوم الأولى التي سخرت جل اهتماماتها لدراسة ظاهرة التعددية في المجتمعات البشرية: التعددية الثقافية، الاجتماعية، الأثنية، الطبقية، الدينية، المذهبية، اللغوية، الخ. بل أن ولادة الأنثروبولوجيا كعلم جاءت سبباً لهذه التعددية وكنتاج طبيعي للتطور البشري. من هنا، لا يعتقد الأنثروبولوجيون أبداً بوجود مجتمع واحد على الأرض يفلت مما نسميه بالتعددية. اعتقادهم هذا تكون منذ منتصف القرن التاسع عشر، فكرسوا له جزءا كبيرا من نشاطاتهم العلمية والمعرفية وسموه فيما بعد بالتعددية الأثنية والعرقية، الخ. أرجو أن لا يساء فهمي منذ البدء، كون الأنثروبولوجيا كانت، هي الأخرى، ولسنوات طويلة، بنتا للحضارة الغربية المصابة بداء التطورية والارتقائية حد تقديمها للذات الأوربية كنقطة وصول والمحطة الأخيرة للتطور البشري. أما الثقافات الأفريقية والشرقية فكانت في نظرهم نقطة انطلاق ، أي المحطة الأولى! كل المدارس الفكرية الأوربية تقاسمت هذا التصور المكون لفلسفتها: من الماركسية ولحين الليبرالية مروراً بالمدارس الوضعية. القطيعة حصلت مع البنيوية الليفي- شتراوسية في منتصف القرن الماضي، بعدما ساءلت الأنساق الفكرية السائدة في العلوم الاجتماعية عن ماهية التطور وبعدما حللت البنى الفكرية والمخيالية والأسطورية لعدد كبير من المجتمعات البشرية. منذ هذه اللحظة جرى نزع البريق الأيديولوجي عن الكثير من الطروحات المتداولة. هذا لا يعني بأن البنيوية لم تصطدم هي الأخرى بتناقضاتها الخاصة. مثلاً، إن كنا نتفق مع كلود ليفي شتراوس في نقده للوضعيين بكل أطيافهم بشأن مفهوم التاريخ والتطورية، هذا لا يعني اتفاقنا مع من يحاول إلغاء ظاهرة التطور الاجتماعي عينها. أي، أن ظاهرة التطور هي معطاة موضوعية قائمة بذاتها في حياة المجتمعات البشرية، في حين التطورية الاجتماعية

(الدارونية ، الليبرالية ، الماركسية ، الخ) كانت أقرب منها للأيديولوجية منها إلى العلم.

○ أشار الأخ الدكتور عبد الله إبراهيم إلى انه يبدو من الصعب توطين التعددية في مجتمعاتنا ما دامت هذه المجتمعات تقليدية، وبالتالي لابد أن يُصار إلى تحديث هذه المجتمعات لكي تتوافر الأرضية لتوطين التعددية، باعتبار التعددية احد مرتكزات المجتمع المدني، ولا يمكن أن تستنبت هذه الفكرة في مجتمعاتنا ما دامت تقليدية. بينما تحدث الدكتور باقادر باتجاه ربما نستفيد منه، ان التعددية ظاهرة عريقة في المجتمعات البشرية لكن تجلياتها أو مظاهرها أو أشكالها تختلف من مجتمع إلى مجتمع، مع ان التعددية في المجتمعات الحديثة ذات سمات متميزة. السؤال هو: هل يمكن استدعاء بعض قيم التراث باعتبار مجتمعاتنا مجتمعات تراثية، وتوظيفها في إنتاج تعددية خاصة بهذه المجتمعات، بدلاً من توطين تعددية، كما يعبر عنها البعض بأنها تعددية مستعارة أو مستوردة من مجتمعات أو بيئات أخرى. وبتعبير آخر هل يمكن صياغة تعددية محلية تنسجم وتتناسب مع خصوصية وهوية مجتمعاتنا؟

عبد الله إبراهيم

أنا فهمت من هذه الندوة أنها معنية بالتعدديات في مجتمعاتنا،أقصد مجتمعاتنا العربية أو الإسلامية، وبالتحديد المجتمعات التي تجعل من الإسلام الثقافي هوية عامة لها، ولهذا صدرت عن هذه المسلّمة الأولية. أما التعدديات على مستوى العالم الغربي فلا شك أنها موجودة، ومعروفة، جرى استيعابها وقبولها منذ حين. أما بالنسبة لي فلم أزل أعتقد بأن التعدديات بدلالتها العميقة غائبة وغير معترف بها، كالتعددية الدينية التي تقتضي فصلا لا رجعة فيه بين النصوص التأسيسية الدينية من جهة وتفسيراتها التاريخية من جهة أخرى، والتعددية القومية التي تفترض فصلاً بين الانتماء العرقي الطبيعي من جهة، وإنتاج إيديولوجيات غالية ومتطرفة في الحكم من

جهة ثانية. وعلى هذا فأنا لا أعترض على ما تفضل به الزملاء حول التعدديات بشكل عام، لكن كان حديثي يخص التعدديات في مجتمعاتنا دون سواها. وهنا عليّ أن أسأل: ما الضامن لقيام وترسيخ تعدديات حقيقية فاعلة في هذه المجتمعات؟. كان ديكارت قد قال: بأن الله ضامن لسلامة العقل، وصواب ما يفكر به، وقامت العقلانية الغربية على أساس أن الله ضامن لسلامة العقل في التفكير. وأسأل، ما الضامن لقبول ورسوخ تعدديات حقيقية في مجتمعات مازالت ممتثلة لعلاقات تقليدية، وذات روابط قبلية وطائفية وعرقية، إن لم تكن مغلقة فهي شبه مغلقة. ولهذا أشدد على أن لا ضامن لأي تعدديات مالم تتفكك البنى التقليدية لمجتمعاتنا.

هذه نقطة أنا شديد التمسك بها، ذلك أنه حينما تتمزق صيغة من صيغ الشموليات، سواء كانت شموليات دينية أو عرقية أو ثقافية فان المكونات البشرية تحاول إعادة تعريف هويتها. وقد شهدنا في العراق، وفي لبنان، وفي الجزائر، كيف تنهار الصيغة الشمولية، يعاد تعريف الهوية بما يرافق ذلك كثير من التعصب والغلو، وأحياناً ممارسة العنف.

إعادة تعريف الهوية في مجتمع تقليدي لا يحقق التعددية بدلالاتها الحقيقية، فيما أرى، إنما قد ينقلنا إلى أعمال عنف بين الجماعات الفاعلة في المجتمع، كما حصل في الجزائر، وفي لبنان، وكما يكاد يحصل الآن في العراق؛ ذلك أن تمزيق الصيغة الشمولية الاستبدادية، التي تكرسها الأغلبية أحياناً باسم السلطة، تعقبها محاولة بحث عن هوية بأي ثمن، وهذا يفضي إلى التطرف ولا يؤدي إلى التعدد؛ يفضي ذلك إلى نوع من إثبات الذات على خارطة المسرح السياسي أو الثقافي أو العرقي. ويتصل الأمر بنوع الأنظمة السياسية التي تحكمت في تلك المجتمعات، وأساليب الاستبداد التي مارستها، وكيفية إخضاع تلك المجتمعات لأيديولوجيات شمولية جعلت منها مجتمعات مستبدة، وهي أيديولوجيات تدفع بجملة من الفروض الثقافية لتجعل منها قوانين وأعرافا ينبغي على الجميع الانصياع لها، وتجارب الحكم الشمولي في كثير من المجتمعات العربية والإسلامية تستحق الوقوف، وإعادة النظر،

فقد تضافر كل من الاستبداد الاجتماعي والقبلي التقليدي مع الاستبداد السياسي الحديث، المنظّم والمدعوم بقوى أمنية وعسكرية وحزبية وإعلامية، وأصبح الانغلاق والتعالي فلسفة أخلاقية تدعم مفاهيم متخيلة عن الكرامة الدينية، والعرقية، والوطنية، وظهرت الأيديولوجيات الشمولية القاهرة والمستبدة، ودُفعت كثير من المجتمعات إلى الإيمان بوهم النقاء العرقي، أو/والديني، أو/والثقافي، أو/و المذهبي، فأخضعت المجتمعات لنزعة شمولية (توتاليتارية) عمدت، بصورة منهجية، إلى اجتثاث الماضي الشخصي الدافئ للأفراد المشبّعين بالقيم الكبرى، فحلّ المواطن المشبع بالولاء الأعمى لتلك الأيديولوجيا، وسادت حكمة القطيع التي يوجهها طاغية (= راع) غامض، مهيب، متعال في وسط أسطوري مبهم خاص به، ومتطابق تمام المطابقة مع نفسه وأفكاره، لكنه شديد الحضور في تفاصيل الحياة اليومية للمجتمع (= الرعية) يتلاعب به كما يشاء، ويجعل منه حقل تجريب لأفكاره وتصوراته، فوقع المجتمع تحت مديونية خوف من أنه دون ما ينبغي أن يكون عليه، وصيغت علاقاته في ظل رهبة طالت الخصوصيات الإنسانية لأفراده، واقتلعت المكونات الحميمة لوجودهم، واختلقت ممارسات محددة أعلن فيها الجميع الولاء والطاعة.

وفي ظل سيطرة الأيديولوجية الشمولية على بعض المجتمعات أصبح التكوين الإنساني شاحبا، هشّا، فتشكلت مجتمعات محكومة بمعايير الذل، والتبعية، والعبودية، وخيمت فلسفة التكاذب والمراءاة والخداع، وصار الخطأ هو الهدف المنشود، وترتّبت العلاقات الاجتماعية في ضوء ذلك، ارتهن المجتمع أسيرا لفكرة يملك سرّها شخص واحد فقط، فيما يتحرك الجميع كدمى بين يديه، أو كظلال باهتة لحقيقته الغامضة، وشغلت النخبة في تأويل أفكاره، ومدّها خارج الزمان والمكان من جهة، والسيطرة الكلية على المجتمع، وإخضاعه بالقوة لتلك التأويلات من جهة ثانية. أشيع الخوف بوجوهه الكثيرة، فالأيديولوجية الشمولية محكومة بنزعة الذعر، والمجتمع ينبغي أن يحكم بالأوامر، والقصاص المبالغ فيه الوسيلة الوحيدة ليس لمواجهة أولئك الذين لم يمتثلوا بعد، إنما حتى لأولئك الذين كان سوء طالعهم

جعلهم مختلفين عن كل ذلك في حقبة سابقة، بسبب انتماءاتهم الطبقية، أو الدينية، أو العرقية، أو المهنية، أو الثقافية، ولا يدان المرء على حاضره فحسب إنما على ماضيه. هذه قضية وجدت لها أرضية حقيقية في كثير من مجتمعاتنا، فالاستبداد الشمولي لا ينحبس في إطار أيديولوجي فقط، إنما قد يأخذ مظهرا دينيا أو مذهبيا، فيجر الأتباع إلى وحل الامتثال الكامل تحت وهم التعبير عن قيم سامية، وأخلاقيات متعالية. وهذا يحول دون قبول أي من ضروب التعدد الحقيقي.

يصعب فهم البطانة الشعورية الداخلية لهذه المجتمعات إلا بعرضها أمام صورة المجتمعات الحديثة، تلك المجتمعات التي انخرطت في حركة عارمة من النشاط العقلي والعلمي والسياسي والاقتصادي والثقافي، وتداول المعلومات والمعارف والتجارب والأفكار، فتمكنت من تحديث بنياتها الاجتماعية والثقافية والسياسية استنادا إلى تصورات متجدّدة، وتحررت بدرجة ما من عبء الماضي الضيق، ولم تقع في أسره، إنما أدرجته في تفاصيل حياتها كأحد مكوناتها، وانفتحت على المستقبل في حركة ناشطة، وتعاقدت على تصورات واضحة حول مفاهيم الحقوق والواجبات والحريات والمشاركة الجماعية في كل شيء، وآمنت بضرورة التغيير والتحديث اللذين أدرجا في وعيها كحقيقة لا يمكن التراجع عنها. يقع حراك حقيقي في بنية المجتمعات التقليدية، إذا أشيعت حرية الرأي، وقبول الاختلاف، والجرأة على نقد الذات والآخر نقدا موضوعيا وجذريا، ثم الانتهاء إلى قبول هوية ثقافية متغيرة، ومركبة، ورمادية وليست صافية نقية بإطلاق.

وتكاد مجتمعاتنا تنفرد بين المجتمعات في العالم المعاصر بعمق القلق الذي تعيشه. فكثير من المجتمعات تخطت أحاسيس التأثيم والخوف والقلق والحيرة والتردد واللامبالاة. أما المجتمعات العربية والإسلامية عموما فتعيش ازدواجاً خطيراً تختلط فيه قيم روحية وقيم مادية شديدة التعقيد، ولم تفلح أبداً في فك الاشتباك بين هذين النسقين من أنساق القيم على أسس عقلية واضحة. وهكذا اصطدمت وتداخلت في الوعي واللاوعي الجمعي جملة من القيم المختلفة في مرجعياتها

ووظائفها، فلم تعد تلك المجتمعات قادرة لا على الدخول إلى قلب الحداثة ولا الانفصال عن الماضي، فظلت عالقة، حائرة، ولا تعرف إلى أين تتجه. هناك زمنان يحملان قيماً ثقافية مختلفة يتواجهان في وسط هذا العالم الكثيف بشريا الذي لم تستطع شعوبه أن تنجز فهماً تاريخياً متدرّجاً ومطوّراً للقيم النصيّة الدينيّة، بما يمكّنها من إدراج تلك القيم في صلب السلوك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولم تستطع في الوقت نفسه هضم كشوفات العصر الحديث في كل ما يتصل بالحياة الاجتماعية والشراكة السياسية، والحقوق والواجبات التعاقدية، وتداول السلطات، وهضم العقلانية، وتبني الفكر العلمي- العقلي- التداولي منهجا للحياة، فإذا كان لتحديث أن يقع فلابد أن يتجه إلى هذا الجانب قبل أي شيء. وكل هذا اعتبره قضية أساسية تسبق الحديث عن ماهية أية تعدديات نصبو إليها.

هشام داود

أود التعقيب على ما تفضل به الدكتور عبد الله، وحديثه عن البنى الاجتماعية التقليدية. أرى، من خلال قراءاتي للعديد من الكتابات المعاصرة، الإصرار على تقديم مجتمعاتنا برداء تقليدي، ..الخ. ليست لدي شخصياً حساسية من مفردة التقليدية قدر ما أتساءل عن المعنى الذي نحملها اياه. من هنا، أنا أرى لهكذا صنف من التحليل الكثير من الستاتيكية وكأن البنى "التقليدية" هذه لم تتعرض تاريخياً لتحولات وتطورات وعمليات تكيف، وكأن بنيتها الداخلية لم يصبها ميتاموفوز، وكأنها شيء ثابت وإلى الأبد. في الحقيقة التركيبات الاجتماعية هذه على درجة عالية من التعقيد وتتعرض دوماً للمساءلة وتستحدث الكثير من هياكلها. فحتى لو كان شكلها الخارجي يحاكي ما هو تقليدي ، أي ما هو قديم وبال، لكن بنيتها الداخلية تتعرض إلى تحديث مستمر.

لنأخذ نموذجاً قريباً منا، ولنقل العشيرة، أي تلك البنى التي توصف غالباً بالتقليدية. الشيء الأول الذي يفاجئنا هو كثافة الظاهرة في يومنا هذا. فالحديث لا

يدور هنا حول رومانتيكية القبائل البدوية والزراعية في بدايات القرن العشرين، زمن لورانس العرب، بل الحديث يدور حول عشرات المجتمعات: في العراق، والجزائر (العروش) في منطقة القبائل، أفغانستان وباكستان، لبنان وإيران، مصر، وتركيا، وليبا والمغرب، واليمن، والخليج ...الخ، هذا عدا العشرات من المجتمعات في آسيا وأفريقيا. ولأذهب معكم إلى ما هو أبعد من التحليل الخلدوني ونتوقف لحظة عند الميتامورفوز الذي أصاب العشيرة وكيف أنها تعيد إنتاج نفسها على أساس جديد. مثلاً، كل منا ردد في حياته مرات ومرات خصال شخصية شيخ العشيرة الكلاسيكي: عنف وشجاعة، ظلم وتكبر، كرم وبذخ، الخ. ولكن كلنا يعلم أيضاً بأن شيخ العشيرة اليوم لم يعد ذلك المحارب الرومانتيكي الجريء ، حامل البندقية التي يقاتل بها للذود عن أبناء عشيرته، وصاحب الكرم الواسع، الخ. بل نراه شيخاً متعلما نسبياً، يتكلم لغة أو لغتين وله العديد من العلاقات على المستوى المنطقي بل وحتى الدولي، له معرفة بالحياة الاقتصادية والسياسية. أنا أتكلم هنا عن العشائر الكبيرة ذات المنحى والدور السياسي المؤثر، مثل عشائر شمر على سبيل المثال. هل تذكرون الكيفية التي قدم نفسه بها للعراقيين والعالم الرئيس العراقي السابق، الشيخ غازي عجيل الياور ؟ في سيرته الذاتية، يقول الشيخ/الرئيس الياور بأنه مدير مؤسسة إلكترونيات، درس في ظهران في السعودية، ومن بعد في جامعة جورج تاون الأمريكية، ويتحدث الإنكليزية، له معرفة واسعة بالحداثة التقنية، الخ. نحن هنا أمام حالة قريبة من تلك التي وصفها السوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو بالاستخدام الواعي للرأسمال الرمزي لأغراض سياسية. فشكل استخدام الشيخ الياور للقبه قد يبدو ظاهرياً على درجة عالية من التقليدية؛ ولكنه يدرك بأنه موجود في عصر معولم وبالتالي هو قادر على توظيف علاقاته المعولمة لتثبيت إستراتيجيته الشخصية. والظريف بأن الرئيس الأمريكي جورج بوش توجه للشيخ الياور مستفهماً عن الصفة التي سيقدمه إياها أمام ضيوفه من قادة الدول الصناعية (في ٢٠٠٤)، فأجاب الرئيس الياور : أرجو أن تقدموني تحت إسم الشيخ غازي عجيل الياور ! هذا يعني بالتحديد

بأن غازي عجيل الياور يرمي من ذلك ليس تثبيت دوره كرئيس دولة فحسب، بل وتأكيد دوره داخل عشيرته وأمام أبناء عمومته كشيخ. هذا التثبيت لم ينبع من روحه القتالية قدر ما جاء عبر استخدامه لعلاقاته المعولمة ! ولأكن واضحاً أمامكم، أنا لا أرمي من قولي هذا بان القبيلة والعشيرة هي منظومة عصرية قادرة على إدارة المؤسسات المركبة للدولة الحديثة؛ ولكن ما أود قوله بأن القبيلة قادرة أن تعيد إنتاج نفسها في واقع جديد وضمن تطلعات سياسية وسلطوية جديدة.

أبو بكر باقادر

الأخ الدكتور عبد الله إبراهيم ربما بسبب تخصصه الأدبي ينظر إلى الأمور بعين مختلفة عن العلوم الاجتماعية، فمثلاً نحن لا نعرف الهوية بالحرف الكبير، دائماً الهوية تنطوي على عدة هويات، وهي عبارة عن طبقات مثل طبقات البصل، حتى إذا وصلت إلى النهاية لا تجد شيئاً، لأن الذي يصوغ الهوية هو عملية المواجهة، وأبرز ما في المشكلة ان مسألة الهوية أصبحت بحسب المقام اختيارية، وما يصدق هوية في الصباح، ربما لا يصدق هوية بعد الظهر. كما يصدق على الرئيس العراقي غازي الياور، فمثلاً في نفس المنطقة وفي الساعة ذاتها إذا قابل عشائر يصبح شمرياً، ولكن إذا قابل موفداً من أمريكا يصبح إنسانياً أو عالمياً أو سياسياً أو ثقافياً، أو... الخ.

هشام داود

أذكر هنا فقط بأن الهويات تتداخل، خاصة في مجتمعاتنا. نحن في العراق، على سبيل المثال، نصنف أبناء وبنات مجتمعنا كعراقيين، وقد يكونون أكرادا أو عربا أو تركمانا الخ، شيعة أو سنة أو مسيحيين أو صابئة أو أيزيديين، الخ. فما أريد أن أقوله هو أن الهويات المتعاقبة لا تدمر الواحدة منها الأخرى. فهوياتنا الاجتماعية والدينية والأثنية المتعاقبة قادرة أن تتعايش دون عناء، وكل هوية لا تعمل بالضرورة على إضعاف وتدمير الأخرى إلا إذا كانت مدفوعة بوعي نحو ذلك وموجه أو محكومة بظرف موضوعي يدفعها باتجاه الكف عن العمل بالتعددية الهوياتية للمواطن

العراقي. مثلاً، يعيش أكراد العراق اليوم هويتهم الأثنية أكثر من هويتهم العراقية. وهذا أمر طبيعي في ظروف العراق الحالية. ولكن هكذا تصنيف هو أيضاً إستراتيجية محسوبة ومدروسة كونه يدر عليهم بالنفع أكثر مما لو قدموا أنفسهم كعراقيين فحسب. فيتحول التأكيد على هويتهم وخصوصيتهم الأثنية إلى نوع من المطالبة بتقاسم السلطات السياسية والاقتصادية والرمزية بل وحتى تقاسم السيادة.

أبو بكر باقادر

ولكن كما يقول لنا شيخ علماء الاجتماع توني گيدنز، هذه الهزهزة واللااستقرار في الهوية هو الذي يجعل ذات الإنسان الحديث مضطرباً قابلاً للتشكلات، وإلا فلا يستطيع أن يعيش. وأنا ذكرت حينما أردت أن أجيب، في الانطلاقة الأولى، ان لدينا دراسة هامة جداً قام بها أحد كبار علماء الاجتماع وهو بيگر وعملها مع هانتنغتون، وهو انهم سألوا: هل تمظهرات هوية العولمة في المجتمع ثقافياً واحدة أم لا ووضعوا أربعة معايير، ودرسوا سبع دول، منها تركيا، ولكن أيضاً من الدول اللاتينية والإفريقية ، ووجدوا ان التمظهرات تختلف تماماً، أحياناً تتعارض رغم انها تحقق الملامح الأربعة. يقول باحث آخر في العلوم الاجتماعية هو هابرماس: لا يمكننا أن نتحدث عن هوية ثقافية، وانما هناك هويات تواصل، وان الأزمة هي أزمة كيف يطعم الناس بعضهم بعضاً، لماذا تصبح أزمة، لأن هناك هيمنات وسلطاً واستثمارات وأموالاً تتصادم في اللعبة، ومن ثم تؤدي إلى صراع أو تؤدي إلى تفاهم، والصراع أسهل، لأن مكاسب الأقوى أوضح. لم تعد تفكر الدول القومية لوحدها، وإنما صار التفكير تفكير دول (أمم متحدة) يعني القرارات تصدر من مؤتمرات الأمم المتحدة، وإذا لاحظنا المجالات الثقافية والعلمية فقد تعاطوا مع قضايا الصغار والكبار، وتعاطوا مع العنف الأسري، وهكذا مع العمران، والتوزيع الاقتصادي، وكافة الظواهر الاجتماعية والسياسية، وبفعل تفشي الإرهاب سيخوضون في العقائد الدينية، والأخلاق...الخ. هذه تصبح برامج موجهة للدول القومية التي تريد أن تستقل بذاتها.

ولهذا تم الحديث عن تفكيك البنية التقليدية، يعني لم تعد هناك بنية تقليدية حتى لو توهم من هم موجودون في مجتمع ما بوجودها. الآن في قطر مثلاً أكثر من ٧٠٪ عمالة وافدة، لكن بعد فترة ستشرع القوانين التي تمنحهم من الحقوق والواجبات ما يجعل الهوية القطرية هي الهوية التي يتكون منها هذا المجموع، سواء شاء الناس أم لم يشاءوا. ان منطق التاريخ ومنطق التفسيرات الاجتماعية هو الذي يميل إلى ذلك.

نعود إلى موضوعنا فنتساءل: ما هي الصيغة الجديدة لعلاقات الأعراق والأثنيات؟ والمدهش والمضحك في نفس الوقت، كما نراه عندما نسافر إلى أوربا حديثاً أو إلى أمريكا منذ عقود فنجد، ان المشكلة لم تعد هي مشكلة التواصل بين المجموعات، وإن كانت أشكال الناس مختلفة، وقد رأيت زنوجاً بعيون زرقاء، وشقراً بأنف أفطس وبشعر مجعد أفريقي، أي ستكون الهوية بالنهاية هي ما يعني للشخص في طريقة تعامله؛ لكن القوالب الكبرى والأخلاقيات العامة سيكون مؤداها كيف يمكن للناس أن يتفاعلوا مع بعضهم البعض؟ والخوف ربما الأخير من طرف البيض في الولايات المتحدة الأمريكية، هو انه لعلها الفرصة الأخيرة لهيمنة الرجل الأبيض، لأنه لو تلاحظ حتى في الوزارات، فمن هي وزيرة خارجية أمريكا، ومن كان وزير خارجيتها، وهذه أمور قبل عقود أي إلى الستينات لم يكن ذلك متخيلاً أن يكون وزيراً أمريكياً ملوناً أو زنجياً.

التعدديات هي انعكاس مبسط لهذه الصورة، لأننا جزء من التفاعل الاجتماعي والتفاعل الثقافي الذي يجري في الكون. وهي إفرازات لواقع اجتماعي لم نمتلك النظرية والجرأة في إبرازها. ففي مجتمعنا الآن لا تذهب إلى قرية إلاّ وتجد فيها أفريقياً أو آسيوياً أو فلبينياً، أو مطاعم فيها مختلف اللغات والأنواع.

عبد الله إبراهيم

أنا شديد التمسك بإثارة السؤال الآتي: هل أن مجتمعاتنا لم تزل رهينة العلاقات التقليدية أم أنها شهدت تحولات حقيقية في علاقاتها وتشكيلاتها؟ لا أنكر وجود

بعض التحولات التي جرت بسبب التعليم وكشوفات العصر الحديث، والتطور الطبيعي الذي يدفع بأفكار جديدة، ولكنني أرى بأن مجتمعاتنا لم تزل رهينة العلاقات التقليدية التي اتصفت بها القرون الوسطى، فهي مجتمعات لا تعرف المشاركة، وتبادل المواقع، ولا تدرك أهمية التاريخ، ولا تنخرط في صنعه، وتؤمن بزمن دائري سحري يجعلها مشدودة إلى نقطة مركزية، بدل تبنّي مفهوم متقدّم للزمن، وهي مجتمعات محكومة بنسق متماثل من القيم الثابتة أو شبه الثابتة، والتي تستند في تصوراتها عن نفسها وعن غيرها إلى مرجعيات عقائدية أو عرقية ضيقة، وتتحكّم بها روابط دينية أو عرقية أو عشائرية أو مذهبية، ولم تفلح في صوغ تصورات شاملة عن نفسها وعن الآخر، وهي مجتمعات أبوية التي يتصاعد فيها دور الأب الرمزي من الأسرة، وينتهي بالأمة، ولم تتحقق فيها الشراكة التعاقدية في الحقوق والواجبات بين أفرادها، وتخشى التغيير في بنيتها الاجتماعية، وتعتبره مهددا لقيمها الخاصة، وهي مجتمعات تؤثّم أفرادها حينما يقدّمون أفكارا جديدة، ويتطلعون إلى تصورات مغايرة، ويسعون إلى حقوق كاملة، ومنها الحقوق في الشراكة السياسية، فكل جديد عندها نوع من الإثم، وهي المجتمعات المعتصمة بهوية ثقافية قارّة لم تتعرف بعد على أهمية التحوّل الحقيقي، ولا تقرّ به، وقد لاذت بتفسير مغلق للنصوص الدينية، وصارت مع الزمن خاضعة لمقولات ذلك التفسير أكثر من خضوعها للقيمة الثقافية والأخلاقية والروحية للنصوص الدينية الأصلية، فراحت تقدّس سردا خياليا مفعما بالتمركز عن نفسها وماضيها وتعتبره صائبا بإطلاق، وتسكت عن كل ضروب الاختلاف في تاريخها، وتعده مروقا وخروجا على الطريق القويم. ولهذا لأجد أمامي ضمانة لأن تنخرط في فعل التعددية، إن لم تعد ترتيب العلاقات التبعية فيما بينها إلى علاقات شراكة، هل تجدون أنتم أية ضمانة صلبة ومتماسكة تمكننا من الانتقال إلى هذه المرحلة المدهشة من التفاعل؟!

أبو بكر باقادر

نعم ثمة ضمانة، ولكنها أخف. والسبب هو مسألة التدرج والنهوض. يوجد في الجمعية الوطنية لحقوق الإنسان الآن من يطالبون بحقوق هؤلاء. ونحن لا نمتلك إمكانية لإجهاض هذه الدعوات، سوف لن تكون لنا هذه القدرة بعد عقد من الزمان. الإشكال الوحيد في منطقنا هو اننا لا نريد أن ننظر أو ندرس كما ينظر الآخرون. نحن لا يوجد في جامعاتنا دراسات للعلاقات بين الأعراق ونخشى هذا. أتذكر مرة ترجمت مقالاً عن الدولة في الجزائر، غير انه منع في أحدى الدول العربية، لأن فيه إشارة إلى البربر.

التعدد واقعي، ونحن نتحدث عن الواقع، والسياسيون اصطدموا اليوم مع الواقع ويرون بأنها تنازلات لواقع هو حاصل، لذلك ينبغي اعطاؤه القبول المنطقي والقبول النظري. هذا هو الإشكال، أما واقع العالم العربي فهو غير ما نقول، فعندما نتحدث عن عروبة شمال أفريقيا، ينبغي أن نتحدث في نفس الوقت عن بربرية شمال أفريقيا لأنها، كلها واقع. الدارسون في الغرب كانوا متقدمين علينا في الإفصاح عما هو قائم.

○ أود الاشارة الى ان الأخ الدكتور عبد الله إبراهيم بدأ حياته ناقداً أدبياً، لكن من خلال مواكبتي لكتاباته، انتقل إلى النقد الثقافي، ثم تحول إلى النقد الفلسفي. والإطلاع على إنتاجه الرائد حول المركزيات والهويات والسرد يكشف عن علمه الواسع ودرايته وخبرته بالفلسفة الأوربية والفكر والغربي، فضلاً عن التراث الإسلامي. ما يهمني هو ان يتجه الحديث الوجهة التي كنا نريد، وهو إمكانية توطين التعددية في عالمنا. يبدو حصل التباس بين حالتين للتعددية، الأولى هي التعددية أوالتنوع الأثني والعرقي والديني والثقافي الموجود في المجتمعات التقليدية، وهذه حالة واقعية قائمة في كل المجتمعات، لا ينفرد بها مجتمع دون آخر، وربما نرى أكثر صورها تجلياً في الهند مثلاً. والحالة الثانية التعددية كمفهوم وصيغة للتنظيم السياسي والاجتماعي والثقافي، وتنظيم الاختلافات

الدينية والحياتية في المجتمعات الحديثة. وهذا اللون من التعددية مفتقد في مجتمعاتنا، صحيح هناك تنوع، إذ نجد البنغالي بجوار الأفريقي، والسريلانكي والهندي بجوار العربي في الخليج والجزيرة مثلا، ولكن هناك تمييزا وتفاوتا فاحشا، وأحيانا تصل القضية إلى حد يمسخ فيها الإنسان، ويعامل بعض الناس القادمين والمستوردين من بلاد أخرى بمثابة الرقيق، رقيق القرن الحادي والعشرين. نعم هناك خطابات ودعوات تنادي بالتعددية، غير أن ذلك لا يستبطن عمليا الحرية، ولا يفضي إلى تكريس حقوق الإنسان. أرجو أن يتفضل الأستاذ الدكتور بوحديبة بايضاح هذه القضية.

عبد الوهاب بوحديبة

الحديث شائق وثري، وكل على جانب من الحقيقة. ومن هنا تأتي الملابسة لأننا ننظر إلى هذه القضية وفي أذهاننا أشياء تختلف حسب تجاربنا، وحسب مطالعاتنا، وحسب نظرياتنا للوجود. أعتقد ان هناك على الأقل ثلاثة توجهات:

١- أننا في حاجة، وخاصة في البلاد العربية، إلى تعميق دراسة الواقع، لأن الواقع الذي يسود في تونس ليس هو الواقع الذي يسود في الجزائر. تونس أكثر البلاد العربية تجانساً، فكلنا مسلمون، كلنا سنيون، كلنا مالكيون. التجانس الموجود عندنا أتى ثمرة عمل تاريخي، عبر عقود طويلة سادت هذه الفكرة، والذي يأتي إلى تونس هضمناه ولم يهضمنا، فقد هضمنا الأتراك. هضمنا اليونان، هضمنا الرومان، هضمنا الفرانكفونية... الخ. لذلك نحن بحاجة إلى تعميق الدراسة حسب واقع كل بلد، خاصة بالنسبة للبلاد العربية. من هنا ينبغي الحذر من التعميم.

٢- القضية الثانية معاكسة لهذه، وهي اننا في حاجة إلى شيء من التنظير، حتى نفهم الواقع على ضوء معطيات ومفاهيم وبعض الأدلة، وهذا التنظير يختلف أيضاً حسب المدارس النظرية، حسب المنطلقات العقائدية، والابستيمية، إلى غير ذلك. نحن بحاجة إلى شيء من التنظير، والواقع ان التنظير عندنا آت من الغرب في

معظمه، نظريات مصدرة. وقد تحدث صديقي باقادر عن تجربته ومعرفته بالأنثروبولوجيا الأمريكية، ونجد في الأنثروبولوجيا الفرنسية أشياء أخرى. ان التنظير في الوقت الحاضر بالنسبة للبلاد العربية يحتاج إلى مزيد من التعميق. القضية الجوهرية الأخلاقية التي نتفق فيها جميعاً، هو اننا لما نتكلم عن التعددية ليس بالمنطلقات لا الفكرية ولا الاجتماعية ولا التاريخية التي سادت البشرية جمعاء، أي ان التعددية كانت مبنية على هرم، وتلك الهرمية تعني تفاعلاً بين أنواع الثقافات، وأنواع الشرائح الاجتماعية، وأنواع الطبقات الاقتصادية. الذي نريده الآن هو تعددية لا هرمية ولكن تعددية أفقية، ولذلك ينبغي إعطاء الحرية للجماعات، والحرية للأفراد، والحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والثقافية. وهذا هو الذي يتضارب في الوقت الحاضر مع مصالح الدول، خاصة الدول العربية التي تعتبر نفسها انها خرجت من كفاحها الوطني ضد الاستعمار بفضل الوحدة القومية. ولما بنينا، حتى في تونس بعد استقلال الدولة القومية، لم نبنها على تعددية حقيقية، ولكن لجأنا إلى الحزب الحاكم، باعتبار ان التعددية خطر، تفرقة، وان البشر لما ينظرون إلى صفاتهم الشخصية لا يعملون في إطار موحد. وأنا لا أمشي في هذا الطريق، الذي يسلكه بعض حكماء العرب، إذ يعتقدون ان التعددية في نهاية الأمر هي قصة استعمارية جديدة، تريد أن تبعث فينا البغضاء، حتى يتمرد البربر على العرب، والكرد على العرب، وجماعة دارفور على السودان... الخ. وما يؤسف له ان المنطق السائد في إرادتنا السياسية شخصياً أو فلسفياً، هو ان التعددية خطر. وأذكر ان هذه التعددية تعتبر خطراً في نظر البعض، ليس بالنسبة للدول العربية، أو دول العالم الثالث فقط، ولكن حتى بالنسبة للبلاد الغربية، فمثلاً تدعو منظمة اليونسكو لترسيخ التعددية واستيعاب التنوع في إطار يحفظ مصالح الجميع، بالرغم من الاختلافات العرقية والدينية والثقافية، لكن تصدر حيال ذلك مواقف مناهضة آتية من الولايات المتحدة، وبعض الدويلات مثل فيجي. من أعداء التعددية الآن الولايات المتحدة؛ لأنها تسعى للهيمنة، أي ان نرجع إلى الشكل الهرمي، فتحتكر هي السيطرة والنفوذ

الاقتصادي والثقافي والإعلامي والديني، لكي تتمكن من أن تحقق حلماً قديماً في الولايات المتحدة، وهو السيادة على العالم.

والمشروع الحضاري الذي يجب أن نلتزم به في البلاد العربية، هو اعتبار التعددية ليست هرمية ولكن تعددية أفقية، في إطار اعتبار كل جزء من مكونات تلك التعددية له نفس القيمة مع الأجزاء الأخرى، وهو أمر هام من الناحية الأخلاقية، من الناحية الفلسفية، من الناحية الاقتصادية، من حيث العدالة الاجتماعية، من حيث حقوق الإنسان، وهذا الذي ينتظرنا.

ولابد أن نحتاط عندما ندعو إلى التعددية ، فحين نقول: ان الثقافة العربية هي ند للثقافة الغربية، أو الإسلام هو ند للمسيحية، فهذا المنطق لا يمكن أن يسوّق للخارج دون أن يطبق في الداخل، أي اننا نريد التعددية إزاء القوى المهيمنة، بينما نرفض ولا نريد التعددية داخل مجتمعاتنا. ان قضية كل دولة عربية، وكل دول العالم، لابد لها أن تبحث ما هي الوظائف التي تعطيها بالفعل للتعددية، هل هي وظائف هيمنة؟ هل هي وظائف تحريرية؟ هل هي وظائف أخلاقية؟ أو في نفس الوقت تبني لنفسها أهدافاً مرسومة حتى تتمكن من التوفيق بين التعددية الموروثة التي تكلم عنها الأخ الدكتور عبد الله ابراهيم له، والتي نجدها أحياناً في غير محلها، نجد تعددية حتى في الجامعة، نجد مقاومة التعددية في الجامعة، ففي تونس الفتيات يسيطرن الآن على الموقف لأنهن أخذن الكثرة في جامعاتنا، هل نتكلم عن التعددية، لم نبق في تونس ندافع عن خصوصية المرأة، بل انتقلنا إلى دفاع عن خصوصية الطفل، وخصوصية الرجل، فقد تبدلت الموازين في ظرف جيل واحد. لابد أن تدرس في كل بلد عربي، ظروفه وأحواله الخاصة، والتي يرث بعضها، بينما يستعير البعض الآخر من الخارج، وأحياناً انبثقت من واقع اجتماعي، أو طورناها بأنفسنا وخلقناها من حيث لا ندري.

٣- ما هو المنطق الذي لابد أن نتخذه في هذا المجال حتى ننتقل من تعددية موروثة أو غير موروثة إلى تعددية تضمن العدالة، تضمن الحرية، تضمن الكرامة

لكل تلك الأصناف؟ ان الوظائف والأدوار لابد أن تدرس، لأنها هي الضامن الحقيقي للتعددية. حين يشعر الإنسان بان له مكانة اجتماعية معينة، وان له دورا يقوم به في مجتمعه، وله وظيفة، فهو يدافع عن حريته، وعن ما يلصق بذلك الدور، وما يلتصق بتلك الوظيفة. والمنازل الاجتماعية هي التي تحرك في نهاية الأمر الواقع والنظري. نحن في فترة انتقالية ولا يمكن أن نعمم.

أبو بكر باقادر

كون في كتابه (القافلة) (the caravan) وصف منطقة الشرق الأوسط بأنها فسيفسائية، وهي نظرية أصبحت الآن مشهورة (ان الشرق الأوسط متعدد ولكنه فسيفسائي). التعددية التي تكلموا عنها ليست تعددية تجاور وإنما هي تعددية تفاعل، وفي التفاعل تقع إفرازات كثيرة، يعني ما ذكرناه من تعددية موجودة في بعض مجتمعات الخليج العربي اليوم، وقلت هذا هو حق لكن هذه هي إشكالية التعددية، لو بقوا متجاورين لعاشوا بلا أية مشكلة، لكن إذا تفاعلوا مع بعضهم، عندئذ تنبثق إشكالية كيف تكون العلاقات إزاء التعدد، وهنا يبرز ما ذكره الأستاذ بوحديبة. هل الحقوق، هل الواجبات، هل الإجراءات، هل الاحترام متبادل أم لا، وإذا كان غير متبادل هل سيبقى؟ ما تقوله لنا الدراسات الاجتماعية في جميع المجتمعات، والمجتمعات الصارمة في الطبقية، الصارمة في العلاقات الأثنية، لا تبقى، لأن الحراك الاجتماعي في العصر الحديث يتفاقم، وأعطيكم أمثلة ، الآن عدد كبير ممن جاءوا الى الخليج والسعودية من البنغاليين فقراء جداً، أصبحوا بالمئات أصحاب رؤوس أموال حقيقية في السعودية، من حوانيتهم الصغيرة. وهذا يدل على ان (الابرمليتي) تسمح حتى مع التوقيف حتى مع الأنظمة، حتى مع الجفوة، لأنه إذا بدأ التفاعل فان كل الناس سيحتالون لأنفسهم، سواء عن طريق القوانين المرعية أو القوانين التي ينبغي أن تراعى مع الوقت. وهذا هو التحدي الذي يقع على مستوى المجتمع، وهو واقع بين الأمم. الآن كم تتكبد الولايات المتحدة من عداوات ومن

مواجهات ومتاعب، بسبب عدم هضمها، ان القوى التي ينبغي أن تقوم بين العالم تحترم قانوناً واحداً، وتشريعاً واحداً، وتفاعلاً يقوم بين الأمم، وغير ذلك سوف لن يكون مفيداً لأحد.

عبد الوهاب بوحديبة

منذ عشر سنوات تكونت لجنة ترأستها لدعم حقوق المرأة، وفحصنا المجتمع التونسي في كل ثناياه، وخرجنا بثلاثة وستين تمييزاً عنصرياً بين الذكر والأنثى. بعد الثورة البورقيبية التي حررت (المرأة) وأعطتها كل حقوقها، وجدنا ان التمييز موجود، فالقانون شيء، ولكن الذين يحكمون بالقانون لا يحكمون به، ولكن بما يظنون انه هو ذلك الواقع.

ان المرأة عندما تتقدم للعدالة بالطلاق، فانها تبحث أولاً: عن القاضي الذي سينظر في قضيتها، لأننا نعلم ان القاضي الفلاني كلما أتاه ملف من هذا النوع يحكم لصالحها، أو ان القاضي الفلاني لا يحكم لصالحها، لأن الذهنيات وبناء المجتمعات العربية في هذا الصدد بعيد جداً في هذه القضية التي تبدو سهلة، فما أحراكم حين تدخل حسابات ومزايدات ومناقصات مالية واقتصادية وسياسية وثقافية ودينية ...الخ.

عبد الله إبراهيم

يتحدث توماس كون في كتابه (بنية الثورات العلمية) عن البراديم أي النموذج العلمي المهيمن على تفكير الجماعة العلمية، أو الجماعة الدينية، أو الجماعة الاجتماعية، والذي يستطيع أفراد هذه الجماعة الخروج على هذا النموذج والتفكير من خارجه. أقول هذا الكلام لأن زميلي الدكتور باقادر انتقص مني، لخلفيتي الأدبية التي ترنحت منذ أكثر من عشر سنوات، وكأن الجماعة الأنثروبولوجية أو الاجتماعية جماعة مقدسة لا تخترق من الخارج، ولا ينبغي أن يأتيها من يخترق أسوارها الخارجية. ولهذا أقول: مطلوب منا أن نمضي فيما هي التعددية وأعود إلى كلام

مدير الندوة الأستاذ عبد الجبار الرفاعي، الذي يستفهم بصيغة العارف، عن إمكانية توطين التعدديات في مجتمعاتنا. من وجهة نظري أنا لا أعتقد ولا أذهب إلى ان التعدديات يمكن توطينها ، التعدديات الحقيقية تنبثق من صلب الجدل الاجتماعي. ورداً على ما أثير حول بعض أفكار الحقوق والمواطنة والآخرين الذين انخرطوا في صلب مجتمعاتنا. أنا أعيش في هذه المجتمعات، وقد عشت في أكثر من منطقة لسنوات طويلة، حينما نتحدث يا أبا بكر عن التعددية إنما نتحدث عن الجماعات التي تتبادل الاعتراف في انتماءاتها القومية، وانتماءاتها الثقافية، وانتماءاتها الدينية، ليس التعددية هي أن تنتمي أنت وأنا أستكثر عليك حق الانتماء؛ التعددية أن نعترف ببعضنا على حد واحد، كما ذكر الدكتور بوحديبة. أن نتبادل الاعتراف بتشكيلاتنا وانتماءاتنا الأصلية، وان نتشارك، وأن لا ننتج إيديولوجية استعلائية لانتمائنا العرقي أو الديني أو الثقافي على حساب جماعة أخرى. هذا أظنه شرطا أساسيا لأية تعددية تكون فاعلة في المجتمعات.فهل تظن حقيقة بأننا انخرطنا في تعددية من هذا النوع؟ أم أن سراب الحقائق يصور لنا أوهاما فحسب؟

أبو بكر باقادر

لي ملاحظتان على ما ذكره الأخ الدكتور عبد الله:

١- ان ما قاله توماس كون انه لا يصدق بمعناه الحرفي إلا على العلوم الطبيعية، لأنها علوم ناموسية، تسعى لأن تكون ناموساً، اذا أردت أن أقرر كتاب كيمياء اليوم كان مقرراً قبل عشرين سنة، فإنه لا يصلح. بينما لو قررت كتاب دوركهايم الذي ألفه قبل مئة سنة فإنه يبقى صالحاً. ان المعرفتين من طبيعتين مختلفتين، والعلوم الاجتماعية ليس لها نفس السنن.

٢- مازلت أردد كلام أخي هشام داود. أنت تنظر باعتبار الأمور ثوابت، ونحن ربما بسبب تدريبنا وتخصصنا قد نختلف قليلاً، نرى بان الأمور في تدفق، يعني حتى من يرى لنفسه حق الاستعلاء لابد أن نأخذ بنظر الاعتبار رؤية الطرف الآخر. أيضاً

الطرف الآخر قد يرى الأمر بطريقة استعلائية، أو يجاهد حتى يكون معادلاً أو موازياً أو مكافئاً، ولهذا نحن لا ننظر للأمور فقط في اللحظة، وإنما كيف تغيرت عبر فترة، وإذا ما رصدت المجتمعات العربية، يعني إلى ما بعد فترة الاستقلال، فإنه كان يعتبر خائناً الذي يتحدث عن تعددية أثنية أو سياسية في مجتمعاتنا.

من أراد أن يكون حكيماً وعاقلاً ومخلصاً فهو الذي يقول بأن علينا أن نتفادى أن تفرض علينا تعددية تحرشية. منطق التاريخ لا ينتظر سواء قال أو لم يقل. ومن المؤسف ان العالم العربي لا يعترف بأشياء كثيرة قائمة في منطقتنا. غير ان عدم الاعتراف بها هل يمنع من وجودها. ان علماء الاجتماع يمكنهم البحث، ويكتشفون بأن هذا الشيء موجود. أما كون الناس لا تراه أو تقول عكسه فذلك شيء آخر. فأذن قد يكون بعض ما تراه من ناحية الآن، أي إذا نظرنا إليها باعتبارها أشياء مفككة غير مترابطة نراها كذلك، ولكن إذا نظرنا إليها من حيث ما هي النواميس التي تسير فيها المجتمعات يتغير الموقف. فمثلاً قبل ثلاثة عقود كان الذين هم أقل تديناً هم الأكثر، لكن أبناءهم أصبحوا اكثر تشددا دينيا، فأذن نحن نحكم على ما كان، ولا نحكم على التغيرات، سنقول من المفروض أن ينتقل هذا عبر الأجيال، لكنه بسبب تغيرات اقتصادية وثقافية وسياسية هي التي تجعل الأمور في حركة، وأحياناً تكون هذه الحركة غير متوقعة وغير منتظرة.

عبد الوهاب بوحديبة

بالنسبة لمجتمعنا في تونس، وأعتقد الشي وارد بالنسبة لمجتمعات أخرى. القضية اننا ورثنا مجتمعاً سلطوياً، الابن يخضع للأب، المرأة تخضع للزوج، الطالب يخضع للأستاذ، المحكوم يخضع للحاكم، المخلوق يخضع للخالق. ليست فقط سلطة هرمية، ولكن نسقاً متكاملاً، ولما نحطم هذا النسق في مستوى من المستويات نفجر طاقات ولا نجد لها مآلاً تترعرع فيه وتتطور نحو ذلك النموذج المبني على الحرية والديمقراطية. والمعادلة الصعبة بل ربما المستحيلة تاريخياً نظراً لثقل

الأوضاع والجدليات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتداخل الخارجي، المعادلة الصعبة، نحن نؤمن بها كيف نجسمها نظرياً، وفي التزاماتنا الشخصية. هذا أكبر تحد بالنسبة للبلاد العربية.

الخصوصية والهوية المركبة

○ ننتقل إلى الحديث حول موضوع الهوية والخصوصية. هناك علاقة عضوية بين موضوع الهوية والتعددية، فمما لاشك فيه ان تكريس الهوية النقية أو الهوية الطهرانية، منبثق من مفهوم عرقي أو ديني مغلق يفضي إلى إلغاء الآخر. والإيديولوجية الفاشية دائماً تلوذ بوهم الطهرانية، وان هذه الهوية متفوقة واصطفائية. بينما كل هوية في صيرورة أبدية، وفي تشكل دائم، وليس هناك من هوية سكونية قارة، خصوصاً في عصر ثورة المعلومات الذي نعيش فيه. هذا العصر الذي أتحد فيه المكان وأصبح الزمان نسبياً، وانهارت الحدود الجغرافية التقليدية. فإذن الهوية تبدو بحسب تعبير المفكر الايراني داريوش شايغان: هوية مركبة، أو مرقعة، أو مزدوجة، أو هوية بأربعين وجهاً. وبالتالي هذه المستويات التراتبية للهوية التي أشار إليها الأخ هشام موجودة في كل المجتمعات، وهي تعبيرات عن ان هذه الشخصية في داخلها مجموعة من الهويات المتجاورة التي لا تلغي إحداها الأخرى، وإنما تتفاعل وتنسجم، وتمثل تعبيرات اجتماعية وثقافية متنوعة.

والسؤال هو: كيف يمكن لمجتمعاتنا التقليدية أن تتجاوز فكرة الهوية النقية الاصطفائية الطهرانية، وتدرك ان الهوية في عصرنا هذا، هي هوية مركبة مرقعة مزدوجة، وفي صيرورة أبدية؟

عبد الوهاب بوحديبة

ملاحظة أولى لغوية، أنا غير راض عن كلمة هوية، باعتبار الهوية تعيدنا إلى هو، في حين ان الهوية بمصطلحاتها الغربية والفلسفية العامة لابد أن ترجعنا إلى الأنا والنحن، فكأنما نحن في البلاد العربية وجدنا الأنانية استعملت لمصطلح آخر، والنحنوية غير واردة، فلجأنا إلى الهوية وأضعنا معنى الهوية. هذه ملاحظة. لكن نقبل هوية، نقبل هذا ولو لغوياً.

هناك بعض المشاكل بالنسبة إلى الهوية ترتكز على عنصرين متكاملين متناقضين. أحياناً متكاملين، وأحياناً متناقضين، ولابد من التركيز عليهما:

العنصر الأول هو ان لا هوية بدون ثوابت، بدون مرجعية، بدون جذور، بدون تاريخ، بدون رموز، كلها آتية من أعمق أعماق تاريخ المجتمع، والذي بطبيعة الحال يختلف من مجتمع إلى آخر، نظراً للظروف التي مر ويمر بها هذا المجتمع. عندما نتكلم عن الهوية نتكلم عن هذه المكونات التي تعطي للهوية قدماً وساقاً ترسخها وتجذرها في ما نسميه الوسطية، أو العروبة، أو الأسلمة... الخ. ولكن هذه الهوية خطرة جداً على المجتمعات؛ لأن المجتمعات التي تنطوي وتتقوقع على جذورها هي مجتمعات فاشلة. تستعمل تلك الرموز، ولكن الرموز تتهرأ. تستعمل الماضي، ولكن الماضي يضيع. تستعمل المبادئ، ولكن المبادئ أيضاً تفشل. فمثلاً كشف أحد الباحثين ان مفهوم العدل انحدر إلى العدالة كمؤسسة، وانحدر في الواقع الاجتماعي إلى العدلية التي هي متضاربة تماماً مع مفهوم العدل ، فإن الكلمات والرموز تتهرأ.

من هنا فإن المجتمعات التي لا تعول في هويتها إلا على عنصر معين هي مجتمعات تتماسك، ولكنها في نهاية الأمر تنحدر، تتناقص قوتها، فهي شاءت أم لا كتب الزمان لها أن تكون في انحطاط مستمر. وهذا ما جرى بالنسبة للبلاد العربية. في حين ان هناك عنصراً أخر، عنصراً دينامياً، وهو النظر إلى الأمام، النظر إلى ما يمكن أن نبنيه، أن نقدمه لشعوبنا ولأبنائنا ولدولنا.

بالنسبة إلي فإن الهوية الحقيقية هي مشروع يتحقق باستمرار وليست فقط وراثة. وإن كانت وراثة فيجب ان نستغل ونستثمر هذا الموروث؛ ولكن أصلاً الهوية هي مشروع حضاري يتشكل، والبلاد العربية تبحث الآن عن مشروعها الحضاري، فلجأت إلى كل العناصر الممكنة تاريخياً، والتي استقتها من هنا ومن هناك، لجأنا إلى الليبرالية، إلى الاشتراكية، إلى الشيوعية، إلى كل هذه العناصر التحررية. وفي نهاية الأمر نحن في حاجة إلى تفعيل الهوية كمشروع ننظر به إلى الأمام، نؤمن به، ونجعل أبناءنا يؤمنون به، ويواصلون العمل على بنائه.

عبد الله إبراهيم

الهوية المقبولة أو المنشودة هي مشروع لم ولن ينجز أبداً، لأنه في تحول وصيرورة متواصلة إلى نهاية المطاف، إلا إذا كانت هذه الهوية متصلة بما أشدد عليه وهو المجتمع التقليدي، الذي ينتج هوية سكونية، هوية ثابتة، هوية قارة، تتوجس من التغيرات، وتصف الراغبين بأي تغيير بأنهم آثمون. فيما ينتج المجتمع الحديث هوية متحولة، هوية متفاعلة، مرنة، تنفتح على التجارب، والتشكيلات، والمكونات الجديدة بشكل متواصل. وما زلت أزعم بأنه بدون أن تتحرر الجماعات من العلاقات شبه الثابتة التي تخضع لها، يكون احتمال ظهور هوية متحولة مهدداً باستمرار، فلو أخذنا النظم الاستبدادية الشمولية التي ظهرت في مصر، وفي العراق، وفي ليبيا، وفي سوريا. ولو أخذنا النظم الشمولية الاجتماعية وليست السياسية الموجودة في شبه الجزيرة العربية بشكل عام، نجد أنها لا تقر بالتعدد ولا بالتحول ولا بالتنوع، إنما تعتقد بصيغة واحدة للانتماء وللمواطنة، وللحق، ولكل شيء. وهذا في الواقع يحول دون ظهور فكرة الاختلاف، فلا يمكن أن يظهر الاختلاف في ظل وضع شبه ثابت، ولهذا فإن مشكلة الهوية بمعناها الحديث لم تزل غير مطروحة في كثير من المجتمعات. وأنا مع الدكتور بوحديبة فيما يخص التجربة التونسية، التي شهدت تحولات شبه مدنية منذ منتصف القرن العشرين، لكن هذا النموذج لا يمكن تعميمه

لا غرب تونس ولا شرقها. أنا عشت في تلك المنطقة لمدة سبع سنوات، ورأيت التباين الاجتماعي في العلاقات بين تلك المجتمعات، بين المجتمع الليبي على سبيل المثال، حيث العلاقات ثابتة، وبين المجتمع التونسي، حيث العلاقات انخرطت في حراك. هي لم تتحرر من البعد السلطوي الذي يقوم على التبعية، تبعية المرأة للرجل، والابن للأب، والمواطن للرئيس، لكن وقع حراك لا يخفى، وهذا الحراك هو الخطوة التمهيدية لقبول هوية حضرية متحولة. ولهذا بدأت تونس قبل غيرها بتبني فكرة العولمة، حيث لم نكن آنذاك قد اتفقنا على ترجمة مفهوم العولمة إلى اللغة العربية في مطلع التسعينات.

أنا أتحدث عن هذا وأريد أن أميل أكثر إلى فكرة الهوية الدينية، ذلك أنني أعتقد بوجود هوية دينية عامة، أو هويات دينية عامة، وهويات دينية خاصة. الهوية الدينية العامة هي التي تقترن برسالة وكتاب ونبي. الهوية الدينية الخاصة هي التي تقترن بتفسير معين لنص ديني معين. أظن أن الهوية الدينية ينبغي أن لا تكون موضوعاً مرجأً ومؤجلاً في تفكيرنا، ذلك أننا اعتدنا أن نؤجل كثيرا من الاستحقاقات التي تفرض نفسها علينا، وكأننا نهرب إلى الأمام من هذه المشاكل.

من المهم جداً أن نتحدث عن الهوية الدينية الخاصة، حيث يعطيك النص المؤسس، النص المعتمد، النص الذي يصطلح عليه canon يعني النص الأساس، وهو القرآن الكريم فيما يخص الهوية الدينية الإسلامية؛ يعطيك مجالاً لهويات دينية خاصة متعددة، أي يعطيك مجالاً لتفسيرات متعددة. غزارة القرآن الكريم كنص مؤسس تكمن في إمكانية تقديم تفسيرات متنوعة وكثيرة له. تفسيرات تتفاعل مع البيئات الثقافية فتنتج تلك التفسيرات لنا مذاهب جميعها تهتدي بالأصل المؤسس؛ لكنها تختلف في التفاصيل الداخلية. وأنا أظن بأن إدراج مفهوم الهويات الدينية الخاصة في سياق تفكيرنا، أمر لا يهددنا بالخطر ويذهب بنا إلى مجتمع الملل والنحل في القرون الوسطى؛ إنما يدفعنا إلى منطقة اعتراف التفسيرات بعضها ببعض، لكي لا نقع في أسر تفسير ضيق واحد، كما هو حاصل الآن. الأزمة التي تلحق

بالهوية الإسلامية الآن، هي أزمة شيوع تفسير ضيق انبثق من مجتمع تقليدي، ظهرت فيه طوائف متعصبة. هذا التعصب أفضى إلى الغلو، والغلو أنتج التطرف، والتطرف أنتج الإرهاب. وبتحرير النص من تفسير واحد تتاح للجميع إمكانية أن ينتموا دون خوف ودون إخافة لإحدى الهويات التي تتفاعل فيما بينها وفق معطيات العصر الحديث.

هشام داود

السؤال المطروح يقودني لتناول إشكاليتين أساسيتين: الأولى تتعلق بالهوية الجامعة، أو الهويات الوطنية والقومية (في حقيقة الأمر لم تتجاوز هوية الدولة ذاتها). أما الإشكالية الأخرى التي أود الإشارة إليها سريعاً تتعلق بمفهوم الأقليات الأثنية في العالم العربي. للتذكير فقط، آركيولوجية المشروع القومي في منطقتنا حديثة العهد نسبياً، مع بدايات ظهور الدولة الحديثة عند تخوم القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. جل هذه الدول استخدمت العنف لصهر وقهر الهويات المتعددة ما دون الدولة- القومية. فتحول الكردي والعربي والتركماني وغيرهم من الملل في وادي الرافدين إلى عراقيين فحسب، كذلك كان حال الأكراد، والعرب واللاس والقزلباش والعلويين في تركيا. والشيء ذاته حصل مع الدول الأخرى، ليس فقط في منطقة الشرق الأوسط، بل وفي مناطق واسعة من عالمنا. ويكفي أن أذكر بصعود الحركات القومية والأثنية اليوم في كل أنحاء العالم تقريباً. وكنتيجة طبيعية للسياسات الإقصائية هذه للعديد من المجاميع الأثنية المكونة لدولنا حتى بات مألوفاً أن يصنف كل ما هو غير سائد أثنياً ودينياً ومذهبياً باعتباره من الأقليات. ومفهوم الأقلية كما تعرفون هو مفهوم سياسي تم استقدامه من الترسانة المعرفية والسياسية للغرب. في حين المجاميع الأثنية والدينية المحلية كانت تصنف في الإمبراطوريات الإسلامية كملل. والغريب في الأمر اننا لم نجد في اللغة العربية ما يوازي المعنى اللاتيني لمفردة الأقلية والأكثرية. وما نتداوله في لغاتنا اليوم لا يعدو أكثر من معنى ضيق يحصر المفهوم

بالأغلبية الرقمية والعددية. والأغرب من ذلك أننا لا نجد حتى في لغات الشرق الأوسط الأخرى ما يسعفها لترجمة كلمتي الأقلية والأغلبية (إن كان ذلك في الفارسية أو الكردية أو التركية مثلاً) قدر ما تعني هنا أيضاً بعدها العددي حصراً.

أبو بكر باقادر

كلمة الخصوصية إذا رجعت إلى القاموس لم تحصل عليها، وذلك لأنه في العلوم الاجتماعية يفرقون بين المجتمعات القطيعية، يعني التي تكون هوية الفرد فيها هي هوية الجماعة، وهذه يكون فيها الشخص موجها من قبل الأعراف والتقاليد، فهو موجه من الخارج. بسبب التقارب الذي وقع بين العالم، وبسبب الإعلام، بدأت تظهر طفرة لمفهوم الفردية، وأصبحنا ننتمي إلى مجتمع، الأزمة الشديدة فيه بين توجيه القطيع وتوجيه الداخل الذاتي، وما يفعله أبناؤها ونحس فيه أحياناً، هو شيء معقول وشيء غير معقول، في ملابسهم، في مأكلهم، في زياراتهم، في توجهاتهم، في تصوراتهم. هذا الذي يشكل ويعيد تشكيل معنى أن يكون لي حيز خصوصي. وأنتقد المجتمع العربي بأنه مجتمع لا يعرف ذاته من الناحية المكانية، من الناحية الاجتماعية. لكن الأجيال الجديدة بالضرورة ستتعلم هذا، لأن هناك توجها بجعل الفرد يسعى لأن يكون مختلفاً عن الآخرين. ومن هنا تصبح الهوية التي نتكلم عنها بوصفها هوية ثقافية ستتحول ليست حافظة مع هذه الهوية الثقافية العامة ولكن سيكون لكل واحد أيضاً باعث وموجه لحياته، لمعنى الخصوصية الفردية. ولهذا عندما يكتبون في الغرب دائماً يكتبون عن السلم، والذات والفردية، وهي التي توجه في المجتمعات الصناعية، ولكن الآن لم تعد المجتمعات الصناعية حكراً على منطقة، بالذات أخلاقها، بالأدوات والأجهزة وصلوا إلى أطراف العالم. هذه منطقة تولد قلقاً أكثر مما طرحته في السؤال. هل هناك الآن من ثوابت أخلاقية، دينية، معرفية، ثقافية في الهوية؟ الجواب للأسف ان القلق لدى هؤلاء وأريد القول مثلما تكلم ابن عربي مع ابن رشد، نعم من ناحية، ولكن لا من نواح أخرى، لسبب واحد، فانك ما

تعتقد ان ما يجمعك مع الآخر، إذا قلبته على وجه تجده يجعلك تختلف معه، فنحن حتى بالجلسة الواحدة نعتقد اننا اتفقنا على شيء، وفجأة إذا بدأنا نحرك ذلك، نعتقد اننا اتفقنا عليه نجد بان له أوجها، وهذا هو السبب النسبي. وهذه النسبية سيكون لها تأثير، بدأنا نشعر بملامح، وهي ليست قلقاً يرسو على مكان يثبت فيه ويصبح قوالب على ما يبدو، واستقاءً لما هو في العالم سيزيد، العاصم منه هي الضوابط فيما يسمى بالمساواة الحقوقية، انما ما يثبت ويراعي بيني وبينك ليس اختلافاً، ولكن الكيفية التي كل منا يعبر عن حقه دون أن يتجاوز حق الآخر.

عبد الله إبراهيم

أنا أوافق دكتور باقادر في هذه القضية بشكل كامل. وأود أن انخرط ضمن التفكير الاجتماعي الذي يتبناه، فأقول بأن مجتمع القطيع أو المجتمع الجماعي أو مجتمع الرعية الذي كان مرتبطا بالأصل بالمجتمع التقليدي، ذلك أننا لو نظرنا إلى علم الاجتماع التقليدي عند هيغل، وكونت، وماركس، وفيبر، ودوركهايم، لوجدنا أن الخلاصة التي ينتهي إليها علم الاجتماع التقليدي هي خلق فرد يقيم علاقة امتثال وولاء وانصياع مع مؤسسة الدولة ومؤسسة المجتمع، لأن هذه الأفكار ظهرت وسط حاضنة مجتمع القرن التاسع عشر. ولو نظرنا الآن إلى أفكار آلان تورين، وهابرماز، وبييربورديو، ، وهي أفكار ظهرت في حاضنة مجتمع حديث متحرر من العلاقات الدينية التقليدية، ومتحرر من العلاقات القبلية التقليدية، لوجدنا أن علم الاجتماع عند هؤلاء يذهب إلى ضرورة أن تتحقق الفردية الغنية والخصبة داخل إطار المجتمع. علم الاجتماع الحديث لا يدعو ولا يصادر على المطلوب، بأن يجعل الفرد آلة بسيطة في هيكل ضخم هو المجتمع. الدولة العبودية عند هيغل أو الدولة البروليتارية عند ماركس، إنما علم الاجتماع يخصب إذا صح التعبير البعد الفردي للإنسان، وهذا التمايز بين علم الاجتماع التقليدي وعلم الاجتماع الحديث لم يأت عن هباء ولم يأت عن فراغ، وإنما جاء بسبب النقلة الكبيرة التي شهدها المجتمع الغربي خلال

المئة سنة. ومن هنا فإن فكرة الفردية الغنية، الفرد الخصب، الفرد الفاعل، ظهرت كحقيقة لا يمكن تجاهلها. ولهذا فإن آلان تورين وبيير بورديو لا يتكلمان عن مواطن، وإنما يتكلمان عن الفاعل الاجتماعي، الذي له دور كبير في الجماعة التي يتفاعل معها.

انظروا بالمقابل، ماذا نجد في مجتمعاتنا، نجد السلطة، والمدرسة، والجامعة، والمسجد، وكل التشكيلات التي تواصل وصاية على المجتمع، لا تريد إلا فرداً ممثلاً لسلطاتها، لأنها أسيرة حقبة تفكير تقليدي. وان لم تتغير العلاقات الاجتماعية في المجتمع الذي نعيش فيه لن تظهر مؤسسات قادرة على بعث الفاعل الاجتماعي ليمارس دوره في الوسط الاجتماعي بشكل حقيقي؛ إنما الأمر الذي نعانيه نحن جميعاً، ونحن نعمل في المؤسسات الأكاديمية على تغييره، فالدكتور بوحديبة أستاذ في الجامعة، والدكتور أبو بكر أستاذ في الجامعة، والدكتور هشام أستاذ في الجامعة. إننا نعمل في مؤسسات تمارس علينا ضغطاً لنكون امتثاليين، وتحول دون إمكانية أن نخلق فاعلاً اجتماعياً. تطلب منا قانوناً وعرفاً بأن نخلق طالباً ممتثلاً لنسق اجتماعي، ونسق سياسي، ونسق أخلاقي قائم. وان لم يتحرر المجتمع من هذه العلاقات الحاضنة والدافعة والمغذية لهذا النمط من التحيزات الكبيرة فلن يظهر الفاعل الاجتماعي بيننا على الإطلاق.

عبد الوهاب بوحديبة

ان قضية تغيير التصرف الاجتماعي في الثوابت الاجتماعية، وكثير من الثوابت الاجتماعية، وهي مصيبة بالنسبة إلينا غير انها فقدت معناها فأصبحت متحجرة أو فلكلور. كيف نخرج من هذه الورطة. هذا يحتاج إلى مخيال جماعي عربي للتصور لما يمكن أن تكون عليه هذه العلاقات على الأقل بالنسبة للجيل القادم.

التعددية الدينية

○ ننتقل إلى محور ثالث في الندوة، وهو محور التعددية الدينية. قبل الانتقال إلى هذا المحور، أشير إلى ما ذكره مفكر التعددية الدينية جون هيك، في تبريره لضرورة التعددية الدينية والتعايش بين الأديان، إذ يقول:(ان هذه الأديان ربما كانت ظهورات ووجوها وصورا وتجليات لإله واحد، ربما كانت أنحاء وطرقا متباينة يعرضها الله ذاته على البشر، من زوايا متعددة، وفي مقامات ومواقف متباينة. ما لم تتصالح الأديان لم يتصالح البشر، ولم تتصالح الأديان إلا إذا آمنا انها انعكاسات وتعبيرات متباينة لتلك الحقيقة الألوهية المطلقة التي نسميها الله). أظن ان هناك صلة وثيقة بين الموقف المعرفي وبين قبول التعددية الدينية. بمعنى إذا كنا نتبنى الموقف المعرفي الأرسطي، لا أظن مثل هذا الموقف يسمح لنا أبستمولوجيا بقبول التعددية. لابد أن يكون الموقف المعرفي موقفا فيه شكل من أشكال النسبية المعرفية، يعني بتعبير الفيلسوف كانط: لابد ان نعتقد بأن الشيء في ذاته غير الشيء كما يبدو لنا، أو النومن غير الفنومن. وبعبارة أخرى تجليات الحقيقة في هذا الضوء تبدو متنوعة ومختلفة، أما طرق الوصول إلى الحقيقة فهي أيضا مختلفة. إذن هناك علاقة عضوية بين الموقف المعرفي وبين قبول التعددية من جهة، وهناك أيضا علاقة عضوية بين قبول النظريات اللسانية الحديثة، والتعامل مع لغة الدين على أساس انها لغة رمزية، وبين قبول فكرة التعددية، فهذا من شأنه أن يفتح باب التأويل بشكل واسع، ويتيح لنا أن نقرأ النصوص قراءات متنوعة ومتعددة، وبالتالي يسمح لنا بفتح الباب إلى التعددية، وإلا إذا كانت هناك قراءة واحدة، هي القراءة الرسمية الارثوذكسية هي الصحيحة، وكل القراءات قراءات ضالة ومبتدعة، فلن نبلغ التعددية.كما ان هناك علاقة بين قبول فكرة التجربة الدينية الشخصية، وبين قبول فكرة التعددية الدينية، إذا قلنا ان التجارب الدينية تتعدد بتعدد أفراد الخليقة، ولكل إنسان تجربته بحكم تكوينه

الشخصي وطبيعة الإطار والفضاء الذي يعيش فيه، وبالتالي يمكن قبول تجارب دينية متنوعة بتنوع الأفراد، ومتنوعة بتنوع الأديان والمواطن الجغرافية. والسؤال هو: ما هي العناصر التي يمكن استدعاؤها من النص ومن شروح وتأويلات النص، أي مما تراكم حول النص، لتكريس فكرة التعددية الدينية في مجتمعاتنا؟

عبد الوهاب بوحديبة

هذه قضايا هامة جداً وخطيرة، ووراءها ملابسات كثيرة، لأننا لا نزال نتحرك بحكم التعصب الديني. أذكر ذلك لأني دعوت في السبعينات إلى حوار بين الأساتذة المسيحيين والأساتذة المسلمين، وقد عقدنا أربع ندوات، وفي إحداهن تناولنا قضية كانت آنذاك جديدة جداً، وهي قضية معاني الوحي والتنزيل، لنقارن ونتباحث بين مسيحيين ومسلمين، واتضح لنا والله أعلم: ان معاني الوحي هي معان تتطور حسب عنصرين أساسيين، هما:

١- الجدليات التاريخية.

٢- التجارب الشخصية.

الكتاب المقدس هو موحِد، وليكون موحّداً لابد أن يكون موحّداً إلى مستويات معقولة. والتجارب الدينية هي تجارب فردية أو جماعية، ولكن تتجدد بحكم ما يجري في التاريخ والتفاعلات بين المؤمنين وربهم من ناحية، وبين المؤمنين والمؤمنين الآخرين من ناحية أخرى.

ولابد أن ندخل في كلمة المؤمنين الآخرين، الذي يؤمنون بطقوس وبعقائد لا تتماشى دائماً مع حيثيتنا نحن. ولذلك أعتقد ان لا مناص لنا نحن المسلمون ان نفكر ملياً في نتائج هذا الحوار، لأن الذي يجري عادة ويفشل الحوار في هذا الإطار، اننا نريد أن نغالط أنفسنا ونغالط الآخرين، أو أن نعتقد اننا لما في الحوار مع الأديان الأخرى توصلنا إلى شيء موحد نسارع لنقول: هم أسلموا ، في حين انهم لم يسلموا،

ولم يتمسحوا، وإنما وصلنا إلى مستويات من الفهم الديني والتعمق بمعانيه جعلتنا نجد ثوابت مشتركة، ولكن هذه الثوابت لا يمكن أن تغلطنا، ونخطئ في تأويلها، فهي تخضع بدورها من ناحية إلى ثوابت الكتاب المقدس بالنسبة لكل دين معين، وتخضع في نفس الوقت إلى تجربة فردية. كلنا نتكلم عن معان روحية، ولكن وراء الكلمات معاني تختلف وتتغير وتتطور، لذلك أظن اننا في حاجة إلى مزيد ومزيد من الفلسفة المقارنة للأديان، من اللاهوت المقارن، من الدراسات الاجتماعية النفسية، حتى نقول ما معنى هذا المبدأ، ما معنى القرآن؟ وللقرآن معان مختلفة. هناك من يعتبره شيئاً، طلسماً، هناك من لا يقرأه ويضعه كحرز. وهو مستواه في الدين له قيمته ووظيفته الاجتماعية والدينية. وهناك من يرى فيه تقنيناً، قانوناً، شرعاً، شريعة، يتمسك به، وهناك من يرى فيه روحاً تنبثق بصفة متواصلة من جيل إلى جيل، بل ربما في إطار التجربة الروحية الفردية، التي تجعل الإنسان بين فترة واخرى يجد في نفسه للكلمات معاني أخرى، أي ان الرموز تختلف، وتحيى أو تموت. نحن في حاجة أخرى ان نخضع الطقوس الإسلامية والمعاني الإسلامية إلى هذا النوع من الدراسات. ولا نغتر بأن نظن ان هناك ديناً واحداً، وان هناك إيماناً واحداً. هناك تعددية في الإيمان بالنسبة لكل دين، وتعددية بطبيعة الحال بالمستوى الكوني بين الأديان.

الأديان تموت، والأديان تحيى، حسب المعاني، الأديان تنتقل إلى فلكلور، تنتقل إلى تقاليد، تفقد حيويتها، لأن الرموز هي في ذاتها تتغير. ان المعالم والرموز تختلف، أنا لا أرى الكعبة كما رأيتها منذ خمسين سنة، تغير موقفي منها، ولا أراها كما كانت تراها أمي، ولا أراها كما كان يراها أبي. هل هو أصح أو أقرب؟ لا أعتقد، لأن العقيدة تنبثق من الروحانيات، ومن تلك التجربة العميقة جداً، ونحن في حاجة إلى تعميقها أيضاً.

أبو بكر باقادر

السؤال سؤال معقد وعصري ومباشر، وهو موضع اهتمام الباحثين، وخطير. على صعيد اللاهوت الإسلامي نقر بأن هناك أديانا أخرى ، وبان الله سبحانه وتعالى قرر سلفاً أن تتعدد، ونحن نعترف بكل الأديان السابقة لنا. لكن هذا فقط على المستوى العام، ولكن بالنسبة لمستوى الإجابة، فيبدو هناك ثلاث إجابات، وأنا أنقل عن أحد اللاهوتيين إذ يقول، وأنا أوافقه: ان هناك إجابة بسيطة، ما يسميها هو بالإجابة الأصولية، وليست فقط عند المسلمين ولكن عند كل الأديان، أنا على حق والباقي على باطل. وهذه إجابة وثوقية ومريحة للنفس. وهناك إجابة قلقة، وهي ما يسمى بالنسبية المطلقة. وهي ترى ان كل الأديان صحيحة، كل الأفكار صحيحة، كل الروحانيات صحيحة، بلا معيار. ثم هناك نقطة هي الحقيقة المقلقة، ما أسماها غيلنر بالعقلانية النسبية، وهي انني أعرف كيف أبرر ما أؤمن به، لكن لدي من الذكاء والفطنة أن أتفهم ما يمكن ان يبرر به مؤمن آخر إيمانه. وهذه تحتاج إلى مهارة وثقافة وقدرة على الفهم والتأمل والتأويل، ومعرفة لاهوت الأديان، وجوهر الإيمان. وبالنسبة للعالم الإسلامي هناك ثلاثة إتجاهات مختلفة:

١- السلفيات في كل المذاهب؛ والتي ترى ان مذهبها وفكرتها هي الصواب، ودائماً تحتج بالآية القرآنية (ان الدين عند الله الإسلام) وهي الجماعة الحق. في الثلاث والسبعين فرقة هي الفرقة الناجية، هي الفرقة الصحيحة الوحيدة. وهذا ما أفضى إلى: إرهاب، وحروب، وصراع، وخلاف.

٢- بعض المواقف الصوفية، والمتجسدة في فكر ابن عربي.

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... اذا لم يكن ديني الى دينه داني
وقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان وبيت لأوثان
ودير لرهبان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني

ولعل هذا المعنى يفقد التعددية معناها، لأن كل شيء يكون صحيحاً، وكأن المعايير تنهار، والحدود تتلاشى، وتتداخل الأمور، وتلغى الفواصل والمسافات بين الحقيقة وسواها.طبعا يصح هذا الكلام اذا فهمنا ماذهب اليه ابن عربي فهما مبسطا ، غير ان الفهم العميق والدقيق لرؤيته يفضي بنا الى موقف آخر.

٣- الموقف الوسط، وهو الموقف المعروف في التراث (رأيي صحيح يحتمل الخطأ ورأي خصمي خطأ يحتمل الصواب). لكن صياغتنا الحديثة هي: انني بقدر ما أؤمن وأرى مبررات إيماني، ينبغي ان يكون لدي الوعي ان أتفهم لماذا غيري يؤمن بتلك الصورة.

هذا مستوى مهم جداً. والمستوى الآخر، هو اننا مازلنا نعيش في عالم إصدار الحكم النهائي فيه هو بيد الله، واننا في تعاطينا جميعا مع الآخر نذكر حالات وحوادث لابد من التريث فيها قبل اصدار أي حكم ، فإن من نراه كان زنديقاً ربما كان عند الله مقبولاً، أو ما كان مخالفاً لنا ولا يتطابق مع موقفنا المذهبي لا نستطيع ان نجزم بهلاكه ولعل الجزمية والاحكام القطعية تنشأ من طغيان التقاليد وبسبب الرغبة في الوثوقية، فكل الناس ترغب ان تكون واثقة مما هي عليه، فان صاحب العقل هو الذي يشقى وصاحب الوثوقية يسعد، لأن الأمور تصبح لديه أسود وأبيض. ما ستأتي إليه الإنسانية ربما اما أصولية مطلقة واثقة، أو نسبية ارتيابية بحتة وفي الاثنين لا يوجد حل، إنما الحل هو كيف احترم دين غيري، حتى ولو كان ذلك يتعارض مع معتقداتي، لأنني أعرف بأن للإيمان موجهات، وحقيقة هذا انعكاس على ما كنا نقول: قلق العلوم الاجتماعية، كيف نفسر الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث. لقد كانت الإشكالية الأهم للعلوم الاجتماعية هي ان عصر الوثوقية التقليدية انتهى، والآن وقد تشابكت الأمور هل هنالك خلاص أخلاقي. وعددوا الحلول، ولكن على ما يبدو ان حلولهم كما ذكر الدكتور عبد الله كانت تسعى فعلاً إلى تحقيق السلطة الشمولية للدولة والقومية. نفس الشيء بالنسبة للأديان الاخرى سواء كانت الكاثوليكية أو مذهبا ما يشكل هوية الدولة القومية. الآن الدولة القومية

تم تجاوزها، وعندئذ تلك الوثوقية لم تعد قائمة. وظهرت هويات جديدة ومعان جديدة، من تمظهراتها التعددية الدينية، كيف يمكنني ان يكون لي جار أو قريب من أقاربي أستطيع أن أتعايش معه رغم ان فضاءه الديني والاعتقادي يختلف عن فضائي؟ هذه معضلة أخلاقية، معضلة تكيف، معضلة وسع نظر، إذا جزمنا اننا نحن الذين نعرف مفاتيح الجنة، وان الجنة لا تفتح إلا طبقاً لتصوراتنا. ولكن إذا قلنا ان الله تعالى اعلم، فعند ذلك سنغفر ونتسامح حين نعتقد ان غيرنا على خطأ، والقضية تصبح مختلفة.

عبد الله إبراهيم

أنا سأكون واضحاً، التعددية الدينية تقتضي العلمنة، علمنة الدين، وإخضاع الظاهرة الدينية للبحث التاريخي والنقدي، وذلك لا يتم إلا بالفصل بين النص الديني المؤسس والتفاسير اللاحقة له، وتعريض تلك التفاسير إلى نقد جذري، يبين مدى تواطئها مع عصرها الذي ظهرت فيه، فهي تلزم أهلها وعصرها ولا تلزمنا بشيء، أقصد التفاسير. حينما ننجح بنقد التفاسير، التي هي اسقاطات لرؤى ومفاهيم ومقولات وجهاز ثقافي خاص بالمفسر، أو صاحب المذهب في عصره، أعتقد أننا نحرر الدين من العقبات التي تحول دون وصوله إلينا.إذا نجحنا في هذه المهمة، مهمة علمنة الدين، تصبح الأرضية ممهدة للتعددية الدينية والثقافية، لأن الدين يصبح تجربة فردية تاريخية، وليس تجربة لاهوتية تلزم الجميع بالطاعة، ومن هنا تتهيأ الأرضية المناسبة لظهور تنوعات وتفسيرات مضطردة للظاهرة الدينية.

وأقصد بعلمنة الدين إدراج الدين في الوعي العام كظاهرة تاريخية، تصلح أن تنخرط في تنظيم العلاقات الأخلاقية العامة، وترك التفاصيل الواقعية للقوانين الوضعية التي تستجد وتستحدث باستحداث العلاقات وحاجات الإنسان في كل زمان ومكان، طبقاً للتعدديات المتنوعة في الجانب العرقي والثقافي والديني. ترون أنني لم أتحدث عن أية تعددية متحققة في هذا الحوار لأنني أعتقد بغياب الأرضية

التي تنبثق عنها، يلزمنا في البدء تدشين نقد جذري للأرضية المانعة للتعدديات، والمدمرة لها، ولكن طرح الموضوع على بساط البحث يدفع بالقضية من مستوى المأمول إلى مستوى المتحقق.

هشام داود

لست مختصاً باللاهوت، ولكن عند الرجوع إلى النصوص الدينية عموماً نلاحظ المطلق والنسبي. هذا الأمر بات، ومنذ قرون، محسوماً من قبل معشر الفقهاء. الإشكالية تكمن إذن في نوعية الأجوبة المقدمة حول الإشكاليات الظرفية. مثلاً حاول العديد من الفقهاء الاجتهاد بشأن ما سموه بالاقتصاد الإسلامي. النتيجة كانت دون الطموح وكشفت التجربة عن محدوديتها: فلا وجود اليوم لشيء أسمه اقتصاد مسيحي أو إسلامي أو يهودي، الخ. في المقابل نرى في النصوص المقدسة العديد من القيم الحياتية التي لو أحسن توظيفها لهذبت الكثير من الممارسات البشرية. أذكر منها فقط الآية الكريمة التي تستجيب لمادة ندوتنا هذه﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُم﴾ (الحجرات: من الآية١٣). أنا أتفق هنا مع الدكتور عبد الله بضرورة نبذ التمترس أمام التفاسير، وبالتالي التعامل معها بنسبية، إلى جانب تقديم تفاسير أخرى تتناسب أكثر مع عصرنا الحاضر.

عبد الوهاب بوحديبة

هذه إشكالية تمثل بالنسبة إلي إشكالية حياتي، لأننا من ناحية لا دين بدون إيمان، لأننا نكتسب المطلق، انني أكتسب المطلق وانتهى الأمر، وفي نفس الوقت أعيش في زمن تاريخي وفي تجربة شخصية. أمرر ذلك المطلق في الواقع، وهذا تدين، ولما أمرره في الواقع فانه أصبح غير مطلق، لا نقول نسبي، وأنا غير راض لا على كلمة النسبية ولا على كلمة العلمنة؛ لأن نصف الملابسات لطرح هذه القضية آتية من اننا نعتبر ان هناك علمنة، أي إخضاعي الديني إلى العلمنة، إلى العلمي، إلى.... في نهاية الأمر إلى شيء غير مطلق.

التعددية الدينية

مقاربات في الاديان ومفهوم الذات الغائية

مناظرة بين:

جون هيك وحسين نصر*

توطئة

ثمة العديد من الشواهد تعزز الرأي الذاهب الى أن الدين سيكون في القرن الحادي والعشرين من القوى ذات التأثير البارز على العالم. وتزداد هذه الفكرة اقترابا من الواقع إذا علمنا اننا لم نجد لحد الآن ايديولوجيا تصدّق الاشتراكية وتعاضدها. وفي مثل هذه الحالة، تضطر الديانات الانسانية الكبرى كالاسلام والنصرانية واليهودية للمبادرة الى مساع جديدة، من أجل تقديم رؤية حديثة، وتوليفة قشيبة من النظم القيمية للاجيال الصاعدة. ولأجل أن تتبادل الاديان القيم وتتداولها، يبدو الحوار فيما بينها اداة ضرورة لا محيص منها، يمكن للشخصيات بواسطتها تكريس مبادئ السلام والصداقة في المجتمعات العالمية.

وما هذا الحوار الذي نضعه في متناول ايدي القراء، بين جون هيك[1] الداعي الى التعددية الدينية، وحسين نصر المثقف المسلم، الاّ انموذجاً لتبادل وجهات النظر، يمكن أن يسفر عن نتائج طيبة للحوار بالمعنى الدقيق للعبارة. ورغم أن الحوار اقترن بالتحضير لرسالة دكتوراه حول التعددية الدينية، الاّ انه توفر على العديد من الاثارات والالماعات النافعة لعامة المهتمين.

---

* أجرى المناظرة: د. عدنان اصلان، باحث في مركز الدراسات الاسلامية باسطنبول.

قضى جون هيك زهاء ثلاثة عقود في تدريس فلسفة الدين والالهيات في بريطانيا والولايات المتحدة، ويعد شخصية مناسبة لاعادة تشكيل التصورات المسيحية بهيكلية قادرة على التحاور مع الديانات الاخرى. وقد ظهرت له العديد من المؤلفات منها: تفسير للدين، استجابة الانسان للذات المتعالية[٢](١٩٨٩)، الله وعالم الاديان[٣](١٩٧٣)، الموت والحياة الابدية[٤] (١٩٧٦)، الشر وإله المحبة[٥] (١٩٦٦)، استعارة الإله المتجسد[٦] (١٩٩٣).

اما حسين نصر فيمثل الاسلام التقليدي، وينبو هنا عن التعددية الاسلامية، ويعد من المفكرين الاسلاميين القلائل القادرين على الاجابة عن استفهامات جون هيك من وجهة نظر اسلامية. بدأ نصر مطافه الفكري طالباً في مؤسسة ماساتشوست[٧]، ثم عمل استاذاً للعلوم الاسلامية في جامعة جورج واشنطن. ويعتبر فيلسوفا اسلاميا رائدا، يؤمن باستمرار جاذبية الدين وتأثيراته الى الزمن الحاضر، وحتى الى المستقبل، كما يعتقد أن بمقدور الدين التأثير والدلالة الكفوءة الى القمة التي تفضي اليها جميع الطرق. كتابه «المعرفة والمقدس»[٨] (١٩٨١) انجاز يتسنى نعته بانه احد الاعمال الكلاسيكية الرامية الى رؤية تقليدية في العلوم الدينية. ومن مؤلفاته ايضاً: الحاجة الى علم مقدس[٩] (١٩٩٣)، الانسان والطبيعة، الازمات الروحية للانسان المعاصر[١٠] (١٩٦٨)، مثُلُ الاسلام وواقعه[١١] (١٩٦٦)، مثالات الصوفية[١٢] (١٩٧١)، الفن والجانب الروحي في الاسلام[١٣] (١٩٨٧)، وهي كتب تشي بثراء فكري وسعة معرفية يتمتع بها المؤلف.

في تشرين الاول من عام ١٩٩٤ حينما كان يلقي الدكتور نصر دروس كرسي كدبوري[١٤] في جامعة بيرمنغام، ألفيت الفرصة سانحة لاجراء حوار معه ومع جون هيك، لاستبين آراءهما حول مفهوم الذات الغائية والاديان. تسنى هذا الحوار في منزل جون هيك في بيرمنغام بتاريخ الخامس والعشرين من تشرين الاول ١٩٩٤. واستهل هيك الحوار بايضاحات حول تباينات افكاره عن افكار نصر. وسيبدأ الحوار بحديث جون هيك.

هيك: اظنني متفق تماما مع موقفك، على الرغم من اختلافي معك في نقطة مهمة. ان اختلافنا يرجع الى توجهاتنا. ما تقوله انت ينبع من ثقافة خاصة، من «فلسفة خالدة»، بينما ما أقوله أنا يرتكز الى اساس استقرائي. في البدء يجب أن اقول انني مقتنع ضمن إطار الثقافة المسيحية بان التجربة الدينية المسيحية ليست مجرد «إلقاء»[١٥] خيالي محض، وانما هي استجابة لنداء الحق المتعال[١٦]. بما أن الاديان العالمية الأخرى تروي صورا لتجربة الحق المتعال، وتومئ الى نوع واحد من الثمار الاخلاقية والمعنوية في حياة الانسان، فانا مضطر للاعتقاد ان الاديان الاخرى تمثل بدورها استجابة وتلبية لنداء الذات المتعالية. لذلك فأنا أؤمن بحقيقة الهية غائية وراء منظومة المفاهيم الانسانية، وممكنة التصور بنحو مختلف، ولذا فهي ممكنة التجريب بشكل مختلف، وعليه تصدر تجاهها ردود فعل متباينة ضمن اطر الاديان الكبرى. الاديان كليات لها اشكالها المتعددة الابعاد في مجالات التجربة الدينية، والمعتقدات، والنصوص الدينية، والمناسك[١٧]، واساليب الحياة[١٨]، وما الى ذلك. بيد انها تتشكل جميعاً بما يتناسب وتأثير الذات الغائية على الحياة الانسانية. وكترجيح لفظي صرف، اميل الى استعمال مفردة The Real التي تتساوق تقريبا مع كلمة «الحق».

نصر: أنا ايضا استخدم هذه المفردة احياناً بالحرف الكبير «R».

هيك: نعم، بالحرف الكبير «R». وهي مفردة تناظر الكلمة السانسكرتية sat والصينية zher الى حد ما. غير اني على مستوى النقاش والمناظرة مع المسيحيين شعرت بضرورة الاقلاع عن استخدام مفردة «الله» ذلك انها مشبعة بدلالات توحيدية[١٩] وتثليثية راسخة جداً. وبالتالي فانا افضل استخدام كلمة «الحق». لقد صدرت عن البشر ردود افعال متفاوتة الاشكال حيال «الحق» هذا. ومثل هذه التباينات الناجمة كلها عن اسباب بشرية وتاريخية، تضفي على الاديان خصوصيات مميزة وفريدة. انا لا اوافقك القول اننا يجب أن لا نجاري التعاليم الخاصة لدين معين. لو كنا نعيش جميعا في عوالم دينية منفصلة، ولم تكن بيننا تفاعلات وتبادلات،

لوافقتك على هذا الرأي، بيد أننا امتزجنا مع بعضنا اليوم ورحنا نصغي للغاتنا الدينية المتمايزة. إن اختيار هذه الصورة الكلية (المطابقة اساسا لصورتك الكلية) ليس لها آثارها على النمط الايماني المسيحي، إذ إن كل مسيحي ـ صحيح العقيدة عرفا[٢٠] ـ يؤمن أن عيسى هو الله وهو ابن الله، أي الشخصية الثانية في الثالوث المقدس. ويستشف من هذا الرأي أن المسيحية هي الدين الوحيد بين اديان العالم الذي انشأه الله بانزاله شخصا من الملكوت الى الارض كي ينقذ البشرية. النصارى (الصحيحو العقيدة عرفا) يعتقدون أن هذا الأمر يصدق على الجميع، وليس ضمن نطاق الديانة المسيحية فقط. وإذا لم يؤمن الآخرون بهذا فهم مخطئون. أخال انه ينبغي جرح مزاعم الدين المطلقة وتعديلها فيما يخص هذه النقطة بالذات. وينبغي أن نجتنب التطرق الى هذا، لأني اعلم أن اجابتكم ستكون سلبية.

نصر: تتضح نقطتان من هذا النقاش. نقطة اختلف أنا وأنت بشأنها. واخرى نتفق عليها. من النقاط التي نختلف حولها انك تعتبر التجسدات المختلفة للحقيقة الدينية ردود افعال إنسانية ازاء الحضور الالهي، في حين أراها بيانات الهية[٢١] في ضوء الظروف والاحوال الانسانية المختلفة. ثمة تباين في وجهات النظر بيني وبينك، وربما كانت هناك مساحات وسيطة قد نلتقي عندها. أنا لا اعتقد أن كل ما في الالهيات الاسلامية من بيانات هو وحي الهي، وهذا قريب مما ذكرتموه حول اللاهوت المسيحي. لذلك اتفق معك في هذه الفكرة، لكنني اعتقد أن المناسك المقدسة والنصوص المقدسة، وجانبا من البيانات الدينية الاساسية لكل دين مقدّرة ومرسومة من قبل الله. لا أؤمن بأن هذه البيانات محض ردود افعال بشرية حيال الذات الغائية. وكل ما في الأمر ان هذا التقدير[٢٢] الالهي يصدر دوماً بما يتناسب والاستيعاب البشري. هذه هي النقطة التي يبدو أننا مختلفون بشأنها. لكنني في الحقيقة اشاطرك الرأي في نقطة ما، هي ضرورة تشذيب وتعديل الجانب الجزمي الذي يكتنزه كل دين في داخله ـ وهو الجانب الذي يدفع كل دين عبر التاريخ الى اعتبار نفسه الحق المطلق، أو انه افضل الحقائق ـ في ظل الفكرة التي طرحتها أنا من زاوية معينة، وأنت

من زاوية أخرى. ومعنى ذلك أن الذات المطلقة،[٢٣] مطلقة دوماً، والحق حق على الاطلاق، وكل الاشياء الاخرى تجليات[٢٤] في عوالم معنوية خاصة. اخال أن مثل هذا الجرح والتعديل للرؤى يمكن ان يتم من قبل علماء اللاهوت والمثقفين والقديسين في الاديان المختلفة. ان العيش في اكثر من عالم ديني غير متيسر للناس العاديين، حتى من باب الاحتياط.[٢٥] فالمسيحي العادي لا يستطيع القول «بما ان المسيحية دين نسبي، لذا يجب علي الايمان بالبوذية من باب الاحتياط». هذا ما لا يقوى عليه الاّ انسان بلغ نهاية الطريق. وبغير هذا، فإن حصيلة مثل هذا التوجه لن تكون سوى سحق البيانات المُجلية للحقيقة في العوالم الدينية الخاصة (وهي بيانات تتسم بالاطلاق داخل إطار عالمها الديني) وستفضي بالتالي الى تلاشي الدين برمته. وهذه نقطة خطيرة اشدد عليها كل تشديد.

هيك: انا ايضا اتفهم هذا الخطر، وارى انه خطر حقيقي. واذعن أن البقاء على المسيحية عسير جدا مع الوعي بأنها ليست الحقيقة الوحيدة في الدنيا، بيد أن للمسألة وجها آخر. انني من حيث الواقع التاريخي لا أجد ديناً غير متغيّر. ولا مراء أن هذه التغييرات والتطورات كانت هائلة جدا في الديانة النصرانية. ولهذا لا يمكن البت بسهولة فيما إذا كانت هذه هي العقيدة المسيحية أم تلك.

عدنان اصلان: هذه الفكرة ستأخذنا الى اشكالية لغة الدين. حسنا، ما هو رأيك عن لغة دين تقليدي يتحدث عن الله الواحد، الخالق، القادر المطلق[٢٦]، والعالم المطلق.[٢٧]

يبدو أننا نريد الحوار عن الذات الغائية. لكننا لا نستطيع الحديث عنها الاّ بالشكل الذي تجلت فيه لنا ضمن قالب خاص، وليس عن الذات الغائية بشكل هلامي. اللغة في كل قالب خاصة بذلك القالب، بعض عناصر اللغة الدينية ممكنة الاطلاق طبعا على الذات الغائية. فمثلا اعتقد أن الذات الغائية لا متناهية، بينما ليس القالب كذلك. وبالتالي لا يصح القول إن القالب المسيحي خاصة (وهو قالب

محدود من قوالب الوعي بالذات الغائية) لا متناه وغائي، وسرمدي[٢٨] وما الى ذلك. وهكذا نحن امام موقف معقد، ونتحدث عن شيء بحسب شيء آخر.

عدنان اصلان: هل ترى أن مثل هذه اللغة غير ممكنة الاطلاق على الذات الغائية؟

هيك: ارى أن جزءاً منها ممكن الاطلاق، والجزء الآخر غير ممكن. أما اللامتناهي فاعتقد انه ممكن الاطلاق.

عدنان اصلان: لكن القوة المطلقة والعلم المطلق غير ممكني الاطلاق.

هيك: هذه المفاهيم، ومفهوم كالقوة وكذلك المفهوم الاخلاقي للخير والمحبة والعناية، مفاهيم انسانية. وبكلمة ادق فهي لا تقبل الاطلاق على الذات الغائية.

عدنان اصلان: الاستاذ نصر، ما هو رأيك حول اللغة الدينية التقليدية التي تتخذ من الله موضوعاً لها؟

نصر: بالرغم من أن الحق في حد ذاته فوق كل لغة وكل مقولة، فإن الصفات التي منحها الحق لنفسه كي يتجلى في كل دين، انما هي سبل اليه. ولذلك فهي صفات لها معانيها دائما، وقد تتعارض مع صفات وتجليات اخرى في سائر العوالم الدينية. وكمثال فإن الله هو القدير القادر في القرآن، أي انه القادر على الاطلاق. والذي اراه هو اننا لا يجوز لنا الشطب على هذه الصفة بحجة اننا نعيش في زمن لا يحبذ أن يكون الله قديراً ذا سطوة وجبروت، وبذريعة أن الحضارات الانسانية تبث امواجاً من انماط التفكير المختلفة، ثم تؤول الى الزوال. اعتقد أنه لا يصح تغيير صفات الذات الغائية باملاءات من الاهواء والميول الانسانية. ومهمتنا فقط هي أن نفهم المغزى من القول بأن الله قدير، وانه قادر على الاطلاق. وإذن، ليس المراد هو أن فهمي وفهم الغزالي متشابهان بالضرورة. لكن الشكل الذي تجلّى به الله (لا سيما شكل تجليه على الانسان[٢٩] في الاسماء الالهية في الاسلام، وفي اشكال اخرى في المسيحية أو اليهودية أو منظومات دينية غيرها) هو برأيي جزء من الفضاء المقدس

لذلك الدين، من المستحيل أن ينهار أو يتبدل على الرغم من تطابقه مع الظروف والاحوال الاجتماعية للبشر، انما يمكن تفسيره بشكل متجدد على طول الخط.

هذه نقطة تأخذ بايدينا الى نقطة اخرى على جانب كبير من الاهمية (وهي التي نختلف حولها) تتبلور في عوامل التغير داخل الدين. أنا لا أنكر أن كل دين يتغير، بيد أن هذه التغييرات هي برأيي كنمو شجرة البلوط هذه، والتي تبلغ من العمر خمسين عاما، ولم تكن على هذه الشاكلة قبل خمسين عاما بلاشك، ولن تكون كما هي الآن بعد خمسين سنة. ومع ذلك فهي شجرة بلوط دائما. شكلها الظاهري وتغيّراتها الملاحظة منوطة بالمثال الافلاطوني[٣٠] لشجرة البلوط (إذا توخينا التعبير بلغة فلسفية) أي المثال والواقع بالشكل الذي يتجلى في المكان، أو المبتني على قوانين الوراثة[٣١] في العلوم الحديثة. الاّ أن هذه الشجرة ولمواصلة حياتها ككائن حي، ستبقى شجرة بلوط دائما، فتنمو في البلدان المختلفة باحجام متفاوتة، ولا تبدو متشابهة في الظروف المناخية المتباينة. ومع كل هذا فهي شجرة بلوط ليس الاّ. وعليه أرى أن التغييرات والتحولات داخل الدين كالتحولات والتطورات التي تطرأ على شجرة بلوط. فمثلا قد تصيب شجرة البلوط آفة تفقدها بعض اغصانها فتربط لها اغصانا اخرى، قد ترتبط بها عضويا وقد لا ترتبط.

وكذلك الحال بالنسبة للدين. فالدين يتحول قهرا الى جزء من دين آخر، ويمتزج بدين آخر. احيانا ربما لا يتم هذا الامر وتموت الشجرة تدريجيا. بيد أن الواقع الحي للدين يبقى قائما على الدوام، وبالتالي فانا لا انكر دخول تغييرات طفيفة على كافة الاديان. وكمثال، لا تتوفر في المسيحية منظومة قانونية أو مواضيع قانونية تعد شريعة غير قابلة للتغيير، انطلاقا من مقولة السيد المسيح: «ليس سلطاني في هذه الدنيا». والنتيجة هي أن المسيحية تضمنت في داخلها خليطا من القوانين الرومانية والقوانين الانجليزية البعدية]بعد الحقبة الكلاسيكية الى نحو سنة ٦٠٠ للميلاد[والحقوق العرفية[٣٢] الجرمانية، والقوانين الامريكية وغيرها. بينما نرى أن القوانين في الديانتين اليهودية والاسلامية تمتاز بطابع حتمي[٣٣] الهي لا يقبل التغيير. يعتقد اليهود

ان حرمة القتل قانون الهي لا يقبل التغيير؛ لأن الله كتب على اللوح «يجب عليك أن لا ترتكب قتلاً». إن وعي المسيحي لآلية هيمنة القانون البشري على المجتمع الانساني يختلف عن وعي الدين الاسلامي والدين اليهودي. ويمكن فهم هذا التفاوت في ضوء التجليات المختلفة التي ظهر بها الحق في هذه العوالم الدينية المختلفة.

عدنان اصلان: الاستاذ هيك، ما هو رأيك بشأن مفهوم الثبات هذا؟

هيك: أجد أن ثمة فارقاً بين الديانتين الاسلامية واليهودية من ناحية، وبين الدين المسيحي من ناحية اخرى، فالدين الاسلامي يتحرك على مدار القرآن الذي يعد كتابا ثابتا لا يتغير (اليس كذلك؟) والظاهر أن تفاسير القرآن متغيرة. بينما المدار في المسيحية هو شخصية السيد المسيح. والآن يثار هذا السؤال: لنفترض أن النتائج التي خلص اليها دارسو العهد الجديد المعاصرون صحيحة (وهي حصيلة تطور الاعوام الاخيرة) وأن عيسى، هذه الشخصية التاريخية، لم يكن يرى نفسه الله أو تجسيد الاقنوم الثاني في الثالوث المقدس[٣٤]، وأن المسيحية بلغت في تطورها درجة اعتبرته تجسيداً للاقنوم الثاني من الثالوث المقدس. حسنا، هل الحقيقة التي لا تقبل التغيير هو أنه كان إلها، بالرغم من انه لم يتصور نفسه هكذا؟ أم أن هذه الفكرة فضلة وحشو يجب أن ينبذ في النهاية؟ كيف يمكن البت في هذه المسألة؟

نصر: انا لا اجد في نفسي الجرأة على البت في مسألة لاهوتية خاصة بالمسيحيين كهذه. انكم إذ تسألونني كباحث مسلم، اقول لكم انه اكتشاف يدل على صحة ما اكده القرآن من أن المسيح هو في الحقيقة نبي مرسل من الله وليس ابن الله. ولكن إذا صرفنا النظر عن هذا السؤال، تبدى سؤال آخر: إذا كانت هذه الفكرة [بنوة المسيح لله] مجرد خلط والتباس تاريخي فكيف يسمح الله بما له من حكمة وعدل أن تبقى ديانة كبرى اعتنقها ملايين البشر ونشدوا فيها هداهم، كيف تبقى على الضلالة والباطل مدة ألفي سنة؟! هذا سؤال كلامي خطير جدا، ويجب ايلاؤه الاهمية اللازمة.

هيك: نعم، وهو كذلك.

نصر: إذن، اعتقد انه حتى لو لم تعضد الوثائق هذه الفكرة من الناحية التاريخية، فهي فكرة قدرها الله للمسيحيين، وطبعا ليس للمسلمين. الاّ أن الذي يحصل هو أن امكانية تأويل وتفسير لتلك المكاشفة الخاصة يسبغ عليها ازدهاراً كبيراً، وقد اسبغ تأسيسا على هذه الامكانية اللامتناهية. أرى أن بناء كنيسة دورهام الجامعة[٣٥] كفن مقدس يتصل بحقيقة، ما كان لهذه الكنيسة أن تشيّد بدونها. لذلك أنا كمسلم ادافع عن الوعي المسيحي التقليدي لهذه الفكرة داخل نطاق المسيحية، وفي الوقت نفسه لا اراها وعيا مطلقا للسيد المسيح، ذلك أن هذه الشخصية من وجهة نظر المسلمين ليست حكراً على الديانة النصرانية. لو أن كافة المسيحيين تخلّوا عن ايمانهم بالتعاليم المَسيحية، فالواجب على المسلمين أن يبقوا على ايمانهم بالسيد المسيح وأمه العذراء. أما التفسير الذي يرى عيسى ابنا لله فهو لا يفي بحق المسألة كاملا، يجب أن يتسق هذا التفسير مع شيء من المشيئة الالهية، وشيء من تجليات الحق، ليمنح هذه الفكرة قدرة على الازدهار والتفتح. وإذا قلنا إن هذه الفكرة لم تكن الاّ خطأ فاحشا استمر طوال ألفي سنة، فهذا ما لا اقتنع به.

هيك: عمليا، الإله الذي يعبد في كل الكنائس تقريبا، هو الإله الأب، أي الاب السماوي الذي يتكلم عنه المسيح. فكرة التثليث ابتكرها علماء اللاهوت لاحقا. ولكن من حيث الواقع الديني القائم فان معظم المسيحيين يعبدون الإله الأب.

نصر: وهذا يفيد انهم قريبون جدا من المسلمين.

هيك: نعم.

نصر: اقول لاصدقائي المسلمين دائما، حينما يذكرون أن المسيحيين يعبدون ثلاثة آلهة: انني حينما كنت ادرس في امريكا حضرت مراسم العبادة في الكنيسة مرارا، وبمجرد أن تجلسوا في الكنيسة تشعرون أنكم امام الله الواحد، وانكم تعبدون الله الواحد.

هيك: نعم، صحيح. التجسم الالهي كاستعارة متصورة، لا يفعل اكثر من الافصاح عما في وجدان المسيحي. في العالم القديم، في زمن السيد المسيح، كانت عبارة « ابن الله » شائعة بكثرة، ومستعملة بمعناها الاستعاري. وما اروميه هو ايضاح لغة المسيحية قبل تغيير العقيدة المسيحية الراسخة جدا. ومع ذلك فالقول بأن المسيح هو الله يجب أن لا يؤخذ بمعناه الحقيقي، فهو غير مقبول لدى الكثير من الناس. والكثير من الاصوليين الدينيين[٣٦]، يصرون على أن المعاني الحقيقية لهذه اللغة هي الصحيحة.

عدنان اصلان: هذا الموضوع يحدونا الى النقاش حول اللغة الدينية. والآن سؤالي: ما هي قيمة صفات الله في اللغة الدينية؟

نصر: لابد أن اقول شيئا حول هذا الموضوع. انتم تستخدمون هنا اصطلاح « اللغة الدينية »، وتعلمون أني افرق في كتاباتي بين ما اسميه اللغة المقدسة، أي لغة المناجاة[٣٧]، وبين اللغة الدارجة. واعتقد أن كل ما يقال في اللغات المقدسة (كالعربية، والسانسكريتية والعبرية التي يُزعم ان الله تكلم بها مباشرة) كوحي، فهو لغة الله. قال الله بتلك اللغات «انا». لذا فإن سؤالك هذا لا يناسب حتى تلك اللغات. إذا قلتم ما هي قيمة تلك اللغة؟ فبمجرد أن تشك في قيمة هذه اللغة، تكون قد شككت في الوحي الالهي. بيد أن سؤالك مناسب للاديان التي لا تلعب فيها اللغة مثل هذا الدور البارز. وهو ما يصدق على اللغة في الدين المسيحي أو البوذي. تكلم عيسى باللغة الآرامية. وعلى الرغم من الاهمية التاريخية للغة الآرامية، الاّ انها لا تلعب أي دور في الاناجيل التي دونت باليونانية، بينما اضحت اليونانية واللاتينية البعدية لغتين اساسيتين في الغرب المسيحي، مع أن مؤسس النصرانية لم يستخدمهما، ولاشك أن الله لم يستخدمهما عن طريق عيسى. لا يزعم أي مسيحي ان الله تكلم باللغة اللاتينية أو اليونانية. اخال أن سؤالك لا يكتسب معناه الاّ داخل تلك الاديان التي يجري الكلام فيها بلغة انسانية عن الوحي الالهي.

عدنـان اصـلان: هل تعتقد بقيمة البيانات والصفات التي تنعت بها الذات الغائية في اللغة المقدسة؟

نصـر: نعم، ثمة مستويات متعددة للمعنى، أما كيف نفسرها ونؤولها فتلك قضية اخرى. يقال في المصادر الاسلامية الكلاسيكية أن لكل آية قرآنية عدة مستويات من المعنى. وهي بالنتيجة لا تقتصر على معناها الحقيقي (الحرفي). وحتى بالنسبة للغة القرآن من الممكن التحدث عن معنى استعاري (وانا افضل تعبير الرمزي[٣٨]) من دون أي مساس بالنص. يسمى الله في القرآن قادرا قديرا، ومجرد السؤال عن قيمة وصحة هذا الوصف في النصوص الاسلامية، يعد سؤالا بلا معنى.

عدنان اصلان: كيف تنظرون للكتاب المقدس من هذه الزاوية؟

نصر: قضية الكتاب المقدس قضية مختلفة. يعتقد اليهود أن العهد القديم اوحي الى الانبياء طوال عدة آلاف من السنين، أي على امتداد فترة طويلة جدا من التاريخ. والعهد الجديد طائفة من اقوال المسيح خلال فترة تمتد الى اربعين أو خمسين عاما، جمعها حواريون ذوو كمالات روحية باهرة. وهذا لا يعني انهم وضعوا هذه الأقوال من عند انفسهم. إذا سألتم كم من آيات العهد الجديد وحي مباشر من الله، فسيكون هذا سؤالا آخر بلغة فنية. اعتقد ايضا أن العبارات التي جرت على لسان عيسى، كانت من الالهام الالهي. فقد كانت تجليا للوغوس[٣٩]]= كلمة الله[. وهذا ما جعل القرآن يتحدث عن الانجيل ككتاب يكتنف كلام الله. إذن، لا يمكن ان تعد الروايات الاربعة المختلفة للعهد الجديد(لوقا، ومتي و...) اربعة كتب منفصلة كما لو يقال اربعة قرائين أو اربع توراة. فهذه الاناجيل الاربعة، اربع روايات مختلفة لمصدر حيوي مدهش هو كلمة الله.

عدنـان اصـلان: استاذ هيك، هل ترغب في الادلاء برأيك حول مفهوم الوحي واللغة المقدسة؟

هـيك: أن «يوحي الله بكلمات الهية تُعنى باحوال البشر وشؤونهم» يقتضي أن يكون الله شخصا ذا مقاصد ونوايا تتبدى في الظروف التاريخية المختلفة. ولكن يمكن اطلاق هذه اللغة بشكل مناسب على الذات الغائية؟

نصر: بحسب ما نفهمه من اللغة، لا يمكن ايفاء الذات الغائية حقها بواسطة اللغة، ولكن في الوقت ذاته لا يمكن حرمان الذات الغائية من هذه اللغة. كمثال من حقنا اعتبار الذات الغائية كشمس تشع أو بمثابة «طاو»[٤٠] يتجلّى، أو كقوانين وقواعد تشكل ماهية الاشياء وتنبثق عن القانون الالهي. لكن هذا لا يعني اننا عاجزون عن معرفة القانون الالهي بتجلياته الزمكانية، وعلى كافة مستويات الفهم البشري، حتى في دين كالطاوية.

هـيك: ولكن هل يصح حقا القول إن الذات الغائية شخصية تشبه البشر[٤١]، منكشفة بالذات[٤٢]، وتمنّ بالعناية[٤٣]، وانها شخص إلهي فعّال لما يريد من الناحية التاريخية؟

نصر: لا، ليس دائما، ثمة مسألتان متفاوتتان. لا اعتقد أن الحق يتجلى دائما في شكل الفاظ ذكرتها الآن، بيد اني لا اعتقد كذلك أن هذه الالفاظ مجرد صناعة بشرية ليمكن القول انها نقاب يحجب وجه الحق، انما الحق حالة لا متناهية لها قدرة التجلي باشكال مختلفة بما في ذلك الاشكال التي لا تشبه الانسان. لكن الحق يستطيع أن يتجلى في المقولات التي اشرت اليها قبل قليل.

هـيك: تطلق هذه المقولات على تجليات الحق، بدل اطلاقها على الحق في حد ذاته.

نصر: هذا صحيح، الذات الغائية المطلقة فوق كل هذه المقولات.

هـيك: هذه هي الفكرة التي اود الاشارة اليها. ولكن قد يكمن هنا اختلاف اساسي. لست واثقا منه، ولكن ربما امكن القول إن كل تجلّ مختلف للحق رهن بالافكار والظروف والاحوال الانسانية الى حد ما.

نصر: نعم، هنا يكمن اختلافنا الاساسي في وجهات النظر. اعتقد أن هذا التجلي رهن بالافكار والظروف والاحوال الانسانية بمقدار ما تختاره الذات الالهية من اوعية مختلفة الاشكال لتصب فيها شهدها الخالد.

هيك: عبارة «تختار» تسوق ذهني لا الى الذات الغائية بحد ذاتها، بل إلى الإله المنكشف بالذات الشبيه بالانسان.

نصر: حتى لو لم تكن هذه الذات الغائية في بعض العوالم الاخرى كالديانة البوذية على شكل انسان، فهي متوفرة هناك في مرتبة ادنى (على كل حال) من الذات المتعالية.[٤٤]

هيك: هل يمكن تصعيد اللغة البشرية الضيقة الى مستوى الحق ومنزلته؟ وهل الحق ممكن الشبه بالانسان؟ إذا كان الامر كذلك، فمعنى ذلك انك تستعمل اللغة الضيقة البشرية للذات الغائية في حد ذاتها مكان بعض تجليات الذات الغائية فقط.

نصر: ليس دائما، سأوضح ذلك. حينما استخدم تعبير «الكلام الالهي»[٤٥] و«المشيئة الالهية»[٤٦] وما الى ذلك، فمرادي دائما هو في بعض العوالم فقط، وفي انماط خاصة من اللغات، وفي اصقاع معينة من الكرة الارضية. هناك فقط يكون لهذه المقولات معانيها. ولا يعود السبب الى اننا نحن البشر الذين وضعناها وابتدعناها، بل لأن النظام الالهي، أو الحق، تجلى في العالم بحيث يكون لهذه المقولات معناها.

عدنان اصلان: من الاشكاليات المهمة في الفكر الديني المعاصر، تعارض دعاوى الاديان. كيف يمكنكم التوفيق بين هذه الدعاوى المتعارضة. على سبيل المثال كيف تتسنى المصالحة بين اعتقاد المسلم أن عيسى ليس ابن الله، وعقيدة المسيحي انه ابن الله؟

نصر: نقاشنا الى الآن يجيب عن هذا السؤال تقريبا. كل دين يدعي الصدق توكأ على النمط الذي يتجلى به الحق في ذلك العالم الديني. ولا ريب انه نمط مختلف عن انماط تجلي الله في عوالم دينية اخرى. ليس ثمة دليل ابدا على ضرورة

أن تكون دعاوى الصدق واحدة غير متفاوتة. الاّ أن المشكلة تتبدى للعيان حينما يُعنى عالمان مختلفان بحقيقة الهية واحدة. ولذلك لا نلمح مثل هذه المشكلة اطلاقا بين الدين البوذي واليهودي. تبرز المشكلات حينما يزعم الدين الاسلامي والدين اليهودي، أو الدين الاسلامي والدين المسيحي شيئين متضاربين عن قضية واحدة. كيف نزل موسى من طور سيناء؟ أو اشكالية المسيح وحقيقة شخصيته، وهي قضية على جانب كبير من الاهمية. اعتقد ان ادراك هذه المسألة صعب جدا من ناحية عقلانية. من المهم جدا الوعي بأن حقيقة السيد المسيح (الحقيقة التاريخية، لا الحقيقة فوق التاريخية[٤٧]) مما لا يمكن التعبير عنها بنمط وصفي واحد يكون هو الأكمل والاتم والداحض لغيره من الانماط. وبالتالي فان توصيفات المسيحية وتوصيفات الاسلام لتلك الحقيقة، توصيفات صائبة على السواء.

عدنان اصلان: حتى لو بدت متعارضة؟

نصر: حتى لو بدت متعارضة. يمكن فهم هذه الفكرة حتى على مستوى انساني ابسط. يقال في الفكر الحديث إن الموضوعة[٤٨] «الف» على حافة الطاولة، وهناك ايضا الفكرة[٤٩] «ب» على حافة الطاولة كذلك. الخط الرابط بين «الف» و«ب» خط واحد ليس الاّ. أو انه لون واحد من المعرفة فقط يمكن أن يتوفر لـ«ب» عن «الف». الا ان هذه المعرفة ليست صادقة بالضرورة. وبالمستطاع التعمق في هذه الفكرة اكثر، وفهمها بوضوح اكبر، إذا طبقناها على وجوه معينة من التجربة الانسانية كالموسيقى مثلا. إذا عزف لنا عازف مقطوعة معينة لباخ[٥٠]، فستكون حيالنا ظاهرة واحدة، أو نظام صوتي[٥١] واحد نسمعه، وقد يكون وعينا لهذه المقطوعة متفاوتا. وعليه من الممكن لواقع تاريخي أو لسلسلة من الوقائع التاريخية، خصوصا إذا كانت واسعة مترامية كحياة السيد المسيح، أن تظهر في اطار مكاشفتين مختلفتين، وأن توصف بانحاء متباينة، على الرغم من صحتها جميعا.

عدنان اصلان: هل تقترح نسقا معرفيا آخر تكتسب فيه تعاليم المكاشفتين المختلفتين معانيها؟

نصر: طبعا، ابستيمولوجيا اخرى وميتافيزيقا اخرى. موضوعة كالشجرة على سبيل المثال، ليست مجرد شيء مادي (فيزيقي) تدرس وتوصف في علم النبات والفيزياء، بل يمكن ان يكون لها حضورها في مراتب ارفع من الواقع. وللفكرة العارفة[٥٢] ايضا مراتب من العلم والمعرفة. إذن ثمة تناظرات بين الانماط المعرفية المتعددة لفكرة عارفة، وبين المراتب المتعددة لموضوعة المعرفة. هذه حالة لا تسفر عن نفسها عادة في الحياة اليومية، ولكنها قد تظهر في بعض الاحيان فقط. مثلا تتفاوت معرفة الرجل بزوجته عن معرفة الجار بها. ولا صلة لهذا بمعلومات اضافية تتراكم على المستوى الافقي، وانما هو علم على المستوى العمودي، أو أنه عمق في المعرفة، وليس مجرد تعميم لجهل الجار بسن زوجة جاره أو اسم عمها أو مدرستها. انا اقصد ضربا آخر من المعرفة العميقة (الكاملة) لا يتأتّى عادة في الحياة اليومية. غير اننا حينما نأخذ حدثا مهما كالكشف الالهي، خصوصا إذا اقترن بشخصية كالسيد المسيح (يعد تجلّيا لله وكلمته، أي تجلّيا خاصا جدا للحق في هذا العالم على حد تعبير هيك) فانه سيظهر بشكلين متفاوتين، في عالمين دينيين متفاوتين، لأي سبب من الاسباب. الخلاصة هي انني لا اجد صعوبة ابدا، سواء كانت صعوبة عقلانية أو منطقية، في قبول تفسير المسيحية لحادثة الصلب، وتفسير الاسلام الذي يرفض وقوع الصلب.

عدنان اصلان: حتى لو كان مثل هذا الوعي ممكنا، فان التوفر عليه نادر جدا بلا جدال. عدد قليل جدا من الناس يتجاوزون نمطهم اليومي المبسط في ادراك الأمور.

نصر: نعم، وهذا ما اقوله ايضا. إن حركة التقريب بين الاديان، والطريقة الباطنية الحقيقية، لا معنى لها الاّ في اذهان عدد ضئيل من الافراد. والحقيقة أن هذه الفكرة تصدق على مراتب ادنى من الواقع. وكمثال اسوقه على مستوى بسيط من علم الفلك، كل واحد منا حينما ينهض من النوم صباحا، ويتمشى في الشوارع، قلما يقتنع بشكل واع وملموس انه يتحرك (فلكيا) بسرعة آلاف الاميال في الثانية. وانما عدد محدود جدا من علماء الفلك بمقدورهم فعلا أن يعيشوا هذه التصورات والقناعات،

ويفكروا ليل نهار بقضايا الفلك. ولهذا فكلامكم صحيح. فئة قليلة فقط هي القادرة على وعي الحركة الباطنية للتقريب بين الاديان. ولكن هذه الفئة القليلة بمستطاعها ايضاح هذه الفكرة لعدد اكبر من الناس.

عدنان اصلان: من جانب آخر، يبدو أن ثمة مشكلة اخرى تتلخص بالسؤال: لماذا يكشف الله النقاب عن شخصية المسيح مثلا، بشكلين متفاوتين، وربما متناقضين فتكون النتيجة تباينا كبيرا بين تصورات النصارى والمسلمين حوله؟

هيك: بل حربا حقيقية بين الديانتين على هذه القضية.

نصر: هذه الاثارة، تكشف لنا عن اسباب وجود اكثر من دين واحد. نعم، مجرد أن يكون هناك تعدد اديان، فان هذا التعدد لا يمكن إلا أن يكون حصيلة اختلافات وتمايزات. لو كانت جميع الاشياء من سنخ واحد، لما كان ثمة أي تعدد وكثرة. لابد من شيء من الاختلاف يمايز بين دين وآخر، فيؤدي ذلك الى التعددية. وحينما نطبق هذا على المسيحية والاسلام، فمن النقاط التي ستتضح هو أن الدور الذي لعبته المسيحية يختلف عن الدور الذي لعبه الاسلام اختلافا غير يسير. كانت المسيحية مضطرة لانقاذ عالم تسوقه النزعة العقلية والطبيعية نحو الفناء، لذا توجب عليها طرح نفسها طريقا للمحبة والايثار، لتكون ردا على فلسفة السفسطة والشك التي تنامت طوال مئات السنين، وارتكزت بشكل مفرط على العقلانية، وابتعدت تماما عن الشعور بوجود القدرة الالهية وحضورها. وهذا هو الواقع الذي ساد الاديان اليونانية والرومانية آنذاك. أما بخصوص الاسلام فقد ظهر في بيئة مختلفة بشكل ملحوظ، ولم يكن مضطرا لمواجهة المؤمنين بـ«الانا» والسوفسطائيين والعقلانيين في مكة. الواقع ان الاسلام جاء لتمتين الرؤية حول الوحي الابراهيمي الذي يلعب فيه السيد المسيح دورا كبيرا. ومعنى هذا هو أن السيد المسيح يلعب دورين متفاوتين في فضاءين دينيين مختلفين. أحد الادوار دوره في الاسلام كآخر نبي من الانبياء الابراهيميين قبل نبي الاسلام. والدور الثاني هو المنقذ الوحيد للبشر والذي لا يمكنهم النجاة بدونه.

هـيك: الا تظن اننا اذا حملنا تصورا كهذا عن الذات الغائية المتجلية باشكال مختلفة فان هذه التجليات ـ من حيث هي حقائق مطلقة ـ لن تشتمل على العوامل التي تدفع البشر الى الحروب فيما بينهم؟ هل تعتقد انهم كانوا سيستطيعون القتال؟

نـصـر: كانوا سيستطيعون. وهو ما يحاول الحلماء والحكماء الحيلولة دونه عبر فهمهم للاديان الاخرى. بيد أن نشوب المعارك لا يعزى الى الاديان بمقدار ما يعزى الى الطبيعة النفاقية لدى الانسان، والتي تصطبغ احيانا بصبغة دينية. وهذا ما يفسر أن الحروب الضارية التي شهدها القرن العشرون كانت بمعزل عن الاسباب الدينية.

فمثلا لم يفجر هتلر كنيسة بيرمنغام بحوافز دينية. كما لم يحارب الروس الصينيين من منطلقات دينية. بامكاننا أن نرصد العديد من الحروب غير الدينية طيلة القرون الاخيرة. وطبعا ثمة استثناءات كالحرب الايرلندية والحرب الفلسطينية. والرئيس الامريكي بوش لم يصدر اوامر الحرب التي ادت الى موت مئات الآلاف من العراقيين لاسباب دينية. كل هذه الحروب وليدة عنصر التمرد والنفاق الكامن في الطبيعة البشرية.

هـيك: اوافقك الرأي. بيد أن هذه النزاعات غالبا ما بوركت من قبل التعاليم الدينية المطلقة. أليس كذلك؟

نـصـر: الواقع أن فكرة إنقاذ البشر كانت موضع اهتمام كبير من قبل الاديان. لو كان هنالك مجتمع بشري واحد، لما كانت ثمة حاجة الى اكثر من دين. الاديان تعبر عن مقاصدها وآرائها بلغات متفاوتة. وجود هذه اللغات المختلفة بحد ذاته، مما يوثق ضرورة وجود مجتمعات بشرية مختلفة. هناك الشعوب والقوميات الصينية والهندية والايرلندية المختلفة عن شعوب وقوميات البحر المتوسط. اتفهم انكم قد تسألون لماذا لم يشأ الله بقدرته أن يخلق مجتمعا بشريا واحدا؟ ولهذا السؤال جوابه الذي لا استطيع الخوض فيه الآن. اعتقد أن الاديان يجب أن تتكيف مع وجود مجتمعات انسانية منفصلة ومتنوعة. لذلك فإن فريقا من الهندوس يتصورون حينما ينفذون مذبحة بالمسلمين، انهم يستندون في فعلهم هذا الى تعاليم ديانتهم. فالسعي

لايجاد امبراطورية هندوسية[٥٣]، وتهديم الاحياء التي يقطنها المسلمون، وتقتيل المسلمين، كلها نتائج كارثية للاختلافات والتناشز بين طبائع البشر المنتمين لمجتمعات انسانية مختلفة، وليست نتائج لتعاليم الديانة الهندوسية أو الدين الاسلامي. وعلى الرغم من ارتفاع نداء السلام العالمي باستمرار، فقد حظيت هذه النزاعات بمباركة الاديان. وايا كان، فهذا ما يضاعف من ضرورة مد جسور التقارب والتفاهم من قبل القادرين على النهوض بهذه العملية.

عدنان اصلان: استاذ هيك،هل ترى أن تقلع الاديان عن مزاعم صدقها المطلقة؟

هيك: لا عن مزاعم صدقها المطلقة، ولكن عن زعمها انها الحقيقة الوحيدة، ولا حقيقة سواها.

نصر: نعم، اشاطرك الرأي مئة بالمئة في هذا الموضوع.

هيك: نقرأ في الانجيل الرابع قول السيد المسيح: «لا أحد يصل الى الأب الاّ عن طريقي»، وجاء في أعمال الرسل قول القديس بطرس: «لم يعط الناس اسما سوى اسم يسوع تحت هذه السماء يمكنهم النجاة به». وقد دلت العلوم الحديثة اليوم (ولا يتسنى لنا القول انها اثبتت، لانه ما من شيء يمكن اثباته بيقين في هذا المضمار) انه من المحتمل جدا أن عيسى ـ عيسى التاريخي ـ لم يتفوّه بمثل هذه الاقوال. وما هذه المزاعم الاّ من عمل كاتب جاء بعد ظهور المسيح بنحو ستين أو سبعين عاما، وهي تعاليم صدرت عن لاهوت المؤسسة الدينية المسيحية في القرن الاول للميلاد. وإذا اصررنا على أن ما ينقل عن المسيح هو ما صدر عنه فعلا، واذا آمنا أن هذه الاقوال تجليات مباشرة للحق، فستكون النتيجة أن الدين المسيحي هو الدين الكامل وحسب.

نصر: لا، نحن ايضا نؤمن أن الرسول(ص) قال: «من رآني فقد رأى الحق» حسنا، ما هو الموقف من ادعاء الصدق هذا؟ الواقع أن كلا القولين خاص بمجتمعين انسانيين متفاوتين، لذلك يتزيا كل قول بحلل المجتمع البشري الخاص به. هذا هو رأيي في الموضوع. هل هذا ما قاله المسيح؟ هكذا يرى المسيحيون. وإن لم نقل

بهذا نكن كمن يريد أن يمنع شخصا داخل نطاق الديانة المسيحية يتوخى التقرب الى الله بالغاء السيد المسيح، وهو بالضبط ما يفعله الذين يبتكرون في هذه الايام اديانا ساعين للتقرب الى الله من دون الاستعانة بالمسيح. ونظير هذا الشيء يصدق ايضا على الاسلام. لا يتقرب شخص الى الله في الاسلام، الاّ عن طريق الرسول محمد(ص).

عدنان اصلان: ما هو تصورك للتعددية الدينية في «القرية العالمية» اليوم؟

نصر: في القرية العالمية؟!... أنا لا أومن بهذه العبارة الرمزية. ولكني على كل حال، اذهب الى أن كل واحدة من تجليات الذات المطلقة حصلت داخل مجتمع بشري كان يتصور انه المجتمع البشري الوحيد، وانه هو البشرية كلها. اتباع كونفوشيوس كانوا يرون أن الصين هي كل العالم، وانها هي البشرية. والعلماء الكبار في الهند حينما يتحدثون، يقررون أن الهند هي كل العالم. انا كمسلم أؤمن انه ما من مسيحي يستطيع التقرب الى الاب الاّ عن طريق الابن، وليس من المهم من الذي خطّ هذه التعاليم وابتدعها. لا انوي الدخول في شجار حول صحة هذه القضية أو القضايا المماثلة، لاني لست من المتخصصين في تاريخ العهد الجديد، ولكن اتمنى أن يتفهم المسيحيون كذلك الحديث الذي رويته قبل قليل عن رسول الاسلام(ص)، في حدود المسلمين طبعا. لا يمكن القول في العالم الاسلامي انني لا ابالي للرسول محمد، واتصل مباشرة بالله، كما ينادي بذلك لفيف من المسلمين الحداثيين. فلا طائل من وراء ذلك.

هيك: لكنني حين اتحدث عن التغيير أو الجرح والتعديل في اللاهوت، فانا كمسيحي لا اتحمل سوى مسؤولية الفكر المسيحي. الجرح والتعديل الذي ارنو اليه بمعنى أن نقول «لا يصل احد الى الأب، الا عن طريقي» لا يصدق على المسيحيين، فصدقه ليس شاملا.

نصر: وانا اصنع مثل هذا بالضبط فيما يخص الاسلام.

هيك: نعم، الا ان هذه العملية تمثل في نظر الكثير من المسلمين ضربا من الجرح والتعديل، أليس كذلك؟

نصر: هذه مسألة مثيرة وجديرة بالنظر فيما يخص الاسلام. وقد اعرب عنها البعض طوال التاريخ (كالرومي في ابياته التي ذكرتها أمس في الدرس)... وهذا ما جعل للاسلام وضعا اقل تكلفا بالمقارنة الى المسيحية.

هيك: نعم، التصوف الاسلامي كان مرتعا للتعددية دوما.

نصر: الاسلام يعترف بكل الانبياء الذين سبقوه. أعني أن الفلاح عند المسلمين قضية عالمية شاملة. صحيح انني اذا قصدت مسجد بيرمنغام، وقلت هناك إن اليهود والنصارى مفلحون كالمسلمين، سيشق ذلك على بعض المسلمين، الاّ ان العديد من المتألهين والصوفية اعربوا طوال التاريخ عن هذا الرأي. فريق من الناس يتصف بالعصبية وضيق الافق، وهم طبعا عاجزون عن ادراك هذه المسألة. أما بخصوص المسيحية بالشكل الذي افهمه، فثمة خطوة اوسع يجب اتخاذها.

عدنان اصلان: استاذ هيك، ما هو تصورك للفلاح الديني؟

هيك: بكلمة واحدة؛ اراه الذات الغائية بمعزل عن الأنا والقبول الالهي.

عدنان اصلان: أليس هذا فلاحا ارضيا دنيويا؟

هيك: هذا فلاح ينطلق من الارض، الا أنه لا يتحدد بها. انه فلاح يفضي الى الحياة الأخرى.

عدنان اصلان: استاذ نصر، ما هو تصورك انت للفلاح الديني؟

نصر: من منطلق اسلامي تقليدي، يقال إن لنا ارواحا، أي ان لنا جوهرا خالدا لا يموت بموت البدن. الاحوال في هذا العالم مهمة جدا بالنسبة للروح، لكنها ليست امورا تصادفية عارضة، كما انها ذات تأثير على المصير النهائي للروح. الفلاح هو أن تعيش بالشكل الذي (إنْ من حيث العلاقة مع الله، أو من حيث العلاقة مع البشر، وحتى مع الطبيعة) ينقل روحك بعد الموت الى مقام السعادة والجنة بدل العذاب في

دركات الجحيم. هذا هو تصوري للفلاح، لا فقط بالنسبة للمسلمين، بل لأتباع سائر الديانات.

عدنـــان اصـــلان: إذن، أي التصورات الدينية للفلاح ستكون صائبة في هذه الحالة؟

نصر: سؤال مهم جدا. اعتقد أن ما يحصل للروح بعد الموت، جزء لا يتجزأ من عالم الدين المحدد الذي نتحاور بشأنه، وجميع الثقافات المعنية بمعرفة النهاية[٥٤] (= معرفة الآخرة) تكتسب معانيها في اطار ذلك العالم. فمثلا، بالنسبة لجنة المسيحيين والمسلمين، بمجرد أن يدخل الانسان الجنة فهو مفلح. وفي الديانة الهندوسية، يخرج الانسان من الجنة حينما ينفد رصيده من الاعمال الخيّرة. لا اقول إن معرفتنا بالآخرة صواب، ومعرفتهم غير صائبة، أو انهم مصيبون ونحن مخطئون. والعجيب ان كل المتقين الزاهدين مجتمعون في هذا المقام الرفيع، مقام الصلة بالله، الذي يسمونه الفلاح moskha بحق. أما فيما يتعلق بما يحدث بين هذا وذاك، أي في العالم الوسيط، فاعتقد ان جميع الاديان، كل بحسب شعائره الدينية، ومراسمه الخاصة بدفن الموتى، وعباداته ومناسكه المقدسة التي يبدو بعضها في غاية الصعوبة، أعتقد ان جميعها على صواب. وعليه لا اقول إن طيفا من الطروحات التقليدية لمعرفة الآخرة صادقة وطيفا منها كاذبة، انما اقول انها صحيحة كلها داخل حيز عالمها الروحي.

عدنان اصلان: هل تستمرئ هذه الصيغة لمفهوم الفلاح؟

هـيك: مبدئيا نعم. اخال أن ما نترقب وقوعه سيحدث خلال المرحلة الوسيطة (= البرزخية) وما عدا هذا فهو فوق تصوراتنا.

عدنان اصلان: اسمحوا لي أن اطرح السؤال بصراحة اتم،هل تؤمنون بجنة ونار؟

هـيك: يجب اولا أن اعرف قصدك من الجنة والنار. اظن أن المرتبة الغائية قد تتعدى الشخصية الفردية تماما. انا لا اعتقد أن ثمة عذابا خالدا، ولكن قد يكون ثمة عدم.

عدنان اصلان: هل تؤمن بجنة ونار؟

نصر: نعم، اؤمن بالجنة والنار. ولكن ينبغي اعتبار كل نعوت الجنة والنار رمزية، من دون أي مساس بتفسيرها وتأويلها الحقيقي، واثرها الحاسم على ارواح البشر، والذي يصد قطاعات واسعة منهم عن ارتكاب المعاصي. وهو اثر عظيم وصفه القرآن بنحو رفيع جدا في ثنايا تصويره للجنة والنار. الكثير من المتكلمين المسلمين المتعاونين مع جون هيك يريدون التقليل من شأن التأثيرات الهائلة لنار جهنم. انا شخصيا اعتقد ان هذا اللون من الألم والعذاب ليس ألما وعذابا أبديا، وانما ألم وعذاب بلا توقف. هذه الآلام متفاوتة مع بعضها جديا، وقد يعفى منها الانسان برحمة وفضل من الله ليس الاّ. اما الجنة فلها درجات ومراتب عديدة. اسمى هذه المراتب جنة الذات، أي جنة الذات الالهية المطلقة، وهي ممكنة بمعزل عن نحت المفاهيم والاخيلة. بيد اني مع ذلك آخذ نعوت الجنة والنار في القرآن وغيره من النصوص الدينية بمنتهى الجد.

عدنان اصلان: باي معنى يمكن أن يكون العلم هاديا الى اللاهوت؟

نصر: اعتقد أن العلم لا يتحفنا بشيء حول ذات الله وذات الحق. لقد تطور العلم خلال القرون الماضية بشكل مدهش. هذه مسألة طرحت على بساط البحث في المناظرة التي اقيمت قبل فترة وجيزة بين عدد من العلماء والمتكلمين في الولايات المتحدة. ولكن لم يخرج احد منها وهو يحمل جوابا للسؤال: كيف تمدنا المكتشفات العلمية بمعلومة عن ذات الله وذات الحق؟ وفي المقابل يسجل العلم الحديث كثيرا من المؤاخذات على اللاهوت وعلم الكلام؟ بمعنى انه يشكك في نظرتنا للكون والوجود والانسان. ثم ان العلم الحديث يحدد برنامج عمل القسم الاعظم من الفكر الكلامي، وقد لعب العلم هذا الدور لا في العصر الحديث وحسب، بل وفي غيره من العصور ايضا. ويعزى تطور الكلام الاسلامي واللاهوت المسيحي في الغالب الى انهما نشدا التعامل مع برنامج العمل الذي اختطه العلم والفلسفة لهما آنذاك، وكان من عناصر برنامج العمل هذا: علم الفلك الارسطي،

والمدرسة الفيثاغورية، وشتى فروع العلم، كعلوم الطبيعة والفلك والرياضيات و... الخ. لكنني لا ارى أن بمقدور العلم توجيه اللاهوت وهدايته.

هيك: وأنا اوافقك الرأي في هذه النقطة.

الهوامش

(١) John Hick

(٢) An Interpretation of Religion, Human Response to the Transcendent.

(٣) God and the Universe of Faiths.

(٤) Death and Eternal Life.

(٥) Evil and the God of Love.

(٦) The Metaphor of God Incarnate.

(٧) (MIT) Massachuset Institute of Technology.

(٨) Knowledge and the Sacred.

(٩) The Need for Sacred Science.

(١٠) Man and Nature: Spiritual Crises of Modern Man.

(١١) Ideals and Realities of Islam.

(١٢) Sufi Essays.

(١٣) Islamic Art and Spirituality.

(١٤) Cadbury Lectures.

(١٥) Projection.

(١٦) Transcendent Reality.

(١٧) rituals.

(١٨) life – styles.

(١٩) associations.

(٢٠) orthodox.

(٢١) Divine formulation.

(٢٢) ordaining.

(٢٣) the Absolute.

(٢٤) manifestation.

(٢٥) anticipatory.

(٢٦) omnipotent.

(٢٧) oniscient.

(٢٨) eternal.

(٢٩) theophany.

(٣٠) platonic idea.

(٣١) genetic code.

(٣٢) common law.

(٣٣) immutability.

(٣٤) Divine Trinity.

(٣٥) Durham Cathedral.

(٣٦) doctrinal fundementalists.

(٣٧) liturgical.
(٣٨) symbolic.
(٣٩) the Logos.
(٤٠) Tao.
(٤١) personal.
(٤٢) self-revealing.
(٤٣) intentional.
(٤٤) the Supreme Reality.
(٤٥) Word of God.
(٤٦) Divine Will.
(٤٧) trans-historical.
(٤٨) object.
(٤٩) subject.
(٥٠) Bach Partite.
(٥١) Sound system.
(٥٢) Knowing subject.
(٥٣) Hundu raj.
(٥٤) Eschatology.

ملفات صدرت من مجلة قضايا إسلامية معاصرة

* الفكر السياسي الاسلامي (١-٢)
* اشكاليات الفكر الاسلامي المعاصر
* منهج التعامل مع القرآن
* فلسفة الفقه (١-٣)
* مقاصد الشريعة (١-٣)
* الاتجاهات الجديدة في علم الكلام (١-٧)
* اشكاليات التأويل
* التعددية والاختلاف (١-٣)
* التباسات المفاهيم في الفكر الاسلامي المعاصر (١-٣)
* التسامح ومنابع اللاتسامح (١-٢)
* الدين والتراث في عصر الحداثة
* العيش سويا في فضاء التنوع والاختلاف

مراجعة تقويمية لمناظرة التعددية الدينية

د. محمد لغنهاوزن*

في الخامس والعشرين من تشرين الاول ١٩٩٤ اقام الباحث التركي عدنان اصلان حوارا بين الدكتور حسين نصر، والاستاذ جون هيك في منزل الاخير الواقع في بيرمنغام. كان مدار النقاش حول التعددية الدينية التي اختارها الدكتور اصلان آنذاك موضوعا لرسالته في الدكتوراه. وقد اصدر بعد ذلك كتابا قارن فيه بين افكار كل من نصر وهيك في مضمار التعددية الدينية. وللاسف، لم تسنح الفرصة الى الآن لاطلع على هذا النتاج، الا ان حواره المنشور في فصلية الاسلام «Islamic Quarterly»[1] جدير بالتمعن والدقة.

احاول في هذه السطور تقديم خلاصة لنقاشهم، اردفها بملاحظات ونقود على الافكار الواردة في الحوار، وارجو بنقدي لهذا الحوار ان اكون قد سجلت آرائي بشأن التعددية الدينية، بغية الوصول الى تفاهم نسبي فيما يتصل بالمصادر التي يعتمدها المسلمون في طرح التعددية الدينية ومعالجتها.

١ـ خلاصة الحوار

اغرب اثارات الحوار، ربما كانت النقطة التي يبدأ بها هيك الحوار مقررا انه والدكتور نصر متفقان في الرأي بشأن حقيقة الاديان وصدقها، لكنه يؤكد ان المائز الاساس بينهما هو ان هيك يرى هذا الاختلاف اصلاحا ضروريا، بينما ينحاز نصر الى ترك التقاليد على حالها بلا أي تغيير. والذي يستخلص من هذا المشهد في النهاية منظر مدهش لرجل دين مسيحي يكافح لاصلاح المسيحية بتطهيرها من التثليث،

---

* باحث مسلم من الولايات المتحدة، استاذ فلسفة الدين في جامعة قم.

ومثقف مسلم يوصي المسيحيين بأن لا يتخلوا عن عقيدة التثليث. ومثل هذا الانقلاب الساخر للاحوال هو من علامات آخر الزمان بلا شك!

يسجل نصر انه يرى الفوارق بين الاديان وليدة العوامل الانسانية، في حين يزعم انها فوارق مقدرة من قبل الله بمقتضى التفاوتات البشرية. ويتقبل الى جانب ذلك الحاجة الى الاصلاح الديني، لكنه يقف به عند حدود الاقلاع عن الجزم والاطلاق الذي يتصف به المتطرفون.

ويعتقد هيك ان مفاهيم القادر المطلق والعالم المطلق والعديد من المفاهيم الاخرى المشيرة لصفات الله، هي عموما نتاجات بشرية، لا تعبر بنحو دقيق عن اللامتناهي المطلق أو الذات الغائية في حد ذاتها، والتي يفضلها هيك كما يفهم من الحوار.

ويجيب نصر ان أشكال التجلي الالهي في كل دين ليست ابداعات انسانية مصطنعة، ولذا ينبغي عدم اخضاعها لأي برنامج اصلاحي مفروض. فهو يؤكد أن التحول في الدين يجب أن يكون تدريجيا وبوتيرة طبيعية، ويضيف متعجلاً ان أي تغيير في القوانين الالهية الثابتة في الدين الاسلامي والدين اليهودي يبدو متعذرا.

التمييز الذي يقول به نصر بين جوانب من الدين، تقبل التغيير بآلية طبيعية مستساغة، وجوانب لا تقبل أي تغيير، يثير حفيظة هيك ليسأله عن مناط تحديد هذه الجوانب من تلك. والموضوع الذي يوليه هيك اكبر اهتمامه هو مزاعم المسيحية فيما يتعلق بألوهية السيد المسيح(ع)، فهل يجب اعتبار هذه الالوهية عنصرا اساسيا في الديانة النصرانية، أم انها شيء طارئ ينبغي ابتساره ونبذه؟

لا يقدم نصر أي معايير أو مناطات يتاح بواسطتها تمييز الجوانب الثابتة من الجوانب المتغيرة. بيد انه يصر على ان الله لا يسمح ببقاء دين كبير على خطأ كبير طوال ألفي سنة. ويتمادى في فكرته هذه الى حد القول انه حتى لو اثبتت الوثائق والدراسات التاريخية أن السيد المسيح(ع) وحوارييه لم يقولوا بالتثليث ولا تجسد الله في المسيح، فإن الله هو الذي قدر هذه التعاليم للمسيحيين بعد ذلك.

ويرد هيك بأن رأي نصر هذا يفترض انسانية الذات الغائية (شَبَه الذات الغائية بالمخلوق الانساني) من المسلمات، هو افتراض غير مقبول من وجهة نظره. ويرى هيك أن مفهوم المشيئة الالهية مجرد رد فعل انساني حيال الذات الغائية. وبعد أن يطرح اسئلة استجوابية على نصر، يذعن الاخير أن مفهوم المشيئة الالهية ممكن الاطلاق على بعض تجليات الحق، لا على الحق في ذاته. ويقول ان عبارة «الذات الالهية تختار» تعني أن الذات الالهية تقدر طريقة وشكل تجليها.

واذا كان هذا الحوار نامّا عن ثغرات في افكار نصر، فان هذه الثغرات تزداد وخامة في الاشواط اللاحقة من الحوار، أي حينما يرفض نصر صراحة مبدأ عدم التناقض، ويدعي انه بالرغم من تناقض المدرستين الاسلامية والمسيحية بشأن السيد المسيح(ع)، الا انهما صادقتان معا، لكنه يعود ويعترف بان استيعاب هذه القضية عسير من ناحية عقلانية.

في موضع آخر، يشير نصر الى تراتيبية المعرفة ومستوياتها المختلفة، والتي يمكن بواسطتها حل هذا التناقض، الا انه لا يوضح كيف يصلب المسيح في مرتبة من المعرفة، ولا يصلب في مرتبة اخرى، لكنه يزعم أن النخبة من المفكرين المتعمقين فقط هم القادرون على ادراك فكرته هذه ويقارن بين حالته وحالة بعض المسائل في علم الفلك. ويتطرق كذلك الى تبيين الفوارق بين الاديان وفق الاجواء الفكرية التي تتشكل في بوتقتها، فالمسيحية كانت مضطرة لمواجهة العقلانية اليونانية ـ الرومانية، وهذه ظروف لم تهدد الاسلام اوائل ظهوره في شبه الجزيرة العربية. وبالتالي فان التفاوت بين ما يقوله الاسلام وما تقوله المسيحية عن السيد المسيح يعزى من وجهة نظر الدكتور نصر الى الادوار المتفاوتة التي لعبها المسيح في هذين الدينين، فيستطيع انتشال الناس من البيئات الثقافية والتاريخية المختلفة ليهديهم سبيل النجاة والفلاح.

وحينما يسأل هيك: أليست الاطلاقات الدينية هي المسؤولة عن اندلاع الحروب بين الاديان؟ يكون الحوار قد صار ابعث على الدوار والحيرة. فبدل أن يفرز نصر بين

القضايا الاخلاقية والميتافيزيقية يجيب بان حروب الحقبة الاخيرة وليدة ايديولوجيات دنيوية (فاشية وقومية وشيوعية). ويعترض عليه هيك بان الاديان ساهمت دوما في زرع الخلافات والنزاعات بين البشر، فيجيب ذاك بان التباينات الدينية تؤكد التنوع في المجتمعات الانسانية.

ثم يتفق المتحاوران على ضرورة كف الاديان عن ادعاء انها الحقيقة الوحيدة ولا حقيقة سواها. ويوضح نصر أن النصوص الانحصارية المنسوبة للسيد المسيح، لا تعني شيئا الا للمسيحيين وكذلك الحال بالنسبة للنصوص الانحصارية الاسلامية، مشددا تارة اخرى على النسبية الفئوية. ويرى هيك ان مقولة المسيح «لا يصل احد الى الاب الا عن طريقي» صادقة على المسيحيين وحسب، ولا تمثل سواهم. ويماشي نصر من زاوية اسلامية رفض الاطلاق في الدعاوى الدينية، مشيرا الى ما كان لجلال الدين الرومي من رأي مماثل. ويلمع هيك الى ان التصوف الاسلامي كان على الدوام تربة ملائمة لاستنبات التعددية.

ويسأل عدنان اصلان في غضون الحوار: من هم المفلحون؟ فيجيب هيك انه كل متحرر من ذاته، متقبل للذات الغائية. أما نصر فيؤيد بادئ ذي بدء فكرة هيك من منظار علم العواقب (علم الآخرة) القرآني، بيد أنه يردف أن علوم العواقب في كل الاديان صائبة في حدود الاجواء الروحية لتلك الاديان. ويوافقه هيك هذا المقال.

واخيرا يتفق هيك ونصر(في مضمار العلاقة بين الدين والعلم) على عجز العلوم عن توجيه الالهيات والأخذ بيدها.

٢ـ ملاحظات على الحوار

سبق وأن دونت نقدا مطولا للتعددية التي ينافح عنها جون هيك،[٢] لذا سأركز في هذه الفرصة على رؤى الدكتور حسين نصر. انه وبفضل دفاعه الرصين عن الثقافة والفكر الاسلاميين في مؤلفاته ودراسته المسهبة التي كتبها بلغة فصيحة واسلوب علمي وقلم رشيق، يعد اشهر مفكر مسلم ظهر في امريكا، ولا يضاهيه فيها أحد، من

حيث دفاعه الكمي والنوعي عن الاسلام، والمبثوث في كتاباته العديدة. لهذا فان طروحات الدكتور نصر حول موضوع مهم كالتعددية الدينية،[٣] ستكون لها نتائج خطيرة على فهم الاسلام في امريكا وعموم العالم الناطق بالانجليزية على اقل تقدير.

٢ـ١ـ التعددية الدينية والعقل الخالد*

المنحى الذي ينحوه الدكتور نصر، هو ذاك المتبلور في الفلسفة الخالدة، والذي دافع عنه نصر منذ سنوات طوال بمنافحته عن منجزات فريتوف شووان، واهمها على صعيد التعددية الدينية كتابه الاول المسمى «الوحدة المتعالية للاديان»[٤]. يتطرق شووان باسهاب في كتابه هذا للاطروحة المشتركة بين عرفاء الاسلام، وهي ان الاديان متباينة في قشورها الظاهرية، متشابهة في لبابها الباطني. ويمكن تقصي اوليات شووان اكثر ما يمكن في مؤلفان رينيه غنون (١٨٨٦ـ١٩٥١) الذي يستشف انه ارسى دعائم مدرسة فكرية وثيقة الصلة بالعقل الخالد أو الفلسفة الخالدة. الفكرة المركزية في هذه المدرسة هي أن كافة الاديان تؤمن في نهاية المطاف بشيء واحد، بيد ان اساليب تعابيرها متفاوتة. ولادراك هذا القاسم المشترك بين الاديان لابد من صرف الاهتمام عن ظواهر الدين لصالح جوهره وباطنه.

وبالنظر لهذه الأرضية المسبقة، فان من ابرز التباينات في وجهات النظر بين هيك ونصر بشأن تعددية الاديان، هي أن هذه القضية من وجهة نظرهيك تنتمي الى «العلم بالمنقذ» و«الاخلاق» قبل كل شيء، ويأتي انتماؤها الى «علم المعرفة» و«الميتافيزيقا» بالدرجة الثانية. بينما يذهب نصر الى ان تنوع الاديان هو اولا قضية ماورائية (وبالمعنى الاخص) أو حكمية، ولا يغفل طبعا ابعادها المعرفية والاخلاقية. يبدأ هيك كلامه عن الانحصارية المسيحية التقليدية، أي بفكرة أن لا منقذ ولا فلاح خارج الاجهزة المسيحية (extra ecclesiam nulla salus)، وهي فكرة يعتبرها غير مقبولة، فهو لا يستطيع تفهم أن الناس الصالحين الاطهار في الاديان الاخرى غير مفلحين. إن دحض احتكار المسيحية التقليدية للفلاح الاخروي يحتم الكثير من المرتكزات

الجديدة على اللاهوت المسيحي، وهذا ما صب هيك عليه جل اهتمامه طوال عشرين عاما.

من جانب آخر يعتقد نصر ان القبول التعددي لوحدة جوهر الاديان، يمثل السمة المركزية للفلسفة الخالدة، وهو بعد آخر للترابط بين الذات الواحدة والاشياء المتكثرة، الأمر الذي يلاحظ بصنوف جد متنوعة في كتابات الصوفية.

ربما كانت رؤى كل من نصر وهيك للتعددية الدينية حصيلة النزعة الرومانطيقية في القرن التاسع عشر، ذلك أن تعاليم غنون في باب العقل الخالد انبثقت عن حلقات باريسية تؤمن بالغيب والعجائب والغرائب، ولم تكن النظرة الرومانطيقية للشرق في تلك الحلقات حالة غير مألوفة، بينما تتوكأ افكار هيك على النمط الفكري البروتستانتي الليبرالي الذي يمكن تقصي امتداداته الى رومانطيقية شلاير ماخر. بيد أن التفاؤل الرومانطيقي لعب بلاشك دورين متفاوتين لدى هذين المفكرين المعاصرين، فهيك يرى نفسه زعيم التهذيب الديني في المسيحية الداعية الى تسامح المسيحيين وصبرهم حيال آراء الآخرين. في حين لا يطالب نصر بأي اصلاحات حداثية، ومع ذلك ينظر بتفاؤل لكل المعتقدات التقليدية في كافة الاديان. يضفي هيك صورة مثالية على مستقبل المسيحية، ويضفيها نصر على ماضي المسيحية، ويخرج كلاهما بصورته المثالية عن تخوم المسيحية ليطبقها على كافة الاديان الكبرى في العالم. ولهذا يدعو هيك المسلمين واليهود لاصلاحات مماثلة في عقائدهم ترمي الى نسف الانحصارية (البغيضة اليه بشدة) ليلتحقوا به في نهضة التهذيب الديني. ويميل نصر الى الدفاع عن العقل الخالد في الدين الاسلامي والمسيحي والبوذي و... الخ، بالشكل الذي تفهم وتمارس هذه الاديان بحسب املاءاته.

٢ـ٢ـ المائز الاساسي بين نظرتي هيك ونصر للدين هو أن الاول يرى الدين ظاهرة انسانية، بينما يفهمها الثاني وحيا الهيا. وكان شلاير ماخر يرى جوهر الدين كامنا في التجربة الدينية، في حين يؤكد شووان على ضرورة تحري جوهر كل

الاديان في الحق المتعالي.[٥] ومن هنا يرى هيك انه يجب تفسير تباينات الاديان بحسب ردود الفعل الانسانية المتباينة حيال الحق، وفي المقابل يزعم نصر أن تمايزات الاديان تفسر بحسب التجليات المتمايزة التي يظهر بها الحق. ويبدو كلا الموقفين متطرفاً الى حدٍ ما، فهيك يبالغ في انسنة الدين. انه يعد الدين رد فعل حقيقي تجاه الحق، وهو في الوقت ذاته رد فعل انساني تجاه الحق، من حيث إن البشر هم الذين يحددون اطره وقوالبه، وليس الله. أما نصر فيخال أن كل دين لابد أن يكون الهياً. وإن كان ولابد من أخذ هذين الزللين، فالاقرب للتقوى أن نسلّم لرأي نصر، فالدين الصحيح يعلمنا أن كل ما يحدث في العالم انما يحدث بمشيئة الله وارادته، والله هو الذي انزل الحقيقة الوحيانية، فهي ليست من صناعة البشر. ونهايةً، إذا اخذنا بنظر الاعتبار أن الاديان مزيج من النحوت البشرية والوحي الالهي، فعلينا تحري طريق وسط بين رؤية هيك ونصر. وينبغي طبعا أن لا نساوق بين رؤيتين (كاذبتين) تذهب احداهما الى أن كل ما في الاديان صناعة بشرية، وتزعم الاخرى ان كل ما فيها تجليات الهية. فحتى لو سطع النور الالهي من كل الاديان الكبرى، فهذا لا يعني انها تشع بقوة واحدة. وحتى لو كانت كل شمس شمسا في منظومتها، فهذا لا يساوي بين الشموس من حيث اشعاعها وصناعتها للحياة. اضف الى ذلك انه حتى لو كان الدين المسيحي اسطع وابهى الاديان الوحيانية الالهية في زمن ما، فهذا لا يفيد أنه استطاع الاحتفاظ بتألقه وعمقه الاول، حتى في نطاق عالمه وحدوده.

ويبدو هيك على حق في أن تباينات الاديان قد تشي بتباينات في المساعي الانسانية للتعاطي مع الحق، الاّ انه على خطأ في قوله ان الحق لا يستطيع بارادته وانطلاقا من العناية، ان يتجلى بانحاء مختلفة قد تصل حد التعارض، ولذلك فان أي تعارض يرجع الى صناعات البشر وابداعاتهم.

يجترح هيك مقارنة بين الثنائية الكانطية؛ الشيء في نفسه (noumenon) والشيء لنفسه أو الظاهر من الشيء (phenomena)، وبين ثنائية الحق والواقع النهائي. فالحق يوازي عنده الشيء في نفسه، بينما يناظر الدين الشيء لنفسه. وإذا القينا نظرة لتاريخ

الفلسفة الغربية بعد كانط، ألفينا أن المثالية الالمانية ارتكزت على ان «الشيء في نفسه» الكانطي ابتعد عن الواقع الظاهري الى درجة اننا لن نخسر شيئا إذا الغيناه. واذا لم يكن بوسع هيك أن يضاهي كانط في دفاعه عن «الشيء في نفسه»، فان ما سيبقى من الدين لن يكون اكثر من انجاز ثقافي، بدل أن يتبدى اداة للوصول الى الله.[٦]

ويبدو نصر على صواب في تشديده على أن الاديان تبلورات مختلفة للرسالة الالهية، الاّ انه يجانب الصحة في استنباطه من الفكرة اعلاه أن الله يجيز المعارف والتعاليم التي تقول بها الديانات الكبرى اليوم.

ينحاز كل من هيك ونصر الى اشكال من النسبية الدينية. ومع ذلك فالاشكال النسبية التي ينحازان اليها ليست متطرفة الى الحد الذي لا يمكن تصور ما هو اكثر تطرفا منها. فكلاهما يحاول الحفاظ على معنىً من معاني الكيفية المطلقة لكل رؤية دينية. ولا يميل أي منهما الى مباركة دين انتقائي تمليه الاذواق والسلائق. وكلاهما يقرر انه يدافع عن الثقافة التي ينتمي اليها حيال هجمات التشكيكيين المحدثين.

٢ـ٣ـ الأصل الالهي للمسيحية التقليدية

الدليل الذي يسوقه نصر على الهية المسيحية التقليدية، دليل فج، ففي قبال السؤال: هل عيسى هو فعلا تجسيد الاقنوم الثاني في التثليث أم لا؟ يسأل بلا تريّث: إذا كانت هذه العقيدة مجرد التباس وتحريف، فكيف سمح الله رغم حكمته وعدله اللامتناهي أن يمضي دين عظيم كالمسيحية (ينشد الملايين من الناس هداهم وسعادتهم فيه) على الضلالة والانحراف طوال ألفي سنة؟! لا يمكننا القول إن هذه العقيدة كانت مجرد خطأ فاحش طال به الزمن ألفي سنة.[٧]

ينم هذا القول عن تصور نصر بان مقاربات حقيقة الدين بغير الروح النسبية، لا يتوافق والمعارف التقليدية بشأن الحكمة والعدل الالهيين. ولكن، ليس بمنأىً عن عدل الإله أن يسمح ببقاء عقيدة على الخطأ والضلال، إذا كان هذا الضلال نتيجة معصية ارادية جديرة بالعقاب، أو كان ضلالاً مغفوراً؛ لأنه وليد الجهل أو العجز مما

لا يستتبع عقابا. ومن جهة ثانية، لا تتضارب هذه الضلالة المزمنة مع حكمة الاله، إذا كان وراءها خير ونفع، حتى وإن كانا خيراً ونفعاً مجهولين، فالفلسفات المؤمنة بالعدل، غالباً ما تعلل افساح الله للمجال امام الذنوب والمعاصي بالتوكيد على قيمة الحرية والاختيار في اعمال الانسان.

كما يبدو نصر غير موفق في تشديده على اعداد الضالين المنحرفين، وعلى مدة ضلالتهم وانحرافهم، فمن الجلي أن هذه المؤشرات الكمية لا تؤثر شيئاً في الموضوع الميتافيزيقي موضع النقاش.

٢ـ٤ـ التمايزات

إذا اخذنا بنظر الاعتبار هذين الجانبين من المشيئة الالهية، أي الجانب الانطولوجي (التكويني) والجانب التقنيني (التشريعي)، ستتضح اشكالية التعارضات الدينية اكثر. إذا كان المسيحيون مؤمنين بالتثليث على مدى قرون طويلة، فإن هذا يتطابق ولا شك مع الارادة الالهية، ولكن بالمعنى الانطولوجي فقط. وليس من الضروري ابدا أن يتطابق هذا الضلال المزمن مع الجانب التشريعي للمشيئة الالهية، فالله يسمح للكثير من الأمور المعارضة لاحكامه وتعاليمه بالوجود والاستمرار، ولنفس السبب الذي يسمح بموجبه أن ترتكب الذنوب، إن السماح بارتكاب الذنوب هنا مجرد امكانية انطولوجية تكوينية لا تعني السماح أو التصويب الاخلاقي (التشريعي) بعبارة ثانية لا يمكن الاستنباط من وجود معتقدات دينية مغايرة للاسلام وحتى مناقضة له، ان الله غاض الطرف عن هذه المعتقدات.

إذا اردنا تحاشي الخلط والالتباس والمغالطات، فان من الاختلافات والتمايزات الاخرى التي يجب أن نلاحظها، التمييز بين التوفر على الحقيقة وبين تحقيق الفلاح، والاختلاف بين كل واحد من هذين من ناحية، وبين أن يكون الشيء مقدرا من قبل الله بالنسبة للانسان المعاصر من ناحية اخرى. فبحسب النظرة القرآنية، تنطوي كافة الاديان التي اوحى بها الله على حقيقة ونور، بيد أن هذا لا يعني اتحادها ووحدتها،

ولا يعني انها جميعا موصلة الى الفلاح وهادية الى السعادة، كما لا يعني أن بعض الاديان التي قدرت سابقا من قبل الله، لم تُمنع لاحقا من قبله. يبدو ان نصر ونظرا لهذه الاختلافات، يكشف النقاب عن بعض الخلط والالتباسات حينما يكتب:

«ثمة الكثير من الناس لا يسعهم البقاء على ايمانهم الديني بقيمة اعتبار كل اتباع الديانات الاخرى من الضالين الاشقياء المحكومين بالنار، وهم من الذكاء والفطنة بحيث يستطيعون ملاحظة الامارات الالهية في فنون وتعاليم وشعائر الديانات الاخرى»[٨].

على اساس الافتراض القائل إن الله قدّر اديانا مختلفة لحقب مختلفة تتفاوت في ظروفها الاجتماعية والتاريخية، وبالنظر لحقيقة أن الدين الوحيد المقدر للعصر الحاضر هو الدين الاسلامي، يجب ايضا التوقع من العقل أن يلاحظ في الاديان السابقة التي قدرها الله، أو فيما بقي منها، امارات الهية. ولكن ينبغي عدم الخلط بين المنبت الالهي للدين والاذن الالهي باعتناق هذا الدين في الوقت الحاضر، فلو فضّلنا دينا على الاسلام، حتى لو كان الهي المصدر ومقدرا من قبل الله، انطلاقا من عصبية أو انحياز للانا الثقافي، لكان هذا عصيانا وتمردا على الله. وبغض النظر عن امكانية انشداد الفرد للابعاد الباطنية في عقيدته، فلن يؤدي هذا الانتماء الى الفلاح والنجاة، بل الى العذاب الابدي. من جهة اخرى ينبغي عدم انكار ان الله قد يكفل هداية ربما افضت الى فلاح العاجزين عن ادراك حقيقة الاسلام. فالرحمة الالهية اللامتناهية متسقة يقينا مع حقيقة أن الله منّ بأكمل صور وحيه على آخر رسله المنتجبين(صلى الله عليهم اجمعين).

٢ـ٥ـ والآن بوسعنا التداول في اسباب تنوع الاديان وتعددها. يعتقد هيك أن السبب هو كون الثقافات المختلفة تبدي ردود افعال مختلفة حيال الحق. ويذهب نصر الى ان الله شاء بعنايته أن يتجلى باشكال مختلفة تتناسب والثقافات المختلفة، ليمكن فهم تجلياته في قوالب هذه الثقافات، ولتتحقق اهدافه في مهبط الوحي، وتبقى التباينات بين المجتمعات الانسانية قائمة على حالها. يقول: «اعتقد أن الاديان

المختلفة يجب أن تكون وثيقة تأييد لاستقلال المجتمعات البشرية وانفصالها عن بعضها وتنوعها»[٩]. ويرى شووان ان ثمة ميولا وطنية وعنصرية في فهم بعض التعابير الدينية.[١٠] فكل تجل وانكشاف الهي لا يكتسب معناه ومفهومه الاّ بالنسبة لمجتمع خاص يظهر فيه كأمر مطلق نسبي.

ومع أن التسويغ الذي يسوقه نصر، يتوفر على عمق اكبر، ورغم أنه تسويغ مرجح يقينا على النسبية الثقافية التي يقترحها هيك، فانه لا يحررنا تماما من الاشكاليات والصعوبات ذات الصلة بالموضوع. والتسويغ الافضل في باب التنوع الديني هو الذي يؤكد أن الله اراد ـ فيما أراد ـ ان تتراكم التجليات الالهية تباعا على النواة المعنوية الاولى، فتنمو هذه النواة وترشد، ويكون اللاحق فيها انضج واكمل من السابق. لتبرير وتبيان تنوع الاديان لا تكفي ملاحظة التباينات الثقافية، والادوار التي تلعبها الاديان في الثقافات المختلفة. فهذا النمط من النظر للامور يغفل العنصر المعنوي الفعال في الدين الانساني. فكما يزدهر التاريخ وتتكامل الثقافات ثم تنحدر نحو الفناء، كذلك تتغير ادراكات البشر لصور التجليات الالهية المختلفة. وإذن، بدل أن نفسر تنوع الاديان بالتنوع العنصري، كما يفعل هيك، يتوجب اتباع نموذج نصر وشووان، فنفسر تنوع الديانات بمقتضى التفاوت في التجليات الالهية وهو تفاوت قدره الله للتناغم مع تفاوتات ثقافية. ولكن يتحتم أن نبادر الى خطوة أخرى بعد ذلك، نفهم التجليات الالهية المتباينة كجزء من عملية تاريخية يحقق الله بواسطتها ارادته في المجتمع الانساني [= البشرية]. ليس السير والسلوك المعنوي، خاصا بالافراد فقط، فالمعنوية الانسانية من حيث هي معنوية لها مسارها الذي يجب ان تواصله. واذا اكتنف هذا المسار دوائر أو نماذج متكررة كما يوحي بذلك العقل الخالد، فمن الممكن أن يكتنف تعاليا ورقيا ايضا. إذ لا ضرورة لأن نبقى ندور حول انفسنا، وربما اراد الله لنا أن نتعمق في آياته اكثر فاكثر كلما تكررت علينا، لنستطيع الرقي الى الاعالي والوصول اليه.

٢ـ٦ـ سبعة ادلة ضد النسبية الدينية

الزعم بأن الله خص كل مجتمع بالتجليات التي تتحقق فيه، لا يتسق مع الحقائق الواقعة التالية:

١- التنوع الثقافي للاديان.

٢- تنوع الاديان داخل الثقافات.

٣- ظاهرة تغيير الديانة.

٤- شمولية طروحات الوحي.

٥- دعوة سائر المجتمعات لاعتناق الدين الجديد.

٦- التعارضات العقيدية بين الاديان.

٧- التعارضات العملية بين الاديان.

وبما أن هذه الحقائق تقترن بالاسلام على وجه الخصوص، لذا يستشف تعارضها مع التفسير الذي يقدمه نصر للتنوع الديني.

٢ـ٦ـ١ـ التنوع الثقافي للاديان

يظهر التنوع الثقافي في داخل المجتمع الديني حينما يتسع جغرافيا ويتواصل تاريخيا. يحاول نصر أن يفسر عناصر المحبة والايثار في المسيحية كردود فعل الهية حيال التراث السفسطائي والتشكيكي اليوناني ـ الروماني الذي ساد الحقبة التي سبقت ظهور المسيح(ع)، الا ان المسيحية ضربت جذورها في ارجاء وازمان لم يكن لهذا التراث اليوناني ـ الروماني من اثر أو تنفذ فيها، أو أن تأثيره كان فيها ضئيلا جدا. والاسلام ازدهر في اندونيسيا كما ازدهر في مصر بالضبط، وخلال مقاطع من التاريخ تغيرت فيها التأثيرات الثقافية الرئيسة تغييرات عميقة. هذه التباينات الثقافية داخل المجتمعات الدينية هائلة وعظيمة بنفس درجة التفاوتات ما بين المجتمعات الدينية على الاقل. وبهذا لا يمكن تسويغ تنوع الاديان بحسب الحاجة الى حفظ ثقافات معينة، أو الحاجة لتحقيق اهداف ثقافية خاصة.

٢ـ٦ـ٢ تنوع الاديان داخل الثقافات

وعلى نفس الغرار، قد تتوفر في بيئة ثقافية واحدة اشكال متنوعة من الحياة الدينية. اليهود والمسيحيون في نيويورك يشتركون في ثقافة واحدة ذات طابع استهلاكي ترفيهي، هذا على الرغم من اختلافات تمايزهم من الناحية الدينية، فهم لا يميلون اطلاقا للاندماج في فرقة يهودية ـ مسيحية واحدة. لذا فالتنوع الديني بين يهود نيويورك ومسيحييها مما لا يمكن تفسيره بان الله يخاطب المنتمين لثقافات مختلفة باشكال مختلفة. ونيويورك طبعا نموذج من حالات عديدة لتباينات دينية ينبت في اطار مناخ ثقافي واحد.

٢ـ٦ـ٣ تغيير الديانة

انني كشخص غيّر دينه الى الاسلام، تزعجني المساواة بين الانتماء الديني والقومي اشد الازعاج. فعلى الرغم من أن بعض المجتمعات الدينية قد تعجز عن الدعوة لدينها الا عن طريق التناسل، الا ان هذا من مؤشرات انحطاط وزوال مجتمع يصرح دينه بانه جاء للبشرية كافة.

ان واقع تبديل البعض لدياناتهم يدل دلالة كافية ان بمقدور الانسان انتقاء ما يرجحه من الاديان. وبالطبع لا نعني من هذا القول ان الذين غيّروا دينهم يتوفرون دائما على ادلة وبراهين كافية لهذا التغيير. وكلما اطلع الناس في كافة اصقاع العالم على الاديان المختلفة، كلما ازدادت ظاهرة تغيير الاديان. في أمريكا ومنذ الستينيات من القرن العشرين الى اليوم، تشكلت مجتمعات دينية حظيت بدعم المتحولين الامريكيين الى الاسلام أو الهندوسية أو البوذية. والصيغ الحديثة للمسيحية اجتذبت هي الأخرى بعض المتحولين. ثم ان تغيير الديانة لا يستلزم التحول من ثقافة دينية الى أخرى. ومثلما تنتشر الوان مختلفة من التحول الديني، على طلاب التحول الديني تجنب الوقوع في الخطأ، بمزاوجة بين العقل والبصيرة محبذة دائما في القرارات

المهمة وتقييم الطروحات المتناقضة. ولا يحلو لأحد طبعا أن يتسم تحوله الديني بالسطحية والسذاجة.

البوذية والمسيحية والاسلام ديانات انطلقت بالدعوة والتحول الديني، ولذا نجد فيها وفي غيرها من الديانات فرقا دينية عديدة. ان التحول الديني يقتضي غالبا دخول الفرد الى مجتمع كان اجنبيا عليه. وإذا كان لهذه التحولات الدينية قيمتها، فلا يمكن تفسير رسالة الوحي كشيء خاص بمجتمع دون غيره.

٢ـ٦ـ٤ـ شمولية طروحات الوحي

في الاسلام على الاقل، لا جدال في شمولية طروحات الوحي، لأنها جد واضحة. ليس القرآن نصا تاريخيا مهما للجزيرة العربية في القرن السابع، انما يخاطب كل من لهم ادنى صلة به: ﴿هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾[١١] (التوبة/ ٣٣).

إذا فسرنا هذه الكلمات بان معناها مطلق نسبيا، وليس مطلقا تماما، فهذا ما سيصد المسلمين اليوم عن الايمان بانهم يهتدون إذا ما تمسكوا بالقرآن. وإذا فسرنا عبارة « ليظهره على الدين كله » بان المراد منها كافة الاديان التي عاصرت الثقافة العربية في القرن السابع، فسيكون فحوى العبارة أن القرآن لا يخاطب الناس في هذا العصر. ثم ان هذا التفسير لا ينسجم مع فهم الرسول الاكرم ذاته، فقد اوفد(ص) رسلا الى الاقاليم البعيدة ليدعو بها الناس هناك الى الاسلام. ولا مراء ان الرسالة التي اوكلت مهمتها لنبي الاسلام(ص) كانت رسالة عالمية: ﴿انما انت منذر ولكل قوم هاد﴾ (الرعد/ ٧).

والقرآن وصل الينا اليوم وهو رغم انه انزل قبل ١٤ قرنا، فيدعونا الى الاسلام ويحذرنا من اتباع السبل الاخرى: ﴿وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾ (الانعام/ ١٥٣).

٢ـ٦ـ٥ الدعوة الى الاسلام

يوصي القرآن المؤمنين بان يدعوا الآخرين الى الاسلام، ولا يجادلوهم الا بالتي هي احسن. لقد انزل الوحي الالهي باشكال مختلفة للاقوام والمجتمعات المختلفة، ولكن كان المرجو منهم تصديق المصدر الالهي للاسلام، والاصغاء لدعوته بآذان القلوب: ﴿لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينزعنك في الامر وادع الى ربك انك لعلى هدى مستقيم﴾ (الحج/ ٦٧).

ما تريد هذه الآية التركيز عليه، هو انه على الرغم من أن لكل امة وقوم مناسك مختلفة قدرها لهم الله، الا ان المطلوب منهم ان لا ينازعوا الرسول فيها، فهو مكلف بدعوتهم الى خالقهم. وإذن، فالرسول مضطر بحكم رسالته لدعوة الناس الى البارئ الذي قدر مناسكهم السابقة، والمطلوب منهم أن لا ينازعوه في ذلك.

﴿وكذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾[١٢] (البقرة/ ١٤٣).

يمكن استخلاص العالمية الاسلامية من هذه الآية، اذا فهم منها ضرورة أن يكون المسلمون شهداء على كافة البشرية لا على ابناء زمانهم أو مكانهم فحسب. وإذا اشكل بان ما يفهم من مفردة «البشرية» أو «الناس» في هذه الآية ينحصر بالمعاصرين للرسول الاكرم(ص) والذين عاشوا معه وحواليه، فالآية التالية تجلي بان الدعوة غير مختصة بمن خاطبهم الرسول مباشرة، وانما هي عامة لكل من بلغه نداء القرآن بصرف النظر عن خلفيته الثقافية. ﴿قل الله شهيد بيني وبينكم واوحى اليّ هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ﴾ (الانعام/ ١٩).

القرآن ذاته، وفضلا عن توصياته بدعوة الآخرين وانذارهم، يخاطب اليهود والنصارى مباشرة داعيا اياهم للايمان بآخر وحي الهي.[١٣] ويعرف القرآن نفسه بانه آخر وحي الهي جاء ليحكم فيما اختلف فيه الذين نزل عليهم الوحي من قبل.

تعبر هذه الآيات عن ضرب من المعرفة التاريخية، ولا تنسجم مع الرأي القائل أن لكل دين مجتمعا انسانيا خاصا، قدّر الله ان يبقى منفصلا مستقلا عن سائر الاديان.

لقد دعي الحكماء وذوو البصائر من كل مجتمع ديني الى قبول الاسلام باعتباره الذروة مما يعتقدون به حاليا.

واذا كان الوحي الاسلامي ذاته ينشد اجتماع التخوم التي تزعمها الاديان لنفسها، فلن يتسنى والحال هذه حبس هذا الوحي (من منطلقات نسبية) في قفص المناخ الثقافي المحدد. ويمكن التماس الدليل على أن رسالة القرآن موجهة للانسانية كافة وليس لعرب الجزيرة في القرن السابع، من سلوك النبي ذاته حينما بعث الرسل والرسائل الى الروم وايران، ففي هذا دليل بيّن على عالمية الدعوة الاسلامية.

ولنراجع هذه الرسالة التي بعثها (ص) الى امبراطور الروم هرقل:

بسم الله الرحمن الرحيم

من محمد عبدالله ورسوله الى هرقل عظيم الروم

السلام على من اتبع الهدى

اما بعد، فاني ادعوك بدعاية الاسلام، اسلِمْ تسلم، واسلِم يؤتك الله اجرك مرتين، فان توليت فعليك إثم الاريسيّين. ﴿قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾.[١٤]

الختم: محمد رسول الله[١٥]

لا تشير هذه الرسالة والدعوة الى أن الرسول كان يرى العالمية لرسالته وانها لا تختص بأي نمط ثقافي محدد فحسب، بل وتدل ايضا على أن فهمه للنص القرآني كان فهما يرى له الشمول والعالمية فالقرآن لا يخاطب اهل الكتاب في شبه الجزيرة العربية وحسب، بل ويخاطبهم في البلدان القاصية.

٢ـ٦ـ٦ـ التعارضات العقيدية

من المشكلات الاساسية التي نواجهها في كل اشكال التعددية (بما في ذلك التعددية التي يقرها القرآن وهي ان الله انزل اديانا شتى في ازمنة وامكنة مختلفة على رسله) هي الموقف المطلوب حيال التعارضات السافرة بين عقائد الاديان المختلفة. القرآن ذاته اقترح اساليب مختلفة لحل هذه التعارضات. ففي القرآن اشارات الى تطرق التحريف للوحي الالهي تعمدا وسهوا.[١٦] كما جاء فيه ان الذي انزل على الانبياء واحد، بحيث يمكن الخلوص الى أن التعارض العقيدي ناجم بلاشك عن المضامين غير الوحيانية.[١٧] غالبا ما يفسر القرآن الفوارق بين الاديان باعتبارها وليدة المعاصي والاهواء، والمباهاة، بما تتبناه الذات من حقائق نسبية والرضا بها، وحسد الآخرين على ما لديهم.[١٨] وما لا يمكن ملاحظته في القرآن هو أن التناشز بين المعتقدات الدينية، والتفرق، والانشقاقات، والتشتت الى فرق مختلفة، قضية عديمة الاهمية، أو انها حصيلة فوارق ثقافية كالتباين في اللغات.

التفسير الذي يقدمه هيك للتعارض العقيدي يبتني على أن العقائد تختلف باختلاف ردود الافعال البشرية حيال الذات الغائية، ويجب اختزال هذه التعارضات عن طريق الوعي بالنسبية الثقافية للمعتقدات المتعارضة، وهذا اسلوب ينطبق على شتى المعتقدات الا الجزمية المطلقة منها، فهي لا تنسجم مع ما يدعو اليه هيك من نسبية، لذا ينبغي اعادة النظر في الطابع الجزمي لبعض المعتقدات وتحريرها منه. من هنا يتوجب عدم اعتبار المسيح الاقنوم الثاني في التثليث، وانه ضحى بحياته لينقذ البشر من المعصية، وانه في مرتبة الإله. ينزع هيك الى تشذيب المسيحية من هكذا شوائب، ويزعم انها لا تتجانس مع نسبية صدق الاديان، ومع أن الفلاح والنجاة ممكنان حتى خارج حيز الديانة النصرانية.

من جهة ثانية، يذهب نصر الى معالجة التعارضات بين تعاليم الاديان المختلفة، ارتكازا على فرضية ان الله يتجلى باشكال مختلفة متعارضة في المناخات الثقافية

المختلفة. فهو يعتقد أن الحقيقة تتزيا بلبوس النسبية لا على اساس المعايير الانسانية، بل طبقا لتنوع المعيار الالهي.

تتبدى التعارضات بين المزاعم العقيدية للاديان على مستويات شتى. تارة قد تكون مجرد تعارضات نظرية، تتمحور حول ما تتبناه الفرق من نظريات متعارضة حول الصفات الالهية او حرية الانسان، أو الفلاح أو ما شاكل. وخلافات من هذا السنخ قد تكون شديدة الخطورة والاضرار، وقد تفضي الى انشقاقات وتمايزات طائفية نظير ما حصل بين الاشاعرة والمعتزلة حول العدل الالهي، أو بين البروتستانتية اللوثرية والكالفينية بشأن الحضور الحقيقي للمسيح في العشاء الرباني. بيد أن المصالحة بين القائلين بهذه المعتقدات النظرية المتضاربة ليست مستحيلة التصور وإن بدت غير ممكنة بسبب الالتزامات العقدية الراسخة. الا ان بعض الخلافات من التجذر والتأصل بحيث لا يمكن تصور المصالحة. ومن ذلك الخلاف بين المسيحيين والمسلمين حول حادثة صلب المسيح. هل مات عيسى حقا على الصليب أم لم يمت؟ اشكالية ترتبط بالحقيقة التاريخية الواقعة. صلب المسيح من الاركان الضرورية للديانة النصرانية في نظر الاكثرية الساحقة من المسيحيين، ويجب اخذها اخذ المسلمات كحدث تاريخي حقيقي لا يتطرق اليه الشك. من ناحية ثانية، يضطر المسلمون لرفض حادثة الصلب، باعتبار ان الله كذّبها مباشرة في القرآن، واوحى بهذا المعنى صراحة.

لكن الدكتور نصر يتفاءل بالمصالحة حتى بشأن هذه المسألة، ولو اقتضى ذلك ضربا متطرفا من النسبية في وعي الحقائق. لا يخفى على احد ان المسيحيين يعتقدون حدوث الصلب حقا، أما المسلمون فيؤمنون ان الصلب لم يحدث. ويمكن التعبير عن هذا الواقع السافر بطريقة مغلوطة، فنقول ان حادثة الصلب صادقة للمسيحيين كاذبة للمسلمين. ويجب تفسير عبارة «صادقة لـ X» بمعنى «صادقة بزعم X» أو « صادقة في رأي X». الا أن ما يطرحه نصر اشد التباسا بكثير حتى من هذه المغالطة. انه يسوق قياسا بادراك حسي. فالاحداث في رأيه تبدو مختلفة إذا نظرنا لها من زوايا

مختلفة. ويضرب مثالا من موسيقى باخ. فهي موسيقى واحدة تنتج انطباعات ومعاني مختلفة لدى الافراد، كل بحسب استعداده. الا ان القضية ليست كيف يجب تفسير ما حدث على تل غلغتا في اورشليم (مكان صلب السيد المسيح حسب ما يعتقد النصارى)، وانما الخلاف حول اصل الاحداث التاريخية. احيانا قد ترتبط الاحداث بتلقينا لها، فقد نسمع رعد السماء قويا أو خفيضا بحسب المسافة التي تفصلنا عنه. وتفيد نسبية انشتاين أن التزامن ليس واقعا عينيا، فهو يرتبط بالموضع الذي ننظر اليه منه. وحسب ما يدلي به نصر، فان الحقيقة الدينية ستغدو اشبه ما تكون بالتزامن الانشتايني. ونظرا لرفض نصر التوثيقات التاريخية التي يسوقها هيك لصالح أن المسيح لم يكن يعتبر نفسه الها، يستشف ان الاول لا يرى للاحداث التاريخية الواقعة في غلغتا دورا في كشف النقاب عما حدث في غلغتا وما لم يحدث. وفي هذا يقترب نصر من كارل بارث مؤسس اللاهوت المسيحي اليميني الحديث، والذاهب الى أن حقيقة المسيحية مستقلة تماماً عن الحقيقة التاريخية للاحداث الواردة في الكتاب المقدس.

وبالتالي، حينما نسأل هل قضى عيسى نحبه على الصليب أم لا؟ سيجيبنا نصر بالنفي من وجهة نظره كمسلم، بيد ان الجواب الايجابي من وجهة نظر المسيحي سيكون صائبا بنفس درجة صواب الاجابة الاسلامية.

تاريخيا، لا يمكن التوفر على وثائق كافية للبت في هذه المشكلة، ولكن حتى لو أمكن الاستدلال على ما حدث في غلغتا بنحو حاسم، فان ما سيتجلى جرد حقيقة دنيوية غير مؤهلة بتاتاً لدحض الحقائق الدينية التي جاء بها الدين المسيحي أو الدين الاسلامي.

هذا نمط من النسبية اما أنه غير مقبول، أو انه فادح الاضرار والخسائر. اذا كان الدليل القوي الوحيد على الحقيقة الدينية، هو انها ترفع التعارض بين الاديان، فهذا دليل غير مقبول، لانه مصادرة على المطلوب (افتراض ما يطلب اثباته). إذ يجب التسليم بان كافة الاديان تنادي بشيء واحد، ومع هذا اينما ظهر ما يناقض هذه

الفكرة من تعاليم دينية متناقضة، نقول ان الحقيقة الدينية نسبية. وحتى لو اقتنعنا بالتسويغات المستقلة للتعامل البارثي مع الحقيقة، وعممنا هذه التسويغات بالنحو الذي يضفي القيمة والاعتبار على كافة الاديان الكبرى، فان النسبية التي تتأتى بهذه الطريقة (وكما ألمح نقاد بارث) ستعود بالضرر على الدين ذاته.[١٩] من اجل ان يخوض الدين في الشؤون الدنيوية، لابد ان تكون حقائقه دنيوية والهية في آن واحد. وإذا اراد الدين البرهنة على تفوق الحقائق الالهية على الآراء البشرية، فلابد ان تكون هذه الحقائق اشد تأثيرا واقوى حجة من الشواهد التاريخية ذات القيمة العالية في التصورات الدنيوية. ولا يكفي لذلك أن نمنح مكانة سامقة للنصوص الالهية في لعبة اللغة الدينية. فالالتزام الديني يقتضي افشاء الحقيقة الدينية، كي تتحدد من جديد مكانة كل لعبة اخرى نصبو الى الدخول فيها.

وإذا تراجعنا عن «النزعة الواقعية» في باب الحقيقة الدينية، فلا يبقى لدينا سوى اساطير مقدسة. فلو لم يتحفنا الدين بشيء عن الحقيقة المطلقة، واذا اختزلناه الى جملة حكايات وعظية مفيدة، ستنهار ضرورة الرسالة والدعوة الدينية.

ومهم جدا ان نتعرف موضع الخلل في النزعة النسبية. الخطوة الاولى هي التشديد على رفض المنطق للتناقضات، ولذا من المستحيل ان تكون الافكار الاسلامية والمسيحية المتعارضة صادقة كلها. وصاحب النزعة النسبية يترقب مثل هذا الاشكال طبعا ويعد له الاجابة قائلا: ليست القضايا الدينية صادقة او كاذبة على وجه الاطلاق، وانما هي تصدق او تكذب ضمن إطار ديني تفسيري محدد، بالضبط كما لو أن تتابع جملة اصوات قد يخلق عبارة مفيدة في لغة ما، وعبارة غير مفيدة في لغة اخرى. ولا ينبغي ان يكون الرد حيال هذا الطرح انه غير مفهوم وخال من المعنى، فالرد الصحيح هو عدم وجود دليل مقنع وتسويغ ناهض لصالح هذا الطرح، وانه يتعارض مع معرفة الذات الدينية. فحينما لا يتفق المسلمون والنصارى على ما حدث في غلغتا، لا يقصدون وجود حكايات مختلفة في تراثيهما الدينيين، وانما يقصدون ان لهم آراء ونظرات متفاوتة حول حقيقة تاريخية واحدة.

ايا كان، ثمة اشكالات ترد على النسبية. يبدو ان النسبي ينظر لكل الاديان من خارجها، فيجد من تلك الزاوية المحايدة انها جميعا صادقة بنحو نسبي. يرى انصار « العقل الخالد » ان الموقف المحايد، هو البعد الباطني لكل الاديان، وهو فريد وواحد. الا ان القبض على البعد الباطني المجرد عن ظواهر الدين وقشوره، أمر غير ممكن، وهذه نقطة يبدو أن شووان ونصر على استعداد لقبولها. وإذا لم يكن بوسعنا اصدار أي حكم بشأن الحقيقة الباطنية للدين الاّ وهي ممتزجة بظواهره واعراضه، فلن ترتفع التعارضات بين تعاليم الاديان في الباطن المحايد لجوهر الدين. اذ لا يتسنى القول ان الحقيقة الباطنية الخالدة ترى موت المسيح على الصليب قضية غير صادقة وغير كاذبة، فلا يجوز لنا اصدار حكم عن امر باطني بواسطة أمر ظاهري. ربما امكننا من زاوية باطنية اسلامية تفهم القيمة المعنوية للألم والعذاب المنقذ الذي عاناه السيد المسيح في الديانة النصرانية، الا ان الرؤية المسيحية ستعد مبتسرة وناقصة في نهاية المطاف. فربما هدى الله المسيحيين الى نفسه عن طريق هذه المسيحية الملوثة، لكن كمال الحقائق المعنوية الكامن في المستويات الباطنية من الدين المسيحي ينبغي أن ينشد في الاسلام الباطني لا في الحقائق الباطنية العامة.

حينما ندرك ان التعارض في التعاليم تنعكس على الجوانب الباطنية للاديان، يجب ان ندرك ايضا عدم سهولة الافلات من الاختلافات العقيدية، وانها ليست مما يمكن نبذه بعيدا كما نرمي قشور البرتقال. ان التباين بين قشور البرتقال والليمون دلائل على تفاوتات في الثمار الكامنة داخل القشور. ان التعارضات العقدية تنجم تحديدا عن ان كل واحد من الاديان لا يخاطب مجتمعا واحدا فحسب. لو كانت الخلافات مقتصرة على الامور النسبية ثقافيا، لما كان ثمة مجال لاي تعارض. بالضبط كما لا يوجد أي تعارض بين القولين؛ الافعال تأتي عادة قبل المفعول به في الانجليزية، وبعد المفعول به في الفارسية. بمجرد ان تتقمص الاختلافات العقيدية شكل التعارض، سيكون في ذلك دلالة حتمية على اختلاف الاطراف المتعارضة. فكل طرف يلوح بان تصورات الطرف الآخر خاطئة. واختزال الاختلافات الدينية

بابعادها الظاهرية، يشي بعجزنا عن ادراك حقيقة ان الاختلافات الظاهرية قد تكون لها مقتضياتها الباطنية. والاهم من كل هذا ان لا ننسى أن الرؤى المطروحة ضمن اطر الثقافات الدينية المختلفة في العالم، قد تكون رؤى عميقة. ان ارجاع كافة الخلافات الاعتقادية الى خلافات ثقافية أو قومية يعني تقليص هذه الخلافات الى حدودها الظاهرية التي تتبرأ منها الاديان، ان على المستوى الباطني، وإن على المستوى الظاهري.

٢ـ٦ـ٧ـ التعارضات العملية

ليست التعارضات العملية بين الاديان ادنى اهمية من تقاطعاتها العقدية. يأمر احد الاديان معتنقيه بعدم اكل اللحم، بينما يأمر دين آخر باقامة مراسم خاصة للتضحية بالحيوانات. يؤكد الاسلام على اقامة الصلاة باتجاه مكة (القبلة) بينما لا تولي المسيحية أي اهتمام للاتجاه الجغرافي. ان الجهة المحددة لصلاة المسلمين يمكن ان يكون لها دورها في استكناه رأي الإسلام بشأن التعددية الدينية.[٢٠] فتغيير القبلة من بيت المقدس الى مكة مؤشر نقطة عطف في الوحي الاسلامي فرز بوضوح بين المسلمين وبين اهل الكتاب في المدينة (اليهود والنصارى) الذين دعوا لقبول هذا الدين الوحياني ورسوله. وفي هذه الاثناء اتيح أن تكون لكل قبلة صحتها واعتبارها الخاص بها، فلم تبطل الصلوات التي اقامها المسلمون شطر بيت المقدس من قبل، ويكرر القرآن ان الله لا يتحدد باتجاه او مكان خاص، فله المشرق والمغرب، فاينما تولوا وجوهكم فثم وجه الله.[٢١] مع هذا يلزم الله عباده بالتوجه صوب مكة.

النقطة المطروحة هنا لا تقتصر على اتجاه الصلاة، وانما تصدق على التوجه العملي في الحياة الدينية بنحو كلي. اساليب الحياة، باستثناء الاساليب التي امر بها الاسلام، قدرت من قبل، وقد كانت اساليب مناسبة للتقرب الى الله. بمعنى آخر، اننا سنهتدي الى الله بغض النظر عن اسلوب الحياة الذي نتبعه، لأننا سنقف جميعا بالتالي

امام المحكمة الالهية في يوم الجزاء. ولكن اتخذت في العصور والثقافات المختلفة اساليب حياة متنوعة ومناسبة استجابة للحاجات التي بعث الله الانبياء لتلبيتها. اما بخصوص الاسلام، فقد قدر الله لآخر اشكال الوحي ان لن يبلى بمرور الزمن ولا ينحسر الى زاوية من زوايا هذه الكرة الارضية. ان الدين الاسلامي من المرونة بحيث يمكن تطبيقه على كافة الأمم والشعوب. الاسلام هو الدين الكبير الوحيد الذي لم تعبث الايادي بوحيه الاولي الاصلي، وليس من الصعب فهم احكامه العملية الرئيسة، والسبيل الذي يهدي اليه سبيل تدعى اليه البشرية كافة.

ان الاختلافات العملية بين الثقافات غالبا ما تفسر بافضل شكل من قبل النسبيين. ثمة العديد من الاساليب والآداب للتعبير عن احترام الآخرين، الا ان هذه الاساليب والآداب من حيث هي اساليب وآداب تعرف عن طريق التعاقدات الاجتماعية. وما يدل على الاحترام في ثقافة ما قد يدل على عدم الاحترام في ثقافة اخرى. الا ان التعارضات العملية بين توجيهات الاسلام وتوجيهات سائر الاديان تغور الى مستويات اعمق. وهناك اختلافات في وجهات النظر حول اسلوب السلوك العبادي والعلاقات مع الآخرين وهذه الاختلافات في وجهات النظر لا تطرح في القرآن كاختلافات غير مؤثرة وعديمة الاهمية، وانما يقال لنا ان من ذرية آدم فئات اهتدت الى الصراط المستقيم، وفئات اختارت سبيل الضلال.[٢٢]

بهذا نستنبط من التعارضات العملية بين الاديان، والتي لا تقل عن تعارضاتها العقيدية، ان الاختلافات بين الاديان تتجاوز الجانب الثقافي. فثمة تباينات ذاتية بين اساليب الحياة التي يجيزها الاسلام، والاساليب التي تغض المجتمعات المسيحية المعاصرة الطرف عنها. ولو جارينا التفسير الذي يعزو هذه الاختلافات الى فوارق في الامزجة والمناخات الثقافية، لخسرت الشريعة الاسلامية متانتها وتماسكها الاخلاقي، فاحكام الشريعة توفر الهداية الى افضل اساليب الحياة لكل المجتمعات البشرية. وفي اطار الحكومة الاسلامية قد ينتهج التسامح مع الاساليب الاخرى، كما يمنح اهل الذمة درجة عالية من الحرية تخولهم العيش بحسب شريعتهم وديانتهم. بيد ان

الاسلام لا يبقى محايدا لا ابالیا ازاء ما ينبغي ان يتبع من الشرائع، ففي الوقت الذي يبدي الاسلام تسامحا مع الاساليب الاخرى، يعلن أسلوبه الخاص الذي قدره الله وقرره.

وللاسف فان اليهود والمسيحيين والمسلمين لم يحتملوا بعضهم، وهم اليوم ايضا لا يحتملون بعضهم. وليس علاج هذا المرض ان نعتزل ونقول ليس من المهم الطريق الذي نتبعه، فالطرق جميعها مقدرة من قبل الله، وهذا ما يبدو ان الدكتور نصر يقترحه ويوصي به. كما ليس بمقدور المسلمين القبول بالعلاج الذي يعرضه هيك على صعيد التساهل والتسامح والقائم على ان كافة الاديان محض ردود افعال انسانية حيال الذات الالهية.

يطرح هيك ظاهرة الحروب الدينية كدليل عملي يحض على قبول التعددية الدينية. ويرد عليه نصر بان معظم حروب القرن العشرين صنيعة الايديولوجيات الدنيوية وليس الدينية. وبالنظر للنقطة التي يثيرها نصر، لا يمكن انكار ان العصبيات وعدم ضبط الاعصاب يهدد باخطار العنف، الا ان اللجوء الى انكار أي تفوق ديني يجيزه الله، من اجل تفادي هذا الخطر، ليس بالمنحى الصحيح ولا الكافي. انه غير صحيح للاسباب التي مر بنا ذكرها، بمعنى ان الاسلام يعلن بكل تاكيد تفوقه على سائر الاديان التي سبق ان انزلها الله وكانت ذورة الهداية الالهية. ثم انه منحى غير كاف، لأن التساهل والتسامح الديني الحقيقي لا يتوفر الا اذا تعلم الناس احترام المعتقدات الدينية للآخرين الذين يعتقدون انهم على خطأ. ان التسامح كاسلوب علاج، لا يفيد إلغاء الفوارق أو اعتبارها نسبية، وانما يعني الميل الى قبول الفوارق الاساسية. يعتقد المسلمون ان كل علاج مؤثر للعصبيات والاحقاد يجب ان يستقى من الاسلام ذاته، أي ان العلاج ليس الا التسليم للمشيئة الالهية. فاذا كنا جديرين بان نسمي انفسنا مسلمين، علينا ان نعي التسامح والتساهل الذي يوصي به الاسلام بصورة افضل ونوليه الاحترام اللازم.

٣ـ النتيجة

يلفت نصر انتباهنا الى الاختلاف بين النظرة للدين من زاوية حديثة، والنظرة للدين من زاوية الاديان ذاتها. فمن الزاوية الحديثة تتبدى نسبية الدعاوى الدينية بوضوح. وهنا نلغي تعارضا وتقاطعا بين الرؤية الحديثة والرؤية الدينية، فكل يدعي الاطلاق. حجر الزاوية في الرؤية الحديثة التي ينحاز اليها نصر، هو التبصر بالابعاد الباطنية للاديان في العالم، الا ان هذا التبصر يبقى ضمن حدود التبصر والتأملات الانسانية. ومن ناحية اخرى، فان حجر الزاوية في الرؤية الاسلامية هو الوحي الالهي. وتحري الاجابة عن الاستفهامات الحديثة في مضمار الاديان، في نمط التفكير النظري العقلاني، دون معطيات الوحي، يعمل على زعزعة الرصانة المطلقة للوحي والانكشاف الالهي، ويهدد تدفق الهداية الالهية من ينبوع الوحي بالانقطاع. يقدم القرآن ادلته على سلبية الزهو والتفاخر والحسد والانشداد اللجوج الى التقاليد، والانحراف عن حقائق الوحي المنزل سلفا. ولا نعثر في أي موطن على ان الله قدر الاعراض عن الدخول في الدين الاسلامي بدافع عزل المجتمعات عن الامة الاسلامية!

المنحى التقليدي في التفكير الاسلامي والذي يمتدحه نصر، لا يمثل بحد ذاته أي دليل لصالح اجلال التقاليد والتمسك بها لمجرد انها تقاليد. فنعت المنهج أو العقيدة بانها تقليدية لا يمثل معيارا لصحتها على الاطلاق. ومع هذا، ينبغي تقصي اغلب الصدق في التقاليد الدينية، بيد ان هذا لا يعلل بانها تقاليد. طبعا من حقنا التطلع الى تساقط الكثير من الاخطاء خلال مسيرة الدين التاريخية، واتجاهه صوب الحكمة الحقيقية الأصيلة. وإذا كانت التقليدية فارغة من أي معيار لتحديد الصواب أو الصدق، فما هي المعايير الصحيحة إذن؟

يجيب هيك بان ثمة معيارين لتصنيف الاديان وترتيب منازلها؛ الاول هو ان يكون الدين مؤثرا وفاعلا في تغيير مواقف اتباعه من المنحى الذاتي الى المنحى الواقعي. والمعيار الثاني هو ضرورة ان يشيع الدين الاخلاق الحسنة. ولا يجد هيك

أي مسوغ للاعتقاد بان الدين المسيحي المشذب من افكار تقليدية كالتجسد والانقاذ، لا يتوفر على هذين المعيارين. ويرد نصر بان حصيلة هذا المشروع سيكون اساءة للتراث المسيحي بدل اصلاحه. ويبدو ان نصر يتوخى برده اتخاذ التراث ذاته معيارا لتقييم الاديان. ويستشف انه يقترب من الحقيقة اكثر حينما يذعن لمراتب المعرفة. فبدل أن ننشد تحديد معيار متصلب لتقييم المدعيات الدينية، فان الاجدى والافضل أن ننشد عملية تتحصل الحكمة عن طريقها وتنكشف الحقيقة. من اجل معرفة الامر الالهي، من الخطأ التوقع ان يطبق الامر الالهي نفسه على قبلياتنا وتصوراتنا، بل يجب علينا نحن أن ننزه انفسنا من الوضاعات التي تقعدنا عن التطابق معه. مع اني سجلت نقودا اساسية على التعددية الدينية التي يدافع عنها هيك ونصر، لكنني يجب ان ارى نقودي ايضا ممكنة النقد بدورها.

يبدو جون هيك متقدما على كل علماء اللاهوت المسيحي في هذا العصر، من حيث تدوين وعرض معرفة السيد المسيح متجانسة مع التصورات الاسلامية، فمع ان المسيحيين لا يفتأون يروجون لتخلي السيد المسيح عن بشريته على الصليب من اجل انقاذ العالم، لكن هيك يستدل أن هذا بحد ذاته ما يجب ان يغري المسيحيين بالتخلي عن الوهية المسيح، ليتسنى لهم وعي انقاذ ممكن عن طريق كثرة الاديان في العالم. وبالتالي فان هيك جدير بالثناء والتشجيع لمساعيه في تهذيب التعاليم المسيحية، على الرغم من هفواته في ميدان التعددية الدينية.

ومرد الخلل في تعددية هيك الى انه يعتبر الدين محض ردود فعل بشرية حيال الله او الذات الغائية، بينما يعلمنا الاسلام ان الدين وحي الهي. وهذه نقطة ينطوي عليها النقد الذي يوجهه نصر لهيك، ولكن يظهر ان نصر يبقى عاجزا عن تكريس القيمة المطلقة التي يستحقها الوحي (الانكشاف الالهي) باعتباره حالة لا تقل عن الاتصال المباشر لله بالبشرية.

من ناحية اخرى فان الدكتور نصر شارح مبرز للفكر الاسلامي في الغرب، بمستوى يجعلني لا استطيع مؤاخذة افكاره وآرائه من دون الشعور بالخوف

والتشويش. ربما لم ابلغ بعد عمق افكاره، أو لعل الرؤى التي اطلقها في ذلك الحوار، وكافكاره التي اطلقها كتابة، لم تدرس بامعان، وربما امكن العثور على ردود مقنعة على مؤاخذاتي في تعاليم العقل الخالد [الفلسفة الخالدة]. ثمة رأي شيق في كتاب شووان «الوحدة المتعالية للاديان»، فحواه ان كل وحي الهي يعمل كطريقة باطنية بالنسبة للشكل الظاهري في الدين الذي سبقه.

«الدين المسيحي مثلا بالنسبة للشكل الظاهري في الدين اليهودي، والدين الاسلامي بالنسبة للشكل الظاهري في الدين اليهودي والدين المسيحي كلاهما، يعد طريقة باطنية. وهذه فكرة لا يعتد بها الا اذا نظرنا لها من الزاوية الخاصة المطروحة في هذا الكتاب، ومن الخطأ الكبير أخذها بمعناها الحقيقي. اضف الى ذلك انه طالما كان الاسلام من حيث شكله الظاهري دينا توحيديا مميزا عن ذينك الدينين، أي طالما كان دينا محدودا من حيث شكله الخارجي، فان لتلك الاديان بدورها جوانب باطنية بالنسبة للاسلام، ومثل هذه العلاقة المزدوجة تقوم ايضا بين الديانتين اليهودية والمسيحية. الا أن العلاقة التي اشرنا اليها اعلاه اكثر مباشرة من العلاقة المزدوجة الثانية. فالاسلام هو الذي حكم باسم الروح الاشكال الظاهرية التي سبقته، والمسيحية هي التي نسفت الشكل الظاهري للدين اليهودي، وليس العكس»[٢٣].

تتضمن هذه السطور ادلة لصالح تفضيل الاسلام على ما سبقه من اديان غير ان الاسلام لم يهدم فقط الاشكال الظاهرية التي سبقته، وانما احل شكله الظاهري محلها. والشكل الظاهري أو الجانب الظاهري هوالذي يعبد الطريق الى المعنى أو الذات الحقيقية أو الجنبة الباطنية في الدين. وبفضل هذه المكانة والمنزلة التي للاسلام في تراتيبية الاديان الوحيانية، اتسم بالشمولية الكبرى. ثم انه دين لا ينقض حقيقة الاديان الوحيانية التي سبقته، وانما يصدقها، وما ينسفه الاسلام هو الجزء الباطل والمرفوض الذي طرأ على الاديان الاخرى بفعل عوامل الفساد والانحراف أو بسبب طبيعتها غير الخالدة: ﴿**بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون**﴾ (الانبياء/ ١٨).

الهوامش

(١) Adnan Asalan, The Islamic Quaterly, vol. ٤٠, No. ٤, ٢٦٦-١٨٣.

(٢) Muhammad Legenhausen, "Islam and Religious Pluralism," Al-Tawheed, Vol. ١٤, No. ٣, (Fall ١٩٩٧), ١١٥-١٥٤.

(٣) يتناول نصر اشكالية التعددية الدينية في الكتاب ادناه ايضا:

Religion and Religions: The Challenge of Living in the Multireligious World (Charlotte: The University of North Carolina Press, ١٩٨٥); "Principal Knowledge and the Multiplicity of Sacred Forms," Ch. ٩ of Knowledge and the Sacred (Albany: SUNY press, ١٩٩١), ٢٨٠-٣٠٨: Islam and the Encounter of Religions, in Sufi Essays, ٢nd ed., (Albany: SUNY Press, ١٩٩١), ١٢٣-١٥١.

وفي كتاب:

"Religion and Religions." Ch. ١ of Religion and the Order of Nature (New York: Oxford University Press, ١٩٦٦), ٩-٢٨.

(*) ربما كان اول من استخدم مصطلح العقل الخالد أو الفلسفة الخالدة (Philosophia Perennis) في العالم الغربي هو اوغسطين استويخوس (Augustinus Steuchus) في كتابه (De perenni philosophia) الذي صدر عام ١٥٤٠. وذاع صيت هذا المصطلح بفضل الرسالة التي بعثها ليبنتس سنة ١٧١٥ والتي قال فيها انه كان منشدا الى الفلسفة الخالدة او الحكمة الخالدة في اطار تتبع آثار الحقيقة لدى فلاسفة العهود القديمة وتمييز النور من الظلام. الا ان اضواء الفلسفة الخالدة ظلت فترة طويلة خافتة امام تيار الفلسفة الدنيوية في الغرب المبتنية على فكرة التكامل التدريجي للفكر والتقدم نحو الحقيقة. وفي القرن العشرين فقط (وبفضل اعادة اكتشاف التراث في الغرب والشواهد المدهشة لتواجد فكرة ميتافيزيقية تتسم بالخلود والشمولية في صميم كل الثقافات ذات الشأن) عاد المفهوم المفتاحي للفلسفة الخالدة ليطرح على بساط البحث. لقد جاءت الفلسفة الخالدة لتعلن للعاكفين على دراسة التراث حقيقة ابدية موجودة في صميم كافة الثقافات المطابقة للثقافة المقدسة الابدية (Sanatan dharma) في الديانة الهندوسية، وللحكمة الخالدة او الحكمة الدينية في الاسلام. والواقع ان الفلسفة الخالدة اكتسبت معناها الحقيقي العميق جدا بمعزل عما فهمه منها فلاسفة اوروبا بعد القرون الوسطى، وذلك في كتابات فريتيوف شووان التي يصح نعتها بأنها البيان الاكمل والاكثر اصالة للفلسفة الخالدة في العصر الراهن، والذي جاء على نسق

مشروع اطلقه رينيه غنون وآناندا كوماراسو آمي.(ترجمة مقطع من مقدمة الدكتور حسين نصر لكتاب«الاسلام والحكمة الخالدة» تأليف فريتيوف شووان،لاهور،اكاديمية سهيل ١٩٨٥،ص x١١).

(٤) صدر لاول مرة بالفرنسية وبعنوان:

De l'Unite' Transcendante Des Religions (Paris: Editions Gallimard, ١٩٤٨).

وصدرت طبعته المنقحة سنة ١٩٧٥ بترجمة بيتر تاونزند (Peter Townsend) من قبل دار (Harper and Row). ومن مؤلفات شووان الجديرة بالدراسة ايضا:

(Bloomington: World Wisdom books,) Islam: Essays on Esoteric (١٩٨٥) Christianity/Ecumenicism.

(٥) انظر مقدمة هاستون اسميث (Huston Smith) لـ The Transcendent Unity Religions الطبعة المنقحة، xxi-xxiii.

(٦) تطرق لهذه النقطة روجر تريغ (Roger Trigg) ايضا في كتاب:

"Theological Realism and Antirealism," in A Companion to Philosophy of Religion, Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, eds., (Oxford: Blackwell, ١٩٩٧), ٢١٩.

(٧) "Religions and the concetp of the Ultimate," ٢٧٢.

(٨) Religion and the Order of Nature, ١٤.

(٩) "Religions and the Concept of the Ultimate," ٢٧٩.

(١٠) انظر مثلا آراءه في كتاب Christianity/ Islam حول ان المذهب اللوثري انسب لمزاج الكثير من الاقوام الجرمانية.

(١١) وما يناظر هذه الآية؛ الفتح / ٢٨، الصف / ٩، البقرة/ ١٩٣، الانفال/ ٣٩، آل عمران/ ١٩.

(١٢) راجع ايضا؛ النحل/ ١٢٥، الشورى/ ١٥، القصص/ ٨٧

(١٣) خوطب اهل الكتاب مباشرة في الآيات؛ آل عمران/٦٤، ٧٠، ٩٨، النساء/ ٤٧، ١٧١، المائدة/ ١٥، ٧٧، والعديد من الآيات الاخرى. وخوطب اليهود مباشرة في سورة الجمعة، الآية ٦.

(١٤) آل عمران/ ٦٤.

(١٥) الوثائق السياسية (بيروت، دار النفائس ١٩٨٧) ص ١٠٧ ـ ١١٠.

(١٦) راجع؛ البقرة/ ٧٥، آل عمران/ ٧٨، المائدة/ ١٤،١٣.

(١٧) اجع؛ البقرة/ ١٣٦، آل عمران/ ٨٤، النساء/ ١٥٠، الشورى/ ١٣، ١٤.

(١٨) راجع؛ آل عمران/ ١٨، المؤمنون/ ٥٣، الروم/ ٣٢، الشورى/ ١٤.

(١٩) انظر؛ Hans Urs Von Balthasar, The Theology of Karl Barth (San Francisco: Ignatius: ١٩٩٢).

(٢٠) راجع؛ البقرة/ ١٤٢ فما بعد.

(٢١) البقرة/ ١١٥.

(٢٢) الاعراف/ ٣٠.

(٢٣) Frithjof Schuon, The Transcendent Unity of Religions (New york: Harper & Row, ١٩٧٥), ٢٩.

صدر حديثا في سلسلة كتاب: فلسفة الدين والكلام الجديد

العقلانية والمعنوية

مقاربات في فلسفة الدين

تأليف: مصطفى ملكيان

ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

توزيع: دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت

٧١٢ صفحة

الدين والعقل والعلمانية

مناظرة بين:

د . محمد سبيلا، ود . عبدالهادي بوطالب*

في سياق الإهتمام الألماني بمسألة العلاقة بين الدين والعقل، ضمن أفقين: أفق الوفاء لكتابات كانط حول الدين في حدود العقل والمعالجة الأنوارية للدين، وأفق الإهتمامات الجيوستراتيجية الدولية المعاصرة بالدين بين العنف والسلم؛ في هذا الإطار كانت قد عقدت ندوة أولى في الإسكندرية ٢٠٠٣ حول الدين والعقل في المجتمعات العربية..وفي ألمانيا جرت مناظرة شهيرة بين هابرماس وأحد الأساقفة الألمان حول الموضوع نفسه.. وتعد المناظرة التي بين أيدينا الحلقة الثالثة في هذا المسلسل الذي ينوي منظموه مواصلة البحث في الموضوع ذاته. فقد استضافت مؤخرا كلية عين الشق بالدار البيضاء بالمغرب مناظرة حول الحداثة والإسلام نظمتها مؤسسة غوته، والجمعية الفلسفية المغربية.المناظرة كان من المفترض أن يحضرها أحد الفلاسفة الألمان أستاذ في الأكاديمية العالمية للفلسفة في إمارة الليكتنشتاين. جرت المناظرة بين الأستاذ الدكتور عبدالهادي بوطالب وبين المفكر ورئيس الجمعية الفلسفية المغربية الدكتور محمد سبيلا..

سؤال موجه للاستاذ د. عبد الهادي بوطالب:

○ لا يمكن تحديث المجتمعات الإسلامية إلا بتحديث السلطة الحاكمة في هذه المجتمعات. والتحديث يعني فيما يعنيه بناء مؤسسات ديمقراطية، ومجتمع

* أدار المناظرة: محمد لشهب.

مدني متضامن، وتوفير حقوق مدنية وشخصية. لكنه يعني كذلك ـ على الأقل في الفهم الغربي للمصطلح ـ فصل الدين عن الدولة. هل يمكن لهذا التحديث أن يتمّ في المجتمعات المسلمة دون هذا الفصل؟

□ لا جدال في أن تحديث المجتمعات لا يتم إلا بتحديث السلطة، عن طريق بناء المؤسسات الديمقراطية، ومشاركة المجتمع المدني في إقامتها، وبتوفير حقوق فردية وجماعية، وقوانين مدنية تعلو سلطتها على السلطات الحاكمة، وبإشراك القاعدة الشعبية في الحكم، وخضوع الحكم على جميع المستويات للمراقبة والمساءلة، وكبح جِماح السلطة بإخضاعها لآلية التداول، والعهد إلى صناديق الاقتراع العام الحر النزيه باختيار الحاكمين، إلى غير ذلك من الآليات الديمقراطية التي أثبتت التجربة الديمقراطية الغربية صلاحيتها وفعاليتها في عمليات تحديث المجتمعات والنظم. أما عن ضرورة فصل الدين عن الدولة، وتلازمه مع التحديث فالأمر يتعلق أولا بضبط مفهوم الفصل بين الدين والدولة بما يحدد لكل منهما موقعه وحدوده ودوره ومجال سلطته.

ومن هذا المنظور الذي يستبعد إقصاء الدين وإحلال الدولة وحدها مكانه، فإن حاجة المجتمعات إلى هذا الفصل بهذا المفهوم وعلى هذا الشكل ضرورة مجتمعية ترتبط عضويا بعملية التحديث، لأن استفراد الدين بتدبير شؤون المجتمع لا يكفي لتطوير المجتمعات التي يُطلب منها أن تعيش عصرها. وهيمنة الدين على المجتمع إلى حد تحييد ممارسة حريته وتعطيلها، أو تقليص قدراته الإرادية على أداء مهمته الروحية، يتنافى مع ما يتطلع إليه المجتمع من إقامة نظام حر قادر على الإبداع والمشاركة في التنمية الشاملة، يعمل بقواعد العقل السليم والمنطق الحكيم، ويتوفر على قواعد وقوانين مدنية تستظل بها المواطنة الواحدة، وتنظم بالتالي السلطة الزمنية. أما تنظيم السلطة الروحية التي تستهدف تهذيب سلوك المجتمع وتخليقه فيبقى من اختصاص الدين الذي ينظمها هو أيضا بأحكامه الثابتة الراسخة التي يُعدّ الإيمان بها جزءا من الإيمان بالعقيدة. فالدين عقيدة وعبادة وشعائر وحسن معاملة بين الأفراد

والجماعات. وعلى هذا الفصل بين مفهومي الدين والعقل، والتفريق بين مجالي الدين والدنيا قامت العلمانية الغربية عند نشأتها، ولم تكن تعني إلا رفع هيمنة الكنيسة وسلطتها المطلقة عن رقبة المجتمع المدني. ولم تُنظِّر للطعن في حقيقة الدين، ولا عملت لتحييده، ولا هاجمته أو شككت في قيمه. فالنظم السياسية أصبحت محررة من سلطة الكهنوت، لكن الشعوب ظلت في حياتها المدنية مسيحية أو يهودية أو مسلمة أو بوذية (مثلا)، وضمنت لها النظم العلمانية حرية التعبد، ووفرت لمعتنقي الديانات ما يلزم من الكنائس والأديرة والبِيَع والمساجد والمعابد.

وإذا ما طبقت النظم السياسيةُ العلمانيةَ بهذا المفهوم المسالم، وجعلت منه حقيقة معيشة، فإني أرى أن في الإمكان تعايش التصورَيْن (العلماني والديني). والإنسان جسم وروح، وكل منهما تتحكم فيه سلطته التي تكفل له حسن التدبير للمجال الروحي، أوالمجال المدني. والعلاقة بينهما ليست علاقة تضادّ، وبالأحرى لا توجد بينهما علاقة قطيعة، وليستا ضرّتيْن متشاكستيْن يستحيل تساكنهما تحت سقف واحد، بل توجد بينهما علاقة تكامل، أو بينهما برزخ (أي فاصل عازل) ولكن لا يبغيان أي لا يعتدي أحدهما على الآخر، علاقة مساكنة لا علاقة عِداء أو عدوانية.

سؤال موجه للأستاذ د. محمد سبيلا:

○ حسم الغرب المسيحي الأصل في فجر العصر الحديث في قضية أساسية في حياته الحضارية والثقافية ألا وهي قضية العقل والعقيدة والدين والدولة. ولم يكن هذا الحسم سهلا، بل تطلب ثورات متعددة قيدت باسم وجوب عقلنة المجتمع وتأسيسه على مبادئ علمية ـ دنيوية في مقابل المبادئ الدينية التي كانت تستمد قوتها من سلطة علوية ـ الله ـ . هل يمكن أن يحدث نفس الشيء في ثقافات وحضارات أخرى كالحضارة الإسلامية؟ هل يجب أن يحدث هذا للمرور إلى تحديث السلطة وبناء دولة الحق والقانون أم هناك طريق آخر يمكن للمسلمين

أخذه للإندماج في العالم المعاصر، المقاد من طرف الغرب في شقيه العقلاني والمسيحي؟

□ للتطور الذي حدث في الغرب سياقه الخاص ومحدداته الخاصة المرتبطة بسياق التاريخ الأوربي. فالغرب شهد حروبا دينية طويلة ودامية نذكر منها الحروب المسلحة التي جرت بين الكاثوليك والبروتستانت، في فرنسا، بين ١٥٦٢ ـ ١٥٩٨. وقد تولدت عنها ثمانية حروب كان طابعها الظاهر خلافا دينيا بينما كانت تعتمل في عمقها عوامل سياسية تتمثل في طموح العائلات النبيلة نحو السلطة. وأشهر هذه المعارك هي معركة القديس بارتيلمي (١٥٧٢) وأشهر عقود الصلح التي شهدتها هي وثيقة Nantes سنة (١٥٩٨) لإقرار السلم والتسامح بين الطوائف الدينية.

شهد الغرب الأوربي، إضافة إلى الحروب الدينية الدامية صراعا حادا بين الكنيسة والدولة حيث كانت الكنيسة تسيطر على السلطة السياسية وتتحكم فيها، وتنصب الملوك وتمنحهم المشروعية. هذان المعطيان على الأقل ساهما في ضرورة إيجاد حل للمسألة الدينية في الغرب عن طريق تفعيل المبدأ المسيحي في الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية.

وبموازاة هذا المخاض التاريخي بلور الفكر الفلسفي في الغرب والفلسفة السياسية على وجه الخصوص (ماكيافيل- سبينوزا- مونتسكيو- روسو- لوك- هوبز...) بداية تمايز الإشكالية السياسية المؤسسية الحديثة عن الإشكالية الثيولوجية الأخلاقية، وذلك على المستوى النظري بموازاة ظهور أنظمة سياسية ومنظومات فكرية تنتقد "الحق الالهي" في الحكم على المستوى العملي.

إذن آلية الفصل بين الدولة والدين جاءت بمثابة حل لهذه المعضلات والصراعات التاريخية. فعلى الرغم من أن هذه الفكرة كانت واردة في الثقافة المسيحية منذ البداية (اعطوا لقيصر ما لقيصر وما لله لله) لكنها لم تأخذ طريقها إلى التاريخ إلا بعد صراعات دموية طويلة. فقد جاءت أساسا لحل معضلات الصراع السياسي في وجهيه العقدي (الايديولوجي) والسياسي.

أما في الفضاء العربي الإسلامي فقد كان الأمر مختلفا. فإذا كان الدين إجمالا هو الذي تحكم في السياسة وسخرها في الغرب، فإن السياسة هي التي تحكمت في الدين في الشرق العربي الإسلامي ووجهته واستغلته لصالحها، وجعلته في الكثير من الأحيان بمثابة إيديولوجيا، ومصدرا للمشروعية السياسية، وللحكم المطلق (الخليفة ظل الله في الأرض).

وبنفس الوقت لم يشهد الفضاء العربي الإسلامي بشكل مستفحل ظاهرة الصراع الديني أو الحروب الدينية باستثناء الصراعات السياسية للقرون الأربعة الأولى والمتمثلة في الفتنة وقتل الخلفاء. فمع اتجاه الدولة الإسلامية نحو التوسع الخارجي كانت الحروب الخارجية تلتهم الحروب الداخلية وتحد من غلوائها.

وبعد عصور الجمود والانحطاط بين القرن العاشر الميلادي والقرن الثامن عشر على وجه التقريب، استيقظ هذا العالم على الغزو الاستعماري يتهدد جل البلدان العربية والإسلامية. وقد مارس الاستعمار سياسة مزدوجة تتمثل في التحديث التقني والاقتصادي والسياسي والثقافي من جهة، لكن مع الرعاية الخاصة والعناية بالتقاليد القبلية والعرقية والفولكلور والتراث الأسطوري المحلية، وكل ما يكرس الانقسام الاجتماعي والعرقي واللغوي في هذه البلدان.

وفي هذا الإطار تبلورت أفكار نهضوية في الحواضر العربية الإسلامية الكبرى (مصر، الشام، العراق) تدعو إلى التوفيق بين الإسلام والحضارة الحديثة، بين العقل والنقل. كان نموذج هذه النهضة الأولى النزعة التراثية العقلانية والتحديثية التي مثلتها أفكار جمال الدين الأفغاني والدعوة التوفيقية العقلانية لمحمد عبده، ودعوة التركيز على الجانب الروحي والدعوى في الإسلام، والفصل بين الإسلام والحكم كما عبر عنه كتاب على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم".

لكن ابتداء من سنة ١٩٤٨ دخل العالم العربي الإسلامي في تحول تدريجي عميق نتيجة احتلال فلسطين وطرد شعبها، وشن عدة حروب مباشرة من طرف الغرب (فرنسا وانجلترا في مرحلة أولى ثم انجلترا وامريكا في مرحلة ثانية) على الأنظمة

العربية ذات الملمح القومي. فقد أحدثت الحروب الإسرائيلية الفرنسية الانجليزية والأمريكية على العرب(٤٨-٥٦-٦٧-٧٣-٨٣-٢٠٠٣) تحولا نوعيا في الوعي العربي الإسلامي الذي كان في مراحل أولى متطلعا إلى الغرب، وإلى الاحتذاء بالتجربة الغربية، وإلى عقلنة السياسة وتحديث البنيات الاجتماعية والثقافية، ثم اتجه بالتدريج نحو الاحتماء بتراثه الديني والتمسك به وجعله أداة لرفض المظاهر الثقافية للتحديث، ولبعض مظاهر السياسة وغيرها.

واليوم يشهد الفضاء العربي الإسلامي صراعا بين قوى التقليد وقوى التحديث، الأولى تماهي بين الحداثة والغرب، بين الغرب العقلاني والغرب العدواني، بين الحداثة والاستعمار، وتعتبر التحديث تخريبا، واستلابا ومسخا للهوية. أما الثانية فتدعو إلى التمييز بين القشرة والنواة، بين العقل كنور معرفي، والعقل كهيمنة، بين الحداثة كحرية والحداثة كهيمنة، بين الغرب الحامل للأنوار والمبشر بها والناشر لها على الصعيد العالمي والغرب كاستعمار وإمبريالية كونية، أو بين العقل كحرية والعقل كأداة سيطرة وهيمنة.

ومصير هذا الصراع يتوقف على السياق الكوني من جهة لكنه يتوقف كذلك على حصانة وقوة الأطراف الداخلية المتصارعة في العقل السياسي والثقافي بالخصوص. أحيانا تتحقق خطوات إلى الأمام وأحيانا تحصل ارتدادات ونكسات على مستوى الوعي، وعلى مستوى الإنجازات والتنظيمات والتقنيات والمؤسسات.

سؤال موجه للأستاذ د. عبد الهادي بوطالب:

○ الدولة الحديثة هي الدولة التي يتأسس دستورها على أسس ومبادئ دنيوية مؤسسة على العقل. وكما تعلمون فإن مجمل الدول الإسلامية ـ على ما نعرف ـ تؤسس سلطتها على مرجعية دينية في المقام الأول. وإذا أرادت الدول المسلمة دخول حلبة الحداثة المدفوعة إليها قهرا أو عن طواعية، فلابد لها ـ إن

عـاجلا أو آجلا ـ من التركيز على هذه الإشكالية. هل تعتقدون أن هذا سيحصل في الدول المسلمة باستثناء تونس في عهد ما وتركيا حاليا ؟

□ بما أن هذا اللقاء الذي يجري بيننا اليوم يستهدف النظر في إشكالية ذات شقين: الدين من جهة، والعقل من جهة أخرى، أو في الأبعاد الجامعة أو المفرّقة بين حدود الدين وحدود الدنيا، أو الدين والدولة، أو العقيدة وحرية الاعتقاد والضمير، وبما أنكم تعتمدون في هذا المجال المثالين الألماني والمغربي، فإني كمواطن مغربي مسلم، ومفكر منفتح على الحداثة والتعايش مع الفكر والفكر المغاير، سأركز- جوابا على سؤالكم- على طبيعة الدستور المغربي الذي ينص في ديباجته وأحكامه العامة على أن الإسلام هو دين المغرب، لكنه (أي المغرب) محكوم بقوانين مدنية تعكس "مرجعية القيم المتعارَف عليها عالميا"؟ ويعيش نظاما ديمقراطيا حداثيا بحمولة مؤسسات دستورية حديثة، تمارس السلطات الثلاث على أساس أن لكل واحدة منها اختصاصها الذي تنفرد به: الملك والحكومة يتقاسمان السلطة التنفيذية (أو التنظيمية) والبرلمان بغرفتيه يمارس بمفرده السلطة التشريعية، والقضاء يمارس اختصاصه باستقلالية، وبالسلطة التقديرية المخوّلة للقضاة في إصدار الأحكام وفصل النزاعات. وبين السلطات الثلاث حواجز غير فاصلة، بحكم أن نظام فصل السلطات لم يعرف له قط تطبيقا. والقضاة في هذا النظام لا يُصدرون الأحكام باسم الإله، (فالنظام المغربي ليس ثيوقراطيا)؟ وأحكام الشريعة الإسلامية ليست وحدها مصدر التشريع المغربي، بل جميع القوانين مدنية، ومرجعيتها ليست إسلامية فقط بل عالمية. والدستور المغربي لا ينص على أن الشريعة هي مصدر التشريعات والقوانين، علما بأنه يمكن أن يُستلهم من بعض أحكامها في وضع القانون، لكنها تصاغ في القوالب القانونية المدنية، مما يمكن القول معه إن الدستور المغربي يؤسس لنظام إسلامي علماني بمعنى خاص ومحدد؟ وهذا يفضي بنا إلى التوقف عند ميزة الدين الإسلامي الذي لا يتدخل في تحديد طبيعة وشكل الحكم الإسلامي، بل جاء يقبل بحرية التعبد والاعتقاد، والحفاظ على الدين الآخر، وحمايته من العدوان عليه.

وقد خاطب الله في القرآن الرسول محمدا فقال له: "قُلْ يا أيها الكافرون (بالدين الإسلامي) لا أعبد ما تعبدون، ولا أنتم عابدون ما أعبد، ولا أنا عابد ما عبدتم، ولا أنتم عابدون ما أعبد، لكم دينكم ولي دين".

وخاطبه في آية أخرى بقوله:" وقل (يا محمد) الحقُّ من ربكم فمن شاء فلْيؤمنْ ومن شاء فلْيكفُر". ولم يُنصّب الله رسوله محمدا رقيبا على الضمائر فقال له في آية أخرى:"قل لستُ عليكم بوكيل". وفي آية أخرى:"وما جعلناك عليهم حفيظا. وما أنت عليهم بوكيل". وفي الآية أيضا:" إنما أنت نذير. والله على كل شيء وكيل".

وليس في الإسلام سلطة بشرية دينية مشخَّصة. كما لا يوجد في الإسلام رجال دين، بل علماء دين متخصصون في علوم الدين، مثلهم مثل العلماء المتخصصين في العلوم المدنية. وليس في الإسلام تراتُبية بين رجال الدين تبتدئ من راهب صغير في أسفل الهرم الكنسي وتنتهي إلى البابا الأعظم في القمة. ولا يخوّل الإسلامُ لعالِم الدين في أي مستوى من مستويات التفقه في الدين سلطة الإنصات إلى اعتراف المجرم أو المذنب وحق غفران ذنبه. فالله-كما في القرآن- هو (وحده) "الذي يقبل التوبة من عباده ويعفو عن السيئات" والرسول على عِظم قدره إنما يملك أن يستغفر الله لنفسه أو لغيره. والله هو وحده الغفور الرحيم. وقد جاء في القرآن: "سواء عليهم أسْتغفرتَ لهم أم لم تستغفرْ لهم، لن يغفر الله لهم". وكلما تحدث القرآن عن المغفرة أو الغفران، إلا ونسبهما إلى الله. أما عباده من الرسول وإلى من عداه فليس لهم إلا أن يستغفروا الله (أي يطلبوا منه الغفران). والله هو وحده هو "غافر الذّنب وقابل التوب"كما جاء في آية أخرى.

والإسلام جاء بالتوحيد في أصفى وأنبل معانيه. فالله هو الواحد الذي لا يقبل التجزئة، ولا التركيب من ثلاثة أجزاء ثلثاها بشر. لذا فالله قوة معنوية لا والد لها ولا مولودا، وليس لها كُفْؤ أو نظير. وليست جسما مشخَّصا "فالله لا تدركه الأبصار". ومن المعلوم أن البشر إذا ما استأذن عقله في عبادة الأشخاص والأوثان والأحجار والصور والتماثيل، فإن العقل يرفض هذه العبادة لأن هذه الآلهة مشخصة ومصنوعة

من البشر نفسه. لذلك أعتقد أن رسالة الإسلام رسالة تحرير للبشر من الخرافات، وتحرير لرقبة الإنسان من الخضوع إلى نظيره.

ولأن الإسلام (بهذا المفهوم الحق) ركزعلى ضرورة ربط الإيمان بالعقل وحثّ في القرآن على استعمال العقل للوصول إلى درجة اليقين بوجود الله، ورفَض إيمان المقلدين الذين قالوا: " إنا وجدنا أباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون" أي أن المؤمن لا يعتنق الدين لأنه موروث من أسلافه أو بلاده أو قبيلته. لكل ذلك أرى أن الإسلام رسم له حدودا عقلانية أصبح بها قريبا من العلمانية التي نشأت على عهد التنوير والعقلانية، لكنه جاء متقدما عليها. ومن أجل ذلك أقول بإمكانية تعايش الدين الإسلامي والعلمانية.

سؤال موجه للأستاذ د. عبد الهادي بوطالب:

○ لكن أي نوع من أنواع الإسلام، وأي نوع من أنواع العلمانية يمكن تعايشهما؟

□ الباحثون في الإسلام والعلمانية قسموهما إلى قسمين: إسلام الاعتدال والوسطية، وهو الإسلام الذي أنتمي إليه وأدعو إليه، وإسلام الغلو والتطرف وتكفير وإقصاء الآخر، وهو يُقصي من دائرته غير المسلمين والمذنبين والمنحرفين، ويُصدر عليهم أحكام الإدانة في المطلق، ويحل محل الله ويمارس الاختصاصات الإلهية فوق الأرض، بينما الله أخر الغفران والعقاب إلى يوم الحساب. وعلمانية الغلو والتطرف، بإعطاء مفهومها تعريفا مجازفا بتحويلها إلى علمانية معادية للديانات، تعمل لا لفصل الديني عن المدني والسياسي فقط؟ بل تذهب إلى أبعد، فتعمل للتشكيك في قيم الدين وتحقيرها وتمس في الصميم بأحقيتها.

وكما يُقسَّم الإسلام إلى معتدل ومتطرف، فقد قسم الباحثون في العلمانية، العلمانيةَ إلى متطرفة وأخرى معتدلة إنسانية. والأولى (المتطرفة) أصبحت متباعدة عن مفهوم العلمانية الأصلي الذي كان محصورا في الإطاحة بنظام الكنيسة التي

هيمنت في العصور الوسطى على أوروبا وعلت سلطتها حتى على سلطة الأباطرة الذين كانوا لا يعْتلُون عروشهم إلا بموافقة الكنيسة بل باختيارهم من لدنها. وكانوا يُنصَّبون على عروشهم في رحاب الكنيسة وبتعميد ديني من أساقفتها. وهذا الحكم الكنسي المطلق فجَّر صراعا بين الأباطرة والكنيسة، وخلق لبعض الدول الأوروبية مشاكل سياسية استعصى حلها حتى أن "مكيافيلي" قال:"إن حكم الكنيسة كان وراء تفكك وضعف إيطاليا". ومن أجل ذلك دعا إلى إقامة الدولة القومية التي كانت مرحلة وسيطة بين الثيوقراطية المشخَّصة في سلطة الكنيسة المطلقة، والعلمانية التي لم تكن تعني في نشأتها إلا فصل الدين عن الدولة. العلمانية المعتدلة (أو الجزئية) تستبعد تدخل الدين في شؤون السياسة، لكنها تقف موقف الحياد من باقي مناحي الحياة. ومنها حرية الاعتقاد، والإيمان بالدين التي تختاره الجماعات والأفراد طوعا، "فلا إكراه في الدين" كما جاء في القرآن أيضا.

يمكن أن نلخص موقف العلمانية المعتدلة من الدين في النقط التالية:

(١) على الدولة أن لا تعتنق أي مبدأ ديني.

(٢) وأن تعترف بجميع الديانات والمعتقدات.

(٣) وأن تحترم الحريات الدينية وتحافظ عليها.

(٤) وعلى الدولة أن لا تتدخل بين السلطة الدينية وبين المؤمن بالدين، فلا تفرض الدين على أحد ولا تصرف أحدا عن دينه.

(٥) وعليها أن لا تتدخل في الشؤون التنظيمية للدين.

(٦) والعلمانية تطلب وتفرض احترام الأنظمة والقوانين السائدة.

أما الدين المعتدل فيمكن تلخيصه في المبادئ التالية:

(١) لا يمارس الدين أي ضغط لحمل الأفراد والجماعات على الالتحاق به.

(٢) يقبل الدين التعايش مع الديانات الأخرى ولا يفرق بين رسلها المبعوثة إلى الأرض وكتبها المُنزَلة من السماء.

(٣) لا يكفّر الدينُ أحدا بذنبه أو عصيانه للتعاليم الإلهية، بل يترك أمر العاصي إلى الله إن شاء غفر له أو عذبه.

(٤) يفصل الدين بين الشؤون الدنيوية التي لم يأت الدين بتعاليم خاصة بها، ويتركها للاجتهاد (أي للعقل) ويدعو الدين إلى إعمال هذا الاجتهاد من لدن المتخصصين حتى يغني بعطائه الأحكام، ليبقى الدين صالحا ومتأقلما مع الحياة ومتصالحا مع الحداثة والمعاصرة.

وما قلته عن وجود أرضية لتلاقي لعلمانية مع الدين الإسلامي يشهد له ما جاء في الحديث النبوي أن الرسول (عليه السلام) قال: "خذوا عني ما جئت به من أمور دينكم، وأنتم أعلم بشؤون دنياكم". وهو ما يتفق مع ما جاء به المسيح (عليه السلام) في تمييزه بين الإيمان المسيحي من جهة، والقوانين والسلطة والسياسة من جهة أخرى. وقد جاء ذلك في إنجيل يوحنا حيث قال المسيح:"ليست مملكتي هي هذا العالم. ولو كنت من هذا العالم لدفع عني حراسي كل ضيم وأذى". يعني المسيح أن الله هو الذي يحميه ويدافع عنه. وقد رفض المسيح الخلط بين الواجبات الدينية والواجبات الدنيوية فقال:"علينا أن نعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله".

أما الإسلام المتطرف فهو يدعو إلى الاستغناء عن العقل والمعقول، والاكتفاء بالنقل والمنقول. وأوغل في التطرف فقال: إن الدين ليس فيه للعقل مجال، وإن العقل عاجز عن إدراك أسرار العقيدة وخفاياها، وأن على الإنسان أن يقبلها دون إمعان نظر وتفكير، أي أن الإنسان غير قادر على الإبداع والتجديد، في حين أن القرآن حضَّ على استعمال النظر للوصول إلى اليقين بالحقيقة الدينية كما توصل إبراهيم (عليه السلام) إلى اليقين الإيماني عن طريق التأمل الفاحص في الشمس والقمر وفي ملكوت الأرض والسماوات. وأنا أقول وأردد هذه المقولة: لا يمكن أن ينخرط الإنسان في الدين قبل أن يفكر ويعي حقيقة الدين باستعمال قوة التفكير والبحث التي تؤدي إلى الاقتناع.

سؤال موجه للأستاذ د. محمد سبيلا:

○ من المعروف أن العلمانية الغربية ليست حدثا تاريخيا فريدا في تاريخ الحضارة الغربية ذاتها. فقد سبق الإغريق القدامى إلى هذه الفكرة وأحلوا القانون الإلهي بالقانون الطبيعي. هل يمكن أن نجد في التراث الإسلامي بذور محاولة تأسيس سلطة علمانية تهتم أساسا بالمشاكل الدنيوية للمجتمع؟ وكيف يمكن إحياء مثل هذه المحاولات إذا كانت العلمانية لحظة ضرورية لتحديث الشعوب المسلمة؟

□ تاريخ المجتمعات وتاريخ الثقافات هو تاريخ الصراع بين عوامل وفواعل التقدم والتطور، وعوامل وفواعل التخلف والركود. كل قوة من هذه القوى، وفق موقعها الاجتماعي، وحاجاتها ووعيها تبلور الرؤية الإيديولوجية المعبرة عن واقعها وطموحها باستعمال على فهم معين وتأويل معين لثقافة الكتاب.

العالم العربي الإسلامي على وجه العموم ظل سجين القوى التقليدية والنخب التقليدية والسلط السياسية التقليدية. فباستثناء انطلاقته في القرون الأولى، كشعلة تجديدية وهاجه تحث على العلم والمعرفة وترتاد المجاهل الجغرافية والفكرية بنهم فكري وحضاري بيّن، عادت دول العالم العربي الأسلامي إلى الركون في أحضان التقليد وسيطرة القوى المحافظة والارتكاسية أحيانا. وهذا في تقديري هو القانون الذي يحكم التاريخ العربي الإسلامي إلى حد الآن.

بما أن الفكر هو الأفق الذي يتحرك التاريخ في إطاره، وهو الذي يشكل السقف والممكن، فإن حركات التجديد الفكري والعقلنة والتنوير محدودة ونادرة في هذا التاريخ (المعتزلة في الماضي، والحركة النهضوية في بدايات القرن العشرين، والنزعات العقلانية الفلسفية الموازية لها والتي ظلت مجرد تيارات نخبوية)، فهي لم تنتعش وتنتشر لتصبح لا فقط منظومات فكرية بل أيضا قوى اجتماعية فعالة؛ بل إن الأفكار الثورية والتجديدية كانت في الغالب شطحات أفراد أو مجموعات محدودة الفعالية والتأثير.

وحتى المجموعات الاجتماعية المحملة بأفكار تجديدية وثورية على المستوى السياسي بالخصوص (الخوارج، القرامطة...) سرعان ما تسقط في النزعة التمردية والفوضوية فتجد نفسها خارج المجتمع وخارج الشرعية، وخارج دائرة الفعل، وتصبح أثرا بعد عين.

غير أنه لابد من الإشارة إلى أن الحركات العلمانية عديمة الوجود تقريبا في التاريخ العربي الإسلامي. فباستثناء بعض الاتجاهات المغالية التي بلغت حد المجاهرة بالالحاد كابن الراوندي فإن المجتمع العربي الإسلامي لم يشهد في تاريخه أية حركة فكرية أو سياسية قوية تجادل في الإسلام أو تطعن فيه، كما أن هذا التاريخ لم يشهد ظهور أشخاص أو أسماء كثيرة من المجادلين أو المنكرين. لقد ظل المجتمع العربي الإسلامي منذ ظهور الإسلام إلى الآن مجتمعا دينيا.

ولذلك فلا معنى للبحث عن جذور سلطة علمانية في الإسلام، فالإسلام ذاته في نصوصه المؤسسة يتجه إلى القول بأن الإسلام دين ودنيا، وبأنه لا يمكن تصور دنيا بلا دين أو سلطة بلا عقيدة هذا واقع لا يرتفع، ويجب تقبله والتعامل معه كمعطى قائم. مشكل الإسلام ليس هو غياب "محاولات تأسيس سلطة علمانية" من تاريخه، بل هو صمود تأويلاته الأولى وخضوعها المستمر للفهوم الارثوذوكسية والمحافظة. لقد عاش الفكر الإسلامي خارج التحولات الفكرية الكبرى التي شهدتها البشرية على الأقل منذ القرن السادس عشر. الاكتشافات العلمية التي قلبت وجه العالم وأحدثت صدمات كوسمولوجية وبيولوجية وسيكولوجية لدى الإنسان. كما أن إحدى مشاكله الأساسية هو هيمنة التأويلات الفقهية المحافظة والتي تعود محدداتها في القراءة إلى المستوى المعرفي للقرون الهجرية الأربعة الأولى، وجمود الاجتهاد.

المشكل الأساسي للإسلام في تقديري ليس هو عدم وجود تراث علماني، بل هو عدم تطور الثقافة الإسلامية وعدم استيعاب المعطيات الجديدة في مجال العلوم والتقنيات والتنظيمات وبخاصة في مجال العلوم الإنسانية.

وبالتالي فالحل يتمثل في تطوير الثقافة الإسلامية، في تحديثها، وفي التعرف على ما جد في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، لا فقط من حيث أنها تلقى أضواء كاشفة جديدة على الظواهر الاجتماعية والإنسانية وتيسر فهمها وتفسيرها تفسيرا علميا من خلال العوامل الملموسة التي هي بمثابة أسباب وعلل ومحددات، بل أيضا من حيث أن العلوم الإنسانية طورت نوعيا مسألة فهم طبيعة الظاهرة الدينية نفسها ببيان أبعادها الانتروبولوجية والسيكولوجية والاقتصادية والاجتماعية والإيديولوجية، وذلك من خلال مساهمات العديد من الفروع المعرفية كالانتروبولوجيا وعلوم الاجتماع وعلوم النفس وتاريخ الأديان المقارن... الخ.

لذلك فليس المطلوب وليس الحل، في الأفق المنظور، هو علمنة الحياة السياسية بالفصل الكامل بين الدين والسياسة في مجتمع ذي ثقافة دينية، بل إن المطلب الأساسي هو التحديث الثقافي عامة، وتحديث الثقافة الدينية بفتحها على معطيات العصر العلمية، وبخاصة مكتسبات العلوم الإنسانية والاجتماعية، وانفتاحها على فضاءات العالم الحديث، وذلك لتصبح الثقافة إطارا فكريا ملائما ومساندا للعملية الديمقراطية.

إن المجتمعات العربية الإسلامية منخرطة موضوعيا وزمنيا في الحداثة لكن مع مقاومات وتلكؤات مصدرها الأغلب هو الثقافة التقليدية. إن تيسير عملية التحديث الشامل، التي هي- على الرغم من كل التلكؤات والتعثرات والمقاومات والتباطؤات- سيرورة موضوعية مرتبطة بحتميات كونية وقطاعية شاملة يتطلب تغذيتها وإسنادها بالتحديث الثقافي الشامل، بعيدا عن الحلول التي ليست من طبيعة المجتمع.

سؤال موجه للأستاذ د. محمد سبيلا:

○ للعلمانية علاقة وطيدة بالعقل والعقلانية، بل إن هذه الأخيرة هي أساس العلمانية الغربية. ومن المعروف أن إشكالية العقل واستعماله طرحت منذ الوهلة الأولى لظهور الإسلام، وحسم الأمر منذ الوهلة الأولى كذلك بإقصاء العقل،

سواء من طرف السلطات السياسية لمختلف أزمان التاريخ الإسلامي أو من طرف بعض منظري الإسلام.

هل هناك حاجة لإعادة إحياء الدعامة الأساسية الثانية للإسلام ،أي العقل، ليس فقط كدين بل كمنظومة سياسية وسلطة دنيوية، في زمن تتوق المجتمعات الإسلامية لركوب قطار الحداثة؟

□ أود التمييز بين العلمانية السياسية، والعلمانية الثقافية. الأولى محدودة في المجال السياسي، أي استقلالية المجال السياسي لمجال مصالح، عن المجال العقدي كمجال مبادئ ومثل وقيم روحية وأخلاقية. بينما تقدم الثانية شاملة من حيث أنها تنظر إلى كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية والنفسية والذهنية، لا من حيث أنها بنات فواعل روحية متعالية بل من حيث هي ديناميات ومحددات زمانية ومكانية ومادية، قابلة للرصد والحساب وللصياغة الرياضية، ملحة على التمييز بين 'لتفسيرات الغيبية التي تتعارض مع العلم، والتفسيرات العلية العلمية القابلة للرصد.

ومن جهة ثانية أود الإشارة إلى أن العلمانية السياسية تقوم على الفصل بين مجالي المتعالي والمحايث من جهة كمرحلة أولى، ثم على عقلنةRationalisation المجال السياسي. وكلمة عقلنة هنا غير العقل بالمعنى المتعارف عليه في تاريخ الفكر وهي أيضا غير العقلانية الفلسفية(Rationalisme)،العقلنة هنا تؤخذ بمعنيين:

١- العقلنة كحوسبة (اشتقاقا من Ratio اللاتينية وتعني الحساب). إذن العقل هناكنظام حسابي رياضي يحسب الكميات والمداخيل والمخترجات. عقلنة المجال السياسي بمعنى تنظيمه الكمي والرياضي.

٢- العقلنة كترشيد لكن ليس بالمعنى الأخلاقي، لأن آخر هموم السياسة هو الأخلاق، حتى وإن كانت العملية السياسية ترفع دوما شعار وراية الأخلاق. الترشيد العقلاني هنا يعني تحسين ادائية الفعل السياسي وفق ما يسميه ناحت الكلمة والمفهوم ماكس فيبرm.weber العقلنة الغائية (أي العقلنة التي تستهدف تحقيق غايات محددة عن طريق تحويل كل الخطوات والوسائط إلى أدوات لتحقيق غاياتها).

فالمقصود بعقلنة المجال السياسي أو الفعل السياسي هو تمكينه من إجادة الأدائية السياسية، وفق المؤسسية المشروعية الحديثة، وتحقيق التمثيلية الكاملة للنظام السياسي، واعتبار الفرد مواطنا فاعلا ذا حقوق غير قابلة للسلب، وتمكينه من مراقبة ومحاسبة الحاكم، وضبط العلاقات بين الفاعلين فيما بينهم وبين المؤسسات فيما بينها، ضبطا نصيا قانونيا يجعل العقلنة القانونية فوق الجميع.

فالعقلنة السياسية أو العلمنة السياسية تعني إبعاد كل العوامل التي تربك الأدائية السياسية، وعلى رأسها العوامل العرقية والإيديولوجية والدينية لتتحول العملية السياسية إلى عملية تمثيلية حسابية لا تستمد مشروعيتها إلا من أدائيتها ومن طابعها القانوني. وهذه هي الضمانة الوحيدة لئلا تحكم أية سلطة باسم أي مقدس دينيا كان أم إيديولوجيا.

الوصول بالعملية السياسية إلى هذا المستوى الصوري الأدائي يبدو مثاليا. لكن مدارج الدبيب نحوه ممكنة.

أقول كذلك إن المجتمعات العربية الإسلامية ممتطية موضوعيا قطار الحداثة منذ القرن الثامن عشر بدرجات متفاوتة، أي منذ أن بدأت تتعامل مع الحداثة التقنية، ومنذ أن بدأت تعرف الأبجديات الأولية للحداثة السياسية: الدستور، البرلمان، الانتخاب، التمييز بين السلط، ومنذ أن داهمتها الأفكار الحديثة، وانعكست أو انكسرت على مرايا وعيها التقليدي الصقيل.

لكنها، وهي راكبة في قطار الحداثة، تبدي مقاومات وتلكؤات، وتوهمات بأنها تستطيع أن تقفز خارج قطار الحداثة أو توجهه إلى الوراء، أو تغذيه بفكر مغاير، أوتقليدي، إلى غير ذلك من المواقف والمشاعر.

يتعين علينا أن نفهم التاريخ الإسلامي في خصوصيته ومميزاته، فلا نسقط عليه خطاطات جاهزة، دون أن يعني ذلك أن هذا التاريخ لا تحكمه نفس القوانين الكونية التي تسود تاريخ كل المجتمعات الأخرى، وإن بلوينات خاصة.

لقد كان هذا المجتمع مجال صراع بين قوى التقدم والتطور والتجديد، وقوى المحافظة والاجترار على المستويين الفكري والعملي. وكانت السيادة لحد الآن للقوى المحافظة أو التقليدية. إضافة إلى أن السقف الفكري لتصورات القوى الاستشرافية البديلة كان دوما واطئا، بسبب هيمنة التأويل الاجتراري الذي يعتبر ابتداعا وخروجا عن الحدود التي ترسم آفاقها القوى الارثوذكسية في بعديها السياسي والثقافي الديني.

ولذلك فأنا معك في ضرورة إحياء التقاليد العقلانية في الثقافة الإسلامية، وهي التقاليد والرؤى الثقافية التي طمسها التطور، وجعل منها قوى هامشية ومقصاة من دائرة الفعل، وبعبارة واضحة وموجزة أقول: أن التحديث السياسي لا يمكن أن ينجح إلا إذا سنده وحضنه تحديث ثقافي.

إن هناك فعلا تراثا عقلانيا ثرا في تاريخ الإسلام نصا وثقافة، لكن أتربة الزمان طمرتها قليلا، ومن ثمة ضرورة النبش عنها لإبراز وجودها ونفض الغبار عنها، ثم تطويرها وحقنها بدلالات حديثة.

فمادة العقل متواترة في القرآن الكريم في تسع وأربعين آية، معظمها حث على استخدام العقل (أفلا تعقلون). والسنة النبوية هي كذلك طافحة بالدعوى إلى استعمال العقل في أمور الدنيا والدين.

غير أن تفعيل العقل نظريا وعمليا، أي عقلنة كل مظاهر الحياة المجتمعية، يتطلب اجتهادا وجرأة وتدبيرا للمجتمع، لأن العقل في العصر الحديث لم يعد مجرد مقولات فكرية أو عقلا نظريا بل أصبحت عملية عقلنة شاملة لكل مظاهر الحياة. لقد أصبح عقلا عمليا وعملياتيا.

سؤال موجه للأستاذ د. عبد الهادي بوطالب:

○ تضمن السلطة الحديثة قانونيا وتطبيقيا لمواطنيها حقوقا مختلفة، وعلى رأسها حرية المعتقد، وحرية عدم الاعتقاد. فهل تستطيع الدولة المسلمة أن

تضمن لمواطنيها نفس الحقوق وتتجاوز مرحلة قطع الرؤوس، والنعت بالردة المواطنين الذين يختارون الدخول في ديانات أخرى أو حتى إعلان عدم تشبثهم بالدين، وبالتالي عقابهم ورميهم في السجون؟

□ للجواب على سؤالكم- ودائما في نطاق المثالين الألماني والمغربي- اسمحوا لي أن أعود إلى الدستور المغربي، لأقول عنه إنه يسمح بتساكن الدين المعتدل مع العلمانية المعتدلة، إذ أن أحكامه مستمَدّة من المنهج الديمقراطي الذي ينظم السلطة الزمنية. والدستور المغربي أسس لهذا عندما اقتصر على النص على أن الدين الإسلامي هو دين المغرب، لأنه لا يوجد في المغرب من الديانات سواه، ولا توجد فيه أقليات غير إسلامية، لكن لم ينص على أحكام الشرع وأكثر من ذلك لا يطبق المغرب أحكام الحدود التي يسميها الغرب "الشريعة الإسلامية" مجازفة، لأن مجال العقوبات وإقامة الحدود مجال محدود، والأحكام الشرعية الأخرى أكبر منها حجما وأقوى امتدادا. ويباشر المسلمون تطبيق بعض الأحكام في حياتهم الخاصة دون أن تنظمها القوانين. ولم ينص الدستور على عقوبة مخالفة تاركي الصلاة والزكاة وصيام رمضان. كما لا ينص الدستور المغربي على قطع يد السارق، ولا على رجم المُحْصَن، ولا على قتل المرتدّ عن دينه، إذا لم يحارب الإسلامَ بقوة السلاح ولم يحرضْ على نبذ الإسلام. ولا توجد في المغرب قوانين مدنية تتبنى هذه الأحكام، بل تجري على المخالفين في هذه الحالة عقوبات أخرى، ذلك لأن تطبيق هذه الحدود ما يزال إلى اليوم موضوع نقاش يطرحه الفكر الإسلامي، وينتهي إلى أن تطبيق الحدود جرى في العهد النبوي وعهد الخلفاء الراشدين في سياق تاريخي معين. ولذلك أوقف الخليفة الثاني عمر ابن الخطاب بعضها عن التطبيق لاختلاف السياق التاريخي، وتغير الأوضاع المجتمعية، ولأن تطبيقها مرتبط بقيود وتحريات ليس من السهل إثباتها والتأكد من ارتكابها على أنها جريمة من أفظع الجرائم، بل تُدرأ (أي لا تُقام) إذا حامت حولها شبهة أي شك. فالحدود لا تقام إلا بعد التيَقُّن من ارتكابها واعتراف المعني بها. وما يعمل به المغرب في هذا المجال هو ما تعمل به أغلبية

الدول الإسلامية، كمصر وسوريا والجزائر والباكستان. فالمغرب في هذا لا يبتدع له نهجا خاصا به، وأظن أن هذا الأمر قد وقع فيه الحسم في العالم الإسلامي، ولم يعد يؤلف إشكالية مزعجة.

سؤال موجه للأستاذ د. محمد سبيلا:

○أصبح تحديث المجتمعات الإسلامية مطلبا داخليا وخارجيا وهو تحديث مبرمج له ومفروض إلى حد ما من طرف القوى الغربية مرة بالترغيب ومرة بالترهيب، ومن المعلوم أن هذا التحديث يتطلب إن على المدى القصير أو المتوسط التفريق بين "ما للقيصر وما لله". وقد يكون هذا التحدي من بين المشاكل الأساسية لسلطات سياسية مسلمة ماتزال تدعي أن سلطتها مستمدة بل ومدعومة من طرف الدين، ما هي سبل المرور بالسلطة في المجتمعات الإسلامية من السماء إلى الأرض؟

□ إن سبيل الانتقال بالسلطة في المجتمعات العربية الإسلامية من السماء إلى الأرض يمر- مرة أخرى- عبر التحديث الثقافي، الذي سيكشف الطابع الدنيوي للسياسة وللسلطة، وينزع عنها زهور القدسية التي تحاول أن تجمل بها نفسها وتزين بها ممارساتها فيتبين أنها مجرد سلط دنيوية، بشرية، ذات مصالح.

إذا كان الفكر التقليدي هو الفكر الذي يدعم قدسية السلطة السياسية ويؤكد مشروعيتها المتعالية، فإن الفكر العصري أو الحداثي هو الفكر الذي ينزع عن السلطة قناع القدسية الذي تحاول التدثر به، ويعتبرها مجرد سلطة بشرية قابلة للخطأ والزلل والزيغ، وبالتالي يتعين مراقبتها ومحاسبتها.

إن تطور المجتمعات العربية الإسلامية رهين بمدى اكتساب وسيادة وعي تاريخي يرى أن السلطة ليست مقدسة ولا تمثل المقدس، بل هي سلطة دنيوية تتدثر بالمقدس. وهذا الوعي يجب أن يتبلور أساسا لدى الشريحة أو الشرائح الفكرية العليا

في المجتمع، أي لدى النخب السياسية والثقافية والتقنية والإدارية.. وأن ينتشر تدريجيا لدى الفئات الوسطى الفاعلة في المجتمع.

إن مدة قرون من الاستبداد السياسي، ومن الهيمنة المطلقة للسلطة باسم الدين لا يمكن أن تزول بسرعة، لأنها أصبحت تتجسد لا فقط في مؤسساته وأعرافه بل إنها أصبحت ثقافة راسخة في النفوس وجاثمة في اللاوعي. وفي تقديري أن اكتساب وعي تاريخي حداثي بالمسألة السياسية هو الشرط الأول لكل تطور في المجتمعات العربية الإسلامية.

وأعود لأقول ثانية بأن المسألة السياسية في العالم العربي الإسلامي هي في جزء كبير منها مسألة ثقافية، وليست فقط مسألة إجراءات ومساطر وإقرار قوانين. وكأن الحداثة تشترط قبليا وبشكل لا واع أنها إما أن تكون كلية أو لا تكون. فالتحديث السياسي بدون تحديث ثقافي واسع مهدد ومخروم وبنيان آيل للسقوط والارتداد.

سؤال موجه للأستاذ د. عبد الهادي بوطالب:

○ من بين أدوات ممارسة السلطة في الدولة الحديثة هناك وضع هذه السلطة تحت رقابة القانون، وضمان شفافية هذا الأخير، وتمكن كل إنسان في المجتمع من فهمه وحسن تطبيقه، ليصبح بهذا كل عضو في المجتمع مسؤولا ليس فقط عن تطبيق هذا القانون، بل وعن مراقبة صحة تطبيقه. وكما تتبعون فإن الكثير من الدول المسلمة تحشو في مسودات دساتيرها العديد من القوانين التي لا تلتزم هي نفسها بالخضوع لها. فهل هذا نقص في فهم السلطة، أم في فهم المجتمع للقانون ، أم ماذا؟

□ أسباب هذه الظاهرة في نظري هي فقد السلطة والمجتمع للتربية على احترام القانون. وهذا أساس التربية الديمقراطية التي تتألف من مجموعة مبادئ وقيم وأخلاقيات تُنعت بالقيم الديمقراطية. والدول السابقة إلى تبني الديمقراطية الغربية لم تتربَّ على هذه القيم ما بين يوم وليلة، بل انخرطت في المنظومة الديمقراطية ثم

أخذت تمارسها طيلة قرون في بعضها، أو طيلة سنوات في بعضها الآخر. إن الديمقراطية في إنجلترا ابتدأت منذ ما يزيد على سبعة قرون، وفي فرنسا منذ أزيد من قرنين، وفي الولايات المتحدة منذ قرنين كذلك، وأقول دائما إذا كان العلم بالتّعلُّم، فإن الديمقراطية بالتَّمقْرُط، أي بممارستها على الأقل طيلة سنوات، ترتكب النظم والشعوب خلالها أخطاء في الممارسة، لكنها تستفيد من أخطائها للتقويم والإصلاح. وقد عرفت النظم الغربية المشار إليها مراحل النمو والنضج لتصبح واعية بمسؤوليتها، قادرة على تطبيق ما تحفل به دساتيرها من مقتضيات قانونية، لأن هذه القوانين أصبحت بالممارسة جزءا من حياتها. والدول الإسلامية الديمقراطية لم تنشأ فيها الديمقراطية إلا منذ نصف قرن، وبعضها لم يضع بعدُ قدمَه ليسجل الخطوة الأولى على المسار الديمقراطي. ومن المفروض أن هذه السنوات المعدودات لا تكفي للوعي بمسؤولية حسن التطبيق للمقتضيات الدستورية، ولا تكفي للتخلق بأخلاقيات الديمقراطية. أعتقد أن التربية على الديمقراطية لابد أن تبدأ من خلية الأسرة فالمدرسة فالجامعة، وأن تمارَس في مجتمع ديمقراطي، لا نظريا فحسب، ولكن عمليا، (أي في مجال التعامل المجتمعي)، لأن الديمقراطية ليست فقط إعداد الدستور، وتدوينه واعتماده بقرار من فوق، ولكن قبل كل شيء هي سلوك يومي وتمرين مستمر، أو تربية مستديمة. أما كتابة الدساتير فهذا فقط مظهر شكلي للديمقراطية، وليس عمقها المتأصل في التعامل والسلوك. وما أكثر النظم السياسية التي تسطر دساتيرها- في الغرب والشرق على السواء- مقتضيات دستورية لا تطبق في الحياة المعيشة، بل تبقى مع وجودها فجوة بين النظري المسطّر والواقعي المعيش. والدساتير يكتبها التقنيون والفقهاء الدستوريون في صيغ وقوالب تقنية لا تختلف، لكن لا تكفي صياغتها الجيّدة وما تحفل به من مبادئ نبيلة، للتحلي بالديمقراطية، أو لتطبيق مواد الدستور في الحياة المجتمعية. وفي ذلك يقول "موريس ديفرجي" الذي أسهم في كتابة الدساتير لعدد من الدول النامية: "كثيرا ما تغلب علينا نزعة مراعاة الأشكال القانونية في تحليلنا للنظم السياسية بدلا من النظر إليها في

تطبيقها العملي. واليوم لازالت الهوة تتسع بين حكم القانون وحكم الواقع، إذ يوجد عبر العالم عدد هائل من الدساتير السياسية المصطنعة التي يحدد كل منها نظاما لا علاقة له بالمرة مع النظام المطبّق. والتنظيمات والتراكيب المسطرة في هذه الدساتير لا تُستعمل إلا واجهة للنظام الحقيقي المطبّق". وهذا ينطبق على بعض الدول الإسلامية وعلى بعض أقطار الدول النامية، حيث لا يكون الدستور فيها إلا بضاعة مستورَدة تعلقها النظم على صدرها كزينة للتفاخر والتباهي ليس إلا. كما ينطبق حتى على بعض الأقطار المتقدمة التي تكتفي بممارسة أشكال الديمقراطية، بينما واقعها المجتمعي لا صلة له بالمقتضيات القانونية المُدَسْترة.

سؤال موجه للأستاذ د. محمد سبيلا:

○ في الوقت الذي تحاول فيه المجتمعات الإسلامية المرور إلى الحداثة من بابها الواسع في تنظيم السلطة وتأسيس دولة الحق والقانون، واقتناء سبل التقنية، والاندماج في اقتصاد السوق... إلخ، تلوح في أفق الحضارة الغربية المعاصرة ملامح المرور إلى ما اصطلح عليه عصر ما بعد الحداثة. ويعتبر اعتراف العقل - بعد مرور أكثر من أربعة قرون - باهمية الدين في حياة فئات مختلفة من المجتمع الغربي المتعدد ثقافيا ودينيا - دون أن يعني هذا الاعتراف الرجوع إلى الدين من قبل السلطات السياسية - من سمات مجتمع ما بعد الحداثة إلى جانب سمات أخرى. وقد أدى هذا الاعتراف إلى نوع من المصالحة - الهدنة بين العقل والدين من أجل تدبير المجتمع المتعدد بإرساء دعائم الحوار والتفاهم والتعايش بين معتنقي مختلف الديانات والمنتمين لثقافات مغايرة في نفس البلد الأوروبي. هل يمكن أن يكون الحوار مخرجا لمأزق العلاقة بين الغرب العلماني وبين ليس فقط السلطات السياسية التي تقود الدول المسلمة، بل وأيضا الجناح الإسلامي الرافض - المنافس لهذه السلطات وللنموذج الغربي على حد سواء؟ بعبارة أخرى

أيمكن اعتبار الحوار كقيمة أخلاقية علمانية ولربما أيضا دينية وسيلة لإعادة التوازن للعلاقة بين الغرب العلماني المسيحي والشرق المسلم؟

□ هناك أولا تدقيقات مصطلحية لابد من ذكرها حتى يكون النقاش واضحا والأفكار جلية.

أولا: هناك إشكال فكري كبير حول مصطلح ما بعد الحداثة، فهو ليس محل اتفاق، فهل ما بعد الحداثة عصر جديد يختلف نوعيا عن الحداثة، أم هو مجرد استمرار بشكل آخر للحداثة، أم هو مجرد حساسية ثقافية جديدة أم ماذا؟

شخصيا أميل إلى القول بأن الغرب لم يخرج من عصر الحداثة إلى عصر ما بعد الحداثة. فهذا المصطلح ملتبس وخاصة في صيغته العربية (ما- بعد). كل ما في الأمر أن الحداثة الغربية قد دخلت سرعة جديدة ومرحلة مراجعة لبعض أسسها الأولى.

وهذا داخل في صلب الحداثة نفسها، مادامت هي دينامية متجددة، ونقدا ذاتيا مستمرا، واستمدادا ذاتيا للمشروعية.

فقد بدا خطاب الحداثة وكأنه يقدمها على شكل أسطورة (حكاية) كبرى قوامها الإنسان الفرد، والعقل، والحرية، والتقدم كغائية للتاريخ.... في حين أن واقعها هو الفرد المسحوق، وسيادة اللاعقلانية والحرب، والاستبداد، وربما النكوص والانحطاط. فما بعد الحداثة، (وما أفضل تسميته بالحداثة البعدية)، إن هي إلا الحداثة وهي تنتقد ذاتها انتقادا ذاتيا، لتفسح لنفسها آفاق أوسع للتطور.

ثانيا: من بين الأفكار الجديدة في هذه اللحظة الثانية التي يذهب البعض إلى اعتبارها فترة ما بعد حداثة هو دور الدين. فقد كانت الحداثة الكلاسيكية خطابا عقلانيا صارما، يقصي المتخيل والإبداع والدين، وكل ما اعتبر مندرجا في قائمة اللاعقل. واليوم هي تعيد الاعتبار للاوعي وللمتخيل، وللدين... إلخ.

كانت الأنوار قد اعتبرت الدين خرافة يتعين التخلص منها، كما تدل على ذلك صرخة فولتير الشهيرة اسحقوا الكريه Ecrasez-l'infamne. وأدين الدين باعتباره خيالا، أو لامعقولا، أو أسطورة، أو وهما، أو أفيونا، أو "معرفة" تجاوزها العلم... إلخ.

لقد شهدت الأنوار علاقة متوترة بين الدين والعقل (الأنوار). فحتى في ألمانيا التي شهدت توترا أقل بينهما تطور هناك نقد فلسفي قوى للدين. فهذا لودفيغ فويرباخ يرى أن ماهية المسيحية ليست إلا ماهية الإنسان وهي تمجد ذاتها وتسقط نقائصها على العالم الآخر، وأنها التصور المقلوب للإنسان. بينما اعتبر كارل ماركس الدين مخدرا وافيونا من ناحية، واحتجاجا "وادي دموع" الخليقة المعذبة اجتماعيا في هذا العالم. أما الاتجاهات الوضعية، والتي هي بشكل أو بآخر ايديولوجيا عصر سيادة وظفر العلوم والتقنيات، هي ترى أن التقدم العلمي والتقني سيحقق السعادة والإشباع لكل الأفراد والشعوب، وأن العقلنة الاقتصادية، وتنامي النظرة العلمية لظواهر الطبيعة والإنسان ستمكنان من نزع الخرافة والأسطورة والوهم عن العالم. بل إن بشائر التقدم الاقتصادي والعلمي منذ القرن ١٩ أوحت بأن العالم دخل نهائيا المرحلة الوضعية، مرحلة نهاية الإيديولوجيات الاجتماعية وحتى الروحية.

لكن التطور الروحي في العديد من الشعوب أثبت العكس، فبعد نشوة التقدم العلمي والتقني وعقلنة الاقتصاد والسياسة انبعثت المشاعر الدينية من جديد في العالم المتقدم كرد فعل على غياب المعنى ونضوب الدلالة، وفي العالم الآخر، وبخاصة العالم العربي الإسلامي، كرد فعل ضد عدوانية الغرب ومادية التقنية، وإباحية القيم الثقافية التي تحملها الثقافة الغربية. وكما أوضحت ذلك ندوة برلين- التي عقدت مؤخرا (نونبر ٢٠٠٤) بتشارك بين معهد غوته والمؤسسة الألمانية للتعاون التقنيGTZ والتي ركزت على دراسة العلاقة بين الدين والتقدم، فإن العودة الكثيفة للروحانيات في العالم المعاصر، وذلك على الأقل منذ ربع قرن، تدعو إلى ضرورة إعادة التفكير في المسألة الدينية، وإعادة النظر في الوظائف والأدوار الفاعلة للدين في العالم المعاصر. وفي هذا الإطار تمت العودة إلى استلهام سوسيولوجيا الدين عند ماكس فيبر m.weber الذي بين كيف أنه قد تطورت في الغرب الأوروبي وأمريكا الشمالية ثقافة حافزة على التطور الرأسمالي انطلاقا من الأسس الأخلاقية العقلانية البروتستانتية. فعلى عكس الرؤية الأنوارية والماركسية يرى ماكس فيبر أن الثقافة

الدينية ليست عائقا او نشازا أو هروبا إلى عالم آخر، بل هي- على الأقل النموذج البروتستانتي- حافز للتطور ومحرك اجتماعي، أو كما يسميها دوبريه Mythomoteur ، فالآمال والإلهامات الدينية قوة محركة حاسمة للتطور والتحديث: وتلك هي خلاصة رأي فيبر (انظر وثائق ندوة برلين حول الدين والتقدم، لدى مؤسستي Goethe/GTZ برلين، نونبر ٢٠٠٤. واليوم يعيش العالم فترة عودة الدين وانبعاث الروحانيات والخصوصيات الدفينة، بعد أن عاش فترة عقلانية امتدت من نهاية القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن العشرين، كما أن التطور الفكري في مجالات الفلسفة والعلوم الإنسانية أدى إلى إعادة النظر في دور ومعنى وقيمة الدين، ومراجعة جذرية للأطروحات الوضعية والماركسية.

فريجيس دوبريه Regis-Debré مثلا عاد وخصص عدة دراسات للمسألة الدينية آخرها كتاب "المقدس الباهر" أو النار المقدسة (Feusacré) يبين فيه أن الدين ليس أفيونا الشعوب، بل هو فيتامين الضعيف، وأنه ليس مادة منومة، بل هو عنصر منبه، موقظ ومثير للحماس. كما أنه الفكر الوحيد الذي يقدم بعد حياة إضافي Un supplement de vie لا فقط على المستوى الروحي بل للجسد أيضا.

لكن رغم هذه العودة، وهذه المراجعة، لم يتغير أي شيء بالنسبة لعلاقة الدين بالسياسة. فكل البلدان المتقدمة التي تبنت الحداثة السياسية تحرص على عدم جعل الدين عنصرا فاعلا في السياسة، دون أن يعني ذلك إقصاء الدين من الحياة الروحية للمجتمع والأفراد بل الحرص على حمايته على ألا يؤثر في المسار والقرار السياسي.

أما العالم العربي الإسلامي فهو لم يعش قطيعة مع تراثه الديني، فباستثناء بعض الفترات خلال مرحلتي الاستعمار والاستقلال التي عاشت فيها بعض النخب الحديثة أو بعض الأحزاب الماركسية، أو المتأثرة بها حلم يقظة علماني، فإن هذه المجتمعات لم تشهد قطائع أو ثورات مضادة للدين.

لكن منذ ربع قرن على الأقل عاشت المجتمعات العربية الإسلامية فورة دينية تسمى الصحوة الإسلامية، وهي اتجاهات يغلب فيها البعد الحركي على البعد

الفكري. وهذه الحركات، وما تولد عنها من ردود فعل عنيفة وراديكالية هي رد فعل قوي ضد: العنف الاستعماري والإمبريالي الذي تمثل في احتلال البلدان العربية وتسخير خيراتها، وضد احتلال فلسطين، وضد مسلسلات العدوان على العالم العربي منذ غزوة نابليون لمصر سنة ١٧٩٨. هذا اولا، وثانيا هي رد فعل ضد المفاعيل الناقدة والتفكيكية التي تحملها وتمارسها الثقافة الغربية بنزعتها المادية والإباحية.

لكن كذلك يتعين الإشارة إلى أن حركات الإسلام السياسي هي أيضا تعبير لا فقط عن خطة دفاعية، بل عن رغبة في التطور والتقدم، ومن ثمة قبولها بالتكنولوجيا، وترددها تجاه التنظيمات (الديمقراطية، فصل الدولة عن الدين...)، وتحفظها تجاه الكثير من مظاهر الثقافة الحديثة التي هي ثقافة الحرية والمسؤولية الشخصية.

لكن رغبتها في التطور، وفي تحديث الثقافة الإسلامية وجعلها مواكبة للتقدم والتطور تجعلها ممزقة بين الرغبة وعدم القدرة، وخاصة في الجانب الثقافي.

فتطورها الثقافي المحدود، وعدم تمثلها واستيعابها لمعطيات الفلسفة والعلوم الاجتماعية الحديثة في نظرتها للظواهر الإنسانية والاجتماعية، تجعلها تظل سجينة الفهوم والتأويلات والأطر التفسيرية التي سادت التاريخ العربي الإسلامي منذ القرن العاشر. والتي لم تعان من الصدمات الفكرية الكبرى التي عاشتها الحداثة.

بل إن المجتمعات العربية الإسلامية اليوم تعيش حالة صدمة، ذلك أن تمسكها الحرفي بثقافتها وتطويرها لأكثر جوانبها دفاعية وراديكالية، وانتشار فهوم وتأويلات دعمتها ونشرتها على أوسع نطاق إشعاعات الوليمة النفطية الخليجية، التي لعبت دورا حاسما ترسيخ ثقافة دفاعية متزمتة، أدى إلى نتائج غير متوقعة. فقد كانت تتوخى التغطية على التفاعل الصامت مع الغرب الرأسمالي بنشر ثقافة راديكالية دفاعية وهجومية. لكن تدحرج الراديكالية الإسلامية نحو التطرف والعنف المحلي والعالمي، جعلها تدرك مخاطر هذه السياسة المزدوجة ومخاطر الانغلاق. ولعل مكر التاريخ اليوم يتمثل في تحويل الضغط الخارجي بضرورة الإصلاح السياسي والتحديث الفكري، من مطلب خارجي إلى مطلب داخلي. وهو ربما ما سيساعد وما

سيجعل من التنوير الديني ومصالحة الدين مع الحداثة حاجة داخلية ماسة وحافزا قويا على التطور.

سؤال أخير موجه للأستاذ د. عبد الهادي بوطالب:

○ من المفاهيم الخاطئة عن الإسلام هو أنه كنظام سياسي - إلى جانب كونه ديننا وعقيدة - لا يمكنه أن يقود إلى الحداثة السياسية بالمفهوم الغربي، لأنه غير قادر على الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في جوهره. وكما يمكن أن يلاحظ المرء، فإن تحديث الإسلام نفسه ممكن ومطلوب. وبإمكان الإسلام أن يتأقلم في محيطات ثقافية حداثية، كما هو الشأن بالنسبة لملايين المسلمين الأوروبيين، بغض النظر عن انتماءاتهم الجغرافية والعرقية. وقد أدهش موقف المسلمين الفرنسيين في الأسابيع الأخيرة فيما يتعلق بالرهينتين الفرنسيتين في العراق مجموع الرأي العام الغربي لأنه موقف أخذ موقعا دفاعيا يمكن أن يعيش في ظل سلطة علمانية كدين من بين الأديان المعترف بها من طرف هذه السلطة. فكيف يمكن للسلطات المسلمة أن تستفيد من هذه التجربة؟

□ أتفق معكم على أنه من المفاهيم الخاطئة عن الإسلام الادعاء بعجزه عن القيادة إلى الحداثة، بدعوى أنه لم يحقق الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية. فالإسلام كنظام- على العكس من هذا الادعاء- يقود إلى الحداثة ولا ينوء بحمل رسالتها. وهو يصنع الحداثة ويقودها بنجاح في الباكستان وماليزيا والمغرب ومصر(مثلا) دونما حاجة إلى أن ينص دستوره على علمانية الدولة. والفصل بين السلطة الدينية والسياسية واقع مرئي في هذه الدول وغيرها، لسبب واحد هو أنها لا تُحكم بسلطة دينية تتمثل في أئمة المساجد أو خطباء صلاة الجمعة. ولأن الإسلام لا يؤسس لسلطة دينية بشرية، والحكومات في هذه الدول ليس لرجال الدين فيها مكان، لسبب واحد أيضا هو عدم وجود ما يسمى برجال الدين في الإسلام، وإنما يوجد في الإسلام علماء أو فقهاء. وهم عادة لا ينزلون إلى حلبة السياسة ويعزفون

عن تحمل أعباء الحكم. وأنا أقول عن الإسلام إنه دين حداثة. لقد جاء (كما في الحديث النبوي): "يجُبُّ ما قبله"؟ أي يقطع الصلة بالقديم البالي الذي كان في عهد الجاهلية، ويصنع حاضرا مستشرفا للمستقبل. والإسلام دعا إلى تجديد الشأن الديني عن طريق الحث على إعمال الاجتهاد الذي يعتمد على أساسي المعرفة الدينية والعقلية، ويستعمل القواعد العلمية العقلية لاستنباط أحكام جديدة، مضامينُها غير متنافية مع مضامين الدين وأصوله الثابتة. والاجتهاد مؤسسة دينية هدفها التجديد والإبداع والتحديث في دائرة الاحتفاظ بالتوجهات الدينية الأساسية. ولأن الإسلام بوسيلة هذه المؤسسة المجدّدة قد أفسح الباب واسعا للعقلانية الملتزمة، فقد فتح المجال لتوسيع مساحة الاجتهاد الذي يحقق تجديد الشؤون الدينية، ولا يجدد الإسلامَ نفسَه الذي أقيم على أسس ثابتة. والمطلوب فعلا هو تجديد الشأن الديني بالرجوع إلى مرجعية الدين الأساسية، والانطلاق لبناء الإسلام المعاصر المتأقلم مع محيطه. وكثيرا ما يجري الحديث عن الصحوة الإسلامية كظاهرة ميزت الإسلام في القرن العشرين، وامتدت إلى السنوات المنصرمة من قرننا الحاضر. وهي تعني قيادة السياسة على طريق التجديد الملتزم بالقيم الإسلامية التي لا تبلى بالتقادم، بل تلتقط لها أنفاسا جديدة لتحقيق رسالتها. إن رسالة الصحوة والتجديد بديل عن الجمود والتقوقع في الماضي، وموقف المسلمين الأوروبيين من اختطاف الرهينتيْن الفرنسيتيْن مثال يُحتذى للحداثة الإسلامية المتجددة التي تتمظهر في شكل إبداع عصري، بينما أصولها إسلامية. فالتضامن مع المظلوم أيّا كان دينه وجنسه وعرقه ووطنه دعمٌ للعدل وحرب على الظلم والعدوان.

وهذه مبادئ دعا إليها الإسلام، ولا يمكن للمجتمع الإسلامي في أي موقع وُجد فيه أن لا يمضي على مناصرتها. كما أن تأقلم المسلمين الأوروبيين مع محيطهم المستضيف لهم مطلوب من الإسلام الذي هو دين التعايش والسماحة والتسامح والتراحم والتواصل واحترام مشاعر الآخر والتضامن معه ضد الظلم.

المصابيح متعددة، لكن النور واحد[1]

جون هيك

الغربيون ـ جميعنا أو أكثرنا ـ مسيحيون، وإن كان التزامنا بالكنيسة يختلف من شخص إلى آخر. لذا، السؤال الذي أحب طرحه سوف يزعج الكثيرين، لأنه أصبح من المسلمات عندنا أنّ المسيحية هي الدين الحقيقي الوحيد، أوعلى الأقل، أكثر الأديان حقانية. أما بالنسبة لي، فحينما كنت طالباً في كلية الحقوق، تغيرت أفكاري ونظرتي للأمور تأثراً ببعض تعاليم الإنجيل، فأصبحت مسيحياً، وآمنت بكل وجودي بأن المسيحية لامتلاكها هذه التعاليم ولأسباب أخرى، أفضل من سائر الأديان، والعالم كله يسير نحواعتناق المسيحية.

لكن كل هذا يعود إلى ما قبل ستين عاما. ففي تلك الأيام، كأغلب أبناء جيلي، لم ألتق بأحد من أتباع الديانات الأخرى، ولم أعرف عن سائر الأديان شيئاً. والذي كنت أتصور معرفته، لم يكن سوى صورة مشوهة. لكن الجيل المعاصر، بشكل عام، يعرف أكثر من الأجيال السابقة. فأصبحنا اليوم نعرف أنه كما ننظر نحن لديننا ونعتبره الدين الأمثل والأحق، كذلك أتباع الديانات الأخرى ينظرون لدينهم. بعبارة أخرى، حينما يعتقد شخص بحقانية دين ما بوثوق تام، في الحقيقة وثوقه هذا ناشئ عن عوامل كثيرة مرتبطة بظروف ولادته ونشأته.

فمن يولد في عائلة مسلمة معتقدة بالإسلام في مصر أوباكستان أوالبانيا (أوحتى بريطانيا)، على أغلب الاحتمالات سوف ينشأ مسلماً. أومن يولد في عائلة هندوسية (وإن ولد في بريطانيا)، على أقوى الاحتمالات سوف يكون هندوسياً. أومن يولد في عائلة بوذية في تايلند أوسريلنكا أوبورما أوحتى في بريطانيا، على أقوى الاحتمالات

سوف يكون بوذياً. كما أن الشخص الذي يولد في عائلة مسيحية متدينة، سوف يكون مسيحياً، و....

كما أن الانتقال من دين لآخر من الممكن أن يحدث في كلا الاتجاهين لأسباب عديدة. أي، في اتجاه الدخول في الأديان الكبرى أوالخروج منها. ويجب أن ننظر إليها كحركة صحيحة.

لكنها في المجموع قياساً بحركة انتقال الأديان بين أتباعها من جيل لآخر، لا تعد شيئاً مهماً، وليس لها تأثير يذكر. إذاً بشكل طبيعي، الدين الذي يتبعه الإنسان عادة (أويخرج منه أحياناً) هودين العائلة التي ولد فيها. وأتصور أن هذه المسألة بديهية ولا ينكرها أحد (وإن كان أغلب الناس لايلتزم بلوازمها).

فلماذا يعتقد أغلب المسيحيين بأفضلية دينهم ويعتبرونه الدين الحقيقي الوحيد؟ وحتى ((الإنجيل)) يدعي هذا الأمر، فنقرأ في إنجيل يوحنا ((أنا الطريق والحقيقة والحياة، لايصل أحداً غيري للخالق (٦: ١٤) أنا والخالق سيان (٣: ١٠) كل من رآني فقد لقي الله (٩: ١٤) أنا كنت قبل أن يكون ابراهيم(٥٨: ٨).)) ألا ترون في هذا النص الذي نقلناه من إنجيل يوحنا، أن السيد المسيح يدّعي بشكل واضح بأنه الله أوابنه أوتجسده؟ ألا يدّعي بأنه الطريق الوحيد للفلاح؟ إذاً هل هوالدين الحقيقي الوحيد؟

وكذلك نقرأ في كتاب أعمال الرسل ((لايؤدي أي طريق آخر إلى الفلاح، لأن ليس في عالم الوجود اسم غير اسم المسيح يوصلنا إلى النجاة (١٢: ٤).))

أحب الإشارة هنا إلى أساس معتقد أنجيل يوحنا، وإن كان الموضوع يحتاج إلى مجال أوسع لمناقشته بصورة وافية، لكنني أشير إلى أن أغلب علماء الإنجيل اليوم لايرون بأن المسيح، الشخص الذي أتى في حقبة زمنية معينة، ادعى كونه تجسداً لله. ولايعني هذا الأمر بأنهم يشكّون في كون المسيح مجسداً لله، بل يعتقدون بأن المسيح نفسه لم يكن يعتقد بأنه تجسداً لله.

وبما أن هذا الموضوع يثير الغرابة، أنقل أقوالاً لعلماء متخصصين في دراسة الأناجيل، يعتقدون بأن الكنيسة محقة في اعتقادها بكون ((المسيح تجسداً عينياً لله))، وفي نفس الوقت يعتقدون بأن المسيح لم يكن يتصور هذا الأمر.

فيقول البروفيسور شارلي مول[٢]، من أبرز علماء الإنجيل المحافظين (في كتاب أساس معرفة المسيح[٣]،١٩٧٧، ص١٣٧): ((ما تعلق بأبحاث معرفة المسيح العليا، والتي ترتبط بصحة الادعاءات المطروحة من قبل المسيح عن نفسه (خاصة ما ذكر في إنجيل يوحنا، الإنجيل الرابع)، في الحقيقة ركيك وفاقد للبراهين والأدلة)).

وكذلك الراهب برين هبلث وايت[٤]، الذي يعد من أنصار الأرثوذكسية البارزين، يقول: ((لايمكننا الدفاع عن ألوهية المسيح بالرجوع إلى ادعاءاته))،(التجسد[٥]،١٩٨٧، ص٧٤).

ويقول الكاردينال الكبير، ميشل رمسي[٦] (أحد أساتذة الإنجيل): ((لم يدّع المسيح يوماً الألوهية))، (١٩٦٠، ص٣٩).

وبعد دراسة جميع العبارات المرتبطة بالموضوع في جميع الأناجيل وبالاستعانة من الإنجيل نفسه، يكتب عالم الإنجيل المعاصر، جمزدون[٧]: ((لا وجود لأي شاهد حقيقي على أن المسيح نفسه كان يعلم بأنه الوجود الإلهي)).

جميع من ذكروا، كانوا يعتقدون بأن ((المسيح تجسد عيني لله))، لكنهم يرون أن المسيح نفسه لم يقم بتبيين هذه المسألة. على أي حال، يوجد اعتقاد بأن العبارات الخطيرة والعظيمة ((أنا...))، التي ذكرناها من إنجيل يوحنا، ليس لها صلة بالمسيح نفسه، بل أدخلها شخص مسيحي بعد ٦٠ أو ٧٠ عاماً في الإنجيل. وكذلك سائر كلمات المسيح في الأناجيل المختصرة، لايمكن أخذها كشاهد على ادعاء كون المسيح تجسداً لله (كما أشار جمزدون لذلك).

وإذا كان بعض الناس يجدون صعوبة في هذا الموضوع، فالسبب يعود إلى أن القساوسة، وإن درسوا اللاهوت وعرفوا جميع هذه الأمور، لكنهم لايشيرون إليها في حفلاتهم الدينية. فطال أمد هذا السكوت وأصبح من الصعب بيانه، كما يصعب بيان

كل مسألة بسبب التأجيل خشية إثارة غضب السامع ورفضه لها. ففي عام ١٩٧٧، نشرنا أنا واستاذ اللاهوت في أكسفورد واستاذ سابق في كمبريدج وعميد كلية كبل في أكسفورد ومدير كلية كادسدن للاهوت في أكسفورد وآخرون كتاباً تحت عنوان ((أسطورة تجسد الله))[٨]، وتناولنا فيه الموضوع الذي بينته آنفاً، حينها تعرضنا للهجوم والتشنيع واللعن. ولم يكن السبب الأمر، الذي كان المهاجمون أنفسهم يعلمون به من قبل، بل طرحه لعامة الناس وبشكل مبسط وتحت عنوان مثير.

لكن اليوم وبعد مرورعقدين، صار الموضوع يطرح بتفصيل أكثر، ولا أرغب في تناوله هنا. فقد أصبحت اليوم إحدى أفكار ذلك الكتاب مطبقة في الواقع. فكان يستخدم لفظ ((ابن الله)) بشكل واسع. ولم يطلق على المسيح فقط، خاصة في الديانة المسيحية، حيث ذكر آدم تحت عنوان ابن الله. وكذلك في إنجيل لوقا، يذكر أن أسلاف المسيح يعودون إلى آدم، ابن الله.

ويذكر اسرائيل والملائكة أيضاً بأبناء الله، وفي الحقيقة يمكننا تسمية أي يهودي مؤمن، بابن الله. وكان الملوك العبريون يعتلون العرش باسم أبناء الله. لكن لا أحد في الديانة اليهودية تصور بأن الله حقيقة أعطى هؤلاء الوجود بصفتهم أبناءه. فعبارة ((ابن الله)) استعارة عن ((الخادم والعبد الحقيقي))، أوفي بعض الأحيان ((من أودع رسالة إلهية خاصة في روحه...)).

هذه العبارة استعارة معروفة في الديانة اليهودية، ولم ترمز عندهم للألوهية أبداً. لكن حينما بزغت المسيحية وانتشرت أكثر من اليهودية ودخلت العالم اليوناني ـ الرومي، تحول الابن الاستعاري لله إلى الابن الميتافيزيقي، أوالشخص الثاني في التثليث. وهذه التوسعة أوالتحوير هوالمنتقد اليوم.

ونرى أن الاعتقاد بأحقية المسيحية وحصر الفلاح لأتباعها فقط، يعد اعتقاداً دوغمائياً في دراسات العقدين الماضيين، إذ أن هذا النمط من التفكير بعيد عن التعددية والشمولية. وعلماء اللاهوت المسيحي وقادة الكنيسة اليوم يخرجون من هذه العقيدة المتصلبة وينحازون للشمولية. فهي تركز على الفلاح والنجاة، وتعتقد

بأن الفلاح يحصل بواسطة المسيح الذي قدّم حياته على الصليب كفارة عن ذنوبنا. لكن لاتحصر الفلاح بالمسيحيين، بل تعتبره متيسراً لجميع أفراد البشر. إذاً يمكن إدخال غير المسيح في دائرة النجاة والفلاح المسيحي. فالأشخاص الذين يقومون بأعمال بر، وإن لم يكن لهم ارتباط بالمسيحية والكنيسة، لكن يمكن اعتبارهم مسيحيين مجهولين، وسوف يلاقون السيد المسيح بعد موتهم كمنج لهم. فبناء على هذا الرأي، تكون المسيحية الدين الحقيقي الوحيد. وقد تبنت هذا الرأي الكنيسة في الشورى الثاني للفاتيكان في الستينات من القرن الماضي، كما اعتقد به البابا يوحنا بولس الثاني وعدد كبيرمن الأساقفة والكاردينالات المؤثرين في كنائس بريطانيا (الميثوديين)[٩] وكنائس الولايات المتحدة (المعمدانيين)[١٠] وغيرهم (باستثناء الأحزاب والمجاميع الأصولية منهم). اللطيف في هذه الفكرة، أنها تتبنى الرأي التقليدي بمحورية وأفضلية المسيحية من جانب، وتتخلى عن الرأي الخطير في فلاح ونجاة المسيح فقط، من جانب آخر، مما أدى إلى انجذاب الكثيرين إليها.

لكن في الحقيقة لايخلوهذا الرأي من بعض نقاط الضعف. فإذا ما دققنا قليلاً في شبه الشمس بالله، نلاحظ أن الله كالشمس محور هذا الكون، وجميع الأديان كالكواكب تطوف حوله. والرأي الشمولي هوأن ضوء الشمس وحرارتها تشع بصورة مستقيمة على الأرض (المسيحية) فقط، ومنها ينعكس على سائر الكواكب (الأديان). أوببيان اقتصادي، نستطيع التشبيه بنظرية الترشح. أي، نحن المسيحيون من الناحية الروحية في القمة وثروتنا الطائلة تترشح قطرة قطرة على أتباع الديانات الأخرى. وتطابق هذا الرأي مع الواقع متوقف على تعريفنا من الفلاح والنجاة. فإذا عرّفنا الفلاح بأنه العفو والقبول من قبل الله بسبب موت السيد المسيح على الصليب بشكل يشبه العقاب، فسوف يكون الفلاح هوالفلاح المسيحي، والدين الحقيقي الوحيد هوالمسيحية.

أشرت لهذا الموضوع للتوصل إلى تعريف الفلاح. فلنلاحظ بدل هذا التعريف، حقائق حياة الإنسان اليومية، ونفترض الفلاح والنجاة أمراً خارجياً، أي أمر يقع في

حياة الإنسان ويبدأ مع حياته هذه. ففي هذه الحالة يكون الفلاح مختلفاً عما وصف مسبقاً. فنستطيع تعريف الفلاح بأنه الحركة التدريجية للرجال والنساء الذين يخرجون بهذه الحركة من الأنانية الغريزية إلى محورية الحقيقة الإلهية. الحقيقة التي نسميها الله والتي تدعونا لحب أبناء جنسنا ومساعدتهم. فبناء على هذا التعريف، من يسير نحوالفلاح والنجاة، يجب أن يحب جاره ويعطف على الآخرين ويساعد جميع المحتاجين بما أوتي من قوة وعقل وإمكانيات. أوعلى حد تعبير الكتاب المقدس، من امتلأت حياتهم بما يسميه القديس بولس بـ ((فاكهة الروح)). أمور كالحب والفرح والأمان والسلام والصبر والحنان والإحسان والوفاء والصفح وضبط النفس (واعتقد بوجوب إضافة الالتزام بالعدالة الاجتماعية للموارد المذكورة، بصفتها شكل من أشكال المحبة). فالمهم ليس كونكم من الناجين أم لا (من المسيحيين أم لا)، بل المهم أنكم أي طريق تسلكون؟

مختلف الشرائع تدعو إلى المحبة والرحمة، وتعتبرها سبباً لتعالي الإنسان. فكان المسيح يعتقد بأننا نعيش لنحب جيراننا ونحترمهم كما نحب أنفسنا وحتى نحب أعداءنا، ((لكي تكونوا أبناء ربكم الذي في الجنة كما أن شمس الله تشع على المحسن والمسيء، ومطر الله ينزل على الظالم والعادل)) (متى،٥: ٤٤/٤٥). تدعو الكتب المقدسة العبرية أيضاً إلى النظر للجميع بعين واحدة، ((أحبوا جاركم كما تحبون أنفسكم)) (لويتيسوس،١٩: ١٨).

وجاء في تلمود ((اكره لجارك ما تكره لنفسك)). هذه شريعة موسى كلها، وما تبقى هوشرح وتفسير لها، (تلمود بيلونيان، شبات٣١a). ونرى نفس هذه التعاليم، التي بنىالمهاتماغاندي حياته عليها، عند الهندوس. ((إذا سقاك شخص ماء وسقيته في المقابل ماء، فهذا ليس بعمل مهم. الجمال الحقيقي هوأن تحسن لمن أساء إليك. الإنسان الشريف من ينظر للجميع بعين واحدة ويحسن لمن يسيء إليه)) (السيرة الذاتية، غاندي)[١١]. كما جاء في التعاليم البوذية، ((كما الأم تفكر بابنها الوحيد وترعاه على الدوام، يجب أن يفكر كل الناس بكل موجود حي ويهتم لأمره)) (سوتانيباتا،

ص١٤٣). كذلك نرى تعاليم مشابهة لما مضى في القرآن، ((ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم)) (٤١: ٣٤). ونقرأ في التعاليم الصوفية للمسلمين القصة التشبيهية التي يوردها الرومي: ((وبّخ الله موسى بأني مريض وأنت لا تتفقدني. فأجابه موسى: إلهي! ما السر في هذا الأمر؟ بيّنه لي. وكرر عليه الرب: لماذا لم تزرني حين كنت مريضاً؟ أجاب موسى: أنا سقيم وفقدت صوابي. فأجابه الله: نعم ! أحد عبادي المقربين مريض يتألم. اعلم بأن ألمه وضعفه، ألمي وضعفي)) (الرومي: شاعر وعارف، نيكلسون[١٢]، ص٦٥).

رأيتم بأن العقائد التي كنا نتصورها مسيحية، موجودة عند اليهود والمسلمين والهندوس والبوذيين. ففي الحقيقة توجد رؤية أخلاقية أساسية عالمية، والتجسد العيني والملموس للفلاح هوهذه النقلة الروحية التي يكون الحب والرحمة اللامتناهية مظهرها الطبيعي. أؤكد هنا على لفظ ((الأساسية)) لأن نقطة الالتقاء بين جميع هذه الأديان هي هذه الحقيقة الأساسية، لا مظاهرها الأخلاقية الخاصة التي تلونت حسب الأزمنة والأمكنة والمجتمعات المختلفة. الأزمنة والأمكنة والظروف المختلفة تعكس الحالات التأريخية التي نشأت فيها، ومن الممكن أن تتغير.

وكما أن المجتمعات تتغير، هذه المظاهر أيضاً يجب أن تتغير معها. وإذا لم تتغير، قد تسبب الإساءة بدل الإحسان. على سبيل المثال، نرى هذه المسألة (عدم التغيير) في بعض أحكام الإنجيل والفقه الإسلامي التي تعود إلى حياة الصحراء القاسية. كما نراها بشكل أوضح في موقف الكنيسة من عدم إعطاء العناوين المقدسة للنساء أوزواج المطلقين والمثليين. وتدخل الرقابة الأخلاقية والمعرفة العلمية الحديثة مجال القيم الاجتماعية وتوسعتها ونشرها.

للتعاليم الأساسية الأخلاقية للأديان المختلفة شكل واحد، فهي تشمل قيماً عالمية. لكن كيف ظهرت هذه القيم في حياة الناس؟ هل يلتزم المسيحيون بها أفضل من غيرهم؟ هل المسيحيون بصورة عامة أفضل من غيرهم من الناحية الأخلاقية والروحية؟ هذا هوالسؤال الذي أطلب منكم التفكير فيه. وللإجابة عليه، يجب أن

نتعرف على أتباع الديانات الأخرى. فعلى سبيل المثال، في المدينة التي أسكنها (بيرمنغام) يقطن أتباع مختلف الديانات، حدود ثمانية آلاف مسلم، مجاميع كبيرة من الهندوس والسيخ، عدد قليل ولكن قديم ومتجذر من اليهود، وعدد متزايد من البوذيين والبهائيين. حينما تدخلون المساجد أوالكنائس أومختلف المعابد، يلفت شيء ما انتباهكم (أوعلى الأقل لفت انتباهي). فمن ناحية المظهر، تختلف جميع هذه الأمكنة عن بعضها. فحينما تدخلون معبداً من معابد الهندوس، ترون أن جميع الأشياء من المناظر، والألوان، والأصوات، والعطور تحمل آثار الديانة الهندوسية وببساطة تتصورون أنفسكم في الهند. فحتى اللسان والمفاهيم ومنهج التفكير يعود للهندوسية. وتصدق هذه المسألة على جميع الأديان. وفي نظرة أعمق نرى أن في كل المعابد يحدث ما يحدث في كنائسنا (بفضل بعض التقاليد القديمة التي تحمل صبغة إيجابية، يجتمع في كنائسنا الرجال والنساء جنباً إلى جنب فتصرف قلوبهم وأذهانهم إلى حقيقة سماوية متعالية). وتبقى الدعوة الأساسية لجميع هذه الأديان واحدة. ويبدو من الصواب أن نردد مع الشاعر المسلم، الرومي الذي كتب عن الدين في القرن الثالث عشر الميلادي: ((المصابيح متعددة، لكن النور واحد ؛ إن هذا النور يأتي من الأقاصي)) (الرومي: شاعر وعارف، نيكلسون، ١٩٧٨، ص١٦٦). وأكثر من هذا، في مدينة بيرمنغام، باستطاعتكم التعرف بسهولة على جاركم الذي قد يكون من أتباع الديانات الأخرى، كما بإمكانكم مشاهدة مختلف مراحل حياتهم (خاصة إذا صادقتم بعضهم)، فسوف ترون بأنهم ليسوا أقل منا، نحن المسيح، حباً وإنسانية وإحساناً. واهتمامهم بجارهم ووقوفهم إلى جانبه في مشاكله ومرضه وحاجته ليس أقل من اهتمامنا وموقفنا. كما أن احترامهم للقانون ليس أقل من الآخرين، ويهتمون بسعادة المجتمع بقدر اهتمامنا، ويخصصون من الوقت لتربية أبناءهم وتعليمهم، بقدر ما نخصص نحن لأبنائنا. وليسو أقل منا في القيام بتقاليد دينهم. ليس بإمكاني قول المزيد، لكنني أضيف بأن نقاط الضعف التي نتصورها فيهم، لا وجود لها. المحسنون والمسيئون، ودرجات الإحسان والإساءة المختلفة متواجدة في كل

المجتمعات الدينية، بما فيها المسيحية. ولا يبدوأن المسيح أفضل من غيرهم من النواحي الأخلاقية والروحية. احب القيام بمقارنة ثانية من زاوية أخرى. ففي حواري مع اليهود والمسلمين والهندوس والبوذيين والسيخ خلال سنين متمادية، خاصة في الفترة التي عشت في بلدانهم الأصلية، حصلت لي فرصة للتعرف على عدد محدود ممن نسميهم بالقديس في الخطاب المسيحي (قديس بما أنه استطاع أن يتسامى بالـ «أنا» ويحولها إلى مسار للوصول إلى الحقيقة الإلهية). أمثال هؤلاء الأفراد مهمون جداً بالنسبة لنا، فهم يسهلون لنا إدراك أن الأديان ترينا الحقائق العالية، وهم موجودون في جميع الأديان الكبرى.

وإن كان هذا الموضوع خطيراً ولا أستطيع مناقشته هنا، لكنني لا أتصور بأن تأريخ المدنية يصور المسيح أفضل من غيرهم خلال القرون الماضية من الناحية الأخلاقية. مقارنة الذنوب التأريخية ليس بعمل سائغ، لكن بما أن البعض على يقين من أن المسيح أفضل من سائرالحضارات، أود تذكيرهم بقرون من تعذيب وإيذاء اليهود، والحروب الصليبية، وحرق السحرة والمرتدين، والاستعمار والسيطرة على ما نسميه بالعالم الثالث والإساءة لأهله. كما شهد تأريخ أوربا في القرن العشرين حربين مدمرتين بين المسيح أنفسهم، ذهب ضحيتهما عشرات الملايين من الناس، وعمليات إبادة جماعية لليهود، ودفاع الكنائس عن الأنظمة الدكتاتورية والفاشية في إيطاليا وإسبانيا والبرازيل وسان سلفادور وتشيلي (وفي أحدث نموذج، دفاعها عن أوغستوبينوشه، دكتاتور تشيلي السابق)، ودفاعها عن سياسة التمييز العنصري في أفريقيا الجنوبية لفترة جيل كامل، و... إذاً لا أتصور بأن المسيح، أفراداً أوجماعات، أفضل من سائر الأمم. والآن يجب أن نسأل أنفسنا، لوكانت جميع تعاليمنا التقليدية صحيحة، هل كنّا نصل إلى هذه النتيجة؟ فعلى أساس تعاليمنا، نمتلك معرفة كاملة ومباشرة بالله بواسطة السيد المسيح، وبتسميته في عباداتنا ومناجاتنا نتصل بالله ونحس بحضوره معنا في طقوس الكنيسة.

في مثل هذه الحالة، ألا يجب أن تؤثر هذه التعاليم بشكل واضح في حياة المسيحيين؟ ألا يجب أن تكون ((فاكهة الروح)) جلية عند المسيحيين أكثر من غيرهم؟ أتصور أنه يجب أن يكون كذلك، وفي غير هذه الحالة، يكون ادعاء أفضلية المسيحيين كلاماً واهياً.

لكن من ناحية أخرى، هل نستطيع أن نكون صادقين في ادعائنا في أفضلية المسيحيين على غيرهم من النواحي الأخلاقية والروحية؟ فقد رأيتم ما توصلنا إليه خلال البحث، حيث اتضح أنه قد لاتكون المسيحية الديانة المحقة والمنجية الوحيدة. وهذا الأمر يسوقنا إلى قضية ثالثة، وقد أشرت إليها في كلامي عن وضع الديانات في العالم.

تكلمت أولاً عن الوثوقية الدينية (الدوغمائية)، ثم عن الشمولية، والآن أريد الحديث عن التعددية الدينية.

توصلنا إلى أن الطريق إلى الفلاح والاتصال بالحقيقة الإلهية ليس واحداً ومنحصراً بالمسيحية، بل الطرق الموثوق بها كثيرة، ومتاحة في جميع الديانات الكبرى.

ولتوضيح التعددية، أفترض بأن الدين ليس إلا انعكاسات إنسانية قبال حقيقة متعالية، نسميها الله. وبما أنه فعل إنساني، نرى العنصر الإنساني متواجد فيه بشكل دائم. وللفت انتباهكم إلى هذا الموضوع، اقترح أن تراجعوا تأريخ اليهودية والمسيحية. فقد تغيرت صورة إله اليهود في الإنجيل خلال قرون، من إله قاس خاص بجماعة معينة، يأمر اليهود بإبادة سكنة فلسطين الأصليين، إلى إله للجميع في اليهودية العصرية. [((اذهب واقضي على أبناء عمالك (قوم من أهل البادية في كنعان)، وافن كل ما يعود لهم، ولا تمهلهم. اذبح نساءهم، رجالهم، أبناءهم، أطفالهم الرضع، بقرهم، أكباشهم، ناقتهم، وحميرهم))].

فكانت صورة الله في العالم المسيحي ولأمد طويل، الوجود المخيف الذي يرسل البشر إلى جهنم الأبدية. فكانوا يتوقعون تعرضهم للمحاسبة والعقاب من قبل

المسيح الذي هوأيضاً مخيف وبنفس الدرجة، قبل حساب الله. وفي الحقيقة إيمانهم بالمسيح كان ناشئاً من خوفهم. فكانوا يعدون مصائب الحياة ومشاكلها، كالأمراض والموت والجفاف والطاعون والسيول و...، عقوبات إلهية بسبب معاصي الإنسان.

وبما أن حياتهم كانت متلاطمة وغير مستقرة، كانوا يعتقدون بأن الله غاضب على البشر. وعلّقوا آمالهم على شفاعة القديسين والسيدة مريم لطلب العفووالرحمة. وارتسمت صورة المسيح كمثال للحب الإلهي والسماوي في أذهان الناس من القرن الثالث عشر والرابع عشر، وما زال أغلبنا يحمل نفس الصورة في ذهنه. فهل حقيقة الله تغيرت وتحولت عبر القرون، أم تصوراتنا الذهنية هي التي تغيرت؟ قطعاً، إن تصوراتنا عن الله هي التي تغيرت. وبعبارة أخرى، يوجد بيننا وبين الله (الوجود المتعالي والمطلق)، حائل من التصورات البشرية المتفاوتة والمتغيرة. وتتم معرفتنا بالله من خلال هذه التصورات المتغيرة التي يصنعها ذهن الإنسان. فنعبد الله من خلال تصوراتنا الذهنية عنه. التصورات التي تؤثر فيها أفكارنا البشرية وأحكامنا المسبقة وبيئتنا الثقافية بشكل لا مفر منه. فلا تسبب هذه التصورات الاختلاف بين الأديان فقط، بل توجد الاختلاف في دائرة دين واحد أيضاً. وباعتقادي لواستطعنا معرفة ما في أذهان الناس، لوجدنا تعاريف وتصورات كثيرة عن الله. لكن، كيف يمكن حدوث هذا الأمر؟ قد بيّن توما الاكويني[١٣] القاعدة الأساسية لهذه المسألة منذ سنين: ((معرفة الأشياء تتوقف على حالة الشخص الذي يقوم بمعرفتها)). شرح عمانوئيل كانط[١٤] هذه القاعدة بشكل منظم ودقيق، وأيدها علم النفس وعلم اجتماع المعرفة.

فمعرفة الأشياء تتوقف على حالات الأشخاص الذين يقومون بالتعرف عليها، وحالات الأفراد تختلف من ديانة إلى أخرى، ومن ثقافة إلى أخرى، ومن حقبة زمنية إلى أخرى. وأتصور بأن المهم في المسألة، هوأن ندرك بأن الأديان المختلفة تنتج ثمرات كلها على مستوى واحد في القيمة.

تركّز بحثنا لحد الآن على مسألة الفلاح، لكن ما الذي يسعنا قوله عن التعاليم المختلفة للأديان وادعاء كل منها امتلاك الحقانية؟ على سبيل المثال، في اعتقاد

المسيحية الله مركب من الأب والابن وروح القدس. بينما هو في اعتقاد اليهود والمسلمين، وجود واحد ومستقل. السيد المسيح في اعتقاد المسيحيين، الشخص الثاني في التثليث، بينما يعتبره أتباع سائر الأديان (كاليهود والمسلمين) نبي عظيم ومعلم ديني، وليس رباً ملموسا يمشي على الأرض. ويعتقد الموحدون بأن الحقيقة الغائية وجود لامتناهي. لكن البوذي يعتقد بأنها ليست فرداً أووجوداً، بل يراها حقيقة ماوراء التمييز الشخصي واللاشخصي. وكذلك في الأمور التي تقل أهميتها عن المعتقدات الأساسية، نرى فوارق كبيرة في تعاليم الأديان المختلفة. فكيف يمكن أن تكون كلها انعكاسات قبال حقيقة غائية واحدة، نسميها في المسيحية الله؟

إذا قبلنا بوجود فارق بين الحقيقة الإلهية في واقعها وما ينطبع منها في أذهاننا، نصل إلى وجود فارق بين واقع الحقيقة الغائي وتعاليم المسيحية. فادعاءات الحقانية المختلفة من قبل الأديان، في الواقع تصورات مختلفة من حقيقة غائية واحدة، تتشكل في أذهان الناس المنتمين إلى ثقافات مختلفة وفي مسارات تأريخية متفاوتة. وبعبارة أدق، إن تلك الادعاءات لاتنفي بعضها البعض. فيفكر المسلمون بالله ويعيشون تجربة اعتقادهم كما يفعل المسيحيون. و((الله)) عند المسلمين لا يختلف في شيء عن ((الأب المقدس)) للسيد المسيح أوالتثليث المقدس. فلا نستطيع اعتبار تقابل ادعاءات الأديان المختلفة حول حقانيتها، نزاع أوتصادم بينها، بل تكشف هذه الادعاءات عن تصورات البشر المختلفة عن الله.

ويجدر بي أن أذكّر ثانية بقول توما الاكويني، حيث قال بأن معرفة أي شيء تتوقف على حالة الشخص الذي يقوم بالمعرفة. قبل الانتهاء، أود الإشارة إلى أننا كمسيح لدينا قناعة تامة بأن المسيحية هي الدين الحقيقي الوحيد، لأننا نشأنا في بيئة مقتنعة بهذه الفكرة، فترسخت في أذهاننا. وتطابقت مع تصوراتنا بشكل لا نستطيع التفكير بوجود دين حقيقي آخر. فبالنسبة لأغلبنا، هذا الدين هوالدين الحقيقي، ويجب علينا الالتزام به وعدم التخلي عنه. لكن يجب علينا أيضاً الالتفات إلى أن

أتباع سائر الأديان يفكرون كما نفكر نحن ولا يجيزون لأنفسهم ترك دينهم كما لا نجيز نحن لأنفسنا ذلك، وإن كان الادعاء بالأفضلية يتضاءل في جميع الأديان.

وآخر ما أود قوله هوأن من الواجب علينا العيش من أعماق قلوبنا مع الدين والعقيدة، لأنه وسيلة النموالروحي.

لكن في نفس الوقت يجب أن ننظر إلى أتباع سائر الأديان بنفس العين، لنستطيع الاستفادة من أفكارهم وحتى طقوسهم. فلايجوز لنا النظر إليهم كأعداء أومنافسين، أواحتقارهم. بل يجب أن نعتبر تلك الأديان، انعكاسات ذهن الإنسان قبال الحقيقة الإلهية في إطار ثقافات بشرية مختلفة وفي مسارات تأريخية متفاوتة. ويجب إقامة علاقة ود وصداقة مع أتباعها ، فقد تمنع هذه العلاقة من الانغلاق الديني الخطر، الفكرة الكامنة وراء جميع الصراعات القائمة اليوم في العالم.

فأصبح اليوم الدفاع عن الانغلاق الديني أحد أمراض المجتمع البشري، وفي استطاعتنا أن نكون جزءاً من الحل بتقديمنا نموذج من المتدينين المتجاوزين للانغلاق والوثوقية.

المصدر

www.JohnHick.org.uk ترجمة: مشتاق الحلو.

عنوان المقال من المترجم والعنوان الأصلي كما يلي:

or One amang others ?.Is Christianity the only tru religion

الهوامش:

١- مجلة أخبار أديان، العدد٢٢، الشهر الثاني عشر من عام ١٣٨٣ هـ. ش. والشهر الأول من عام ١٣٨٤ ش. ص ٤٦ ـ ٥٢.

٢- Charlie Moule.

٣- The Origion of Christoloy.

٤- Brian Hebbeleth Waite.

٥- The Incarnation.

٦- Micheal Ramsey.

٧- James Dunn.

٨- The Myth of God Incarnate.

٩- Methodists.

١٠- Baptists.

١١- Autobiography.

١٢- Rumi: Poet and Mystic: F.A. Nichdson, ١٩٧٨, p.١٦٦.

١٣- Tomas Aquinas (١٢٢٤-١٢٧٤)- فيلسوف ولاهوتي إيطالي

١٤- Imaanuel Kant (١٧٢٤-١٨٠٤)- فيلسوف ألماني من أصل اسكتلندي

قواعد النشر في مجلة قضايا اسلامية معاصرة

* الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

* ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع.

* تنشر المجلة الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية.

* للمجلة الحق في اعادة نشر المادة مستقلة أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها.

ملف العدد القادم

حوار الاديان

التّعدديّة الثّقافيّة[1]

د . داريوش شايغان

شعب ذو عدة ثقافات

في كتابه المميز «أزمة الهوية الأمريكية»[2] يوضح دني لاكورن ان الولايات المتحدة تتأرجح بين مفهومين: حُلُم «قدر الخلطة المغلي»[3] المصطلح الذي أطلقه إسرائيل زانغويل[4] عام ١٩٠٨م في مسرحيته «مَن الذي قدّم لثيودور روزفلت»[5]، ومفهوم «طبق السلطة»[6] الذي ابتكره مفكر مغمور اسمه هوراس كالين[7]. الفشل في إذابة السود داخل المجتمع الأمريكي، والنهضة المدنية التي شهدها عقد الستينات، أفضيا إلى إثارة مطالبات غير مسبوقة. منظمات السود المتطرفين طالبت بالقوة والاقتدار للزنوج، وأشاعت عبارة «الأسود جميل»[8] الغريبة الصاعقة[9]. وقد تم بالطبع تقليد هذه المطالبات من قبل أطياف قومية أخرى كالهنود الحمر وذوي الأصول المكسيكية، وأتباع الفرق المختلفة. وأخيراً امتدت ردود الفعل المتسلسلة هذه لتشمل النسويين (الفيمينيين)، والكاثوليك، واليهود الأرثوذكس، والشاذين جنسياً[10]، ودفعت جميع هذه التيارات نحو مطلب واحد هو: حق التمايز وسياسة الترجيح[11]، التي ما تزال قائمة ولها العديد من المعارضين. كان لهذه التيارات (التي سنطل هنا على تفاسير مختلفة لها) الكثير من التداعيات والآثار. لا أريد القول ان مفهوم الشعب التعددي جديد كل الجدة. وينبغي القول نقلاً عن لاكورن أيضاً ان هذه التعددية كانت موجودة في أذهان الزعماء الأمريكيين منذ ١٧٨٢م، وقد تبلورت في عبارة

لفيرجيل تقول: ((الوحدة تتأتى من الكثرة))[١٢]. أضحت هذه العبارة شعار البلاد، بل وضربت على العملة الأمريكية من فئة دولار واحد[١٣]. إذن، فأمريكا التي حلم بها الآباء المؤسسون، كانت منذ بواكيرها أمة ذات تعددية ثقافية. لا ريب ان التعددية الثقافية مرت منذ زمن تأسيس هذا البلد ولحد الآن بمنعطفات عديدة أفضت إلى كثير من القفزات والتغيرات. خذ على سبيل المثال زيادة عدد الجماعات التي شملتها سياسة الترجيح: ((موزائيك الجماعات، والمصالح والحيوية الخاصة بكل واحدة منها، صنعت هذه التركيبة الانفجارية غير المعروفة والتي سميت في أمريكا التسعينات: التعددية الثقافية))[١٤].

أيا كان، احتلت هذه الأفكار إلى اليوم مكانتها في البحوث الدراسية والأروقة الأكاديمية، مثيرة بين القائمين على شؤون التربية والتعليم مواقف تصل أحياناً درجة التناقض التام. ومثال ذلك التناقض بين أنصار الضوابط الثقافية الغربية[١٥] ومعارضيها الرامين إلى تغيير مضامين المواد الدراسية بصورة جذرية وإشراك التعددية الثقافية فيها على نحو واسع. البعض مثل بيتر مك لارن[١٦] يهاجم المركزية الأوروبية في التربية والتعليم بشدة، ويتهمها بإطلاق موجة من ((الإرهاب الأبيض))[١٧]. وآخرون من مثل هارولد بلوم يوجه حرابه ضد غضب معارضي الهيمنة الغربية، معتبراً خطاباتهم المخربة من النتاجات النظرية الخاوية لـ((مدرسة الضغينة))[١٨]. على كل حال، لا تزال مضامين المواد الدراسية محل نزاع واختلاف، ذلك ان غاية معارضي ميليتان المناضلين ليس مجرد تغيير المواد الدراسية، انما هم يصبون إلى إسقاط السلطات التي تدون هذه المواد، أي البيض الانغلوساكسون الميتين. في مثل هذه الرؤية تعالج كافة الأشياء داخل إطار السلطة ومعارضة السلطة. وتتخطى هذه النظرية حدود القبول بمديات كبيرة لتصطبغ بألوان ثورية جد غامقة. المناحي الأشد غضباً وتزمتاً في هذه النظرية، والمستلهمة من أفكار فوكو ودريدا، تعتبر من فورها وبلا مقدمات، جميع القيم مرتكزة إلى معايير فرضتها في الأساس بنى السلطة القائمة. وحسب ادعاء تشارلز تيلور فإن تأييد مثل هذا الحكم الجاهز ضرب مدهش من لطف السادة

بالعبيد[١٩]. لا يتسنى وضع اليد على احترام أصيل في هذه الممارسة، بل يمكن القول انها تبدو تماماً قيمة تمتع الفرد باحترام متفرعن. ((يطمح أنصار النظريات النيتشوية الجديدة من خلال اختزال المشكلة إلى قضية السلطة والمعارضة، يطمحون إلى التحرر من قبضة الدور الباطل. وعليه لن تكون المسألة مسألة احترام وعدم احترام، وإنما مسألة موقف متضامن مع جماعة محددة))[٢٠].

على ان مثل هذه المطالبة لن تبلغ هدفها، إذ بالتحيز والمواقف الايديولوجية سنغفل عن أصلها وأساسها، ألا وهو إعادة معرفة الآخر واحترامه. ثمة بون شاسع بين تقبل وتصديق قيمة ثقافة معينة، مهما كانت درجة تكاملها ومرتكزاتها وبناها التحتية، وبين رفع منزلتها إلى مستوى الثقافات الأخرى. ان احترام ثقافة من الثقافات، والاعتراف الصريح بنصيبها من المعرفة الإنسانية، ليس من شأنه ان سيرفعها تلقائياً إلى مصاف سائر الثقافات، ذلك ان تلك الثقافات تعبر عن أساليب أخرى في الوجود ومستويات مختلفة من الوعي. ان المساواة الرياضية بين الثقافات حالة غير واقعية، فمثل هذا المنحى، فضلاً عن إلغائه لخصائص كل واحدة من الثقافات، والنسق المميز لتجلياتها، فإنه يمزجها كلها في خلطة واحدة تضيّع طعم ورائحة كل واحدة منها. بغية إيضاح المسألة، يتعين عليّ التأكيد مرة أخرى ان الثقافات مهما كانت خليقة بالاحترام، فإنها لا تنحصر ببعدها القومي، وإنما تعبر عن المستويات المتعددة للوعي والتاريخانية الإنسانيين. وهذا لا يعني إطلاقاً اننا يجب ان نؤمن بالسياق الجدلي الهيغلي، فنزعم ان الرؤى القديمة تشترك في الرؤى الجديدة لتصنع تراكيب (سنتز) أكمل وأفضل. فالذي أعتقده ان مثل هذه التراكيب ربما لن توجد على الإطلاق، بل إن وجود ما سبق ان سميناه التفكير المتذكر يؤدي إلى تصاعد الترسبات القديمة، فتعود الطبقات المندثرة، كما في مثال فرويد حول الطبقات الآثارية لمدينة روما، إلى العيش بجوار الطبقات الجديدة، فتُحقق في حيز الروح والنفس ما كان تحقيقه متعذراً في حيز المكان والفضاء الخارجي. من جانب آخر، فإن تزامن مستويات الوعي الذي حاولتُ ان أجسده بمثال ((فنيس بيج)) في لوس

آنجلس يشير إلى ان هذه الطبقات المختلفة اكتسبت فضاءات خاصة بها حتى من الناحية المكانية، وعلى حد غاتاري اكتسبت ((اقليمها الوجودي)) أو ((موطنها البيئي)). وهذه ((الأراضي)) تحديداً هي التي باتت كل واحدة منها في عصرنا الراهن ملكاً لجماعة قومية معينة، فخلقت مشكلة التعددية الثقافية.

لكن المؤسف هو ان التعددية الثقافية رغم إثارتها للمشكلات الحقيقية التي تواجه الحوار بين الرؤى والنظريات العالمية، بيد انها تغوص في مستنقع ((مدرسة الضغينة)). وسنرى ان التداولات الحالية عمّقت التناشزات عوض ان تذيبها. المحاور التي تدور حولها تداولات التعددية الثقافية غالباً هي:

١- المركزية الأوروبية[٢١].

٢- النزعة القومية وأوهامها القريبة غالباً من الهذيان، والمفضية أحياناً إلى الجمود وتحجر الهوية.

٣- الهويات الحدودية[٢٢].

وحيث ان المحور الأخير يتطرق لقضية التلاقي المعرفي وامتزاج الوعي، فهو بلا شك أخصب وأغرب أبعاد التعددية الثقافية، وهو قريب إلى ما سميناه في موضع آخر ((منطقة التهجن)) أو ((المنطقة الهجينة)).

أ- المركزية الأوروبية: السلطة والمعارضة

يعتقد دني لاكورن ان تخطي ((قدر الخلطة المغلي)) نحو ((طبق السلطة)) يتبلور في ثلاثة مناح فكرية: التحيز للإدغام، والتعددية الثقافية النقدية، والتعددية الثقافية المدنية[٢٣]. أنصار الإدغام يعترفون بنواقص ((قدر الخلطة المغلي)) وثغراته، وبإخفاق المجتمع الأمريكي في استيعاب الملونين. انهم يفكرون الآن في حل لهذه المشكلة، ويقترحون للتغلب على نقاط الضعف وتسهيل استيعاب الملونين ان يتم تكريس الانضباط أكثر، وتقام دورات تقوية، إلا انهم لا يعترضون على أصل وجود ثقافة

سائدة في أمريكا، لأنهم يؤمنون ان المجتمع الغربي خاضع في كل الأحوال للقيم الغربية.

أما أنصار التعددية الثقافية النقدية فيرفضون دون أي استعداد للمناقشة كافة أشكال الاستسلام، وجميع ضروب الخضوع لنماذج البيض الثقافية، فهم يشددون على ضرورة تغيير كل المواد الدراسية لصالح التعددية الثقافية. ويبدو ان ما يصبون إليه ليس تفكيك الضوابط الثقافية السائدة، وإنما تغيير المجتمع على أساس التربية والتعليم النقديين المستمدين من الكتابات ((التحررية)) لباولو فريري[٢٤] المختص البرازيلي في شؤون التربية والتعليم، وكذلك من نتاجات علماء اجتماع مدرسة فرانكفورت، ومفكرين فرنسيين، نظير هنري ليفور[٢٥]، وجاك دريدا، وميشيل فوكو. والنتيجة هي خلطة محيرة من التعددية الثقافية التي تغترف غالباً من ينابيع غربية رغم تنكرها الصاخب للقيم الغربية))[٢٦].

على ذلك، يلوح ان هذه الجماعة تتغيا انتهاج استراتيجية هجومية لتُخضِعَ كل شيء للنقد، منادية بخطابات معارضة للهيمنة وللأسطورة.

أما أتباع التعددية الثقافية المدنية فيسلكون طريقاً وسطاً بين تفريط أنصار الدمج والإدغام وإفراط التعددية الثقافية النقدية. بعبارة أخرى، انهم يلتمسون سبيلاً ثالثاً ينحاز للتعددية الثقافية من جهة، ويبارك من جهة ثانية الوحدة التي تحترم القيم الأخلاقية والسياسية للمؤسسات الأمريكية وإجماع الشعب الأمريكي، الشعب ذي الروح القريبة من مفهوم الوحدة[٢٧] المتجسد في شعار ((الوحدة تتأتى من الكثرة)). يميل لاكورن إلى ان ((تاريخ التعددية الثقافية في أمريكا هو إجمالاً لعبة خطرة ذات مستقبل غامض. ان هذا التاريخ يعد إهانة لأنصار التعددية الثقافية المتشددين، وهو مخيب للآمال بالنسبة للمعتدلين. ان التعددية الثقافية ولأجل الحفاظ على نفسها حيال شتى النقود، ستضطر لتقديم أمريكا بوصفها أسطورة العصر الذهبي: مجموعة بلا روح من (قصص جميلة) قومية، وسلسلة من تبجيل وتكريم هويات متنوعة بعيداً عن الروح النقدية، وباختصار: قصة عاطفية سعيدة))[٢٨].[٢٩]

لقد بدأ تطرف التعددية الثقافية مع عقد التسعينات. في عام ١٩٩٥ كان قانون ((الشرطة متعددة الثقافات))[٣٠،٣١] إيذاناً بنهاية ((قدر الخلطة المغلي)) الذي شكّل أحد مرتكزات الحلم الأمريكي. لقد فضح هذا القانون حقيقة انه لا السود (الذين أدخلوا إلى أرض الميعاد قسراً) ولا الهنود الحمر (الذين أبيدوا أولاً ثم همشوا) أمكن دمجهم في المجتمع الأمريكي، وذلك على غرار مقاومة المهاجرين الأوروبيين مطلع القرن العشرين إزاء مساعي الأنگلوساكسون لإذابتهم في المجتمع. ((والخلاصة هي ان ((قدر الخلطة المغلي)) اسطورة لم تتحقق في يوم من الأيام، فالمجتمع الأمريكي ظل مركباً مرقعاً من ثقافات متعددة، جاء بها الأسبان، والسود، والآسيويون، والهنود الحمر. أي مسؤول في سلك التربية والتعليم يحترم مهنته، يجب ان يكون هدفه تعليم وتثمين الغنى والخصب والجمال الذي يمتاز به تراثنا العرقي والقومي والثقافي المتنوع))[٣٢]. يرى لاكورن ان من الطبيعي في مثل هكذا تصوّر، مشاهدة عصارة كل عناصر التعددية الثقافية: استعارة شيقة ((طبق السلطة)) عدو ينبغي القضاء عليه (قدر الخلطة المغلي)، وحلفاء يجب (مجيزشان: أقوام ملونون فرض عليهم الأمريكيون ذوو الأصل الأوروبي ان يكونوا ضحايا)[٣٣].

من هذه المقدمة يتسنى لنا ان ننتقل بسهولة إلى المركزية الأوروبية. ذلك ان موت ((قدر الخلطة المغلي)) يمكن اعتباره موتاً للمبادئ التي أرادت استيعاب ودمج الأقوام المهاجرة، وأسست لوحدة الشعب ابتناءً على فكرة التنوير منذ قيام دولة الولايات المتحدة. إذن، العدو الذي ينبغي نسفه هو المركزية الأوروبية التي أقامت مبادئها السياسية أول ديمقراطية حقيقية في العالم. حاول الآباء المؤسسون لهذه الدولة عبر تسويد نظام ((الاحتواء والتوازن))[٣٤] أن يحققوا قدر الإمكان وعن طريق تقييد (وليس شلّ) السلطة التنفيذية، فكرة استقلال السلطات الثلاث التي نادى بها مونتسكيو.

بيد ان هذه المبادئ التي تصور البعض انها تساوي سلطة البيض وهيمنتهم، تلقت ضربات ونقوداً من قبل أنصار التعددية الثقافية النقدية. لقد تأثر هؤلاء

بالتيارات العالم ثالثية، والماركسية، والتفكيكية[٣٥]. أي انهم بعبارة أخرى تأثروا بمجمل الجهاز التفكيكي التخريبي، وحاولوا ابتداءً التقليل من أهمية التأثيرات الحاسمة لدولة الولايات المتحدة، وفي المرحلة التالية سعوا قدر الإمكان إلى نقل السلطة من المركز إلى الأطراف.

الصراع بين المستعمِر والمستعمَر، والمركز والأطراف، والغرب والعالم الثالث، يتمظهر أمريكياً في نطاق الصراع بين البيض الحاكمين والأقليات المحرومة المستضعفة. ولهذا يشدد معظم أنصار التعددية الثقافية على التعارضات المزدوجة. أستاذ جامعة كاليفورنيا (لوس أنجلس) بيتر مك لارن يسمّي المركزية الأوروبية ضرباً من «الإرهاب الأبيض»[٣٦]، إرهاب يعمل على أساس تعارضات مزدوجة: أبيض أسود، حسن سيء، سويّ منحرف... الخ. الطرف الأول في هذه التعارضات إيجابي، والطرف الثاني سلبي، وهكذا تتشكل التراتبية. وعليه يجب ان يتغير هذا التعارض جذرياً. ان مثل هذه التباينات ينبغي ان تعد تباينات سياسية في الأساس، وليست مجرد تباينات صورية، ولغوية وثقافية، إذ انها قبل كل شيء تباينات في علاقات السلطة. ولهذا يتعين التوسل بعملية ثورية، وتغيير المناخ المادي الذي يؤدي إلى هيمنة علاقات الاستيلاء على سائر أشكال العلاقات تغييراً جذرياً حاسماً وأنصار التعددية الثقافية النقدية لا يتوخون قلب العلاقات وحسب، بل وتغيير القيم المسؤولة عن هذه التراتبية. انهم في الواقع يطالبون بالتخفيف من حدة التعيّنات[٣٧] التي تسوغ مثل هذا الاستيلاء والهيمنة. ولعل تشارلز تيلور على حق حين يشاهد بصمات فرانتس فانون على هذه الخطابات المناوئة للهيمنة والسلطة يعتقد فانون في «المعذبون على الأرض»[٣٨] ان المستعمِر يفرض على المستعمَر صورة سلبية له، ويعكس هذا الأخير تلك الصورة الدونية إلى الخارج. وإذن، فالبشر التابعون المهانون عليهم من أجل تحرير أنفسهم ان يتحرروا قبل كل شيء من هذه الصورة السلبية الدونية التي فرضها الآخر عليهم. كان فانون يعتقد ان الرد الوحيد على العنف المفروض من قبل طليعة المستعمرين الأجانب، ليس إلا العنف[٣٩].

يرى روبرت استام وإيلا شوهان[٤٠] ان المركزية الأوروبية لها حضورها الضار في كل مناحي النظام التعليمي بالولايات المتحدة. المركزية الأوروبية ((من الزاوية الانطولوجية حقيقة مطلقة، تعد سائر أرجاء العالم بمثابة الظِلال بالنسبة إليها))[٤١]. هذا التصور الافلاطوني المحدث للسلطة، يرسم خارطة جديدة لبلدان العالم، ويوسّع أوروبا توسيعاً لا حدود له، ويفرض على أفريقيا وسائر القارات ضموراً وانكماشاً بيناً ويكرس وجود قطبين في كلا علاقة: شعوبنا وقبائلهم، أديانا وخرافاتهم، ثقافتنا وفولكلورهم، ...الخ. في هذا المشهد الافلاطوني المحدث نجد ذات القوالب والكليشات الثنائية التي يعتقد أنصار التعددية الثقافية انها تهين الآخر وتحط من قدره إذ تطري نفسها وترفعها إلى أعلى عليين. على ان المركزية الأوروبية لا تقتصر عند هذا الحد، فهي ترسم جغرافيا تاريخية خاصة تتسم بأنها خطّيّة تستغرق الشرق الأوسط وما بين النهرين إلى اليونان القديمة وروما العصر الإمبراطوري، حتى تصل إلى كبريات العواصم الأوروبية والأمريكية. وهكذا، يُصنف التاريخ إلى فصول ومقاطع حسب الإمبراطوريات الكبرى: صلح روما العالمي[٤٢]، صلح أسبانيا العالمي[٤٣]، صلح بريطانيا العالمي[٤٤]، صلح أمريكا العالمي[٤٥]، وغير ذلك. وعلى هذا تكون أوروبا المحرك الوحيد لكل حالات النمو والتقدم والقفزات الاجتماعية والثقافية والسياسية: الإقطاع، الرأسمالية، الثورة الصناعية والديمقراطية. والخلاصة هي ان هذين الكاتبين يحملان بلا هوادة ولا رحمة ضد كل ما هو غربي.

ليست المركزية الأوروبية صاحبة مضايقات للآخرين وفتوحات للبلدان وحسب، بل هي أنانية واحتكارية بشكل حقير. تطري نفسها في كل لحظة، وتطفح دائماً بمديح الذات وعبارات الفخر. تنسب إلى نفسها بكل زهو وابتهاج ورعونة وسرور كل تقدم وتطور (بما في ذلك المؤسسات الديمقراطية) وحينما يجري الحديث عن ذكريات موسوليني وهتلر المريرة، تصاب فجأة بفقدان متعمد للذاكرة. إما ان ترفض بوقاحة سائر الثقافات الديمقراطية، واما ان تتجاهلها بصورة عمدية. تقلل من شأن ممارساتها القمعية، وتنتحل مكتسبات الآخرين بدم بارد لتنسبها إلى

نفسها. المركزية الأوروبية لا تنقطع لحظة واحدة عن الفخر ومديح الذات وجنون العظمة عبر تقديس وتسبيح مزمنين لانجازاتها التاريخية السامقة (العلم، التقدم، النزعة الإنسانية).

بعد ان يصنع استام وشوهات من الغرب شيطاناً يلقيان على عاتقه كل أوزار العالم، يقرران الحل في كثرة المراكز[٤٦] الثقافية. انهما يدعيان ضرورة نسف المركز العصبي للسلطة، والنظر لـ ((أطراف السلطة)) وليس الأماكن الأخرى. ليس المقصود من الكثرة[٤٧] كمية مراكز القوة، بل مبدأ تنظيم التمايزات، والعلاقات والأواصر. حيث ان قوماً أو مجتمعاً محلياً ((لا يتمتع بالتفوق من الناحية المعرفية)) لذلك تتفاوت كثرة المراكز عن مقولة الليبرالية التعددية، لأنها لا تنظر للأمور من زاوية المفاهيم الأخلاقية العامة (الحرية، التسامح، الإحسان) بل تقيّمها على أساس علاقات القوة الاجتماعية (توزيع السلطة، تقوية الضعفاء، تغيير المؤسسات). أنصار كثرة المراكز الثقافية لا يطالبون بمساواة كاذبة بين الرؤى، إنما يرفضون التراتبية الثقافية جملة وتفصيلاً، ويرومون التموضع إلى جوار مَن لا تُسمع أصواتهم كفاية. انهم ينطلقون من حواشي المجتمع وهوامشه، ليستطيعوا تقديم الأقليات لا كعلامات يجب دمجها في نواة السلطة المركزية، بل كعوامل فعالة ومستقلة ومناضلة. ولهذا يتمتع بميزة معرفية خاصة أولئك الذين يتوفرون على ((وعي مضاعف)) فيكونون قريبين إلى المركز والى الأطراف في وقت واحد. أتباع هذه النظرية يرفضون مفهوم الأصالة الجوهرية للهوية، أي الهوية بوصفها وحدة قومية ثابتة. الهوية من وجهة النظر هذه متعددة ومتغيرة أساساً، ولها مكانتها التاريخية المحددة، بمعنى انها حصيلة تغييرات متنوعة وتمايزات دائمة متعددة الأشكال. ان ((تعدد المراكز الثقافية)) ينشط في إطار حوار[٤٨] ليس طرفاه أفراد وثقافات محدودة متحجرة، بل أفراد ومجتمعات مرنة تتقبل التأثير المتبادل.

من هنا يحتم ((تعدد المراكز الثقافية)) إيجاد ترابط على كافة المستويات: الزمانية، والمكانية، وبين النصوصية[٤٩]. على المستوى الزماني مثلاً، يعتقد بضرورة تحليل تاريخ ((الظلم متعدد الأماكن))[٥٠].

ينبغي العودة في الزمن إلى الوراء حيث سنة ١٤٩٢م لحظة اكتشاف القارة الأمريكية. ينبغي تحطيم أسطورة كريستوف كلمبس الأنموذج الأول والوجه التام للشخصية الاستعمارية. أليست قصة كريستوف كلمبس تشبه الأوهام بالنسبة للأطفال الأمريكيين؟ بعبارة أخرى: التعددية الثقافية، ونقد المركزية الأوروبية التاريخية والقومية، توأمان.

ب ـ رسم خارطة التربية والتعليم

تستعين التعددية الثقافية باستراتيجية ((الخطابات المهيمنة)) الهدّامة، ونسف البنى الطبقية والعرقية والجنسية، محاولة نحت سنخ من الوعي العاكس[٥١] والنقدي، وهو ما يسميه باولو فريري في ((تعليم المظلومين)) صناعة الوعي[٥٢]. ولهذا يزعم هنري جيرو (أستاذ جامعة بنسلفانيا) ان إيجاد مقولة تعليمية خاصة عملية جد ضرورية[٥٣]. ان إيجاد مثل هذه المقولة ستغدو بعد الآن هدفاً ترنو إليه رؤية لم تعد ناقدة وحسب، بل مناضلة، ثورية، ومتمردة أيضاً[٥٤]. على هذه التعددية الثقافية إشاعة أساليب التربية والتعليم الجديدة، وان تعمل بحيث تغدو المؤسسات والمراكز العلمية نقطة التقاء المساحات المتاخمة، ومركزاً للعبور والتداول والحوار. يتحول الطلبة الجامعيون هناك إلى ((عابري حدود))[٥٥] وينهمكون في تأملات أخلاقية ونقدية عميقة، ويستطيعون النمو طبقاً لإيقاعهم، ويشكلون مجالات عامة تؤثر فيها المجتمعات المحلية على بعضها عملياً، فتثري الثقافات القائمة، وفي الوقت الذي تعي فيه هوياتها الأولى، تؤلف ثقافة جديدة تقوم على أساس الإجماع والتوافق.

التربية والتعليم الحدوديان[٥٦] سيجدان طريقاً جديداً يمثل جسراً واصلاً بين الوحدة والتمايز، بمنأى عن حالات التضاد الساذجة المختزلة. أليس الأفضل بدل ان

نضع التعددية على الضد من الوحدة، ان نختار موقفاً وسيطاً بينياً، فنتحرى الوحدة في الكثرة؟ في مثل هذا الموقف ستظهر إلى النور صور جديدة وتراكيب مهجنة أو قل مطعّمة تكفل الوحدة من دون تغييب للخصائص والعلامات الفارقة. هذه التربية والتعليم الجديدان البينيان[٥٧]، يمكننا من الفعل المتقابل والتصرفات المتناغمة للثقافات، وتفضيان على المدى البعيد إلى تعاريف جديدة للذات[٥٨]، تسمح للأساتذة والطلبة بمزاولة أنشطتهم الناقدة. فبما ان هذه التربية والتعليم تزدهر على هامش ((اللقاءات)) الخصب، لذلك سوف تصنع وشائج جديدة بين ((الذات)) و ((الآخر)) لا تكون فيها الهوية آخراً ثابتاً متصلباً، ولا الذات الخالصة المحضة. انها كلاهما في آن واحد. هذه ((التربية والتعليم)) المبدعة الخلاقة التي تنشط وتتوثب في المجالات بين الثقافية، ترفض تلقائياً أي خطاب أحادي جاهز ومقرر مسبقاً.

الواقع ان الملونين في أمريكا سيشكلون في عام ٢٠٢٠م أكثرية السكان شئنا ذلك أم أبينا، وهكذا تمسي الديمقراطية القائمة على التعددية الثقافية أمراً لا مندوحة منه. معنى هذه الديمقراطية ان أمريكا لم تشيدها قومية واحدة (الأوروبيون الغربيون)، ولغتها ليست لغة واحدة (الإنجليزية)، ودينها ليس واحداً (المسيحية)، كما ان اقتصادها ليس واحداً (الرأسمالية الليبرالية). معنى هذه الديمقراطية بالتالي هو ان السلطة السياسية في هذا البلد ينبغي ان تعكس داخل المجتمع، خصوبة ذلك المجتمع، وأطيافه، وتنوع قومياته التي يتألف منها. وبذا، تستدعي هذه الديمقراطية إعادة توزيع القوة والمصادر اللازمة للتنمية الاجتماعية في أوساط من بقوا محرومين منها على نحو سيستماتيكي منظّم.

ج ـ لم يأت كلُّ شيء من أفريقيا[٥٩]

يقول دني لاكورن[٦٠] في بحثه عن النزعة القومية[٦١] في أمريكا: ((لا يفصل بين النزعة القومية والخيال الصرف، سوى خطوة واحدة تتمثل في الهواة من علماء المصريات الذين تصوروا ان أرسطو خطط لنهب مكتبة الإسكندرية، واستطاع بذلك

ان يسرق الفلسفة من المصريين، ثم يدونها وينشرها باسمه. وتتمثل أيضاً في أساتذة يخالون أنفسهم متوفرين على أدلة دامغة تثبت ان الملاحين الأفارقة سبقوا كريستوف كلمبس إلى اكتشاف القارة الأمريكية بسنوات طويلة[٦٢].

دعاوى المركزية الأفريقية مجنحة فارعة، وعصبيتهم القومية محيرة مذهلة، وتلاقح الأسطورة والتاريخ في طروحاتهم مشهود وفج إلى درجة يستحق وضع كتاب مستقل يعالج هذه القضية. وهذا ما اضطلعت به ماري لفكوويتش، أستاذ العلوم الإنسانية في كلية ولزلي[٦٣] بشجاعة محمودة، فوضعت كتاباً يتميز بالدقة والعمق الفذ، عنوانه ((لم يأتِ كل شيء من أفريقيا))[٦٤] وعنوانه الفرعي ((كيف أضحت المركزية الأفريقية ذريعة لتدريس الأسطورة بدل التاريخ)) وهو عنوان يشي على نحو جلي بالسياق المتبع والروح التي تسود الكتاب. لفكوويتش خبيرة باليونانيات أيضاً، تروي قصة وضع هذا الكتاب بالطريقة المحببة التالية: ((ذات يوم كنت في كلية ولزلي استمع لمحاضرة يلقيها الدكتور جوزيف بن جوكانان أحد أنصار المركزية الأفريقية ذائعي الصيت. كان المحاضر يقدم أفكاره في المركزية الأفريقية بكل ثقة: انتزع اليونانيون من المصريين كل ما لديهم، أرسطو نهب مكتبة الإسكندرية و... سألت لفكوويتش المحاضر بعد انتهاء المحاضرة: كيف استطاع أرسطو نهب مكتبة أنشئت بعد موته؟ وكان من البديهي ان لا تسمع جواباً. بيد ان ما بعث على حيرته أكثر من أي شيء آخر هو الصمت المطبق لزملائه. معظمهم كانوا يعلمون ان المحاضر يهذي، لكن أحداً منهم لم يجرؤ على إبداء رأي معارض. لهذا السبب وعلى الرغم من المجازفة التي تنطوي عليها مثل هذه المبادرة (لأنها تعاكس المناخ المسموح به سياسياً)[٦٥] قررت تدوين كتابه هذا[٦٦].

فيما يلي من صفحات سنحاول تقديم خلاصة للنقود الواعية والناسفة في كثير من الأحيان. المحير أكثر من أي شيء بالنسبة للفكوويتس هو ان أسطورة المركزية الأفريقية في العهود الغابرة، فضلاً عن افتقارها للصواب التاريخي، فهي أساساً غير أفريقية. العجيب انها ثمرة المركزية الأوروبية التي يهاجمها أنصار المركزية

الأفريقية بكل حدة، ويرونها قمينة بكل لوم وإدانة لتشويشها وتغطيتها على الحضارة الأفريقية. الطريف في الأمر ان أنصار المركزية الأفريقية بترويجهم لأسطورة هي في أساسها من إنتاج غربي، يطرحون القارة الأفريقية بوصفها ينبوع ثقافة (ذات مركزية أوروبية) يحملونها مسؤولية كل ويلاتهم ومعاناتهم. النقطة الأخرى التي لا تقل أهمية عن سابقتها هي التركيز الحصري لأنصار المركزية الأفريقية على مصر. والحال ان الغربيين أشادوا بمصر على مر التاريخ، بسبب آثارها الفنية والمعمارية المذهلة. إن أنصار المركزية الأفريقية بتجاهلهم لسائر الحضارات الأفريقية (النوبة مثلاً) راحوا في الواقع يقيمون القارة الأفريقية بمعايير غربية[٦٧]. انهم يسوّقون لأسطورة أخرى لا تقل كذباً عن السابقة: «التراث المسروق»[٦٨]. وهذه فكرة وضعها جي. أم. جيمز أستاذ اللغة اليونانية والرياضيات في آركانزاس. مع أن كتابه يقوم برمته على «نظام الرموز المصرية»[٦٩]، بيد أنه لا يذكر حتى كلمة واحدة بهذا الصدد.

لإثبات أن الفلسفة اليونانية ليست في أصلها سوى هذا التراث الفلسفي المصري المسروق، تصور أنصار المركزية الأفريقية أن المصريين القدماء أوجدوا «نظاماً رمزياً» خاصاً استنسخه اليونانيون كلمة كلمة. ما يسمى بـ «النظام الرمزي المصري» جزء لا يتجزأ من مفهوم «التراث المسروق». يعتقد جيمز أن وجود هذا النظام حقيقة مفروغ منها إلى درجة لا نراه يقدم دليلاً لإثباتها ورفع سقف صدقيتها. تضيف لفكوويتس أن هذا المفهوم إنتاج خيالي حديث نسبياً يستند طبعاً على مصادر يونانية ـ رومانية أقدم، ترقى إلى صدر المسيحية. والواقع أن الآثار الماسونية ضللت جيمز الذي يتوكأ على كتاب وضعه تشارلز . اج. ويل[٧٠] يتحدث فيه عن مراسم التشرف بمعرفة الرموز التي كان يقيمها الكهنة المصريون لتعظيم أحد آلهتهم «اوزيريس». انه لا يذكر في هذا الباب سوى مصدر قديم واحد هو كتاب بلوتارك حول اوزيريس. يزعم ويل أن هذا الكتاب ما هو إلا استعراض للرموز المصرية، في حين لا يشير بلوتارك نفسه لا من قريب ولا من بعيد لمراسم تشرف المبتدئين. انه يتحدث عن تعليم الكهنة المسؤولين عن حفظ الحاجيات المقدسة لاوزيريس[٧١]، والضالعين

في معرفة التاريخ المقدس[٧٢]. ما من نقولٍ جاء بها ويل في كتابه هذا، تتعلق فعلاً بمراسيم تحفيظ الأسرار وتعليمها للمبتدئين. إن بلوتارك يذكر حتى مصطلح mysterion الذي يفترض أن يستخدمه الكهنة في علم الرموز[٧٣].

حينما يسقط «نظام الرموز المصرية» عن الاعتبار «التراث المسروق» أيضاً بالمصير ذاته، وبالتالي ينهار صرح «المركزية الأفريقية»كما تنهار القصور الورقية. بغية الوصول لهذا الهدف، تفند لفكوويتس بدقة كاهن يعمل على تهذيب النسخ الخطية، جميع الأدلة ـ التاريخية في ظاهرها ـ التي يسوقها أنصار المركزية الأفريقية واحداً تلو الآخر. أنصار المركزية الأفريقية نسّاج أساطير يؤكدون علمية طروحاتهم، لكنها في الواقع تفتقر للحد الأدنى من الموضوعية العلمية.

الحقيقة هي أننا نعدم أي دليل تاريخي أو وثيقة تاريخية لصالح الادعاءات العجيبة الغريبة التي يطلقها هؤلاء بشأن العهود القديمة. ليس ثمة أدنى دليل أو شاهد يقنعنا أن أجداد سقراط هم نيبال وكيلوباترا الأفريقيين. وما من وثيقة آثارية تسوغ هجرة المصريين في الألف الثاني قبل الميلاد إلى اليونان. لم يطرح لحد الآن أي برهان رصين يثبت أن المراسيم والطقوس الدينية اليونانية كانت في أصلها مصرية. إن مدعياتهم غير المسوغة لا تعوزها الركائز العلمية وحسب، بل هي أساساً كذب محض. في حدود علمنا لم يشيد ديموقريطس فلسفته على أساس الكتب التي سرقها آنا كسارخوس من المصريين، لأنه فارق الحياة قبل أعوام طوال من الهجوم على مصر. وأرسطو بدوره لم ينهب مكتبة مصر على الإطلاق، لأنها مكتبة ولدت بعد وفاته. ما من شيء له أدنى شبه بـ«نظام الرموز المصرية» يمكن القول أن له وجود موضوعي في العالم الخارجي. والروايات التي تتحدث عن أسرار ورموز، ومراسيم تشرف المبتدئين[٧٤] بمعرفتها، هي في هذه الحالة الخاصة يونانية الأصل. أضف إلى ذلك أن معلوماتنا بشأن «الرموز المصرية» تنتمي للعهد الذي استعمر فيه اليونانيون والرومانيون مصراً. الجامعات المصرية التي وصفها جيمز وديوب لم تشيد إلاّ في أرض أخيلتهم، وكذلك في ذهن العالم الفرنسي جان تراسون[٧٥]. المركزية الأفريقية

بما لها من فقر فاضح في الدقة والتريث العلمي، فضلاً عن انها تُعلّم الأخطاء والأكاذيب، فهي تشجع الطلبة الجامعيين على تجاهل المسار التاريخي للأحداث، وإهمال البحث في الوثائق التاريخية، وانتقاء أشياء غير موثوقة تنسجم مع متبنيات مسبقة، واختلاق الأحداث والوقائع متى ما اقتضت الضرورة ذلك وبالمقدار اللازم[٧٦].

وأخيراً فإن شعار «المسموح به سياسياً» يحرّف الوقائع والأحداث، ويقدم صوراً مغلوطة لهذه الوقائع عبر انتقاء زاوية نظر ثقافية بعينها. ترى لفكوويتش أن التاريخ المبتني على أدلة ووثائق ممكن قبولها (وليس ممكناً إثباتها) أمر يروق المحافل الأكاديمية الأمريكية جداً. ولعل المصداق الأبرز لهذا الواقع هو النجاح منقطع النظير لكتاب مارتين برنال[٧٧]. النجاح الذي أحرزه هذا الكتاب منوط بلا مراء بالمحفزات «المسموح بها سياسياً» لدى مؤلفه، والتي يروم من خلالها وبكل صراحة نسف تفرعن الثقافة الأوربية[٧٨]. يكثر برنال من استعمال الكليشات التجارية المنمقة لأنصار المركزية الأفريقية: عجز المؤرخون القدامى عن استمراء فضل المصريين والشرق أوسطيين على اليونان. وباحثو القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قللوا من أهمية النفوذ المصري الواسع بسبب أحكامهم المسبقة ضد العرق السامي.

تستنتج لفكوويتش أن الدراسات التاريخية بلغت في الظاهر حداً بات الحافز معه أكبر أهمية من الوثائق والأدلة. لو سألنا اليوم أحد الناس: هل كانت كيلوباترا زنجية؟ فالجواب المقبول الوحيد هو الجواب المسموح به سياسياً، أي: نعم، كانت كيلوباترا زنجية، إذ من المحتمل ان أحد أجدادها كان مصرياً، وكيلوباترا الزنجية. بمستطاعها تقدير مصير أفريقيا التي نكبها الجور الأوربي[٧٩]. من الواضح أن الأسطورة تتفوق في مثل هذه النقاشات على الواقع، حتى داخل الأروقة الأكاديمية. على حد تعبير لفكوويتش: المنافحون عن التاريخ القومي غير متفطنين إلى النتيجة الخطيرة التي سنصل إليها إذا قيض لسائر الجماعات القلقة على أصالتها القومية أن تستخدم ذات المناهج المتسرعة وغير المنضبطة التي لن تروق لهم بالتأكيد و «يدونوا تاريخهم انطلاقاً من مقتضيات المصلحة القومية»[٨٠ ٨١]. إذا كان الأنموذج ممكن الاستخدام

كوثيقة تاريخية، فمن حق المنافس الترويج للنماذج والعلامات التي تسود ثقافته. وعندئذ يجب توديع العلم والموضوعية إلى غير رجعة. ومن أين لنا أن هذه «الأنموذجية» لن تفضي إلى التعصب القبلي، والتطهير العرقي، وغير ذلك من أنماط الانحطاط والخسة؟

ما تتألق لفكوويتس في إثباته هو في النهاية أمر على جانب كبير من الإيلام والأحزان فهذه المعالجة تدل على أن فسحة إيديولوجية، وشعوراً بالذنب (إجهاش الإنسان الأبيض بالبكاء على حد تعبير باسكال بروكنر) بإمكان ان ينتج عنصرية معكوسة لن يكون أحد من الناس حتى أكثر المحافل الأكاديمية جداً واجتهاداً، بمعزل عن وبائها وعدواها. التعددية الثقافية الرامية إلى تبجيل ثقافات الأقليات، تبتدع تأثيرات عكسية بإفراطها وتطرفها، فقد لاحظنا كيف انها تستعيض عن تكريس العدالة وإحقاق حق التمتع بالمباركة والقبول وإعادة التعرف، بأوهام هاذية، وربما تلفيق أسطوري جنوني. وبالطبع، لا تقتصر هذه الظاهرة على المركزية الأفريقية، فالانحراف الناجم عن الهجمات المتلاحقة على المركزية الأوربية لم يوفر أي مساحة من المساحات، ولا سيما العلوم التي بدت لحد الآن على الأقل، وفي شكلها الحديث إحدى فتوحات الغرب المتعالية على الجدال.

د ـ التعددية الثقافية والعلم

نبدأ هذه الفقرة أيضاً بإلماحات متينة من دني لاكورن: «دحض القيم الشمولية بذريعة انها ذات منبت أوربي، ليس له استحقاقات مدنية وسياسية وحسب، بل ويترك بصماته أيضاً على مفاهيم العلم الحديث تحديداً، ويفضي إلى إعادة النظر فيها على أساس قواعد أفرزتها التعددية الثقافية»[٨٢]. لو جارينا تصريحات مؤلفي رسالة جديدة في «استخدام التعددية الثقافية في الرياضيات، والعلوم، والتكنولوجيا»[٨٣]. وجب أن نذعن لفكرة أن الأصل الغربي للعلوم الحديثة ليس سوى أسطورة. الطريف هو أن معظم مؤلفي هذه الرسالة جامعيون بارزون أو أساتذة ثانويات. وطبعاً هذا ما يزيد

نتائج العملية مأساة وتراجيديا. استخدام مفاهيم التعددية الثقافية في العلوم ينتهي بنا إلى نسبية تامة. «لكل قبيلة علمها الخاص الذي يتوفر على القيمة والثراء بمقدار علم جارتها»[٨٤]. لا شك أن الغاية من وراء هذه التعاليم إقناع الطلبة الجامعيين وسواهم من الشرائح القومية المختلفة بعدم وجود أي مبرر لأن يغبط الإنسان إنساناً غيره، إذ لكل من البشر إسهامه في العلوم، الموازي ــ لإسهامات الآخرين. و «أن» الأقوام الأفريقيين شاركوا بنصيب ملحوظ في إرساء دعائم العلم الحديث، والهنود الحمر علماء لم يكتشفوا أنفسهم ومستواهم العلمي (الآزتك هم أول قومية استخدمت الصفر في حساب أموالها) وفرضية فيثاغورس اكتشفت قبله بألف عام من قبل البابليين، وعلماء الرياضيات الصينيون اكتشفوا مثلث باسكال قبله بعدة قرون[٨٥]. وبهذا لا يتبقى للأوربيين سوى شرف تسعة اكتشافات علمية فقط. وفي هذا الخضم لا يجري أي ذكر لأسماء كوبرنيكوس، أو كبلر، أو غاليلو، أو نيوتن، أو پاستور، ناهيك عن مؤسسي الفيزياء الحديثة كأنشتاين، وهايزنبورغ، وبور، وپلانك. والحالة بالنسبة لأمريكا الشمالية تزداد طرافة «مع أن الأمريكيين حصدوا لحد الآن زهاء ٢٠٠ جائزة نوبل (منها ستون جائزة في الفيزياء، في حين كان نصيب البريطانيين ٢٠ جائزة، والألمانيين ١٩، والفرنسيين ١٠، والسوفيت٧ جوائز في الفيزياء) يذكر منهم اسم رجل واحد فقط فاز بالجائزة، شفعت له أصوله الإسبانية... أما الأبيضان الآخران المذكوران فهما امرأتان...»[٨٦]. هل يتسنى تدوين ملف العلوم في العالم بأكثر مزاجية وخيالاً وبعداً عن الواقع من هذه الصورة؟ هل من حقنا تحت طائلة تعزيز الشعور بما يسمى الكبرياء والاحترام المتبادل لدى المطرودين ثقافياً، تحريف الواقع إلى هذه الدرجة؟ حتى لو سلمنا أن الدافع الرئيس لمثل هذه الرؤية يتسم بطابع أخلاقي قيم، فهل يجوز اعتبار فحوى الرؤية نفسها صادقة وصحيحة؟ هل من حق أستاذ حري بالاحترام حشو أدمغة طلابه بأساطير كاذبة وأوهام فارغة خاوية؟ أعتقد كما ان المركزية الأفريقية تستمد أدواتها من الأكاذيب الأسطورية، فالعلوم المنحازة إلى التعددية الثقافية مشوبة بالهذر والترهات أيضاً. علمٌ مثل هذا، يمتهن. بمنتهى الوقاحة أوضح

الحقائق وأرسخها، ويهبط هو إلى مستوى الجهل وسوء النية، ليس خاطئاً وكاذباً فحسب، بل هو منفّر أيضاً. خصوصاً حينما يكون فرسانه جامعيين يرون أنفسهم أصحاب مسؤولية. أتفهم تماماً لماذا يسمي هارولد بلوم هذه الروح المغلقة لأصحاب الدكاكين ضيقي الأفق «مدرسة الضغينة». إن مثل هذه الروح، ومثل هذا المنحى الفكري، هما بلا شك حصيلة بغض وضغينة ساخنة إلى درجة كافية لإعطاب ملكة الحكم والعقل السليم لدى الإنسان.

في بحثها المعنون «هل يمكن قيام العلم على دعائم التعددية الثقافية؟» تتناول ساندرا هاردينغ[٨٧] هذه المضامين بحدة أخف. في تلك المقالة، نعاين ذات القوالب البالية، وواضح أن رأس حربة جميع الهجمات والامتهانات مسددة نحو المركزية الأوربية كما في السابق: الغربيون المتفرعنون بعدم اطلاعهم على الثقافات الأخرى، حاولوا من خلال فرض وجه ذليل على الآخرين، تنميط العالم ومجانسته (التصورات التي يهواها فرانتس فانون مرة أخرى) لقد صنفوا العالم إلى عالم أول وعالم ثالث، وهذا التصنيف بحد ذاته ثمرة «الحرب الباردة ذات المركزية الأوربية»[٨٨]. ذات الطروحات الأحادية الجانب التي طالما سمعناها.

الجميع يعلمون أن العلم الغربي، في بواكيره على الأقل، كان يستمد قوته من حضارات العالم الأخرى. لا أحد يجادل في أن الغرب مدين لسائر الثقافات. ولكن أن نزعم كما فعل هاردينغ أن قوم الدونغون[٨٩] حققوا المشاهدات الفلكية التي قام بها غاليلو قبل ١٥٠٠ عام من ميلاد المسيح، وكانوا على علم بالنجم القزم توأم الشعراء اليمانيين[٩٠] الذي لا يمكن مشاهدته إلا بأقوى التلسكوبات الحديثة، فهذا أمر مريب حقاً! من أجل أن يسبغ هاردينغ شيئاً من الاعتبار على مدعياته، يستشفع بجوزيف يندهام مؤرخ العلم الصيني الشهير. يقول نيدهام: «منذ القرن الأول قبل الميلاد وحتى القرن الخامس عشر الميلادي، كانت الحضارة الصينية أنجح من الحضارة الغربية في توظيف معرفة البشر بالطبيعة لصالح إشباع الحاجات الإنسانية»[٩١]. نعم، هذه مقولة صائبة ولا ريب، وصحيح أيضاً أن المسلمين المعتزلة كانوا عقلانيين أضفوا قيمة

مطلقة على العقل، وأنكر أن يكون القرآن قديماً [= غير مخلوق]، وصحيح أن ابن رشد كان من أتباع فلسفة أرسطو الخلص (رغم أن تأثير آراءه في الغرب كان أعمق من تأثيرها في العالم الإسلامي) ومن المسلم به أيضاً أن أبا ريحان البيروني والفخر الرازي كانا أصحاب نزعة علمية جد دقيقة وحاذقة. وبمستطاع الهنود أن يتخطوا هذه الحدود ويذكّروا العالم بإنجازاتهم الرياضية. أولم يكونوا أول من أبتكر الأرقام المعروفة بالأرقام العربية والصفر؟

وماذا يجب القول عند الصينيين الذين اخترعوا البارود، والطباعة، والبوصلة قبل الأوربيين بروح طويل من الزمن[٩٢]؟ أجل، صواب هذه المعطيات مما لا يختلف عليه اثنان. مع ذلك، فهذه الإنجازات لم تتمكن من بناء أعمدة العلم الحديث الثلاث، الذي يقررها نيدهام نفسه على النحو التالي: جعل العالم رياضياً بالتوكؤ على أفكار غاليلو، وجعل الفضاء هندسياً، وتعميم الأنموذج الميكانيكي. يعرب نيدهام عن إعجابه بالأنموذج الصيني، ويضيف في هذه الخصوص بمنتهى الصراحة: «حينما نقول أن العلم الحديث ـ شهد تكامله في أوربا الغربية وحسب، وفي عصر غاليلو وأبان عهد النهضة، فنحن نتغيا أن المرتكزات الأصلية لبنية العلوم الطبيعية كما نراها اليوم، نمت وترعرعت في أوربا. وهذه المرتكزات هي: استخدام الفرضية الرياضية في الطبيعة، توسعة هائلة لاستخدام المنهج التجريبي، التميز بين الكيفيات الأولية والثانوية، هندسة الفضاء، والقبول بالأنموذج الميكانيكي»[٩٣].

غني عن القول أن هذه الظواهر الثلاث لم تنبثق سوية وبشكل متزامن في حضارات العالم الأخرى. ونعلم أن هذه الظواهر استتبعت في الغرب التوسع الجغرافي، وتنمية الملاحة، ومن ثم الحالة الاستعمارية. سلخ الغربيون الطابع السحري عن الطبيعة، وجعلوا من المتاح تخطي العالم المغلق إلى العالم اللامتناهي، والانتقال من الفلك البطليموسي إلى الفلك الغاليلي، ومن الفيزياء الأرسطية إلى الفيزياء النيوتنية. وقد تصح فكرة نيدهام (التي ينقلها هاردينغ بدوره) القائلة أن هذه الاكتشافات والاختراعات الخارقة تبتني على معتقدات يهودية ـ مسيحية، وترتكز

إلى وجود سلطة مركزية مطلقة وإمبراطورية كبرى يحكمها العقل الإلهي. ولكن، ينبغي عدم تناسي نقطة أخرى هي أن هذه الظواهر الثلاث شكلت بالتالي العلم الحديث، وهذا العلم إنبثق في مناخ الثقافة الغربية (مع أن هذه قد لا يروق أنصار التعددية الثقافية). هذه حقيقة تتعالى على النقاش والإنكار. من جهة أخرى، صحيح أيضاً ان رؤية الصينيين للعالم كانت شاملة (هوليستيكية) فكانوا ينظرون للطبيعة ككل يدير نفسه، وكنسيج من العلاقات المتبادلة الغنية عن تدخل واضح لنسّاج صاحب مقاصد معينة. قد يتاح كما يرغب في ذلك هاردينغ، أن تسوقنا القفزات العملية الحديثة التي شهدتها العقود الأخيرة، نحو مفاهيم خفية في التصور الطاوي للعالم، بيد أن هذه الأحداث لن تنال من خصوصية العلم الغربي.

من ناحية أخرى، كما أن جميع منجزات الغرب تسربت إلى غير الغربيين، وأمست جزءاً لا يتجزأ من كينونتهم ووجودهم، كذلك العلم شأنه شأن مكتسبات التنوير، بات اليوم تراثاً للإنسان على الكرة الأرضية. العملية المجازية وهي ابنة الثورة الإلكترونية، نشرت هذه الظاهرة بنحو خارق على مستوى العالم وعملت على تسريع رواجها، حتى أضحى جانب من أقوال المتحيزين للتعددية الثقافية في هذا الحقل، بالياً ومنسوخاً، يذكرنا بمعتقدات عالم ثالثية التي شاعت في ستينات القرن العشرين أكثر مما يذكرنا بالعلاقات المجازية المتقابلة التي تربط اليوم كل أطراف العالم مع بعضها. في هذا الأمر دلالة على أن أذهاننا حينما تحتبس في قبضة فكرة متحجرة، تنفصم علاقتنا بالواقع ونعمد إلى أحكام عاطفية موجهة يفصلها بون شاسع عن العدالة والحياد. هذه المقولة التي يرويها هاردينغ: «مزاعم العلم الحديث بخصوص الشمولية والموضوعية ليس سوى استراتيجية سياسية الغاية منها التقليل من شأن الاهتمامات والمعارف المحلية، بغية شرعنة وجود الخبراء الأجانب»[٩٤]. سوف لن تثير دهشة المناهضين للغرب بلا أدنى ريب، بل ستحظى بمباركتهم وتأييدهم كما هو متوقع.

هـ ـ هويات حدودية[٩٥]

الهويات الحدودية مساحات للاختلاط تتكون عند التقاء الثقافات المختلفة. الحياة في مساحات اللقاء هذه (اللقاءات التي غدت ظاهرة عالمية تقريباً) تجعل أنساق الوجود الأخرى تستقطبنا بلا هوادة. الحياة في مدينة مثل لوس أنجلس تعد بشكل تلقائي تجربة من هذا القبيل بالنسبة لأنصار التعددية الثقافية الأمريكيين. ففي هذه المدينة ثمة الكثير من الأحياء تستضيف أنماطاً ثقافية جد متباينة: اللاتينية، الآسيوية، الانكلوساكسونية. والناس أو الطلبة الجامعيون الذين يعيشون في هذه الأحياء حينما يعبرون تخوم الواقع اللغوي، والثقافي، والمفاهيمي، يواجهون على الدوام أنساقاً أو أساليب وجود متفاوتة كل التفاوت[٩٦]. يعتقد مك لورن أن مثل هذه التجربة هي تجربة «اجتثاث من الأرض»[٩٧]. فهي تتيح لنا إدراك مستويات حسية متعددة. على أن هذه اللقاءات لها مغزاها السياسي علاوة على بعدها الثقافي. وما نود تسليط الضوء عليه أكثر هو تجربة الاجتثاث من الأرض في الميدان الثقافي بعد الاستعمار[٩٨]، أي الميدان[٩٩] الذي نسخت فيه علاقات الغالب والمغلوب، والظالم والمظلوم. الهوية التي تتأتى على هذا النحو، ستكون شيئاً جديداً خارج أطر الخطابات الأوربية ـ الأمريكية والديكارتية. هذه الهوية الجديدة، فضلاً عن أنها ضد الرأسمالية والهيمنة، فهي مبدأية أيضاً لأنها قادرة على «تبديل أعباء المعرفة الثقيلة إلى فضيحة تدعو للتفاؤل»[١٠٠]. هذه الهوية الجديدة المتموضعة بين تطرف المركزية الأوربية والهويات القومية والوطنية، هي ضرب من الوعي الهجين يتيح القفز من مستوى واقعي إلى مستوى واقعي آخر. مجموع هذه القفزات تصنع الشيء الذي يسميه مك لورن «الخيال الثقافي»، أي فسحة من الأواصر الثقافية المولودة من رحم تلاقي رموز إحالية متنوعة. وبإمكان هذه التلاقيات خلق معان انتقائية، بل وحتى نوع من «الوعي الهجين[١٠١]»[١٠٢].

يستعير مك لورن على هذا الصعيد قول المفكر الفميني (النسوي) الهندي، جندرا تالباد موهانتي: «الوعي الهجين وعي يسكن الحدود. وهو وعي ينتج عن

تعارض تاريخي بين الثقافتين الإنجليزية والمكسيكية، وإحداثيات كل منهما. انه وعي تعددي، ذلك أنه يستدعي إدراك مفاهيم ومعارف غالباً ما تكون متضاربة ومنبثقة عن الحاجة للمصالحة بين هذه المعارف، من دون اتخاذ موقف مناهض لها»[١٠٣]. وإذن، فالوعي الهجين يكشف النقاب عن الواقع الحالي المابعد الحداثي للحضارات. على هامش ثقافاتنا، وعلى جوانب تصدعات وعينا الموجه الأحادي الجانب، تتوالد مناخات متحررة من قيود الاستعمار وأغلال الأراضي المحلية. انها مناخات تتبلور على خط الحدود بين اللغات والأنماط المعرفية. وهذه تغييرات ستترك تأثيرات حاسمة على أذهاننا كما تفعل الدورات الدراسية المكثفة. على حد تعبير مك لورن: «نبض الحرية نحس به هاهنا من خلال ضجيج الطبول. وهذا لا يعني إلغاء لديونوسوسية العقل، ولا تخبطاً أعمى في الأساطير الواهية، بل مسعى لاحتواء واستدعاء ذكريات أجسام مرتجفة نسيت بسبب عدوان الحداثة على وجه التمايز الفردي»[١٠٤]. تطرقنا في صفحات آنفة لآراء هنري جيرو حول المساحات الحدودية، وعابري الحدود، وكذلك عن التربية والتعليم الحدوديين، وهذه كلها أدوات باستطاعتنا استخدامها لتجاوز حالات التقابل المزدوج نحو عالم بيني، والانتقال تالياً إلى تعاريف جديدة لذواتنا. أعتقد أنه من بين المفاهيم التي أثارها أنصار التعددية الثقافية (استراتيجيات مناهضة الهيمنة، نقد المركزية الأوربية، علاقات السلطة والمعارضة، المساواة بين الأنا والآخر) يلوح مفهوم البينية أكثر بريقاً وأخصب ثماراً من غيره. على أن ثمة ثغرة خطيرة تلاحظ على إيضاح هذه الهويات الحدودية: يجري الحديث عن خطوط التقسيم، وعن التلاقي الثقافي، وعن الوعي الهجين، والتصدعات الخفية للشخصية، ويصار إلى النيل من تطرف فرسان المركزية الأوربية وهيمنتهم المزعجة، وتتفاعل جهود تروم القضاء على القوالب الإدراكية الشائعة، وإيجاد فضاءات غير متجانسة ولا متناسقة، وتوثيق العرى بين العوالم المتباعدة والتزامنات المنقطعة والمرنة، ولكن لا يذكر شيء حول فحوى هذا الوعي الهجين الذي يراد له التوفيق بين كل هذه المتناقضات. كما لا يجري التطرق للأسلوب الذي

ينتهجه هذا الوعي الهجين في الربط بين مستويات الإدراك المتعددة من دون أن يختزلها إلى بعضها أو ينتهي إلى سنخ من فصام الشخصية. وسأحاول معالجة هذه الموضوعة عند الحديث حول منطقة التهجن والعالم البيني.

٢ـ نقد التعددية الثقافية

على الرغم من الأفكار الملفتة والمتسامية غالباً لأنصار التعددية الثقافية، فإن مناهضتهم العمياء للغرب تدعوني حقاً للدهشة، أنا الذي يفترض أن يشجعني انتمائي لعالم غير العالم الغربي، على مباركتهم ومعاضدتهم من أعماق الروح. إن توجسي من خطاباتهم المتطرفة سببه هو أنني إيراني أعرف الأخطار والانحرافات المحتملة لهذا اللون من الخطابات. هذه النقود تتخطى حدود الواقع التاريخي وتصل حد الضغينة، وهي شعور مؤلم جداً بالنسبة لي، لأنه أحمق ومكفوف البصر. إن هجمات أنصار التعددية الثقافية النقدية رغم تزمتها وفضاضتها، الا أنها تبدو باهتة ضعيفة إذا ما قورنت بالنقود التي يوجهها أنصار المركزية الأفريقية. لأن هؤلاء يتجاوزون حتى هذه المديات ويلجون مساحات مدهشة غير معقولة. إن لهجة نقودهم غاضبة وماليخولية إلى درجة تبدو معها «جنوناً قومياً» على حد وصف أرثر شلزينغر. والواقع أن هذا التطرف والمبالغات والإعوجاجات المنفلتة التي يبدونها هي ما يحمل الكتاب والجامعيين المسؤولين الجادين على نقدهم. وفيما يلي نماذج (وإن كانت قليلة) لأخف وأعنف النقود التي وجهت إليهم.

أ ـ الفرق بين ما فوق الثقافة[١٠٥] والتعددية الثقافية

يؤكد بيتر كاوس[١٠٦] أستاذ جامعة جورج تاون، أن أية هوية موروثة عن الأسلاف، ومهما كان منشؤها، فهي مفروضة على الإنسان من الخارج، ونحن نكسبها من دون أن تتاح لنا أية فرصة للاختيار أو الانتقاء. الهوية الحقيقية إنما هي لون من الإبداع، الغاية الرئيسة منه الارتقاء بثقافتنا وتطويرها. ولا يصح مسبقاً دحض احتمال ان تمتزج نتائج هذه العملية مع هويتنا الثقافية. وبالتالي يمايز كاوس بين عناصر

التعالي الثقافي والتعددية الثقافية، نظراً لأن الإنسان يمكن أن يكتسب شخصية مركبة معقدة تتباين على نحو ملموس عن هويته الفطرية، يجوز القول أن عوامل عدة تساهم في نموه وتكوينه. إن لنا تراث ينبوعه خارج الإطار الثقافي. انه تركة وصلتنا من الطبيعة ومن مشتركاتنا مع الآخرين. هذه عناصر فوق الثقافية تتصل بالبيئة الطبيعية، والجسم، والركائز الوجودية للإنسان. من جهة ثانية فإننا باكتسابنا معارف معينة من مصادر متنوعة نثري وجودنا ونغنيه. يسمي كاوس هذا النمو وهو حد الكمال بالنسبة للفرد ثقافة مركبة، ذلك أن تكوين الهوية علاقة متأملة وذات وسائط، ونحن على علاقة دائمة بالعالم والآخرين.

الإنسان وبسبب جذوره في العالم يشبه أبناء جلدته، لكن المعارف العلمية والإنسانية التي يكتسبها تدريجياً تتكامل بنسق خاص به على كل حال. صحيح أن بعض هذه المعارف ذات بريق أكبر من الناحية الثقافية، بيد أن غالبيتها تراث إنساني مشترك. الذين يشعرون انهم مغبونون ومظلومون ثقافياً، الأفضل لهم بدل التمرد والثورة من أجل نسف الضوابط الثقافية السائدة، أن يغترفوا من كنوز المعارف البشرية، ويقلبوا العادات متى وجدوا ذلك ضرورياً، ويغيروا بنية شخصياتهم، ويحرروا أنفسهم من أعباء الأخلاق البالية، ويحطموا جدران الهويات المفروضة، ويسارعوا الخطى لتعويض تخلفهم. كافة العلوم ممكنة النقل إلى كافة الأعراق والألوان والقوميات. أضف إلى ذلك أن الاسقاطات النوعية والجوهرية لهذه المعارف على تشكيلنا الروحي أعظم بكثير من اسقاطات العقائد الموروثة والقائمة على الهوية الذاتية. باستثناء العوامل السياسية والأخلاقية التي ينبغي عدم الخلط بينها وبين الدليل المعرفي، بل يجب معالجتها بواسطته، ما من عامل آخر يسوّغ فكرة أن تحدد الثقافة كيفية العلم. العناصر فوق الثقافية لها مردودات وحدوية إذا ما قورنت بتمايزات عديدة تصنع الجوانب الفردية والذوقية للإنسان.

لا يتسنى الفرز بشكل حاسم بين أمور ما فوق الثقافية وشؤون التعددية الثقافية. حتى المعرفة العلمية السهلة النقل، يمكن أن تتجلى بأنحاء مختلفة على أرضيات

ثقافية متباينة. ومع أن الثقافة ممكنة التغيير والنقل إلا أنها تبقى دائماً على شاكلة خاصة لا يتفطن إليها إلا من وعوا مميزاتها الفارقة على نحو عميق. ان اتساع الأفق الثقافي أحد أمكر جوانب الهوية الثقافية المركبة، فمن الممكن أن يتعارض ما في داخل أفقنا المحدود مع ما هو خارج هذا الأفق، بيد ان هذا غير ذي بال، بل ان الثقافات قد تكون غير ممكنة القياس أصلاً، وهذا أمر لا يدعو للقلق إطلاقاً، ذلك ان الأشياء غير المتسقة، يكتب لها أحياناً التعايش في مسرح الحياة بشكل مذهل، وقد تتوصل إلى حيل عملية لمواصلة هذا التعايش. يقول والت ويتمن في هذا المعنى: «أنا ألغي نفسي، حسناً، أنا ألغي نفسي، أنا كبير وأنطوي على جوانب متعددة»[١٠٧].

ب ـ ما فوق الثقافة[١٠٨]

يوافق أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة شيكاغو، ترنس ترنر، على شرعية طائفة من ادعاءات أنصار التعددية الثقافية[١٠٩]. ومع ذلك، يرى أن الثقافة التي ينادون بها تختلف بصورة بينة عن المفهوم الذي يعنيه علماء الأنثروبولوجيا. التعددية الثقافية تيار يرنو إلى التغيير، فهو من ناحية، يعرض تحليلاً نظرياً وإطاراً إدراكياً، ليستطيع تقديم تعرف للهيمنة الثقافية لدى الجماعة الحاكمة، ومن ناحية أخرى، يطلق استراتيجياً مناهضة للهيمنة من خلال المناداة بقبول جميع الثقافات. وبالتالي فالثقافة بحد ذاتها ليست ذات بال في حساباتهم، إنما هي وسيلة للوصول إلى الغاية.

التعددية الثقافية في شكلها المتطرف، تستحيل إلى صنف من سياسة الهوية، يختلط فيها مفهوم الثقافة قهرياً بهوية قومية ضيقة جداً. وهذا أمر ينطوي على خطرين:

الأول إنه يضفي الأصالة على ذات مفهوم الثقافة وجوهره، ويشيّئ الثقافة[١١٠] عبر التشديد المفرط على الحدود الفاصلة وتمايزات ثقافة معينة عن غيرها من الثقافات.

الثاني: إنه يذهب بعيداً في تعميم تجانس هذه الثقافة، وينحت منها ضمناً، وينأى بها عن متناول التحليلات النقدية. على سبيل المثال، يصنع أنصار المركزية الأفريقية

من التمايز صنماً، وعلى حد تعبير تاد غيتلين يجعلون من خصائص الأقلية صنماً، خصائص فضلاً عن أنها لا تجدي شيئاً من الناحية الفكرية على المدى البعيد، فهي من الناحية السياسية مدمرة وعلى جانب كبير من الخطورة. انهم يصطنعون نوعاً من ضيق الأفق الرؤية العقيدية يشجعون فيها الجميع على إعلان تمايزاتهم، ويحذرونهم من التأشير إلى القواسم المشتركة بين العقائد والأفكار. التوحد مع المصالح الفئوية، يغدو مفتاحاً يفتح باب التطلع الذهني ويمنحه جهة خاصة. بمجرد أن نقول نحن يهود أو زنوج أو اسبانيون، أو نساء، أو شاذون، سنعفى عن استعراض معتقداتنا وتفاصيل رؤانا[١١١].

من جانب آخر، صحيح أن النسبية الثقافية هي الرحم التي تولد منه التعددية الثقافية، بيد أن التعددية الثقافية إذ ترفض الثقافة الأرقى التي تروج لها المركزية الأوربية، تتبنى في الوقت ذاته ودون أي قيد أو شرط نفس الأطر والحدود التي تعارضها وتشكل عليها: في حين تطالب بكثرة الضوابط الثقافية، وتخصيص مواد دراسية مستقلة لكل فئة قومية، نراها تبارك عدم المساواة الذي تروم دحره. تبقى التعددية الثقافية أسيرة هذه التصنيفات والحدود، وتعتم عن غير وعي على أسبابها الاقتصادية، وهي للعلة الأساس التي تقف وراءها. يتخطى ترنر حتى هذه الحدود ليستعرض آراء متضاربة للمحافظين ودعاة التعددية الثقافية (المحافظون يتهمون الطرف المقابل بالعمل على تجزئة البلاد وخلق مقاطعات مغلقة داخل الوطن الواحد، ويرد دعاة التعددية الثقافية أن علاقات السلطة ذاتها تفرز الحدود والتصنيفات، وانهم بإشاعتهم لرؤية تنادي بالمساواة بين الأقوام في طرح مطاليبهم، يهدفون إلى إرساء التعادل والتوازن) وليستنتج تالياً ان التعددية الثقافية هي في نهاية المطاف ظاهرة تنتمي لعصرما بعد الحداثة. انها ظاهرة تقترن بزعزعة شرعية السلطة الوطنية[١١٢] وعولمة الاقتصاد. ففي مثل هذا الإطار الواسع، تغدو الثقافة أداة إيديولوجية للمقاومة بوجه تنميط الاقتصاد العالمي. بموازاة انتشار الرأسمالية، طفت إلى السطح عبارات ومصطلحات تعبر عن الهوية، ومنها أسلوب الحياة[١١٣]، والسياسة

الحياتية[١١٤]. وثقافة المقاومة اليوم هي حربة تهاجم في كل الاتجاهات الأفكار التي تفرضها العولمة.

إن ترابط هذه العوامل الثلاثة، أي التوسع العالمي لرأس المال بشكل يتخطى حدود السلطة الوطنية، وظهور الهويات القومية، وثورة الاتصالات، يوفر ميزاناً نظرياً جديداً اكتسبت فيه الثقافة معنى جديداً مستقلاً عن الوطنية والقومية. لقد أصبحت الثقافة منبتاً لحق الحكم الذاتي الجماعي، ومصدراً لقيم جديدة. الثقافة بهذا المعنى الجديد ارتقت إلى مستوى مقولة شمولية عالمية تتمايز عن الثقافات الخاصة. انها ثقافة الثقافات، أو شيء ما فوق الثقافة. تأسيساً على هذه الرؤية لم يعد هدف التعددية الثقافية توطيد الوشائج بين الثقافات الموجودة، وانما تحرير وتعبئة قوى فاعلة بمستطاعها إنتاج هويات جديدة. الخلاصة هي ان التعددية الثقافية في تحليلها النهائي، ثقافي، وقدرة إنسانية عامة على ابتداع قيم جديدة.

ج ـ بلقنة السلطة

لا يتصرف كافة ناقدي التعددية الثقافية بكل هذا التسامح. المؤرخ الأمريكي آرثر شلزينغر مثلاً[١١٥]، والذي يروي لاكورن أقواله في كتابه: «تكريم وإجلال القوميات الزنجية، والسمراء، والحمراء، والصفراء، والبيضاء، يشي بنهاية عصر (قدر الخلطة المغلي) السعيد»[١١٦].والنتيجة الوحيدة لهذا «الجنون القومي» هو ضعضعة مبادئ الليبرالية السياسية والقضاء على «النظام الجمهوري» أي النظام الوحيد القادر على تفتيت التخوم القومية والسياسية والدينية[١١٧]. إذا تنكرت الجمهورية لمبادئ الشعب الواحد، فلن يكون بانتظارنا سوى التقسيم والتجزئة والقبلية والتفكيك العرقي والتمييز العنصري داخل المجتمع الوطني.

صاموئيل هانتينغتون بدوره يعتقد أن ظاهرة «صراع الحضارات» يمكن رصدها بصورة خاصة ومقلقة داخل الولايات المتحدة. فالمهاجرون الجدد من أمريكا اللاتينية وآسيا يؤمنون بقيم ليست ديمقراطية ولا هي إنسانية. انها قيم قمينة بالاحترام

في حدود ذاتها، لكن يتعين الإذعان بأنها تهدد الإجماع السياسي للبلاد[١١٨]. النقود التي توجه للتربية والتعليم المبتنيين على المركزية الأوربية والإفراط في النزعة القومية، سيفضي في النهاية إلى «لا غربية»[١١٩]. أمريكا. وهو في كتابه الأخير[١٢٠] يتعدى حتى هذه الحدود. ليقول: «لا يمكن لأمريكا أن تقوم على أساس التعددية الثقافية، لأن أمريكا غير الغربية لن تكون أمريكية». يقول الفرنسي بيير بيار نقداً لهذه العبارة: «إن مباركة حضارة غربية واحدة حالة ضرورية بالنسبة له كي يستطيع المنافحة عن الولايات المتحدة باعتبارها (المتفوقة على الجميع[١٢١])»[١٢٢].

وأخيراً، يقول لاكورن ان الأمر ما دون الوطني[١٢٣] سيتغلب من الآن فصاعداً على الأمر الوطني. وبكلمة ثانية التعددية الثقافية تحرر قوى الطرد المركزي، وإذا لم تواجه هذه القوى سدوداً في طريقها، فبمستطاعها خلق فوضى حقيقية، بل قد تتسبب في انبثاق نظام سياسي استبدادي شمولي»[١٢٤].

د ـ النظام الأصيل لثقافة الغرب[١٢٥]

ربما أمكن اعتبار هارولد بلوم الأستاذ في جامعة «ييل» أهم الذابين عن الجوانب المتسامية الرفيعة في المركزية الأوربية وأوقرهم تفكيراً. في كتابه «النظام الأصيل لثقافة الغرب»[١٢٦] نقرؤه يعارض موقفين متطرفين: موقف المدافعين عن هذا النظام بسبب قيمه التي تسمى أخلاقية، وموقف الذين يهاجمونه بدون أي تريث ولا أي شعور بالمسؤولية. كلا الفريقين ينعته بلوم بصفة واحدة هي «مدرسة الضغينة»[١٢٧]. فهو يعتقد أن أسخف أنساق الدفاع عن هذا النظام الأصيل للثقافة الغربية، هو أن نتوهم بفعل الافتقار لليقظة والدقة الفكرية، ان هذه الآثار تجسيد لفضائل الإنسان الرئيسة. هذا خطأ محض. «الألياذة» لهوميروس تبجل انتصار جيش الفاتحين، و «دانتي» يستمتع بعذاب أعدائه في الجحيم. ودوستوفسكي معاد لليهود ومنافح عن الظلامية، بل وحتى عن ضرورة استرقاق الإنسان. الرؤية السياسية لشكسبير بدائية لا تتعدى مستوى كوريولان، وسبنسر يغتبط لمذابح المتمردين

الايرلنديين، ونرجسية[١٢٨] الشاعر الرومانتيكي الإنجليزي «ورد زورث»[١٢٩] تحضه على إطراء نبوغه الشعري دون أي وازع وامتهان كل ينابيع الجمال والعظمة الأخرى[١٣٠]. المفكرون الذين يخالون ان بمقدورهم العثور على القيم الأخلاقية الكبرى في هذه المنظومة، لم يعرفوا عنها شيئاً. فقراءة الآثار الكبرى بهدف تكريس السجايا الإنسانية محض وهم وخيال. ذلك ان هذه الآثار مدمرة من كل النواحي. بل ان مطالعة الآثار الكبرى بمثل هذه الذهنية. الإيديولوجية، ليست قراءةً في الأساس. إذا قيدنا أنفسنا بقراءة الآثار الأدبية لاستنباط القيم الاجتماعية والأخلاقية، والسياسية منها، فسننمسخ بلا ريب إلى عفريت أنانية[١٣١]. شكسبير، وسرفانتس، وتشاسر، ورابليه، لا يعلمون على تسامي القيم الأخلاقية ولا على انحطاطها، لا هم قادرون على تربية مواطنين نافعين، ولا بمستطاعهم جعلنا مجرمين خطرين. الروح المنهمكة في محاورة ذاتها لا شأن لها بالواقع الاجتماعي. ما يمكن تعلمه من الآثار الأدبية الكبرى هو الأسلوب الصحيح في السيطرة على توحد الإنسان، التوحد الذي يبلغ نهايته القصوى عند مواجهة الموت.

عليه، فإن السمة المميزة لهذه المنظومة، هي أصالتها وبداعتها، وكذلك انتقائيتها[١٣٢]. قد لا يروق هذا الكلام لإتباع «مدرسة الضغينة»، بيد أن أصالة شكسبير ـ الذي يجوز الإدعاء أنه يحتل الموقع المركزي من هذه المنظومة الثقافية الغربية ـ لا تعزى إلى عرقه أو لونه أو خطابه السلطوي. ولنسأل: لماذا اختارت الطبقة الحاكمة شكسبير ولم تختر بن جانسون أو أي كاتب درامي آخر من عصر اليزابيث؟ إذا زعمنا أن التاريخ هو الذي رفعه إلى مرتبته السامقة وليس الطبقة الحاكمة. فيمكن السؤال تارة أخرى ما الذي جعل كتاباته ساحرة متألقة في أعين التاريخ؟ أوليس الأيسر أن نقول أن أعماله ذات تباين نوعي وماهوي عن أعمال غيره، بمن في ذلك كتّاب مثل تشاسر وتولستوي[١٣٣]؟.

النقطة المهمة الأخرى في هذه المنظومة هي مبدأ الانتقائية. وهذا بالطبع مبدأ نخبوي، إلا أن نخبويته تستند فقط إلى معايير جمالية دون الاعتبارات السلطوية

والإيديولوجية. يصر المعارضون على ان هذه المنظومة الثقافية مصطبغة باللون الإيديولوجي للسلطة. «الواقع انهم يتجاوزون هذه المقولة بكثير ليتحدثوا عن التبلور الإيديولوجي للنظام الثقافي الغربي. ويقصدون ان تكريس وشيوع نظام ثقافي (أو تخليده) هو في البداية والأساس عملية إيديولوجية»[١٣٤]. فالجانب الجمالي للعمل الفني نابع بالنسبة لمدرسة الضغينة من الصراع الطبقي. وأما موت المؤلف الذي تحدث عنه فوكو وبارث، والعديد من أتباعهما، فهو أسطورة أخرى ضد هذا النظام الثقافي يشبه زئير حرب أصحاب الضغينة. انهم يريدون التخلص مرة واحدة وإلى الأبد من شرور جميع الأوربيين الذكور، البيض، والميّتين. كان هوميروس، وفيرجيل، ودانتي، وتشاسر، وشكسبير، وميلتون، وغوته، وكافكا، وپروست، بيضاً وذكوراً، لكنهم بلا شك لم يكونوا ميتين. يتحدث كورتيوس[١٣٥] في كتابته حول «الشعر خلوداً» عن أحلام بوركهارت بشأن «العظمة في الأدب»، أحلام تتساوى فيها العظمة و الخلود. على ان كورتيوس وبوكهارت غادرا الحياة قبل ان يحل عصر أندي وارهول[١٣٦]، العصر الذي كان فيه الكثيرون نجوماً لمدة ١٥ دقيقة فقط. الخلود لمدة ١٥ دقيقة هو بلا شك من أدعى عواقب النظام الثقافي الغربي الشائهة للضحك والسخرية[١٣٧].

واضح ان بلوم لا يجاري التعددية الثقافية بحال من الأحوال، بل يمكن إضافة ان التاريخانيين والتفكيكيين يحظون بتأييده أقل من ذلك. انه يرفض كل هذه الطروحات بنحو حاسم ويراها بلا أساس ترتكز عليه. الجد الذي يلون لهجته الوقورة الفاخرة، وحبه الجم لأعمال شكسبير[١٣٨] الذي يعتبره قلب النظام الثقافي الغربي، وميله الجامح للأدب الرفيع، من الشدة بحيث يجوز اعتباره أحد أهم وأنشط المدافعين عن منظومة الآثار الأدبية الغربية في أمريكا. ويرفض بلوم رفضاً قاطعاً اعتبارات من قبيل السلطة، والعرق، والجنس، التي يشدد عليها دعاة التعددية الثقافية لتسويغ الأساس الإيديولوجي لسلطة البيض ومنظومة الآثار الأدبية. إذ ليس بوسعه موافقة مثل هذا الأساس، فهو يعتقد أن التغلغل إلى دائرة الكبار والعظماء لا صلة له

باللون، والطبقة الاجتماعية، والإيديولوجيا، إنما هو أمر يرج إلى الكفاءة الشخصية التي يخلدها الزمن. انها دار مقدسة لا سبيل إليها إلا بالنبوغ.

٣ـ تحجر الهوية

الصورة الإشعاعية[١٣٩] الملتقطة للطبقات المفهومية داخل التعددية الثقافية، تدلنا على عدم وجود ثقافات مستقلة ككل منسجم قائم بذاته، وإنما هي بالتالي أساليب وجود، ومستويات وعي، و «أقاليم وجودية» داخل حدود ثقافة عالمية. ان هذه الثقافات وكما أسلفنا، ما عادت تدور حول محورها التاريخي، وكأنها نماذج للسلوكيات التقليدية تزدهر في التصدعات التاريخية التي تفصل بين «ليس بعد» و «ابدأ بعد اليوم». وهذا بالطبع لا يقلل من قيمتها، ولا يثلم من المحتوى الأنطولوجي لتواجدها. ولكن لا يمكن إنكار انها ليست ثقافات مستقلة، وانها لا تمتلك أجوبة جاهزة لمعضلات الإنسان المعاصر. الأدوات التي توفرها لنا، تستطيع فقط معالجة بعض جوانب واقعنا الوجودي ليس الآ: من أين نأتي؟ إلى أين نصير بعد الموت؟ ماهو معنى البعث والفلاح؟ ولهذا فان المساحات التي تفرزها هذه الثقافات المقتصرة على المحتوى الأسطوري ـ الرمزي، تفتقر لأية اعتبارات وأرصدة في المستويات الأخرى، أي في الجانب الآخر للمرآة، وفي فضاء الاستحالات الاستعارية وسوف نتطرق لهذا الجانب بمزيد من التفصيل فيما بعد عند مناقشة موضوع «الحوار في ما فوق التاريخ». ليس لهذه الثقافات ما تقوله حيال معضلات الإنسان المعاصر الملحة واليومية، وانطلاقاً من هذا يلوح ان العولمة، والتقانة، والعملية المجازية قد ساقت هذه الثقافات إلى ميادين مختلفة تماماً.

فكرة ان الحداثة بالمعنى الواسع للكلمة، وبمعزل عن كافة الروابط والانتماءات، أضحت جزءاً لا يتجزأ من وجودنا، تكرس هذه الحقيقة أكثر. لقد غدا هذا البعد الجديد هويتنا القشيبة وأضيف إلى ما كان بحوزتنا سابقاً. صحيح ان الحداثة لا تتلائم إلا بصعوبة مع الطبقات الأقدم للوجود، بيد أن تواجدها بات ضرورياً ولا

مندوحة منه. حتى حينما نثور ضدها ونتحدث عن استحقاقاتها الضارة، فاننا نفعل ذلك بأدوات معرفية وفرتها هي لنا. والحقيقة أننا نتقبل الحداثة لا شعورياً وربما على الرغم من إرادتنا. بتعبير آخر، لقد دخلنا عملية «التغريب اللاواعي»[١٤٠] التي جعلت أسلوب حياتنا ونوع نظرتنا للأشياء مشروطاً بها.

من جانب ثان، علاقات السلطة بين المركز والمحيط، والتي يتحدث عنها أتباع التعددية الثقافية، قد تكون ملفتة من الناحية السياسية، وتساعد على إقصاء الاستعمار عن الروح والذهن، لكنها لا ترتبط بأواصر تذكر مع القفزات الجديدة في العالم. وسنرى عند الحديث عن العملية المجازية، ان هذه العلاقات تكتسب في العصر الحاضر أبعاداً جديداً. وببيان آخر، لا تقبل هذه الأقوال أية عثرات معرفية من الطريق، إذ ان مستويات الوعي المتعددة، وهي دون مراء أدق معضلة في واقعنا التاريخي الحالي (انطولوجيا محطمة، ارتباط متقابل، تلاقي ثقافات) لا يستطيع استيعابها وتشخيصها سوى وعي عاكس واحد، مزدوج الأقطاب، وواع لذاته بكلام آخر، هويتنا الحديثة فقط هي التي تتوافر على ملكة النقد، وهي وحدها القادرة على غربلة كل شيء بغربال نقدها، وبخلاف ما يتوقعه الكثيرون، هي وحدها التي بوسعها إعادة القيمة لأقدم مستويات الوعي، فتقوم بتقييمها بصورة صحيحة، وتمنحها «إقليماً وجودياً»، وتتيح تواصلها بكل الجوانب، أي أنها تربط عوالم العصور المختلفة ببعضها.

من دون هذه «الهوية الجديدة» لن تتعدى الثقافات (أي مستويات الوعي المتعددة) حداً معيناً من النمو، ذلك ان هذه الثقافات تخلّفت عن الانقطاعات المعرفية التي نسفت العالم المغلق لتلك الثقافات. ليس من اليسير إنكار ان هذه المستويات المفهومية لها إدراكها المختلف للزمان، والعالم، والموت، وآخر الزمان. وهو إدراك لا جرم ان له أهمية، وهو ثر من الناحية الوجودية وغني في جانبه الحسي، بمعنى أنه يكتنف طيفاً واسعاً ورائقاً من المشاعر العميقة، وهو مترع بالقوى الحياتية القديمة القادرة على مداعبة حتى أبعد الأوتار في أعماق النفس. لكنه

للأسف لا يمكن أن يتجسد ويكون مزدوج الأقطاب، وينظر لنفسه من الخارج، ويمارس النقد الذاتي. فلو أراد ولوج الحقل العام، وسلخ المركزية الأوربية (أقصد الحداثة) عن أسباب قدرتها، فسوف يستأصل من الواقع المتغير للعالم بشكل لن يسفر إلا عن تشتت نفسي لا يطاق.

ظاهرة الهجرة الواسعة لطبقات المجتمع المتقدمة عن قيام الثورة الإيرانية، لم تكن وليدة أسباب سياسية وحسب، ففي نظام الحكم السابق أيضاً لم تتوفر حريات سياسية. لقد حصلت هذه الهجرة لأسباب أخرى. ان رسوخ نظام حكم ديني سلطوي يرتكز إلى الهوية، أوجد بنية شعورية وعاطفية خاصة، لأنها ساقت المجتمع إلى مستويات وعي غير مألوفة ـ كمال ألمحت لذلك في مناسبة سالفة ـ فقد زرعت في وجدان الإنسان الذي يرى نفسه منتم للعصر الحاضر، نوعاً لا يطاق من الشعور بالاغتراب[١٤١]. في غضون أشهر قليلة سادت أنساق حياتية قبلية خلقت مناخاً شعر معه الكثيرون أنهم يعيشون في عالم غير واقعي يفتقر فيه كل شيء للأسباب، ويكون في الوقت ذاته ممكناً. بمشاهدة إنبعاث متبنيات دفنت في عهود عتيقة، وأحياء عادات نسخت منذ قرون، شعرنا أننا نرجع زمنياً إلى الوراء[١٤٢].

قسم كبير من سكان إيران (الذين ازدادوا بنحو ملحوظ بعد الثورة) اكتسبوا هوية حديثة تراكمت فوق الطبقات القومية ـ الدينية لشخصياتهم. والواقع الجديد كان يثير حفيظة من اعتادوا على ضرورات الحياة الحديثة. شطر كبير من المجتمع (وهذا ما يصدق على كل مجتمعات العالم) على حد تعبير نوبرت الياس[١٤٣] شذب إندفاعاته الحياتية على شكل «كوابح ذاتية» طبقاً لأذواق وعادات الإنسان العصري. ولهذا واجهنا طرداً جماعياً (بالنسبة للطبقات الحديثة على الأقل) على كافة المستويات الثقافية، والاجتماعية، والسياسية.

من الرمضاء إلى النار

المطالبون بتوزيع السلطة قد يكونون محقين في إعلانهم عن هذا المطلب، لأنهم يعملون وفقاً لمقتضيات شعار «المسموح به سياسياً». بيد ان السؤال هو: ما الذي يجب توزيعه؟ ومع من ولمن؟ إذا كانت الغاية التشديد المتصاعد على الهويات القومية، والانخراط في النزعات المحلية بضيق أفق ودون اكتراث لخطاب الحداثة العالمي، أفلا يؤول هذا إلى هلوسات قومية، ومدارس ضغينة، وجمود الهوية وتحجرها؟ أخال أنه من السذاجة المفرطة الانكفاء إلى قوقعة الذات على هذا النحو.

ولكن ما هو تحجر الهوية؟ كل هوية حصرية مهما كانت الصورة التي تتجلى فيها والقناع الذي تخلعه على وجهها، فهي بحث عن النمطية والطهر البدائيين... مرآة خادعة تضلل وتجذب في نفس الوقت. وتوفر لنا الملاذ حيال هجمات ملك الموت (المركزية الأوربية). حينما يخلق أدنى نفوذ لـ «الآخر» تصدعاً في جسد هويتنا المتجانس، فهل ثمة رد فعل أكثر طبيعية من مجابهة بكل قوانا، واللوذ بأقبية نأمن فيها على عالمنا الرجعي؟ العالم الذي حرمته سدود الحداثة من التعبير عن وجوده وهو يعتزم الآن ان ينبعث تارة أخرى بكل شدة وإصرار. حينما نتقوقع في أصداف اعتباراتنا المحلية الضيقة، ونفتش أصول خيالية وأسطورية قديمة مؤسسة، ونبتعد عن مخاطر الصدامات الصاخبة، أفلا نكون قد استجرنا من الرمضاء بالنار، وسقطنا من السكون والجمود إلى هاوية الظلامية؟ انه خطر يهدد جميع أنصار التعددية الثقافية الحانقين، والقوميين، والمؤسسين مهما كانت مواقفهم وسواء كانوا أفارقة، أو مكسيكيين، أو أفغانيين، أو إيرانيين، أو هنود.

يقول سيوران ان الفكر الرجعي «يحمل وصمة الوثنية الأولى»[١٤٤]. فالوقوع في أسر أفكار المنشأ والمبدأ، وهو ذاته الوقوع في أسر الأنساب، أو قل أسر النزاهة والطهارة، هو العلامة الفارقة للفكر الرجعي. العلاقة مع الآخر وإقصاؤه يرتبطان بعلاقة عكسية. كلما أوغلنا في هويتنا الخيالية، وعدنا أدراجنا إلى وضعنا السالف، كلما اقتربنا من ذاتنا أكثر، أي كنا أكثر أصالة وواقعية. وهكذا نتحاشى المسار

الأفقي للتغييرات، ونستبدله بالمسار العمودي. وفي هذه الحال سنرى العلاقة مع الآخر وتحطيم صرامة قيودنا وأقفالنا (لا سيما في إطار العولمة) خطراً عظيماً يخرجنا من دفء عاداتنا وتقاليدنا، ويطيّر من رؤوسنا سكرة محافلنا المألوفة، ويجعلنا نترك هذا الإدمان والأفيون، كلما واجهنا أخطار المركزية الأوربية وما شاكلها من أخطار، نكون أنفسنا أكثر، نكون أكثر عروبة، وأكثر صينية. الإنسان المنكفئ على نفسه والمعرض للضربات في كل لحظة، لن يطيق هذه الإنكسارات الداخلية. في مثل هذه الظروف، سيكون مناط الأصالة الوفاء لنمط معين من الحياة، بل وأسوء من ذلك أحياناً، أي العزلة وعدم تقبل الآخرين. وستعد المناعة إزاء نفوذ الآخر صفة حميدة بحد ذاتها تفضي ضرورة إلى جمود الهوية أو الجمود القومي (لا فرق بين هذا وذاك). هل ما يزال للتعددية الثقافية معنى؟ في البدء لنستعيد ما ذكرناه في المدخل. لو لم نكن نعيش في عصر الأنطولوجيا المحطمة والارتباطات المتقابلة، أي في ظروف ما بعد الحداثة التي يعتقد ان مؤشرها الأبرز هو نهاية الميتافيزيقا واضمحلال الرؤى الكونية المهيمنة، ولو لم تكن نقود التفكيكيين المدمرة بصورها المتنوعة قد أعطبت عجلات العقل، وفضحت حيله ومكره ومحوريته الخطابية[١٤٥] (الشيء الذي قام به أنصار المركزية الأوربية أنفسهم) لما أتيح لأصوات العالم الأخرى ان تسمع وتطالب بحقوقها في ان تسمع. قفزات الحداثة ذاتها وتطرفها هو الذي فرض بفضل التفكير الذاكر تزامن مستويات الوعي المختلفة. التعددية الثقافية بدورها نتاج هذا التزامن وليست من إرهاصاته. هل الحوار ممكن في عصرنا الحاضر؟ نعم بلا شك. ولكن بمراعاة الاحتياطات اللازمة.

أولاً: يجب العزوف عن التطرف الحاقد والخطابات المعادية لفلان وعلان، وهي خطابات تحترف اللعن والتفكير بسبب افتقارها لاستدلالات متماسكة.

وثانياً: يجب أن نتقبل عدم وجود ثقافات مستقلة بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنما نحن دائماً حيال أنساق وجود لا يقيض لها الازدهار إلى داخل نطاق الحداثة.

ثالثاً: نستمرئ ان الأواصر بين أنساق الوجود هذه ومستويات المعرفة (المستوعبة لأنماط الوعي المختلفة من العصور الحجرية حتى عصر الاتصالات) تتأتى على شكل حوار الإنسان مع ذاته ومع الآخر، لا في صورة فعل ثوري الغاية منه قلب السلطة. ويجب أن نستسيغ أيضاً أن الإشكالية الرئيسة إشكالية معرفية رغم ما لها من تداعيات اجتماعية وسياسية. وينبغي أن نقتنع كذلك ان هذا الحوار ممكن على المستوى الأفقي، لأنه يمتنح براهينه من منطقة الاختلاط والتهجن (أعني الهويات الحدودية، وأنماط الوعي الهجين، والمهاجرين، وعابرو الحدود) وهي منطقة تقدم ظاهرة جديدة: الترقيع[١٤٦]، والأربعين قطعة... ظاهرة تجيد توظيف فن تركيب الأواصر المتعددة على كافة المستويات.

ولكن كما يعبر آلن أرنبورغ في كتابه الجديد «أتعاب بقاء الأنا»[١٤٧] فان لهذه اللعبة ثمنها الباهض من الزاوية النفسية. ذلك ان الحداثة الديمقراطية تركتنا من دون إرشادات وعلامات، لذلك يجب أن نبتدع علاماتنا التوجيهية بأنفسنا فنكون قد صنعنا عالمنا بأيدينا. «بدل أن يتصرف الإنسان طبقاً لدساتير خارجية (أو وفقاً للقانون) عليه التوكأ على قدراته الذاتية والتوسل بمواهبه الذهنية»[١٤٨]. وهكذا فالإنسان مرغم على مساع استنزافية. والكآبة الناجمة عن هذه الحال هي «وباء مجتمع لا يتأسس على الشعور بالذنب والانضباط، بل على المسؤولية والإبداع»[١٤٩]. من أجل ان يجتنب الإنسان المعاصر «تعطيل أعماله» عليه الإمساك بزمام المبادرة، والإبداع. وفيما يتصل بموضوعنا، عليه التشبث بكل أنواع التلفيق: تحطيم أغلال عدم الاعتراف بالآخرين، إعادة تشكيل الوجود الذاتي، إعادة بناء الشرفات المطلة على الحياة، خلق قيم جديدة، إيجاد التناغم في عالم شديد الفوضى، والزحف نحو صعد جديدة للوجود. هل مثل هذه الصعد موجودة؟ هل يمكن الاقتراب منها إلى حد العناق؟ لا ريب ان ما نرومه من صعد الوجود الأخرى هي ثقافات ما قبل الحداثة التي رغم أنها لم تعد قائمة ككل منسجم مكتف بذاته، إلا انها تدعو إلى أبعاد أخرى للمعنى. هذه الأبعاد الأخرى للمعنى تقع فيما وراء الحداثة، فيما وراء

الانقطاعات المعرفية للعصر الحديث، وفيما وراء هويتنا العالمية. ينبوعها «اللاشعور الجمعي» للإنسانية. ومع اننا بفضل ملكة النقد والتدبر في الذات ـ التي ندين بها لهويتنا الحديثة ـ نستطيع التناغم مع العالم المعاصر، فلأجل أن نفتح أبواب أقاليم التواجد الأخرى، نحتاج إلى مفاتيح معرفية أخرى. إذ في ميدان الاستحالة هذا، والواقع في الطرف الآخر للمرآة، تبهت ألوان الحداثة، وتفقد قدرتها على الفعل وعلى قيادتنا. في هذا المستوى، تنقلب المشاهد رأساً على عقب. انها تجربة على ضد من العادات والأساليب المألوفة، ولها أنساقها ونظمها المختلفة. هنا يتعين تحطيم الأغلال. وهنا يسود الحوار، لكنه كما سنشرح فيما بعد ليس حوار ثقافات طفولي، وإنما حوار متعال على التاريخ[١٥٠].

الهوامش:

---

[١] -Muliculturalism.

[٢] -Denis Lacorne, La crise de l'identité américaine, du Melting-Pot au multiculturalisme, Fayard, Paris, ١٩٩٧.

[٣] -melting-pot.

[٤] -Isräel Zangwill.

[٥] -Ibid. p. ٢٠٥.

[٦] -salad-bowl.

[٧] -Horace Kallen.

[٨] -Black is Beautiful.

[٩] - Ibid. p ٢٠.

[١٠] -Gay Pride.

[١١] -affirmative action.

[١٢] -E. pluribus unum.

[١٣] -Ibid. p. ١١.

[۱٤] - Ibid. p. ۱۹.

[۱٥] -Western Canon.

[۱٦] -Peter Mc Laren.

[۱۷] -White Terror.

[۱۸] -School of Resentment.

[۱۹] -Charles Taylor, Multiculturalisme, Différence et Démocratie, trad. Par Denis-Armand Canal, Aubier, Paris, ۱۹۹٤, p. ۹٥.

[۲۰] -Ibid.

[۲۱] -Eurocentrism.

[۲۲] -border identities.

[۲۳] -op.cit. pp. ۲٤۷-۲٤۸.

[۲٤] -Paulo Freire.

[۲٥] -Henri Lefebvre.

[۲٦] -Ibid. p. ۲٤۸.

[۲۷] -unum.

[۲۸] -feel good history.

[۲۹] - Ibid. p. ۲٥٦.

[۳۰] - Multicultural Law Enforcement.

[۳۱] -Robert M. Shusta, Deena R. Levine, Philip R. Harris et Herbert Z. Wong, Multicultural Law Enforcement, Strategies for Peacekeeping in Diverse Society, Englewood Cliffs, Prentice Hall, ۱۹۹٥, cité par Lacorne, op. cit. p. ۲٤٤.

[۳۲] -cité par D. Lacorne, op. cit. p. ۲٤٥.

[۳۳] -Ibid. p. ۲٤٥.

[۳٤] -Checks and Balances.

[۳٥] -deconstructivist.

[٣٦]-"White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism, in Multiculturalism, A Critical Reader, Edited by Dawid Theo Goldberg, Blackwell, Oxford U. K. & Cambridge, U. S. A, ١٩٩٤, p. ٥٥.

[٣٧] -surdétermination.

[٣٨] -Frantz Fanon, Les damnés de la terre, Maspero, Paris, ١٩٦١.

[٣٩] -op. cit. p. ٨٧.

[٤٠] ـ روبرت استام Robert stam أستاذ السينما في جامعة نيويورك، وإيلا شوهات أستاذ مساعد في الدراسات الفمينية بكاني غراجويت سنتر Cuny Graduate Center.

[٤١] -"Contested Histories: Eurocentrism, Multiculturalism and the Media" in Multiculturalism, op. cit. pp. ٢٩٦-٣٢١.

[٤٢] -Pax Romana.

[٤٣] -Pax Hispanica.

[٤٤]-Pax Brittanica.

[٤٥] -Pax Americana.

[٤٦] -polycentrism.

[٤٧] -poly.

[٤٨] -dialogical.

[٤٩] Intertextual.

[٥٠] -multilocal oppression.

[٥١] -conscience réflexive.

[٥٢] - conscientization.

[٥٣] -Henry A. Giroux "Insurgent Muliticulturalism and the Promise of Pedagogy" in Muliticulturalism, A critical Reader, op. cit. pp. ٣٢٥-٣٤١.

[٥٤] -insurgent multicultralism.

[٥٥] -bordercrossers.

[٥٦] -border pedagogy.

[٥٧] -in-between.

[۵۸] -self-definition.

[۵۹] -Not out of Africa.

[۶۰] -op. cit. p. ۲۶۵.

[۶۱] -ethnocentrism.

[۶۲] -Ivan Var Sertina, They came before Colombus, New York, Random House, ۱۹۷۶, cité par D. Lacorne, op. cit. p. ۲۶۵.

[۶۳] -Wellesley College.

[۶۴] -Mary Lefkowiz, Not out of Africa, How Afrocentrism became an excuse to teach Myth as History, A New Republic Book, Basic Books, ۱۹۹۶.

[۶۵] -politically correct.

[۶۶] -op. cit. p. ۸.

[۶۷] -Ibid. p. ۱۵۶.

[۶۸]- Stolen Heritage.

[۶۹]- Egyptian Mystery System.

[۷۰]- Charles H. Vail, The Ancient Mysteries and Modern Masonry, ۱۹۰۹ reprint Chesapeake, NY, EAC Associates, ۱۹۹۱.

[۷۱]- hierophori.

[۷۲]- hieron logon.

[۷۳]- M. Lefkowitz, op. cit. pp. ۹۲-۹٤.

[۷٤]- profane.

[۷۵]- Jean Terrasson.

[۷۶]- Ibid. pp. ۱۵۷-۱۵۸.

[۷۷]- Martin Bernal, Black Athena: The Afrocentrtic Roots of Cassical Civilization, Brunswick,N.J, Rutgers, University Press, vol. ۱, ۱۹۸۷, Vol. II, ۱۹۹۱.

[۷۸]- Lefkowitz, op. cit. p. ۵۲.

[۷۹]- Ibid.

[۸۰]- ethnic correctness.

[٨١]- Ibid.

[٨٢]- D. Lacorne, op. cit. p. ٢٦١.

[٨٣]- Thomas Alcoze, Claudette Bradley, Julia Hernandez, Tesyo Kashima, Iris Kane al., Multiculturalism in Mathematics, Science and Technology: Readings & Activities, Menlo Park, Addison- Wesley, ١٩٩٣, pp. ٣-٥, cité par D. Lacorne, op. cit. p. ٢٦٢.

[٨٤]- D. Lacorne, op. cit. p. ٢٦٤.

[٨٥]- Ibid. p. ٢٦٢.

[٨٦]- Ibid. p. ٢٦٣.

[٨٧]- Sandra Harding, "Is Science Multicultural? Challenges, Resources, Opportunities,Uncertainties",in Multiculturalism, a – Critical Reader, op. cit. pp. ٣٤٤-٣٦٥.

[٨٨]- Eurocentric Cold War.

[٨٩]- Dongon.

[٩٠]- Sirius.

[٩١]- Joseph Needham, The Grand Tirration: Science and Society in East and West, Toronto University Press, ١٩٦٩, pp. ٥٥-٥٦, ctié par S. Harding, op. cti. P. ٣٥٢.

[٩٢]- Daryush Shayegan Sous les ciels du monde, entretiens avec Ramin Jahanbegloo, Editions du Félin, Paris, ١٩٩٢, p. ٣٩.

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان «تحت سماوات العالم» حوار رامين جهانبغلو مع داريوش شايغان، نقلته إلى الفارسية نازي عظيما، نشر فرزان، ١٩٩٥م.

[٩٣]- cité par S. Harding, op. cit. p. ٣٥٢.

[٩٤]- Bandyopadhyaj and Shiva, "Science and Control", p. ٦٠, cité par Harding op. cit. p. ٣٥٧.

[٩٥] ـ أطلق هذا المفهوم غلوريا آنزالدروا:

Gloria Anzaldrua, Borderlands / La Frontera, San Francisco, Spinsters/ Anut, Lute, ١٩٨٧, ciré par P. Mc Laren, op. cit. p. ٧٦.

وانظر أيضاً:

Nestor Garcia Canclini, Hybrid Cultures, translated by Christopher L. Chiappari and Silvia L. Lopez, University of Minnesota Press, Mineapolis, London, ١٩٩٥.

[٩٦]- Peter Mc Laren, op.cit. p. ٦٥.

[٩٧]- déterritorialisation.

[٩٨]- post – colonialist.

[٩٩] -Ibid.

[١٠٠]- Ibid. p. ٦٦.

[١٠١]- Conscience métisse.

[١٠٢]- Ibid. p. ٦٧.

سيرج غروزنسكي (Serge Gruzinski) نشر مؤخراً كتاباً بعنوان «التفكير الهجين».

Lapen Sée métisse, Fayard, Paris, ١٩٩٩.

[١٠٣]- "Introduction. Cartographies of Struggle: Third World Women and Politics of Feminism", in Third World Women and the Politics of Feminisn, eds, Chandra Talpad mohaney, Ann Piusso and Lourdes Torres (Bloomington Indiana University Press, ١٩٩١) pp ٣٤-٣٥. Cité P. Mc Laren, op. cit. p.٧٤.

[١٠٤]- Peter Mc Laren, op. cit. p. ٦٩.

[١٠٥] -transcultural.

[١٠٦]- Peter Cawa, "Identity: Cultural, Transcultural and Multicultural" in Multiculturalism, op. cit, pp. ٣٧١-٣٨٥.

[١٠٧]- Walt Whitman, "Songs of Myself " in Leaves of Grass, cité par Peter Caws, op. cit. p. ٣٨٢.

[١٠٨]- Metaculture.

[١٠٩]- Terence Turner, "Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that in Multiculturalism should be Mindful of it". in Multiculturalism, A critical Reader, op. cit. pp. ٤٠٦-٤٢٥.

[١١٠]- reify.

[١١١]- Todd Gitlin, "On The Virtues of a Loose Canon" in Beyond PC: Towards a politics of Understanding, ed. Patricia Aufderheide)St Paul, MN: Greywolf Press, ١٩٩٢) pp. ١٨٨-٩, cité par T. Turner, op. cit. p. ٤٠٩.

[١١٢]- nation- state.

[١١٣]- life styles.

[١١٤]- life politics.

[١١٥] -Arthur Schlezinger, The Disuniting of America, Reflection on a multicultural Society. Knoxville (Tennessee) whittle Direct Books, ١٩٩١, PP. ٥٨-٨٠, Cite par La corne, op. cit. p. ٢٦.

[١١٦]- D. Lacorne, op. cit. pp. ٢٦-٢٧.

[١١٧]- Ibid.

[١١٨]- Ibid.

[١١٩]- "If not Civilization, What"? in Foreign Affairs, no ٥, ١٩٩٣, p. ١٩٠, cité par Lacorne, op. cit. p. ٢٧.

[١٢٠] -Samuel Huntington,The Clash of Civilizations-op Cit. P. ٣١٨.

[١٢١]- Primus inter pares.

[١٢٢]- Op. cit. p.١٤.

[١٢٣]- infranational.

[١٢٤]- Bruse D. porter: Can American Democracy Survive, Commentary, no ٥, ١٩٩٣, p. ٤٠, cité et traduit par Lacorne. Op. cit. p. ٢٧.

[١٢٥]- Western Canon.

[١٢٦]- Harlod Bloom, The Western Canon, Harcourt Brace & Company, New York, ١٩٩٤.

[۱۲۷]- School of Resentment.

[۱۲۸]- egomania.

[۱۲۹]- Wordsworth (William) ۱۷۷۰-۱۸۵۰.

[۱۳۰]- Ibid. p. ۲۹.

[۱۳۱]- Ibid.

[۱۳۲]- selectivity.

[۱۳۳]- Ibid. p. ۲۵.

[۱۳٤]- Ibid. p. ۲۳.

[۱۳۵]- Curtius.

[۱۳٦]- Andy Warhol.

[۱۳۷]- Ibid. pp. ۳۹-٤۰.

[۱۳۸] ـ نشر مؤخراً کتاباً ضخماً عن شکسبیر:

Shakespeare,The Invention of the Human, Riverhead Books,New York, ۱۹۹۸.

[۱۳۹]- radiographie.

[۱٤۰]- occidentalisation inconsciente.

[۱٤۱]- dépaysement.

[۱٤۲]- Daryush, Shayegan, Qu`est-ce qu`une révolution religieuse?, Albin Michel Paris, ۱۹۹۱, pp. ۲٤۱-٤۲.

[۱٤۳]- Nobert Elias.

[۱٤٤]- Emile Cioran, Exercices d`admiration, Gallimarnd, Paris, ۱۹۸۵. p. ۳۰.

[۱٤۵]- logocentrisme.

[۱٤٦]- bricolage.

[۱٤۷]- Alain Ehrenberg, La fatigue d`étre soi, Editions Odile Jacob, Paris, ۱۹۹۸.

[۱٤۸]- Ibid. p. ۱٤.

[۱٤۹]- Ibid. p. ۱۵.

[۱۵۰]- métahistoire.

المجتمعات الإسلامية ورهانات الحداثة والعولمة

د. عبدالله إبراهيم*

١ـ فاعلية المرويات الكبرى

لكي نبحث في حال المجتمعات الإسلامية في العالم المعاصر لابد من الأخذ بالحسبان دور المرويات الثقافية في تشكيل صورة الذات والآخر، فتلك المرويات تنشئ تصورات شبه ثابتة للأعراق والثقافات والعقائد، وهي تمثّل معيارا يتدخّل في رفع قيمة ما أو خفضها لدى أي مجتمع أو ثقافة. وليس خافيا أن الحكم المسبق على ظاهرة اجتماعية أو ثقافية أو دينية سيؤدي إلى نتيجة تضفي مكانة رفيعة عليها أو تسلبها مكانتها الحقيقية، والصور التخيلية المتشكّلة في أذهان المجتمعات، بفعل الخلافات الدينية، والصراعات السياسية، وتباين المنظومات القيمية، والأنساق الثقافية، أدّت خلال تلك الحقبة الطويلة إلى ترسيخ صور منقوصة لبعضها. ومادامت تلك المرويات توجّه أفكار المؤرّخين والجغرافيين والرحّالة والمفكّرين والفقهاء، وكل مَنْ يصوغ الصور الجماعية الذهنية الخاصة بالآخر، وبخاصة المدونات الوصفية والسردية والعجائبية، فمن المنتظر الحصول على سلسلة متواصلة من الأحكام غير المنصفة بحق الآخر المختلف.

العودة إلى مرويات الثقافة الإسلامية(نقصد بالمرويات كل تعبير يقوم بوظيفة تمثيلية للمرجعيات الثقافية والعرقية، بغض النظر عن الصيغة)وبخاصة الجغرافية

---

* مفكر واستاذ جامعي عراقي.

والتاريخية والدينية والتخيلية، وكتب الرحلات طوال القرون الوسطى، تبين بجلاء أن صورة الآخر مشوّشة، ومركّبة بدرجة كبيرة من التشويه الذي يحيل على أن المخيال الإسلامي المعبّر رمزيا وتمثيليا عن تصور المسلمين للعالم، أنتج صورا تبخيسية للآخر؛ فالعالم خارج دار الإسلام-كما قامت تلك المرويات بتمثيله- غفل، مبهم، بعيد عن الحق، وهو بانتظار عقيدة صحيحة لإنقاذه من ضلاله، ولا تخفى التحيّزات الخاصة بذلك التمثيل، فهي مكشوفة وواضحة، وكانت صورة الآخر الدونية مثار قبول واحتفاء في كثير من الأحيان لدى المؤرخين والجغرافيين، ولم يجر- في حدود علمنا- نقد معمّق لها، ولا كشف التنميطات الثقافية الجاهزة للآخر.

لم يكن الأمر خاصا بتلك المرويات في دار الإسلام وحدها؛ فالقرون الوسطى تميزت بأنها تعنى بثبات المعايير وتكرارها، والنظام الفكري الشائع خلالها ينظر إلى الظواهر الطبيعية والبشرية والثقافية نظرة قارّة، فالإحساس بالتغيّر محدود جدا، وثمة ثقة شبه كاملة بضرورة خضوع الظواهر البشرية والثقافية والدينية لتفسيرات مركزية مطلقة، وغير خاضعة للتغيرات الزمنية، وكان ذلك النظام يستعين بطرائق تحليل تقليدية تفتقر إلى قوة التعليل، الأمر الذي جعل المعرفة الخاصة بتلك الحقبة هشّة، وضعيفة، وتنطوي على تناقضات كثيرة، لم تصمد بوجه النقد؛ لأنها قائمة على التنميط غير المعلّل، أو الذي يفتقر إلى تعليل يأخذ في الاعتبار العناصر الحقيقية للظاهرة في سياقاتها الثقافية والتاريخية، وليس في حالة تجريد تام كما كان التصور القديم يفترض ذلك، ولما كانت تلك المعرفة تقوم على ركائز ناقصة، وغير متكاملة، ومتعالية على شرطها التاريخي، فمن الطبيعي أن تتّصف عموما بالنقص وعدم الإحاطة بموضوعاتها، والاختزال الواضح في الأسس التي تقوم عليها. هذا التصور التقليدي للآخر أقام معرفة تخيلية ملتبسة مع نفسها، تمّ تعميمها وفرضها استنادا إلى السجال، وليس التجربة والمعاينة والاكتشاف المباشر، وقد لا تراعى في كل ذلك الجدوى المستخلصة منها، ولا الهدف المراد تحقيقه، سوى الامتثال للفكرة الراسخة القائلة بالتفاضل، فالأنا مفعمة بقيم سامية، والآخر يفتقر إليها، الأنا فاعل، والآخر

منفعل. حينما تصهر معا كل العناصر المكونة لظاهرة ما، يمكن الحديث عن اقتراب إلى حقيقة الشيء.

تضافرت المرويات من أجل تمثيل الذات والآخر استناداً إلى آلية مزدوجة الفاعلية أخذت شكلين: ففيما يخص الذات أنتج "التمثيل" ذاتاً نقيّة، وحيويّة، ومتعالية، ومتضمّنة الصواب المطلق، والقيم الرفيعة، والحق الدائم؛ فضخّ مجموعة من المعاني الأخلاقية المنتقاة على كل الأفعال الخاصة بها، وفيما يخص الآخر أنتج "التمثيل" "آخر" يشوبه التوتر والالتباس والانفعال أحياناً، والخمول والكسل أحياناً أخرى، وذهب فيما يخص الأقوام في المناطق النائية إلى ما هو أكثر من ذلك، حينما وصفهم بالضلال والحيوانية والتوحش والبوهيمية، وبذلك أقصى كل المعاني الأخلاقية المقبولة عنده، واستبعد أمر تقبّل النسق الثقافي له، فحُمّل الآخر، من خلال تفسير خاص، بقيم رتّبت بتدرّج لتكون في تعارض مع القيم الإسلامية. وبذلك اصطنع "التمثيل" تمايزاً بين الذات والآخر، أفضى إلى متوالية من التعارضات والتراتبيات التي تسهّل إمكانية أن يقوم الطرف الأول في اختراق الثاني، وتخليصه من خموله وضلاله وبوهيميته ووحشيته، وإدراجه في عالم الحق. وباستثناء حالات محدودة خاصة بالعالم الشرقي، فمن النادر الحديث عن تمثيل محايد، فالمرويات الكبرى لا تنقطع عن مرجعياتها الثقافية، وهي سرود شاملة لا تعرف البراءة في التمثيل، وليست شفافة، إنما تشتبك مع مرجعياتها في نوع من التمثيل الكثيف، وتصوغها صوغا رمزيا، فترشح من تضاعيفها كل المواقف القيمية والثقافية.

هذه الآلية التي وفرت اعتصاماً بالذات وتحصناً وراء أسوارها المنيعة، وإقصاء للآخر وتشويه حالته الإنسانية، هي من نتائج ثقافة التمركز حول الذات داخل دار الإسلام، والتمركز نمط من التفكير المترفّع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين، ينحبس فيه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته، ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاته. ويحتاج هذا النمط من التفكير إلى نقد متحرر من أية مرجعية ثابتة، سواء كانت عرقية أو دينية أو ثقافية، فالمرجعية التي

يمكن اعتبارها الموجّه لعمله هي الممارسة النقدية التحليلية الجريئة التي تتعرّض لفك التداخل بين الظواهر التي تلازمت فأوجدت هذا التفكير الذي يقوم على الرغبة والحاجة، وليس على جمع المعطيات الكلية التي توفر له درجة من الموضوعية والحياد والصدق. كان هذا النموذج الفكري مهيمنا في القرون الوسطى، وتغلغل في تضاعيف التصورات العامة، وتحكّم في توجيه الأفكار وصوغها، وركد مطمورا، ولكن بفاعلية كبيرة، تحت أكداس الخطابات والتصورات والتخيّلات، فحجب ولمدة طويلة، كل إمكانية للبحث في أمر تعديلها، وهو أمر يوجب إعادة النظر مجدداً في كثير مما اعتبر من المسلّمات الثقافية في ذلك العصر، من أجل كشف فداحة الأوهام، وخطورة المصادرات، ثم القيام، وبكيفية جديدة، بطرح القضية الملتبسة دائماً، قضية "الأنا" و"الآخر". ليس بوصفها قضية تاريخية انقضى عصرها، إنما باعتبارها ممارسة فكرية نقدية متجدّدة، تقوم بتحرير الذات من أوهام التمركز والتفوّق والأفضلية، عبر نقدها من أصولها، وفكّ الالتباس الناشئ من علاقة غير صحيحة مع الآخر، تشكّلت في ظروف أخرى، وفي ظل موجهات لم تعد قائمة بصورتها الموروثة. تمارس الأصول ضغطا شديدا في تحديد مجال الأفكار، ونمط المواقف، ونوع التصورات.

تمثل تلك المرويات ذاكرة يصار إلى استعادتها طبقا لحاجات متصلة بالوعي الجماعي في ظروف معينة من أجل أهداف مشتركة، والبحث في الصور المتشكّلة في المخيال الإسلامي للآخر ليست موضوعا أغلق عليه كتاب الماضي، إنما هي قضية تتصاعد بفعل الظروف المعاصرة، ويتم استخدامها نفسيا لإعادة التوازن، فالماضي يدفع به ليكون جزءا من صراعات الحاضر، وهذا الاستخدام لمعطيات الماضي، يجعله مباحا، وقابلا للاختلاق في كل موضوع يستعصي على الحل، وهو، فيما نرى، يحجب النظر عن القضايا الحساسة، ويتسبب في عماء دائم، يحول دون التفكير الموضوعي بالواقع.

وينبغي أن نؤكد على أن كل مركزية تقوم على فكرة الاختلاق السردي الخاص لماض مرغوب يشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سُنن المركزيات، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تُصطنع ذاكرة توافق تلك التطلّعات، أو يتم تعويم صور من الماضي، لغايات خاصة. وقد ذهب "إدوارد سعيد" إلى مضمون هذه الفكرة، حينما أكد أن "ثمة منهجا لاستخدام الذاكرة بشكل انتقائي من خلال التلاعب بقطع معينة من الماضي، وذلك بطمس بعضها وإبراز بعضها الآخر بأسلوب يؤدي وظيفة من نوع ما..ومن هنا ليست الذاكرة بالضرورة أصيلة، بل هي على الأصح، ذاكرة نافعة...وذلك يعود إلى أن الاهتمام بالذاكرة من أجل ماض مرغوب فيه يمكن استعادته هي ظاهرة محمّلة مشحونة، وقد برزت إلى الوجود حديثا نتيجة التغيرات المربكة في مجتمعات كبيرة تفوق التصور، مجتمعات بشرية ضخمة، واسعة الانتشار، وقوميات متنافسة، ولعل الأمر الأكثر أهمية، فيما يخص ظهور الذاكرة التي يمكن الانتفاع بها لأداء وظائف تحتاجها الأمم والمجتمعات، في واقعها المعاصر، هو تناقص فعالية الأواصر الدينية والعائلية والروابط السلالية، ويتطلع الناس الآن إلى هذه الذاكرة المتجدّدة، سيما في شكلها الجمعي، ليمنحوا أنفسهم هوية متماسكة، وسرد قومي، ومكان في العالم.

الأمثلة في عالمنا المعاصر أكثر من أن تحصى في مجال اختلاق ذاكرات تاريخية وعرقية ودينية، والبحث المسكون بأوهام كبرى للانتساب إلى ماض عريق كمعادل موضوعي لوهن قائم، أو لانتزاع شرعية في عالم محتدم بصراع الهويات والتطلعات والآمال، ومشبع في الوقت نفسه بحالات انكسار للقيم التقليدية الموروثة، وانهيار لنسق العلاقات القديمة، وهذا التوتر يضخّ رغبات دائمة تريد استخدام الماضي استخداما أيدلوجيا بما يضفي على الأنا سموّا ورفعة، والآخر خفضا ودونية. وإعادة قراءة المرويات في ضوء هذه الحاجات، يسهم في هذا الضرب من الصراعات، فالأمم تتساجل فيما بينها- أيضا- عبر الصور الاكراهية التي تشكلها بواسطة السرود لغيرها. وقوامها إن هو إلا نسيج متشابك من التصورات والمرويات

الخاصة بها عن نفسها، وعن الأمم الأخرى. وغالبا ما تحمل تلك التصورات عبر التاريخ مدونات وصفية أو تخيلية، تتوارى فيها الصور الكلية للمشاعر والتطلعات والتجارب، والقيم الدينية والنفسية والأخلاقية. واستنطاق تلك المتون إنما هو استنطاق لذاكرة. ونقدها إنما هو محاولة لوقف استخدامها كأيدلوجيا حيّة في نزاعات معاصرة، ولم يكن تشويه الآخر، قد أثمر عن فائدة حقيقية، ولن يكون ممكنا وقف ذلك إلا استنادا إلى رؤية نقدية تكشف ذلك النسغ المتصاعد في الفكر والسلوك المعاصرين.

تصاغ المركزيات استنادا إلى نوع من التمثيل الذي تقدمه المرويات الثقافية (= الدينية والأدبية والتاريخية والجغرافية والفلسفية والأنثروبولوجية) للذات المعتصمة بوهم النقاء الكامل، والآخر المدنّس بالدونية الدائمة، فالتمركز هو نوع من التعلق بتصوّر مزدوج عن الذات والآخر، تصوّر يقوم على التمايز والتراتب والتعالي يتشكّل عبر الزمن بناء على ترداف متواصل ومتماثل لمرويات تلوح فيها بوضوح صورة انتقيت بدقة لمواجهة ضغوط كثيرة. والنظر إلى المركزيات الكبرى في التاريخ الإنساني من زاوية كونها نتاج مرويات ثقافية متنافسة يوسع المجال أمام الدراسات المخيالية التي استبعدت بتأثير من فكرة الحداثة الغربية، الحداثة التي لا تعدو أن تكون رواية من نوع خاص للتاريخ أنتجها المخيال الغربي المتخفّي تحت غطاء العقلانية في ظل ظروف خاصة، وهذه النظرة إلى المركزيات تسعى لإعادة الاعتبار إلى المرويات الثقافية التي تتوارى أحيانا وراء الستار السميك للمفاهيم والمناهج فتأخذ شكل تحليلات موضوعية، وتتجرد غالبا عن ذلك فتكون مرويات سردية، فيما هي تخفي دائما درجات من التمثيل السردي الذي يتدخل في صوغ العلاقات الإنسانية، والمفاهيم الفكرية، والتصورات الخاصة بالأنا والآخر.

٢ـ عوالم ثقافية متنازعة

الحديث عن الصورة التي ارتسمت للعالم في المخيال الإسلامي يوجب، بداية، البحث في مركزية دار الإسلام خلال تلك الحقبة المشبعة بالسجالات الدينية؛ فالمركزية الإسلامية، ومفهوم "دار الإسلام" سيقومان بتشكيل ملامح خاصة، ومتوقّعة، لصورة الآخر، تلك الصورة التي ستلوح في أفق انتظارنا طبقا للحدود التي تسمح بها مفاهيم التمركز. ومن المهم التحرّر من ضغط المفاهيم، ودلالاتها الموروثة والمملوءة بثقافة عصرها، وذلك لن يتم إلا بتداولها في حقل المعرفة النقدية الهادفة إلى امتصاص شحن الغلواء الكامنة فيها، فالموجّهات الفكرية لمصطلح "دار الإسلام" تتدخّل في ترتيب رؤيتنا لمن هم خارج تلك الدار، لأنها مجال ثقافي مشبع بمنظومة عقائدية متجانسة، تختلف عن المنظومة الخاصة بالآخر، إنها تدفع بنا إلى موقف منه أكثر مما تسهل لنا استخلاص صورة حقيقية له، فالمخيال مكوّن ثقافي يتشكّل عبر التجارب التاريخية والعلاقات المتنوعة، ويصدر أحكامه عن الآخر ضمن شبكة محكمة ومتلازمة من تلك التصورات الخاصة به.

يلاحظ أن مصطلح "العالم الإسلامي" بدأ يحل محل " دار الإسلام" وهذا يتسبب في نشأة وضع آخر، وهو التفكير في البحث عن المصطلح الذي يمكن إطلاقه على "العوالم الأخرى" فمادام قد غُطي هذا العالم بغطاء ديني، فما الذي يمنع من خلع أغطية مماثلة على العوالم الأخرى التي تشترك بالعقائد والثقافات واللغات؟ إلى ذلك فالمصطلح الجديد إنما هو تشكيل رمزي له القيمة الثقافية ذاتها التي كانت اللب المكوّن للمصطلح القديم، فشأن هذا شأن ذاك، لايمكن أن يُعبّأ بغير الأبعاد الثقافية. ومادام التفكير في (الأنا) يتمّ في ضوء سلّم محكم من القيم الدينية، فمن الطبيعي أن يظهر (الأخر) المختلف. ولكن هل يمكن أن نكون أكثر دقة لو استخدمنا مصطلح " العالم الإسلامي"؟ الواقع ينبغي التحسّب أيضا عند استخدام هذا المصطلح؛ فهذا الوصف يشوبه نوع من عدم الدقّة من جهة، والتعميم من جهة أخرى. فهو لا يأخذ

في الاعتبار ما تمور به هذه المناطق الشاسعة التي استوطنها المسلمون كأغلبية، أو شكّلوا في بعضها أقليات ضخمة، لها خصوصيات عرقية، ولغوية، وتاريخية.

استخدم القدماء مصطلح "دار الإسلام" كنقيض لـ"دار الحرب" أما "العالم الإسلامي" فاستعماله في الوقت الحاضر يوجب بحثاً عن نقيض، وهو أمر أصبح محاطا بالحذر في عالم تداخلت مصالحه وعلاقاته وأفكاره وشعوبه، وتخلّص جزء كبير منه من سجالات القرون الوسطى التي يقوم نموذجها الفكري على الثنائيات الضدية، وإن كانت بعض أمشاج الماضي مازالت حاضرة في صلب التفكير المعاصر، إذ لم تندثر تماما الحساسيات العقائدية والثقافية بين الشرق والغرب أو الشمال والجنوب على سبيل المثال، ولابين المجالات المؤممّة من هذه العقيدة أو تلك، أو هذه الثقافة أو تلك. وكانت "دار الإسلام" إطارا جامعا لعدد من الشعوب والأعراق، والثقافات، فقد ظهرت للإسلام ملامح متعدّدة في مختلف الأزمنة والأمكنة بتأثير من العوامل المحلية الجغرافية والاجتماعية والسياسية فيه، وبقوة استجاب لها الإسلام[١].

ولم يكن المسار التاريخي للإسلام خاضعا بصورة كاملة لفهم مجموعة عرقية، أوحقبة تاريخية، أو منطقة جغرافية.كان، ولايزال متصفا بتنوّع مميّز بحسب الأعراق والأقاليم، والثقافات. وهذا الوصف لن يُنقصه في شئ، إنما يضفي عليه حيوية لأنه يستجيب للبنية الاجتماعية الخاصة بالمؤمنين به كنسق ثقافي وعقائدي، ويتفاعل معها، بما يظهر إسلاما متنوعا. بُذل جهد كبير للحفاظ على وحدة دار الإسلام خلال القرون الوسطى بوجه التحدّيات الخارجية والداخلية في محاولة لبلوغ أكبر درجة ممكنة من الوحدة الدينية والثقافية، لكنّ ذلك لم يتحقّق الاّ بعد التفكّك السياسي الذي لحق بتلك الدار، وخلال ذلك وقع تفاعل واسع المدى بين شعوب تنتمي إلى أرومات وثقافات وتقاليد مختلفة، وبرزت الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى إلى الوجود من خلال عملية التفاعل هذه، بل كادت تكون في الحقيقة نتيجة لها[٢].

ليس من الحكمة الآن النظر إلى واقع دار الإسلام كما كان ينظر إليها حينما كانت قائمة بالفعل؛ ولكن من المهم التأكيد على خاصية الوحدة المتنوعة بشريا وثقافيا لها، وتجنب تكريس المصطلح للتعبير عن دلالة رغبوية كامنة في الوعي الإسلامي المعاصر الذي يواجه تحدّيات حقيقية، فينظر إلى الماضي نظرة شفافة تستبعد الخصوصيات التي أضفت على الإسلام الثقافي أبعادا خصبة في كل مكان وصل إليه. من الصحيح أن الإسلام كان عقيدة دينية، لكنّ مفهوم دار الإسلام كان يتأكّد وجوده من كونه عالما واسعا يشترك في تصورات ثقافية وأخلاقية متقاربة أكثر ممايمتثل لوحدة سياسية ودينية مطلقة. وكان هذا معروفا عند القدماء، وجرى التعامل معه كحقيقة واقعة.

نريد من كل هذا التأكيد على أن العالم كمجال ثقافي سيبقى مضمارا للمنازعة والمدافعة، وقد تأخذ المنازعة أشكالا، وتنتظم في أهداف، لكنها تستعين بالمكون الثقافي- العقائدي كمنشّط في صراعها مع الآخر. مازلنا بعيدين عن تصور حقيقي يمارس وظيفة فاعلة في دمج التكوينات الثقافية داخل أطر تفاعلية، تستبدل بالمساجلات الحوار. ومادام الأمر قائما فليس ثمة إمكانية حقيقية للتخلّص الآن نهائيا من التسميات التي تحمل معها مستنداتها الثقافية والدينية، كـ"دار الإسلام" أو"العالم الإسلامي "أو" الغرب" وحتى "دار الحرب" و "دار الكفر" فالمفاهيم والتسميات تعبّر عن حقيقة ظاهرة أو مضمرة، ولكن من المفيد التنبيه إلى ضرورة تفريغ دلالاتها القديمة. المفاهيم التي توجّه الأفكار لها سُنن تطور خاصة بها. ولايراد استخدامنا لبعضها موافقة لدلالاتها، إنما نهدف إلى تعديل الدلالات الموروثة فيها.

يشير مصطلح" العالم الإسلامي"الآن إلى ذلك المجال الشعوري الذي تتراسل فيه منظومة من القيم الروحية والأخلاقية والعقائدية التي انبثقت عن القرآن، وعزّزت بفهم المسلمين لطبيعة الرسالة التي يتضمنها، وهو تراسل يتجاوز الانتماءات العرقية والثقافية والجغرافية، ولكنه لا يهملها ولا يتقاطع معها، ذلك أن الإسلام لم يضع أية شروط محددة للتوفيق بين العرق والعقيدة، فهما انتماءان لا تعارض بينهما في

المنظومات الدينية، يتوازيان ويلتقيان ويتماسان دون أن يلغي أي منهما الآخر، وهذا الأمر بذاته هو الذي يظهر إلى الوجود إسلاماً متعدد الأبعاد، يتم تلقيه وإنتاجه والتفكير به طبقاً للخصوصيات الثقافية والاجتماعية، لكن الإسلام كمنظومة قيم روحية وعقائدية عامة ينتظم في نسق واحد شامل، فهو يضم هذه التصورات، ويهضم الاختلافات والخصائص الثانوية، وذلك أمر شائع يفرضه واقع حال المسلمين المتصلين بأعراقهم الكثيرة، والمنتمين إلى هويات ثقافية متعددة، داخل إطار الثقافة الإسلامية العامة. وهذه الحقيقة دفعت محمد أركون لأن يحتج على برنارد لويس الذي يستخدم في كتبه مصطلح "العالم الإسلامي". ومؤدى اعتراض أركون يتمثل في أن هذا المصطلح إنما هو مفهوم شمولي وضبابي يغطي تحته عدداً كبيراً من المجتمعات والمجموعات البشرية المختلفة. وهذه الفئات والمجتمعات شديدة التنوع والابتعاد عن بعضها في الزمان والمكان. إنها من التباعد والاختلاف بحيث أن مفهوم "العالم الإسلامي" يفقد كل فعالية حقيقية، وبالتالي فيصعب استخدامه دون أخذ احتياطات كثيرة[٣]. لا يمكن استخدام المصطلحات جزافا، فالتحرّز تفرضه الدقّة، وعليه فلابد من العودة إلى الحاضنة الثقافية والسياسية التي تشكلّت فيها مثل هذه المفاهيم، لكي نتمكن من فهم الدور الذي لعبته في تركيب صورة الآخر.

٣ـ خيارات صعبة، وتوترات محيّرة

يصعب تخليص صورة الآخر من الآثار المباشرة التي تتركها عليها الثقافة المتمركزة على نفسها، وقد كانت المركزية الإسلامية، ممثلة بدار الإسلام، ونظامها القيمي المعياري، هي الموجّه الأكثر فاعلية في صوغ ملامح تلك الصورة، وهي في عمومها صور رغبوية تتأدّى مكوناتها عن رغبة في تفخيم الأنا الثقافية الأمر الذي يقود إلى خفض قيمة الآخر، كما سنفصل القول في ذلك خلال الفصل الثاني. كان هذا التصور كامنا في صلب الحضارات القديمة والوسيطة، ولم تتمكّن 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 يعيد بعث الصور والأحكام القديمة التي كوّنتها ظروف تاريخية مختلفة، فيبني 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 القومية والعقائدية، وفكّت الانحباس التقليدي المتوارث فيها، فأنها بذرت خلافا جديدا تمثله مفاهيم التمركز والتفوق والتفكير بسيطرة نموذج ثقافي على حساب آخر، وهو أمر نشّط مرة أخرى المفاهيم التناقضية-السجالية التي تخمّرت في طيّات 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 متنوّع من تجارب الماضي والتاريخ والتخيّل والاعتقاد واللغة والتفكير والانتماءات والتطلعات، تؤلّف جوهر الرأسمال الرمزي للتجمّعات 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 للإنبعاث مجددا في حالة التحدّيات والتطلّعات الحضارية الكبرى. ولا يُستبعد أن تُغذّى بمفاهيم جديدة تدرج فيها من أجل موافقة العصر الذي تتجدّد فيه. وهذا هو الذي يبعث التفكير ثانية في الماضي الذي يصبح حضوره ملحّا حينما تشرف المجتمعات على حالات تغيير جذرية في قيمها وأخلاقياتها وتصوراتها عن نفسها وعن غيرها. ينبثق تفكير ملح بالماضي حينما يكون الحاضر مشوّشا، وعلى عتبة تحولات كبيرة أما بسبب مخاضات تغيير داخلي أو بفعل مؤثرات خارجية.

تعيش المجتمعات الإسلامية حالياً ازدواجاً خطيراً تختلط فيه قيم روحية وقيم مادية، ولم تفلح أبداً في فك الاشتباك بين الاثنين على أسس عقلية واضحة، فالقيم الأولى حبيسة النصوص المقدّسة وحواشيها، وقد آلت إلى نموذج أخلاقي متعال يمارس نفوذاً يوجّه الحاضر انطلاقاً من الماضي، أما القيم الثانية فقد غزت الحياة بشتى جوانبها، باعتبارها إفرازات 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. هناك زمنان يحملان قيماً ثقافية مختلفة يتواجهان في المجتمعات الإسلامية التي لم تستطع شعوبها أن تنجز فهماً تاريخياً متدرّجاً ومطوّراً للقيم النصيّة الدينيّة، بما يمكّنها من إدراج تلك القيم في صلب السلوك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولم تستطع في الوقت نفسه هضم كشوفات العصر الحديث في معظم ما يتصل بالحياة والمشاركة فيها. وبعبارة أخرى فإنها لم تتمكّن من إعادة إنتاج ماضيها بما يوافق حاضرها، ولم تتمكّن أيضاً من أن تتكيّف مع الحضارة الحديثة المنبثقة أساساً من الغرب، وعلى هذا فقد انشطرت بين قيم متعالية وقيم غربية، وحينما دفعها سؤال الحداثة إلى خانق ضيق، طرحت قضية الهوية، كقضية إشكالية متداخلة الأوجه.

فالقائلون بالهوية التقليدية المميزة قدّموا قراءة هشّة للإسلام تقوم على فهم مدرسي ضيّق له يعنى بالطقوس والأزياء والتمايز بين الجنسين والحلال والحرام والطهارة والتكفير والتحريم، والتأثيم الدائم للنفس، وحجب فعالية العقل المجتهد، والذعر من التحديث في كل شيء، وإخضاع الكون والبشر لجملة من الأحكام، التي يسهل التلاعب بها طبقا 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 متأخّرة عن الحقبة الأولى من تاريخ

الإسلام، نموذج يقوم على رؤية تقديسية للأنا وإقصاء للآخر، يحبس الإسلام في قفص ذهبي، دون أن يسمح له بالتحرّر من سطوة الماضي، وينخرط في التفاعل الحقيقي مع الحاضر. وحجبوا عن الإسلام القيم الكبرى التي اتصف بها كنسق ثقافي يقر بالتنوع والاجتهاد، ويحثّ على التغيير والتجديد..وهنا 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 المتأخّرة، فهم يقوم على التمايز المذهبي، والتعارض الطائفي، والانغلاق على الذات، وتبجيل السلطة، وتسويغ طاعتها، والتكفير، ونبذ الاجتهاد، وتجهيل الناس بحقيقة أحوالهم الاجتماعية، كل هذا ضمن نمط من الحياة والتفاعل والمصالح والعلاقات الاجتماعية التي تكاد تختلف كلياً عما كان شائعاً إبّان تلك الحقبة التي يفترض أن النموذج المطلوب قد ظهر فيها.

ليست هذه وحدها هي العقبة الكأداء، إنما ترافقها أخرى لا تقل أهمية، وهي أنه لا يمكن تبنّي نموذج لمجرّد الرغبة فيه، فذلك أدخل بباب المحالات، فلا بد من كفاءة وتنوع يفيان بالحاجات المتكاثرة للناس، وفي جميع الأحوال لا يمكن تطبيق أي نموذج مستعار من الماضي لاستيعاب الحاضر، فالأحرى اشتقاق نموذج حي ومرن وواسع ومتنوع وكفء من الحاضر نفسه، يأخذ في الاعتبار كل أوجه الحاضر، ويتجدّد بتجدّده، ولا ينغلق على نفسه، ولا يدّعي اليقين، ولا يزعم أنه يوصل إلى الحقيقة المطلقة، ويتفاعل دائماً مع المستجدّات الداخلية، ويتناغم مع حركة التاريخ بشكل عام. ويكون جريئاً في الحوار مع نفسه وغيره، ويتجنّب الانحباس داخل قمقم مغلق، ويترك للآراء والاجتهادات والرؤى أن تتفاعل فيما بينها، ولا يتّكئ على السجالات اللاهوتية والمنطقية، إنما يقدّم نفسه كنموذج مفتوح يُثرى بالاقتراحات والممارسات، ويفكّ نفسه من الأقواس التي تقيّده، فلا يدّعي أنه يقدّم الخلاص، ولا يعد بالنّجاة الكاملة.

أما القائلون باحتذاء الغرب، واستعارة حداثته، والاندماج بعالم يمور بالكشوفات العلمية والفكرية والاقتصادية، باعتبار أن الغرب استكمل حلقة التحديث الأساسية، وأنجز التطوّر في معظم مجالات الحياة العملية، وضَمن للإنسان حقوقه كفرد وكمواطن وكفاعل اجتماعي، ورسّخ سنناً قانونية وحقوقية واجتماعية تحول دون إلحاق ضرر مقصود وعام بالمجتمع والفرد على حدّ سواء، فإنهم يتخطّون حقيقة لا تخفى، وهي: أن النموذج الغربي تولّد من نسق ثقافي خاص، وأنه نتيجة لتمخّض شهده الغرب منذ القرن السادس عشر الميلادي، وأنه أُشتّق من حالة الغرب الخاصة، وتكمن كفاءته في أنه زبدة ذلك الواقع، لأنه متّصل به اتصال الجنين بالرحم. وقد تطور استجابة لواقع الغرب الذي تجري محاولات من أجل تعميمه ليشمل العالم، بكل الصيغ الممكنة، ولكنّ ركائزه الأساسية مبنية على وفق الخصوصيات الثقافية والسياسية والاجتماعية والتاريخية الغربية. وتكمن الصعوبة في تقليده ومحاكاته، ناهيك عن نقله وتبنّيه. وبافتراض إمكانية ذلك، فإنه سيكون في نوع من التعارض مع جملة القيم الموروثة التي أشرنا إليها. والحقيقة فإنّ التوتّرات القائمة في العالم الإسلامي حالياً، يتّصل كثير منها بالصدامات الظاهرة والضمنية بين النموذجين اللذين ذكرناهما. في النهاية لا يمكن تجريد نموذج من خصائصه الذاتية وفرضه على حالة مختلفة سواء أكان نموذجاً دينيّا مستدعى من الماضي أم نموذجاً غربياً مستعاراً من الآخر. الواقع يفرض نموذجه الخاص الذي لا يُشترط فيه التقاطع مع النماذج الأخرى، إنما التفاعل معها. ولكن تُشترط خصوصيته واختلافه.

٤ـ الثقافة والمعايير التفاضلية

في سياق تحليل صور الآخر في أعين المسلمين، لا يمكن تجاوز المحددات الثقافية التي تلعب أدوارا حاسمة في تثبيت المعايير التفاضلية بين الشعوب، وكثيرا ما صاغت أو أعادت صوغ جملة من المعطيات الخاصة بمجتمع ما لتجعله يتصوّر بأنه أفضل من غيره، وهي قادرة بفضل موقعها الرفيع على أن تجيز وتهيمن وتحلّل

وتحرّم، وأن تخفض منزلة شيء ما أو ترفع من مقامه؛ الأمر الذي يعني قدرتها على أن تكون الوسيلة الأساسية لتثبيت التّمايز في المجال الذي تعبّر عنه، وقد كان هذا شائعا في الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى، ويمكن اعتبار المكوّن الثقافي أحد أهم المكونات المؤثرة في قضية التراتب والتفاضل بين دار الإسلام ودار الحرب، وقد ظلت الثقافة بوصفها منظومة للتصورات الذهنية حاضرة في كل الصراعات عبر التاريخ؛ ومن ذلك فقد استخدمت الثقافة في الفكر الغربي الحديث كوسيلة لتثبيت ضروب من التمايزات بين ما هو غربي وما هو غير ذلك، وبدأت تبنى على ذلك سلسلة من التراتبات الثنائية بين ما للغرب وما لسواه. فأهل الطرف الأول من الثنائية، أهل الغرب، هم الأصل، وهم أصحاب المكانة الرفيعة، أما أهل الطرف الثاني، خارج مجال العالم الغربي، فهم الشواذ التابعون، وأهل المكانة الدنيا. وماكان لأحد أن يفلت من التأثّر بهذا التمايز طوال العصر الحديث في كثير من البلاد التي وقعت تحت السيطرة الغربية. فقد كان ينظر إلى الثقافة الغربية على أنها المعيار المناسب للتفريق بين ما للغرب وما لغيره، وبين مَنْ هم من الجنس الأعلى ومَنْ هم من الجنس الأدنى، ولم يبق ذلك أسير الأفكار المجرّدة إنما شمل علوم اللغة والتاريخ والأعراق والفلسفة والأنثربولوجيا، وحتى علم الأحياء، وكلها وظّفت في إبراز هذا التمايز[٤].

الثقافة وسيلة خطيرة وفعّالة لأنها الأكثر من غيرها قدرة على تثبيت التصورات والقيم والرؤى، وترسيخ المرجعيّات الفكرية التي تصدر عنها المواقف، إلى ذلك قدرتها على اختراق الحواجز واجتياز الموانع. وبتوظيف وسائل الاتصال الحديثة أصبح من الصعب الحديث عن ثقافات غير قابلة للاختراق، فالثقافة المعاصرة بوجوهها الإعلامية والإعلانية والفكرية والعلمية أصبحت عابرة للقارات، فالتمايز على أسس ثقافية، بضع الثقافات التقليدية أمام احتمالين: أما ذوبان الهويات الثقافية الأصلية إذا لم تتشبّع بالخصائص الشعورية والذهنية والتاريخية المتصلة بسياقاتها الثقافية، وتكون - في الوقت نفسه- قادرة على تجديد نفسها، أو الانكفاء على الذات بسبب هيمنة الثقافات الأجنبية، وعلى وجه التحديد الغربية.

وفي هاتين الحالتين تتعرّض الثقافات لخطر الانقراض أو الاحتماء بمفاهيم الماضي والانحباس في أسوار الحقائق الكبرى، والدوائر المغلقة، وإنتاج صور متخيّلة عن عصور الشفافية الأولى كمعادل موضوعي لحالة الخوف من الثقافات الأخرى. وهكذا تواجه الثقافات الأصلية تحدّين في آن واحد:الذوبان أو الجمود. وهو أمر يعطّل من قدرة تلك الثقافات على الوفاء بوعودها كأنظمة رمزية تحتضن شؤون التفكير والتعبير. ومن الواضح أن الثقافة الإسلامية، كمنظومة رمزية- معنوية تقف أمام هذا التحدّي، وهي مشغولة، وبحيرة لا تخفى، بالحلول الممكنة لهذين الخيارين، دون أن يتضح المسار النهائي الذي ينبغي عليها أن تسلكه. ومن هنا بدأت تستعيد صور الماضي كمكافئ تخيّلي للأزمة المعاصرة، الصور التي تضخّ فيها وهم القوة والأصالة، أقول وهم، واقصد به تحديدا توظيف رمزي لثقافة الماضي في غير حقلها ومجالها، الأمر الذي يوهم بالتكافؤ والتناظر مع الآخر. بل التفوق عليه عبر التاريخ، الثقافة الإسلامية أمام إشكالية عصية على الحل، فكلما حُلّت عقدة من عقدها، ظهرت أخرى أكثر تعقيدا.

هذه القضية كانت مثار اهتمام في الفكر الحديث، وقد ذهبت كثير من الآراء إلى أن الثقافات في العالم المعاصر قد تقاربت فيما بينها إلى حد كبير، وتخطت حبستها القديمة الموروثة، وأن القيم الرمزية للثقافات لايمكن أن تضمحل ففضلا عن البعد الرمزي المميّز للثقافة التقليدية، فثمة في الوقت نفسه بعد رمزي عالمي لكل ثقافة، وهذا الأمر هو الذي جعل الثقافات الإنسانية تتضمن كثيرا من أوجه التماثل، وفي ظل سيادة ثقافة عالمية، فإن الاهتمام ينشط أيضا بالثقافات المحلية. الثقافات تتمازج، وتنشأ هويات ثقافية جديدة، وتتشكّل مجتمعات حقيقية أو متخيلة، ثم تنحلّ. ومع ذلك فإن الثقافات الأصلية مازالت هي التي تحدّد معالم الثقافات الجديدة، ما انفكت تلك الثقافات تستأثر بالأهمية، ولم نصل بعد إلى الثقافة العالمية، واختفاء جانب من الثقافات المحلية لا يعني تلاشيها كما يذهب كثيرون إلى ذلك،

فالثقافة هي أكثر من مجرد ما يظهر للعيان، إنها أعمق من ذلك بكثير، فالثقافات تتمازج لكنها لا تتلاشى[٥].

يبدو هذا التفسير لأوضاع الثقافات في ظل العولمة كثير التفاؤل. والحق أن تعارض الأنساق واصطدامها يلحق ضرراً بالغا بالثقافات الأصلية، وقد يفضي إلى انهيارها. ويصحّ هذا التصور حين يكون التبادل متكافئا بين الثقافات، لكن ماذا يحصل في حالة غياب التكافؤ؟ ولنتتبع ذلك في الثقافة الإسلامية التي يكشف لنا تاريخها الحديث وضعا يماثل أوضاع كثير من المجتمعات التقليدية، إذ لا يمكن الكلام عن تبادل ثقافي مع الغرب، ذلك أن التبادل الثقافي مع الغرب بالنسبة لها، شأنه شأن أي تبادل آخر يُختزل إلى تدفّق من جانب الغرب فقط. فهذه الثقافة تتلقّى منشّطات يومية تصل إليها بشكل مناهج أو مفاهيم أو رؤى أو أفكار أو فرضيات وحتى نتائج.

ومن المعلوم أن كل تلك المنشّطات ظهرت تدريجيا في إطار ثقافي- سياسي معيّن فأصبحت جزءا من أنساق ثقافية مشروطة ببعدها التاريخي. فحينما يصار إلى الأخذ بها لمعالجة ظاهرة ما، فهذا يعني إقحاما لأنساق ثقافية في شبكة من الأنساق المختلفة، وهنا لا تُقصى فقط الشروط التي تمنح تلك الأنساق فاعليتها، إنما يؤدي ذلك إلى تدمير الأنساق الثقافية الأصلية؛ فالأولى تجرّد من محاضنها، والثانية تنهار لأنها تُستبعد وتحل محلها أنساق أخرى. الحديث عن التبادل الثقافي غير المتكافئ لا يعتبر موضوعا صعبا، إنما من وجهة نظرنا يعتبر خاطئا، فالأمر إنما هو" استعارة " أنساق ثقافية بهدف معالجة مشكلات استبعدت أنساقها الأصلية. ولا يخفى أن لذلك أسبابه التاريخية والاجتماعية والسياسية؛ فمن جهة أولى تمكّن " الغرب " من بلورة منظومة ثقافية ذات بعد علمي وفلسفي اتصفت بكفاءة ظاهرة، منظومة تمركزت حول نفسها، وأنتجت أيديولوجيا محدّدة حول خصوصيتها العرقية والدينية والفكرية، وهذه الأيديولوجيا اختزلت " الآخر" إلى مكوّن هامشي ليندرج بمرور الزمن في علاقة تبعية مع الغرب ومنظومته الثقافية[٦]. وبالمقابل لم تطوّر الثقافة

الإسلامية، بتعدد هوياتها اللغوية والعرقية القائمة الآن في دول كثيرة، أية منظومة فروض خاصة بها في العصر الحديث، وإنما اخترقتها ثقافة "الآخر" ومزقت نسيجها الداخلي، فلم يكن ثمة تداخل فعّال بين الثقافتين، إنما وقع نوع من " التهجين" المنقوص إذ انهار كثير من مكونات تلك الثقافة، واستبدّت بها انساق أخرى.

هذا "التهجين الثقافي المشوّه"لم يكن كذلك إلاّ لأنه لم يستند إلى علاقات متكافئة وسويّة، بل كان مجرد" استعارة" من"الآخر"، وظل هذا المبدأ قائما في أشدّ مناحي الفكر أهمية كالمناهج النقدية والتربوية والمفاهيم والفرضيات، وأفضى ذلك إلى تفريغ الأنساق من مضامينها وشحنها بمعان مختلفة. وبدأت أكثر القضايا خطورة وحساسية تعالج على هامش قضايا الفكر الغربي. وبالإجمال كان ذلك " التهجين" قد نشأ في ظل غياب كامل لـ"الحوار المعرفي". وكلما مضى الزمن تفاقمت الصعاب، فأصبح كل تغيير يحتاج إلى آلة خارجية، بما في ذلك قضية التحديث الاجتماعي والسياسي. وهذا يكشف أن الثقافة الغربية شأنها شأن كل ثقافة في هذه الحالة، لم تتحول إلى منشّط يغذّي الثقافات بالأسئلة الجديدة، إنما أدرجتها في سياق التبعية، ثم الذوبان، واعتصم جانب منها بذاته تحت وهم الخصوصية المطلقة والمقاومة، وفي ظل العولمة سيتفاقم الأمران. لايخفى أن هذه هي الإشكالية الأساسية التي تميّز الثقافات التقليدية في هذا العصر.

٥ـ رهانات الحداثة: إنجذاب متعاكس

ليس من السهل تخطّي موضوع الحداثة كنزعة فكرية موجّهة للأنساق الثقافية والقيمية، فقد خلخلت الحداثة النظام التقليدي للقيم، وبه استبدلت نظاما مغايرا يقوم على أساس التعاقد الاجتماعي والشراكة، ودشّنت لمؤسسات المجتمع المدني، وحرية الرأي والاعتقاد. وبالعموم كانت إحدى أهم تمخّضات القرون الأربعة الأخيرة في تاريخ الغرب الحديث. وفي خضمّ الجدل الجاري حول وعود الحداثة ومكاسبها، ووسط النقاش الذي رافق حركات ما بعد الحداثة في العلوم الإنسانية من

فلسفة وأدب وأنثروبولوجيا، ظهر مفهوم العولمة، ليضع مفهوم الحداثة أمام اختبار دقيق، اختبار يهدف إلى التحقّق فيما إذا كنت العولمة وسيلة لتعميم نزعة الحداثة الغربية على مستوى العالم أم أنها نزعة أيدلوجية من إفرازات التمركز الغربي الحديث؟ وهذا الأمر يستأثر بجدل عميق في الثقافة الغربية، يعنينا منه هنا، إمتدادات ذلك الجدل في ثقافتنا وماله من تأثيرات حاسمة في نسق القيم والعلاقات في مجتمعاتنا، وهي بدون تمحّل مجتمعات تقليدية تقف على مفترق طرق بين خيارين ومشروعين، مشروع ينبعث من الماضي، ومشروع يدفع به "الآخر" إلى درجة يمكن القول فيها إن تلك المجتمعات صارت محل تنازع بين المشروعين. ومن المهم- بالنسبة لنا- الوقوف على رهانات الحداثة والعولمة في مجتمعات تعاني توترا عميقا في رؤاها ومواقفها وقيمها، فتلجأ إلى تركيب صور مشوهة للآخر، أو تبعث صورا توارت خلف أحداث الماضي، فصار بعثها الآن جزءا من صراع مستحكم في التصورات العامة.

ينطوي الكلام عن الحداثة، بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، على مفارقة يصعب تخطّيها؛ لأنها متصلة بسلسلة من التطلّعات الحالمة الخاصة بالتحديث من جهة، وبسلسلة مضادة من الإخفاقات الحاصلة في الواقع من جهة أخرى. وقد أصبح معروفا أن الحداثة الغربية قد أنجزت كثيرا من وعودها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وأن النقد يثار الآن حول بعض النتائج التي أفضت إليها الحداثة العقلانية، وليس إلى الشك في كامل منجزها الذي أحدث نقلة لايمكن إنكارها في البنية الاجتماعية بما في ذلك الفكر والعلاقات الاجتماعية والتطور التقني وحقوق الإنسان وغير ذلك[٧]. لكن القضية المثيرة للاهتمام هي أن المجتمعات الإسلامية لم تقترب بعد من مخاض الحداثة، ومازالت تتخبّط دونها، ولم تطوّر مفهوما خاصا بحداثتها؛ لأنها لم تراكم معرفة عقلية- نقدية تمكّنها من الاقتراب إلى خيار الحداثة بعد، الحداثة كمشروع لتغير البنى التقليدية في المجتمع والأفكار، ومازال النسق المهيمن في علاقاتها الاجتماعية نسقا إقطاعيا- أبويا يقوم على الطاعة

والخضوع، ويحكمه التراتب الفئوي، والطبقي، والجنسي، والمذهبي. ومازال مفهوم الحريم شديد السطوة في قطّاعات واسعة من هذه المجتمعات الذكورية في ثقافتها وعلاقاتها، وفي بعضها يشمل عالم المرأة بأجمعه، والتمايز بين المرأة والرجل يخضع لمفهوم الجُنوسة. ومازلنا أبعد ما نكون عن الاقتراب إلى مفهوم المجتمع المدني الذي تنظمّه وتضبط إيقاعه وتعبّر عنه المؤسسات المستقلّة، ومازلنا نهبا للانتماءات العرقيّة الضيّقة المعززّة بميول مذهبية أو عشائرية أو مناطقية(=جهوية).

الحداثة الحقيقية تقوم بتفكيك هذه العلاقات التقليدية المعيقة للتطور، وبها تستبدل ضروبا مختلفة من العلاقات القائمة على التكافؤ والشراكة، وليس التمايز والتراتب، إنها تجعل الجميع في منطقة مشتركة وعامة، وليس خلف الأسوار العرقية والعقائدية والمذهبية والقبلية والجنسية الضيقة التي تحول دون التواصل والتفاعل. هذا الأمر هو الذي يجعل تلك المجتمعات تحيا ازدواجية عقلية، لأنها تعيش في بعض جوانب حياتها على بعض معطيات الحداثة الغربية، والاستهلاكية منها بوجه خاص، وفي الوقت نفسه تعيش واقعيا في نمط من العلاقات المتصلة بالقرون الوسطى، ونموذجها الفكري. وهذه الازدواجية التي ترتفع في الحياة والفكر والسلوك والعلاقات والقيم إلى مستوى الإشكالية التي لايمكن حلّها هي التي تجعل خيار التحديث أمرا بالغ الصعوبة والتعقيد؛ لأن الفكر لم يتسق بعد باتجاه محدّد ليفضي إلى نتيجة معينة. فالتعارضات الناشئة بين نموذج الحداثة الغربية المستعار من الآخر دون اعتبار للسياقات الثقافية- التاريخية التي نشأ فيها، والنموذج المنبعث من طيّات الماضي التقليدي، وقد جرّد هو الآخر من المحضن الثقافي- التاريخي الذي نشأ فيه، بحيث اعتبر نموذجا صالحا لكل زمان ومكان، تلك التعارضات بدأت منذ حوالي قرنين تحول دون ترجيح أي خيار على آخر، بغض النظر عن مدى صلاحية أي من النموذجين.

هنالك تقويض دائم للنسيج الاجتماعي والفكري والشعوري أدّى خلال هذه المدة الطويلة إلى حيرة عقلية حقيقية إلى درجة لا يستطيع فيها أحد أن يقترح

العلاج اللازم، ذلك أن الأثر الذهني الذي تركته الحداثة الغربية، بفعل التجربة الاستعمارية أو بفعل المعرفة المباشرة بالطرق المتاحة الأخرى أنتجت فئة محاكاتية اندهشت بمنجز تلك الحداثة، وأدرجت نفسها في رهان التقليد دون أن تأخذ في حسبانها الصعوبات الناشئة من نقل التجارب الثقافية والحضارية للأمم الأخرى، وهي تجارب قد تصلح في إثارة الأسئلة، ولكنها لا تصلح للنقل والتطبيق الحرفيّ، وبالمقابل لم يتم تحديث الأبنية التقليدية طبقا لنمط خاص من الحداثة متصل بالظرف التاريخي لهذه المجتمعات. وكما يلاحظ كل معنّي بهذا الأمر فان الفئات المحاكاتيّة، وبخاصة السياسية منها، هي من مخلفات التجربة الاستعمارية أو ذيولها، وأنا اشدّد على أهمية هذا الموضوع لأنني أنظر إلى تلك التجربة كحقبة تاريخية لا ينبغي علينا أن نظلّ إلى الأبد نرتّب عليها أبعادا أيديولوجية تهييجيّة، فمعظم الشعوب قد مرت بتجارب مماثلة، والمطلوب هو تخطّي تلك التجربة بصورة حقيقية، وليس الدوران في حلقتها المغلقة باستمرار.

إذا نظرنا إلى النخب الثقافية والسياسية لوجدناها تعيد استهلاك مادة سبق وان استهلكت كثيرا من قبل، فوعودها بالتحديث تفتقر إلى المصداقية لأنها تتنزّل في إطار الاستهلاك الإيديولوجي الذي يراد منه تجييش المجتمع حول ادعاءات تشغله عن مطالبه الملحّة، وتصرفه إلى قضايا تُصوّر له على أنها مصيرية، وبها يستبدل أولوياته الحقيقية، إلى ذلك فقد شغلت النخبة السياسية بموضوع الاستئثار بالسلطة، وتحصين مواقعها، ولم تلتفت إلى بناء المؤسسات التي تضمن التماسك الاجتماعي وتطوّره، وتوفر نوعا أدنى من التداول السياسي، وهي من هذه الناحية صدى للبنية الاجتماعية التقليدية التي تحترز من التغيير، وتسعى للحفاظ على الأمر كما هو عليه، ومع أنها تحاكي الغرب في بعض مظاهره لكنها تتقاطع معه في تصرفاتها العامة، وفي أخلاقيات الممارسة السياسية، وهذا وصف يراد به الوصول إلى معرفة أننا مازلنا نعيش ذيول الحقبة الاستعمارية.

وفي ضوء ثورة الاتصالات وطموحات العولمة والتفكير بعالم موحد الرؤى والآمال فإننا نعود إدراجنا شئنا أم أبينا إلى خوض غمار تلك التجربة مرة ثانية بأشكال جديدة قد تكون أشد مرارة هذه المرة. لقد فقدنا الفرصة التي بها كان يمكن أن ننجح في الوصول إلى ما نحتاج إليه فعلا، والحق فان الرهان المشوّه للتحديث الذي وصفناه قد بعث نسقا من التفكير المضاد، يقول بالاعتصام بالذات، وتشكيل هوية ثقافية خاصة وثابتة تسعى إلى بعث نموذج مستعار من الماضي، بإلحاح من فكرة إننا بذلك النموذج نحقق الصفاء الكامل، ونبعث الخصوصية، وندرأ حالة الذوبان في الآخر. والأمر الملفت للنظر هو تصاعد أهمية هذا التيار في الأوساط الاجتماعية وتأثيره فيها، فإذا عرفنا أن بنية المجتمع التقليدي المهيمنة، هي بنية أبوية- ذكورية من مستوى العائلة إلى مستوى الدولة، وهي تجد انسجاما عاما مع هذا الاتجاه، فان ذلك يفسّر اطّراد أهمية ذلك النموذج في كثير مجالات الحياة.

من الواضح أن هذا التيار وضع نفسه في تعارض لما هو قائم من آثار الغرب، وذلك يعني ضمنا أن المجتمع انشطر شطرين كل منهما يأخذ بمناقضة الآخر والحطّ من شأنه. ومهما أدرنا التفكير في المناحي المتعدّدة لهذه الإشكالية وقلّبناها على وجوهها فإننا لا نجد سوى التوتّر وسوء التفاهم بين التيارين، فكل منهما يصدر عن جملة من المسلّمات الأولية التي يعتقد في صحتها المطلقة، وتغلغلت هذه الازدواجية في تضاعيف الممارسات السياسية والثقافية والاجتماعية، وضربت الإنسان في الصميم، فهو يجد نفسه على حافة خيارين، ولم يفلح بعد في إدراج هذين الخيارين في إطار من الحوار والتفاعل ليصل إلى خيار ثالث مختلف عنهما لكنه غير متقاطع معهما، وهذا الخيار هو الذي نصطلح عليه (الاختلاف) بوصفه بديلا عن (المطابقة) التي هي امتثال سلبي للماضي والآخر معا[٨].

كل معالجة تحليلية لسؤال الحداثة لا يمكن لها أن تتجاوز هذه القضية، لأن ثقافة المطابقة بأبعادها التي وصفناها قد أصبحت مرجعية لأنساق التفكير والتعبير في حياتنا بكل مستوياتها الأساسية، إذ في ضوئها تترتب شؤون الفكر. وفي حالة معقدّة

مثل هذه يغيب التفكير النقدي الجذري، ويتراجع الإبداع الأصيل، ويحل محلهما الاقتباس الذي يقوم على التشويه والتلخيص والاستنساخ، وتحل ثقافة التجميع محل ثقافة الإبداع، ويتجه التفكير إلى البحث عن أصول حتى لو اقتضى الأمر تلفيق تلك الأصول، أصول قد تبعث من طيات الماضي أو تستعار من الآخر، لا فرق كبيرا بين ذلك وهذا. إنها حالة من التوتّر التي يحدثها انتماء مزدوج إلى رؤيتين وعالمين وزمنين ومكانين وثقافتين ونسقين من القيم في آن؛ فيما الحداثة الفاعلة إنما هي موقف فكري جديد، ورؤية فلسفية للنظر إلى الذات والعالم طبقا لمنظورات مختلفة عن المرجعيات التقليدية الموروثة والمرجعيات المستعارة من الآخر، وغايتها إعادة ترتيب الواقع والفكر طبقا لحاجات اللحظة التاريخية المتجدّدة. فالحداثة المنشودة لاتقرّ بالثبات إنما تتطلّع دائما إلى التجدّد، وبذلك تنتج فكرا يتحوّل باستمرار متخطّيا فكرة الهوية القارّة واليقين الثابت، وبهما تستبدل هوية ثقافية وقيمية متحوّلة ومنفتحة، تقر بنسبية علاقتها مع نفسها وتاريخها وفرضياتها بالدرجة نفسها التي تقر فيها بنسبية الهويات الأخرى، وتشكّل مضمونها من نسيج متنوع الموارد يقوم على فكرة الحوار والتواصل والتفاعل، ثم تقليب المفاهيم والنظريات والمرجعيات الموروثة والمستعارة على كل الأوجه والاحتمالات عبر ممارسة نقدية جريئة، فبدون النقد تظل العلاقة مع المؤثرات الأخرى علاقة استتباع وخوف وقلق وتوتّر.

ولعل أكثر المظاهر المثيرة للانتباه في عصرنا هو أن النخبة الثقافية التي استأثرت ببعض المواقع المتقدمة في الحياة الثقافية منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر لم تلتفت جدّيا إلى نقد المفاهيم الأساسية السائدة في المجتمع، كمفهوم السلطة، والحرية، والحقوق، ونمط العلاقات الاجتماعية التراتبي، وهيمنة الذكورة، ولجأت إلى ممارسات متواطئة مغلّفة بشعارات تنتج باستمرار نسقا متماثلا من السعار الأيديولوجي الذي لا يعالج القضايا الجوهرية ولكنه يوهم بذلك.إلى ذلك فان خيرة تلك النخبة نأت بنفسها عن معالجة هذه القضايا الجوهرية، وبعضها كان ولائيا وامتثاليا للغرب، إلى درجة تراه المخلّص الذي لابد منه، فأقامت علاقة ذهنية مع

التجربة الغربية بعد أن جرّدتها من شروطها التاريخية، وشحنتها بقوة الديمومة الأبدية، وتفاعلت إيجابيا مع التجربة الاستعمارية التي اعتبرها- بتأثير من المركزية الغربية_ القدر الذي بعثته العناية الإلهية لنا، وهذه الفئة تشبّعت بالثقافة الغربية، وتمثّلتها، فتدخّلت تلك الثقافة في صياغة لا وعيها، ومن تلك النخبة فئة انخرطت في نمط تهيجي من الأيديولوجيات، وأسست تنظيمات أيديولوجية وانتهى بها الأمر إلى التلاعب السيئ بالإنسان كقيمة رفيعة. ومن وجهة نظرنا فان الفئتين تخطّتا ـ أحيانا بسهولة بالغة_ أهم المشكلات القائمة في الوسط الاجتماعي، ولم تلتفا إلى المناحي التي تحتاج إلى تغيير.

في نهاية المطاف فان النخبة الثقافية لم تدرك أهمية دورها، ولم تمارس شيئا من ذلك الدور، إذ أن نسيج المجتمع التقليدي لم يتعرّض للتحليل والتشريح والنقد، فنشأ مع الزمن خوف من الاقتراب إلى هذا الموضوع الذي يكاد يعتبره الجميع قيما مقدسة لا يصح نقدها. والحق ما من مسافة تفصل المثقف عن شيء آخر أبعد من المسافة التي تفصله عن مجتمعه، وحتى لو ادّعى الاقتراب إليه فهو اقتراب محكوم بدرجة عالية من سوء التفاهم وسوء الظن، وهذا الوضع هو الذي قاد، وبصورة لا تقبل اللبس، إلى نبذ المجتمع للمثقف، وعدم تقدير دوره، إلا بوصفه كائنا غريبا يحتفي أحيانا به، لكن لا موقعاً فاعلا له في الأوساط الاجتماعية. وأقصى ما قام به- وهو نادر- أنه وصف في بعض الأحيان جوانب من الظواهر الاجتماعية، لكنه لم يجرؤ على نقد شيء وتغييره. ظل المجتمع راكدا، والحراك الذي تتصاعد مظاهره بين حين وآخر غالبا ما يكون بفعل مؤثرات خارجية. وخيرة التحليلات الفكرية والأنثروبولوجية والتاريخية والاجتماعية والأدبية المعتمدة في الأوساط الأكاديمية والتربوية، قام بها دارسون غربيون لمجتمعنا وثقافتنا ودينا وتقاليدنا وأدبنا، وهي تحليلات تعكس رؤيتهم ومرجعياتهم التي يصدرون عنها أكثر ما تعبّر عن حقيقة الموضوعات التي درستها، وكثيرا ما جرى تعسّف في إخضاع المادة المدروسة لتوافق الخلفيات الثقافية التي توجههم، وذلك يفضح قصور النخبة الثقافية التي

لايمكن وصفها إلا بأنها تلاعبت بمجتمعها دون أن تضع في اعتبارها أمر تحديثه، ولهذا نبذت وتقطّعت روابطها، وانعزلت عن خلفياتها الاجتماعية، واستأثرت بالمكانة النخب الدينية والسياسية والعسكرية. سؤال الحداثة اليوم بالنسبة لمجتمعاتنا لا جواب عنه، فهو ضائع في خضّم التوترات العرقية والمذهبية، ومتقطّع بين التطلّعات المتناقضة، وعالق بين التيارات المتعارضة، ومفرَّغ من المعنى في ظل العولمة.هذا هو واقع حال مجتمعاتنا، فكيف سيكون الأمر في عالم بدأ يندرج في نظام شبه متماثل من القيم الثقافية والاقتصادية، كما تسعى العولمة إلى ذلك؟

٦ـ رهانات العولمة: ثنائية المجتمعات التقليدية والمجتمعات المتقدمة

ظهرت العولمة وكأنها تُسقط على تاريخ المجتمعات الإنسانية شروطا جديدة لتغيير مساره التقليدي، بحيث يتمركز حول جملة من القيم والرؤى المحددة. إنها ترفع شعار توحيد القيم والتصورات والرؤى والغايات والأهداف بديلا عن التمزّق والتشتّت والفرقة وتقاطع الأنساق الثقافية، ولكن العولمة في دعواها هذه إنما تختزل العالم إلى مفهوم. وتتخطّى حقيقته باعتباره تشكيلا متنوعا من القوى والإرادات والانتماءات والثقافات والتطلّعات، لأن توحيدا لا يقرّ بالتنوع سيؤدي إلى توتّر يفجّر نزعات التعصّب المغلقة، وعودة إلى إحياء الخصوصيات الضيقة التي تتغذّى من مرجعيّات عرقية ودينية مغلقة، وذلك يقود إلى الارتماء في سجن الهويات الثابتة. فالتاريخ البشري لعوب في تحولاته، فكل رغبة بالتعميم والشمول قد تفضي إلى التضييق المبالغ فيه، وبازاء العولمة الداعية إلى ضغط المجتمعات في إطار واحد، تنشأ رغبات احتجاجيّة 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 التراتب حينما يكون الأمر متعلّقا بالبطانة الشعورية والثقافية للمجتمعات؛ لأنها نسبية، وتتحدد أهميتها من نوع العلاقة التي يقيمها الإنسان الذي ينتمي إليها[٩].

تتجاوز العولمة هذه الخصوصيات وتسعى إلى قيم تدّعي أنها عالمية، والقول بعالمية القيم التي تبشّر بها العولمة فيه كثير من مجانبة الحقيقة، لأن القيم التي تريد العولمة تعميمها 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 تشكّلت في بيئتها الغربية في ظل شروط تاريخية معينة، فان 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 إجباريا، ووظّفت التقدّم الكبير الذي بلغته الاتصالات من أجل إشاعة هذه القيم كمرحلة أولى قبل فرضها قانونيا على العالم.

بدأت وسائط الاتصال والإعلام تصوغ وعي الشعوب صوغا يرمي إلى تقبّل نسق القيم الغربية. وفي خطوة لاحقة سيصار إلى تشريع المعايير اللازمة لتطبيق ذلك، وقد بدأت فعليا تطبق تشريعات ملزمة تهدف إلى ذلك في بعض المجالات الاقتصادية والسياسية والبحث عن أطر عالمية لذلك، 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 تعبّر عن ردة فعلها تجاه ذلك بصوغ مشاريع ثقافية مشتقة من السياق الثقافي الخاص بها، وهي تسعى إلى استلهام صور الماضي كمقاومة رمزية. ففرض قيم غريبة ينتج ردود فعل مضادة، وأحيانا يوقد شرارة التفرّد 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 تضخّ مفاهيم جديدة حول نقاء الأصل وصفاء الهوية. ثم أن محاكاة النموذج الغربي ستقود إلى سلسلة لانهائية من التقليد المفتعل الذي تتقاطع فيه التصورات، وهو يتعارض مع القيم الموروثة التي ستُبعث على أنها نظم معنوية تُستثمر لتأجيج التعصّب العرقي والديني والثقافي. وستؤدي

العولمة إلى تراتب جديد أكثر من السابق؛ لأنها تنمّي فكرة الولاء للآخر، وهيمنة الفكر الامتثالي، واختزال الذات إلى عنصر هامشي، واستبعاد المكونات القابلة للتطوّر، وتفجّر الحراك الاجتماعي بطريقة فوضوية. وكل ذلك يسبب انهيارات متعاقبة في الأنساق الثقافية الأصلية.(١٠)

تشطر العولمة العالم إلى شطرين، وتعمّق بينهما التناقض:عالم تمثله المجتمعات التقليدية، وتقوم العولمة بوضع التقنيات الحديثة والاتصالات تحت تصرفه، فيقوم من خلالها بإعادة إنتاج الأفكار التقليدية الموروثة دون أن يتمكّن 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، وتمثّله المجتمعات الحديثة، وفيه تقوم العولمة بتحديث المعرفة وتجديدها بشكل مطّرد. وثمة فرق كبير بين إعادة إنتاج معرفة تقليدية بوسائل حديثة، وإنتاج معرفة جديدة بوسائل حديثة، فذلك سيفضي إلى أن المجتمعات التقليدية ستنطوي 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، وتعمل على انتقاء صور -خاصة منه تعزّز فيها أوضاعها، 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 إن الشكل الديمقراطي والتعددي في الحياة السياسية بدأ يستخدم في إشاعة الأفكار والميول المذهبية والطائفية والعرقية والعشائرية والثقافية الضيقة ونشرها في تعارض واضح مع أهداف الديمقراطية الداعية إلى تأسيس مجتمعات اندماجية، تحترم المؤسسات،

وتصبو إلى المجتمع المدني ذي المؤسسات المستقلّة. وكما يلاحظ فان شبكة الاتصالات الحديثة قد وضعت تحت تصرف الجميع إمكانية إنشاء منابر تبشّر بالانتماءات الطائفية المغلقة التي يسود فيها الرأي المطلق، ونزعة تكفير الآخر، وذلك في محاولة لتشكيل صورة ثابتة وضيقة الأفق عن الماضي.

ومن الواضح أن ثورة الاتصالات والمعلومات وقد نزعت نزوعا إعلاميا ـ وهي الآن أبرز ما تمخّضت عنه العولمة ـ ستلبي النزوات الفردية ـ الرغبوية المتصلة بميول شخصية ضيقة، وانتماءات خاصة إلى نوع من الماضي، ومن خلالها يسهل التلاعب بالرأي العام عبر إنتاج أيديولوجيا عدائية ضد المعرفة العلمية ـ العقلية. فكل ما يتعارض مع النسق الثقافي والاجتماعي التقليدي سيكون موضوعا للشبهة والخوف والرفض والاتهام. وبالمقابل ستمكّن العولمة المجتمعات الحديثة من تجاهل آمال وتطلعات المجتمعات التقليدية العالقة بين مفاهيم ضيقة غير قادرة على تفسير لا أوضاعها ولا أوضاع المجتمعات الحديثة. فمجتمعات النخبة قد تخطت التاريخ بمفهومه القديم، وغادرته إلى غير رجعة كما يرى " فوكوياما" فيما لم تزل المجتمعات التقليدية عالقة فيه، أو بمعنى أدق في فهم ضيق له، فهم ضيق للدين والعرق والتفاوت الطبقي، والعجز عن المشاركة، فيما غادرت المجتمعات الغربية الحديثة كل ذلك فوصلت نهاية التاريخ [١١].

لن يعاد تشكيل العالم على نحو جديد كما تعد العولمة بذلك إلاّ من ناحية زيادة انكفاء المجتمعات التقليدية على نفسها، وإنتاج مأثوراتها لتعزز بها مفهوما معيّنا للهوية، وإعادة بعث الصور الموروثة الانتقاصية عن الآخر، وبالمقابل توسيع سيطرة المجتمعات الحديثة وتجديد معرفتها. تعمّق العولمة تصورات متناقضة عن النفس والتاريخ والهوية، وتسهم في ظهور معارف متعارضة، ولن يتحقق رهانها في تخطّي الاختلافات وإعادة توحيد المجتمعات الإنسانية.

ادعاء العولمة بتشكيل عالم تتوحد 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 يفضح عدم اتساق تلك النماذج مع نسق القيم الأصلية في تلك المجتمعات، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن تحريض تلك المجتمعات على التكيّف مع القيم الغربية، يجدّد الآمال بردود فعل خطيرة وغير محسوبة، إلى ذلك فإن التعجيل بتوحيد العالم حسب دعوى العولمة يقود إلى ظهور نزعات التفرّد، والتأكيد على وجود نظام واحد جديد يكون مسؤولا 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 المتوطّنة 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 ظاهريا نوعا من الاستنكار، فالعولمة راحت تعمّق التناقضات، وذلك قاد إلى نتيجة واضحة، وهي: إن المجتمعات غير الغربية وجدت نفسها على الدوام ممزقة وحائرة بين منهج التكيّف ومنهج الابتكار. فالعولمة في ضوء كل هذا جدّدت بناء فكرة التبعية في كثير من مجالات الحياة [١٢].

النتيجة المترتبة على ذلك هي أن مفهوم التبعية الثقافية استند إلى تصوّر محدد للمحاكاة عمّق الروح الامتثالية، فظهر ازدواج خطير، هو إفراز حالة التمزق التي أشرنا إليها؛ ففيما أعتبر هدف العولمة إنجاز اندماج كلّي للعالم، فإن ذلك الهدف ظل مجرد إطار عام لا يقدم حلولا فعلية، وهذا هو الذي دفع إلى " صحوة الثقافات الطرفية" التي وجدت نفسها تقف في مواجهة هيمنة ثقافة المركز، وكلما ازداد التناقض تعمّق الخلاف بحيث أن مفهوم الهوية قد انغلق على نفسه عند بعض الثقافات القائلة بالخصوصية المطلقة والجوهر الثابت، فأعيد في ضوء هذه التحديات تشكيل الخصوصيات الثقافية والعرقية والدينية بما يوافق ضربا انكفائيا من الأيديولوجيا.

يضاف إلى كل هذا فالتبعية أدت إلى تعارض واضح في صلب الإستراتيجيات المشتملة على نشر ثقافة الخاصة من أجل هيمنة النخبة على الآخرين بصورة أفضل، وبذلك تصطنع خصوصيّة معبرة عن هدف عالمي، وبمقابل هذا يتم استيراد عناصر من الثقافة المهيمنة للتزوّد بوسائل مؤثرة لمجتمعات هي في الأصل غريبة عن تلك الثقافة، واللجوء في الوقت نفسه للهوية وتوظيفها لصالح استراتيجية خاصة بالمنازعات الوطنية والدولية معا، بحيث دخلت هذه الممارسة في صلب العمل السياسي، وهذا سيكشف أن مفهوم الهوية غير ثابت، ومكوناتها غير مطلقة، فهي متحركة ومتعدّدة، تتغيّر على وفق المقتضيات والأحوال وحسب حاجة الفاعلين الاجتماعيّين. ولا يخفى أنه خلف هذه التناقضات يكمن صراع عميق بين انساق ثقافية مختلفة، انساق متجددة المعاني تتشكّل طبقا للتطلّعات المختلفة، سواء أكانت تلك التطلّعات خاصة بالقائلين بالخصوصية أو بالعالمية [١٣].

إنّ التمعّن العميق في الثقافة الإنسانية لا يظهر وجود ثقافات كونية حقيقية محتكرة فقط من قبل ثقافة معينة، حتى ولو كانت تلك الثقافة هي الثقافة الغربية، فكونيّة القيم، واعتبارها نماذج فوق تاريخية وفوق وجودية إنما هي وهم يماثل أفكار أفلاطون، واعتراض الثقافة الغربية على أنساق ثقافية أخرى في العالم لا يتصل أساسا بموضوع عبادة القيم الكونية، إنما هو متصل بالمصالح الغربية التي تبشر بثقافة من طرز خاصة تخدم أهدافها، وبما أن معاني الأنساق الثقافية مختلفة، فمن الطبيعي أن يظهر عدم قبول للثقافة الغربية التي لها حيثياتها الخاصة بها، وعليه ينبغي على الغرب قبل أن يحقق العولمة الموعودة -كما يقول لاتوش- أن يسأل عن: همجية الحضارة الغربية، بل وحتى تعصّبها في نظر الآخرين، فهنالك أشياء عديدة في الأخلاق والعادات الغربية تبدو شنيعة ووحشية في نظر المجتمعات غير الغربية، وإذا كانت هذه المجتمعات قد سمحت بها أخيرا، فإن ذلك عائد إلى أنه لم يكن لديها خيار آخر، ولم تستطع منع ممارسات شائعة في الغرب مثلما يستطيع الغرب منع الممارسات التي تبدو للغربيين غير محتملة [١٤].

الشروط التي تتبلور العولمة تحت رعايتها تكشف عمق التناقض بين السياقات التاريخية والقيمية الخاصة بالثقافة الغربية المتمركزة حول نفسها، والسياقات التاريخية والقيمية للثقافات التقليدية. والاختيار بين ذوبان محتمل، وانكفاء أكثر احتمالا بدأ يتشكل في أفق التفكير. وكل اختيار حاسم من هذا النوع تسبقه عملية اصطناع أو بعث تواريخ أو صور رمزية، لتسويغ الذوبان أو الانكفاء.

يصلح الماضي أن يكون ذخيرة لا تستنفد لكل ذلك، ففي حالات الحراك الكبرى، والخيارات الصعبة، تفتح جعب التاريخ، ويطلق سراح التصورات الخبيئة في طياته. وبمواجهة عناد يأخذ طابعا تاريخيا مصيريا، ينبغي التحذير من صور الماضي عبر نقدها، فالنقد يسهم، مرة أخرى، في تأكيد الحقيقة التي تغيب في مثل هذه المنعطفات، وهي أن الذات كانت مكونا عاما ومشتركا، تبلور في ظروف تاريخية معينة، وإن التحديات المعاصرة لا ينبغي أن توهم أحدا بالتفرد المطلق في الزمان والمكان. تعيد العولمة تصنيف المجتمعات مجدّدا في ضوء معايير مختلفة، وتتأسس مواقف واضحة لاستخدام صور الآخر في المنازعات الثقافية، إلى الماضي حيث تبلورت فيه صورة الآخر.

الهوامش:

١- هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون، بيروت،دار العلم للملايين، ١٩٧٧ص٣ .

٢- م.ن.ص٥-٦ وللتفصيل يمكن مراجعة: أندريه ميكيل، الإسلام وحضارته، ترجمة زينب عبدالعزيز، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٨١ص١ -١٥ .

٣- محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، ترجمة هاشم صالح لندن، دار الساقي، ١٩٩٥ص٨٩

٤- إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض، مجلة الآداب الأجنبية،دمشق، ع١. ١-١. ٢، ٢... ص١٣ وما بعدها.

٥- ستيفن داهل، الاتصالات والتحول الثقافي، مشروع مقدّم إلى الجامعة الأوربية في برشلونة، حزيران ١٩٩٨ (باللغة الإنجليزية عبر شبكة الإنترنت).

٦- عبدالله إبراهيم، المركزية الغربية:إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧، أنظر المقدمة ص٥-١١.

٧- للوقوف بالتفصيل على هذا الموضوع نحيل على: الآن تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧.وهابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ويمكن التوسّع في متابعة الموضوع في مؤلفات بورديو، ودريدا، وفوكو.

٨- للتفصيل في معرفة فكرة الاختلاف، ونقد التطابق، ينظر:عبدا لله إبراهيم، المطابقة، والاختلاف، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤.

٩- عبدالله إبراهيم، الثقافة العربية المرجعيات المستعارة، ص٨.

١٠- م.ن.ص٩.

١١- فوكوياما، نهاية التاريخ، ترجمة حسين الشيخ، بيروت، دار العلوم العربية، ١٩٩٣ ص٢٧٨-٢٧٩.

١٢- برتران بادي، الدولة المستورَدة: تغريب النظام السياسي، ترجمة لطيف فرج، القاهرة، دار العالم الثالث، ١٩٩٦ ص٦-٧.

١٣- م.ن.ص٢٨.

١٤- سيرج لاتوش، تغريب العالم،ترجمة هاشم صالح، الدار البيضاء، المؤسسة العربية للنشر والإبداع، ١٩٩٣ص ١٨٦.

صدر حديثا في سلسلة كتاب فلسفة الدين والكلام الجديد

١ـ الاسلام والحداثة	ادريس هاني
٢ـ المفكرون الغربيون المسلمون	د. صلاح عبد الرزاق
٣ـ جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد	د. محمد الشيخ

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

توزيع: دار الهادي للطباعة والنشر .بيروت

حق الآخر في الذات وحق الذات في الآخر

السيد هاني فحص*

ان موضوع حقوق الإنسان يمر بالتجربة الخاصة الفردية أو الجماعية، ولكنه يؤول إلى بيت الفقه والقانون، حيث تجتمع العلوم والخبرات وتأتلف، وتنهض الفلسفة خلفية عميقة وضرورية للفقه والقانون، باعتبار انهما الصياغة البشرية المتجددة، بناء على المستجد من المعرفة والخبرة، لما يفترض انه ظناً، أو يقيناً، إرادة المكوِّن للمكوَّن، الكائن الأول والأسمى (الإنسان) في منظومة هذا الكون، ما جعله بمنطوق القرآن والسنة، مجتمعاً لموجبات التكريم، وفي ذروة هذا التكريم وعلاماته، ذلك الشرط الإنساني الذي يرقى به الإسلام والدين عموماً، إلى مرتبته الإلهية ـ فخلقت الخلق لكي أعرف ـ ضماناً للحرية في الأنسنة وللإنسان بالحرية، في كنف الله، الذي يضمن الإنسان لقياه عبر الكدح إليه، أي الالتزام، أي تجلي الحقيقة بالطريقة، ويزداد هذا الالتزام عمقاً وشفافية وكدحاً إلى الله، بمقدار ما يتيسر للإنسان وعي بأنه فيه، أي ان الإنسان هو موضوع الحرية الأسمى، يسمو بها ويتنامى، ويحقق الضابط المعياري لمسلكه طوعاً، أي ان الغائية كضابط وضامن لإيقاع الفعل الإنساني تبدأ من الخالق المدبر وتحضر في المخلوق المدبِّر بمقدار ما يتدبر.

وفي هذا التوفيق أو التوثيق بين الحرية والغائية كشرطين يتمم أحدهما الآخر ويشترطه للاستقامة ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ (هود: من الآية ١١٢)، وكشرطي وجود وحيوية وحضور وانسجام وكمالات وجود وحياة، بالمعنى الذي يستوعب الطبيعي ويتجاوزه إلى المعنوي أو الروحي، أي الجامع بين الدين والدنيا، بين الدنيا والآخرة، بمعنى القريب الداني والبعيد الحتمي، كأنه قريب أو كأنه الأقرب. في هذا التوفيق

---

* رجل دين وأديب وناقد لبناني.

تصبح الثنائيات المذكورة أعلاه، تأسيساً على ثنائية الحرية والغائية، وتدوير الزاوية بينهما، لتصبح الزاوية المدورة مساحة للقاء وتداول الأفكار والحقائق، وتنمية أرصدة المعرفة، واسترشاد السلوك بالمعرفة والارتقاء بالتعدد إلى أعلى مستويات التعبير عن الوحدة كمعادل موضوعي وتاريخي للتوحيد تحت سقف القانون أو الشريعة، أي الحق، وبهذا التوفيق أو التوثيق نصبح في منجى من إغراءات الفصل بين الخالق والمخلوق، بين الله والإنسان، ما كانت الفاوستية تؤسس له وعليه كشأن نهضوي غربي عقلاني وحداثي، بهدف إعادة التوازن المستحيل، الداخلي، إلى البشر، بعيداً عن المعادلة التراتبية، على فارق نوعي وضروري بين الله والإنسان، رداً على مسلك الكنيسة منذ تمت مصادرتها بالدولة الرومانية ومحمولاتها المغايرة أو الناقضة لمحمولات الدين والتوحيد... ما أدى إلى جعل المنجز الحضاري الضخم في الغرب حقلاً مزروعاً بالقلق وبالمنغّصات والظاهرات المدمرة، ومنها فصال الذات مع الآخر، رغم المشهد المترع بالحرية، ولكنها مجردة من البعد الغائي، الإلهي في المحصلة، انتهت إلى تفتيت الذات في حين ان افتقار حالنا إلى الحرية جعل الغائية غير ذات جدوى ثقافية أو حضارية، فسادت ظاهرات التدمير للذات في الآخر والآخر في الذات في الغرب، وتحولت من العافية إلى المرض، وترتب الاستعمار على هذه الحالة، بينما أدى غياب الحرية عن حالنا إلى جعلنا موضوعاً قابلاً للاستعمار، أي ممهداً للغرب الآخر لكي يلغينا أو يصادرنا، ليلغي ذاته فينا بعدما ألغينا ذاتنا في ذاتنا، فجعلنا الآخر، المفترض انه يكملنا ويكتمل بنا، عامل إلغاء لنا... وهذا مرة أخرى، ودائماً يعني ان التلاغي، أو الفصال أو التقابل الحاد، يفضي إلى التناحر، إلى العنف، إلى الحرب، إلى الافتقار الحضاري، ومن يحمل التبعات والتداعيات للدين، ليسوّغ الحروب الدينية، إنما يرتب على الدين ما لا يترتب عليه، بل يعيقه عن التحقق، أي انه ينقضه أو يقوضه... وهنا، في هذا الاضطراب بين الذات والآخر، أي الاختلال في الرؤية، التي من شأنها لولا الإخلال والاختلال ان تجعل الآخر مرآة للذات وتجعل الذات مرآة للآخر، في الاضطراب يهتز مفهوم الحق، وينزل الاهتزاز من الأعلى إلى الأدنى ويعم، ومن هنا يعاني الفرد في الغرب من هذا الاهتزاز رغم الإشباع اليومي

في القول عن الحق، ويعاني الفرد منا من حرمانه مما له من حق وإلزامه بما عليه من حق، مع إمكانية دائمة للمساومة على أساس تحويل النواظم السلطوية، الحكومات في شتى مستوياتها من الأسرة إلى الدولة مروراً بما يسمى مجازاً مؤسسات المجتمع المدني (الأحزاب مثلا)... على أساس تحويل هذه النواظم إلى حيز للقوة الحاكمة ومركزيتها بحيث يصبح استبدادها أقوى من الغريزة، وتصبح الاستقامة الشعبية أو الاجتماعية من التغيير، بمنزلة التنازل العملي والنظري لاحقاً، عن منظومة القيم التي تدل على العدل وتصفه وتقيمه على سلامة النظام الحقوقي وفعاليته من هنا، من هذه الحال الإشكالية: تحفظ على ما يظهر في كلامنا من مديح للذات وترذيل للآخر، باعتبار ان إشكاليتنا مشتركة، وما من مظلوم في الدنيا إلا له مدخلية في وقوع الظلم عليه وإغراء الظالم بالظلم، وحتى نرفع الظلم عنا، يجب ان نتخلص من ظلمنا لأنفسنا، وتكتمل النعمة عندما نلزم الآخر، الظالم لنا، بالكف طوعاً، بالمعرفة المشتركة والمتداولة، أو نجعله يلتزم برفع ظلمه عنا، أي عنه في المحصلة، وإلا فإن العنف في النهاية يصبح ممراً إجبارياً للعدل أي تحقيق العدل بالجور ما تنصل منه علي بن أبي طالب (عليه السلام) بنبرة قاطعة وعالية (أتأمروني ان أطلب العدل بالجور)، ولكننا نكون قد أهلنا أنفسنا لتجاوز املاءات الثأرية، أي إعادة إنتاج الظلم من طرفنا مسوّغاً بمفهوم وفهم حصري للحق، مع إلصاقه بالدين، أعني تحويل الدين إلى امتياز وإلى شأن حصري، أي تجريده من بعده الإنساني، تبريراً للمصادرة القومية مثلاً والتي تعمد أي سلوك إحيائي ذرائعي للدين وعلى حسابه أولاً وتمارس إلغاء قاسياً للآخر القومي حتى لو كانت شراكته في الانتماء الديني عميقة وعريقة (أكراد وأمازيغ مع القومية العربية، وكروات وبشناف وألبان مع الصرب)... على انه لابد من التدقيق في المفهوم الذي تورطت فيه الكنيسة، وتحاول التنصل منه الآن في وصفها للحرب العادلة والتي يتكفل تاريخ الحروب بتحويل تعريفها إلى تعريف رخو ورجراج يتسع لتسمية الجور عدلاً، كما في حالة الاستعمار، وحالتنا عندما تذرعنا بالدعوة إلى الله والإسلام بعد العهد الراشدي، وحولنا الإسلام إلى رصيد القبيلة، التي تعاملت مع الأرض المفتوحة على انها مكان للقبيلة الأخرى التي يجوز أو يجب سلبها ونهبها

وتدميرها، فألغينا الآخر وألغينا ذاتنا فيه وخرجنا من الأندلس ـ مثلاً ـ مصحوبين باللعنات المحلاة بذكريات علمية وعمرانية وفنية وفلسفية لم تعدل كثيراً من سلوك الحاكم المتغلب ومن جوره الذي ضاع فيه وبه الحق والحقيقة معاً.

وإذن، فإني أتحفظ، وأحاول ان أدعو إلى الاتفاق على ان الحق لي أو لك، عليّ أو عليك، فرداً أو جماعة، وفرداً داخل الجماعة، وجماعة لها شخصيتها المادية والمعنوية مجتمعة على مجموع حقوق الأفراد بما يرتب لها وعليها حقاً تجاههم وحقاً عليهم تجاهها أي تجاه مجموعهم، هذا الحق ما كان ليكون موضع انشغال به واشتغال عليه، لولا الغيرية، لولا ان هناك آخر، قوماً آخرين، أهل دين آخر، أهل مذهب آخر، أهل مصلحة أخرى الخ، وهنا لم يعد جائزاً، وقد استندت الأغلبية الساحقة في العالم، وعالمنا، في الحروب القاسية، على النص الديني، لم يعد جائزاً إبقاء هذا النص بما هو فقه ومبان أصولية وعقائد وآداب وعلائق، ملعباً للعنف المتبادل، ويجب الكشف عن ضيق شديد في منظومتنا الفقهية والفكرية عن استيعاب أو تغطية أو تسويغ هذا العنف المتنقل، وقد سارعت أوروبا أخيراً، وبعد خمسمائة سنة من الحروب الدينية إلى قطع ذاكرتها الحربية بالقانون وبالحق والإرادة الحرة والتكامل بديلاً لأوهام الوحدة التي كانت ذريعة مقيتة للحروب، وإلا فسوف تبحث الأجيال القادمة، كما فعلت أجيال أوروبا التي بحثت عن ذاتها خارج الدين والوازع أو الرادع الذاتي ـ الديني ـ وذهبت إلى القانون لترى فيه حريتها بقدر ما تذعن له، وهذا المدى من إعادة النظر يمتد إلى ضرورة استحداث تحويلة في تعاطينا مع السلوك البشري السلبي، على انه ناتج حضاري معقد واجتماعي أشبه بالطبيعي بسبب الظروف والتحديات، منه بالارتكاب أو الفعل، وأنه أقرب إلى رد الفعل ما يلزمنا بنسق ثقافي وتنموي شامل يعالج الأسباب احتياطاً من استشراء الظواهر السلبية والجرائم. وإلا فإننا في أكثر حالاتنا ملزمون بـ «درء الحدود بالشبهات».

عوداً على بدء أقول: حتى حق الذات على ذيها، حق الجسد على صاحبه، فضلاً عن حق الروح والعقل والدين والنسل والمال والحياة (الحقوق المقاصدية) إنما يترتب على هذه الغيرية الاعتبارية أو المنتزعة من منشأ يتوفر دائماً في تقلبات حياة

الأفراد وأفهامهم وفهمهم للحقائق المتبدلة والعلائق مع الذات والآخر في حركتها الدائبة وتبدلاتها الراتبة، يعني ان هناك رؤية ما للواحد في مستوياته وأبعاده المتعددة والمختلفة، والمتقلبة في العادة من حال إلى حال تبعاً للمثيرات والحوافز ونسبة المعرفة والتعارف والتثاقف. إذن فالغيرية، الغير أو الآخر مقوم للحق مفهوماً (قضية حقيقية) لها تمثلاتها وأمثلتها (في الخارج) بدءاً من الذات المسكونة باحتمالات الاختلاف في ذاتها ومع الآخر، ليأتي الحق ناظماً لهذا الاختلاف ومترتباته سلباً وإيجاباً، اندماجاً أو تمايزاً أو نفياً، يوازنه (أي الحق) حتى لا يندفع (الاختلاف) إلى حال من التناقض، أي التناحر، أي إلغاء الآخر، وجوداً أو وعياً، ما ينتهي قهراً إلى إلغاء الذات، بناء على ان الذات داخلة في محددات الآخر، ما يحتم دخول الآخر في محددات الذات، وبما هو الحق للذات أو عليها، الواجب أو الحرام، سبيل معرفي وعملي لحفظ الذات في الآخر وحفظ الآخر في الذات. وهنا يقتضي الدين، ولابد ان يقتضي الدين بما هو معطى سماوي إلهي فسيح ومعني بالسيرورة والصيرورة (العالم متغير لأنه حادث وحادث لأنه متغير إنياً ولمياً) بالسيرورة والصيرورة وتقلب الأحوال في الفرد والجماعات ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: من الآية ٢٩)، وبما هو ـ الدين ـ راء أو رؤية أو رؤىً لا رِئيَّ فيها، للاختلاف كقانون كوني ضروري لعمارة الكون وإعادة تشكيله وتأسيسه وإنجازه ـ هو في حالة إنجاز دائم ـ وتحقيق إنسانية الإنسان في الفعل الإنساني الذهني واليدوي، يقتضي ان يكون الفرد والجماعة على درجة من السماح والسعة بحيث تكون الأولوية للوجود على كمالاته، ومن هنا الاحتياط الراسخ للحياة ومن هنا التدقيق في إثبات الارتكاب الموجب للعفوية توفيراً للحياة، إذن فلا بد من سعة بشرية تضارع أو تقارب سماحة الشريعة المشتقة من سماحة الشارع، لتستوعب الخلاف والاختلاف والمخالفين والمختلفين والمتخلفين عن الواجب بالترك أو فعل الحرام، خاصة عندما يصبح الارتكاب، كما في عصرنا أشد تركيباً وتعقيداً من بساطات ومباشرات الجماعات الأولية أو البدائية التي جعلها ضيق المدى والأفق وسلطان الجسد، أقل تبصراً ونزوعاً إلى السمو، وأبعد عن سلامة الفطرة وشفافيتها وحاجتها إلى التحصين بالمعرفة

وأقرب إلى الإذعان لرغبات الجسد بما هو مادة أو طبيعة فتنزح منها رواء الروح والشوق والحلم الذي يتعدى الملموس والمباشر والعياني إلى المعنى، وإلى معنى المعنى الذي بلغ ذروته في المسلك العرفاني... وهنا بالذات، ولأن المعنى، معنى الإنسان، أو المعنى الإنساني المشوب مرة والمطابق مرة للمعنى الإلهي، مركب من الذات والآخر، يتعزز ويترسخ الميل إلى تفهم الآخر والبحث عنه في الذات والحرص عليه كشرط لها، ويأتي العفو والغفران والتخلي والإيثار فضاءاً لتحقيق الذات في الحرص على سلامة الآخر، والنظر إلى ارتكاب الآخر في حقه وحق الغير على انه موجب لكراهته الارتكاب لا المرتكب، لأن كل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون، في حين ان التوبة هي فرصة أخرى للوجود المادي والمعنوي وإبطال الباطل بالحق الذي يتعدى تحقيقه بالعقوبة، بل ويتجلى أفضل وأنفع وأجمل ما يتجلى بالسماح أو التسامح. لقد تجلت الفاوستية، تحت سقف الحق والقانون، واستجابة للتكوين على الحرية، على قدر من الاضطراب المأزوم بسبب السلوك الكنسي المتراكم والملتبس بالسياسة والدولة والحلف المحكم والمعطّل بين الإقطاع والأكليروس، والذي من أجل تبرير الجور والجهل والمركزية الشديدة والإلغائية، ألغى الإنسان حتى المحو الكامل، وحول الخطاب الديني والإلهي المنتج بشرياً إلى أداة لهذا المحو، فوضع الإنسان مقابل الله والله مقابل الإنسان، فإما هذا وإما هذا، هذا هو المركز أو ذاك هو المركز (هذا يقتضي ان نعجل بإنجاز فهمنا للحرية وسلوكنا لها قبل ان تنقلب الأولويات وتلتبس المفاهيم) إذن فقد تجلت الفاوستية إغراقاً غربياً واستغراقاً في تظهير البعد الإنساني بعيداً عن مصدره ومقصده الإلهي ﴿إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: من الآية١٥٦)، أي تجريداً لنظام الأفكار من نظام القيم، التي تحولت إلى ذريعة للابتزاز والتمويه والمساومة ومنع المعرفة وحصرها حتى في حالتها المرضية، أي المعرفة المراوغة، أي اللامعرفة، في إطار نخبوي مفصول تماماً عن السوية العامة، ما أدى إلى ضياع الحقوق، واختزال الحق بالواجب بصرف النظر عن الموجب، الله أو الراهب أو شريكه الإقطاعي. يقدم الإسلام والدين السماوي عموماً، من دون رغبة مني في تجريد الأديان الأخرى من هذه الفضيلة، ومن دون

انتباه إلى مدى ما فعله إنتاج اليهودية على موجب العصبية والاستعلاء والذرائعية، من تشويه للأصل اليهودي، حتى فقدت اليهودية المتداولة قدرتها على الممانعة وأصبحت وظيفة دنيوية خالصة من البعد الإلهي في المشروع الصهيوني، إذن يقدم الإسلام نظام القيم، ملتقى الله والإنسان، والحق والواجب، والذاتية والغيرية، والمحبة والعدالة، حافظاً وضامناً لنظام الأفكار ومسارات تطبيقها واختبارها وتعديلها على ضوء الحقائق المكتشفة والحاجات المستجدة والجدوى، ويحصر الإسلام هدف الرسالة في تتميم مكارم الأخلاق التي تتعدى في مفهومها الفلسفي المستوى الفردي، من دون ان تجرده من أهميته ودوره الوازن في الأخلاق العامة، أي ان هناك تراتباً متكافئاً، عَرْضياً إلى حد كبير، بين أخلاق الفرد وأخلاق الجماعة، وتبعاً للمسؤولية التي يترتب عليها العقاب الدنيوي أو الأخروي، وبالتساوي بين الفرد والجماعة، مع التركيز على البعد الأخروي في حالة الفرد ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنْشُوراً * اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾ (الإسراء:١٣ ـ ١٤)، مع إلحاح في مسلك الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ومن بعده من الأمناء، على نوع من الإحالة في حالة الفرد إلى الآخرة، إلى يوم الدين والدنيا، الذي يغفر الذنوب جميعاً ولا يؤوده ذنب في حال لم يثبت الارتكاب ظاهراً، بسبب يتصل بأصول الإثبات، موافقاً لرغبة رسولية في الإعفاء الدنيوي على الإخلال بالحق من خلال تعقيد أصول الإثبات واشتراط اتساقها في تفاصيل مبانيها (التردد في الإقرار مثلاً) كما يترتب العقاب الدنيوي على الجماعة بالمعنى الحضاري، أي النهاية الحضارية الفاجعة بسبب الإخلال بالقيم، ما يؤدي إلى إخلال في دورة الحياة والإنتاج والعدالة ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾ (الإسراء:١٦)، وهذا إظهار إلهي لاشتغال الأسباب الموضوعية في الاجتماع البشري وتحولاته، استئناساً منا بما يتفق عليه العلماء والمفسرون من ان الإيمان لا ينبت الزرع بل يؤهل المزارع بالاستنبات بالعدل الشامل عندما يقرأون الآية ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ﴾ (الأعراف: من الآية٩٦). إذن فهناك اعتراف صريح بأنظمة القيم

لدى الآخر، قبل الإسلام وبعده، ما يصح معه التتميم لا الإنشاء، وهذا أبعد من الاعتراف التسامحي بالآخر، هو اعتراف بصلاحية الآخر للشراكة، بل وضرورتها، لأن الإلغاء يُفقد التتميم معناه وموضوعه، وحتى تصبح هذه الشراكة فعلية وفاعلة، لابد لها من قانون يصونها ويحميها وينميها على أساس الحق المحفوظ للآخر، أي آخر، طموحاً إلى حفظ الذات في الحق المتصور لدى هذا الآخر، أي ان الشراكة في الحق هي أساس الشراكة في الحياة وفي الفعل. من دون نظام القيم وبنيانها الحقوقي، تتحول مركزية الإنسان من كونه غاية ومحفوظاً في المركز، إلى بديل تقويضي للمركز بما فيه ومن فيه، وتضيق مساحة الحرية وتنتقل الهوية من مشروع مركب إلى مشروع مبسط، ينهض فيه الامتلاك والقوة، السيطرة، المصادرة، الإلغاء، الإقصاء والنبذ والنفي، مجالاً حصرياً لتحقيق الذات، بالعَرَض الموضوع في حالة قسرية من التعارض أو التباين مع الجوهر، وعليه يتأسس مسار سلطوي (تسلطي) يفرز الرغبة في تحقيق المطلب الممنوع الذي يصح في الوعي المقموع (بعيداً عن الحق) بديلاً مرضياً للعضوي، تصبح الحرية مثلاً بديلاً للخبز ليصبح الخبز مدخلاً أو وسيلة للرضى بنقص أو انعدام الحرية، في حين ان نظام القيم، يرتب ـ حسب الفرضية ـ يرتب الخبز على الحرية كما يرتب الحرية على الخبز «كادت الفاقة ان تكون كفراً» «لو تمثل لي الفقر شخصاً لقتلته» علي (عليه السلام) و «عجبت لمن لا يجد القوت في بيته كيف لا يخرج شاهراً على الناس سيفه»... إذن فالحرمان من الحق الأول (الحياة) يغري بالوصول بالحق الآخر (الحرية) بعيداً عن الحق إلى إلغاء الحرية بالحرية، من خلال إلغاء الآخر بالحرية الآتية، كتعبير مادي، غير روحي، عن اضطهاد الروح من بوابة الجسد. يقول الإمام زين العابدين في دعاء مكارم الأخلاق «اللهم صن وجهي باليسار ولا تبتذل جاهي بالأقتار فأسترزق أهل رزقك وأستعطي شرار خلقك فأفتتن بحمد من أعطاني وأبتلى بذم من منعني وأنت من دونهم ولي الإعطاء والمنع»... ويتيسر للأبدال الخواص، خواص الخواص، ان يتحرروا من ضغط الجسد تحت سياط الاضطهاد والمنع والحرمان فيذهبون إلى الحرية الوازنة تحت مظلة الحق ومن دون إخلال ويتجلون، يبلغون منتهى الشفافية والحضور والوعي

والفرح، ويقول أديب الأدباء: لو خدمت السلطان ما أكلت حشيشاً، فيجيبه: ولو أكلت حشيشاً ما خدمت السلطان... أما العاديون من البشر فليس لهم طريق إلى المعنى من خلال القطيعة التامة مع الجسد، وهم جاهزون دائماً لأن يتحملوا، لأن يحملوا الجسد ما يتحمل ولا ينفذ إلى تلابيب الروح فيقلقها. ولذلك فهم يصومون ويصلون ويحجون ويزكون ويقارعون مصاعب الحياة ويقتلعون صخور الأرض ليؤهلوها للزرع والزهر والثمر... لقد كان المنحى الذي وضعه غوته، منحى مركزة الإنسان في مقابل الإله، تمثلاً للنزوع الغربي في لحظة من اللحظات، نحو الأنسنة بمعناها الثأري الانقلابي، أي الانقلاب على الله أو الإله وإحلال الإنسان مكانه أي في المركز من معادلة الإلهي والإنساني، أي ان الإنسان بعدما كان في موقع العناية القصوى قد أصبح بديلاً عَرْضياً للإله، وكان من نتائج هذا المنحى تجديد حركة الاستعمار، أي الإلغاء والاستحواذ، على أساس ان الكون معاً في كنف الله، قد تبدل إلى الكون بعيداً عنه أو في مقابله، فانحلت عروة التوحيد والتوحد نهائياً، ومعها كان طبيعياً ان يتعدد الإنسان ويتقابل المتعدد طبقاً لنظام المصلحة المتعارض والمغري بالاستحواذ، إذن فقد حفلت هذه الرؤية الإنسانوية بمفارقات قاسية، وأهم هذه المفارقات ترسيخ وعي الثنائية التي ترتب البشر إلى مقامين يتضمن كل منهما مقامات فرعية، أعلى وأدنى، وتبعاً لذلك يصبح الحق، حق الحياة والاعتقاد والتفكير والعمل والتبصير، تاماً لدى مقام ومعدوماً أو ناقصاً لدى مقام آخر، أو نسبياً مرهوناً بمدى الاقتراب أو التماهي أو التبعية مع المقام الأعلى، وترتبت على ذلك وظائف، فوظيفة المقام الأعلى الإبداع، ووظيفة الأدنى الإنجاب، تأمين اليد العاملة والمستهلك ومادة الحروب، ما عاد(ريلكة)، فوظفه صريحاً في النظرية الاستعمارية المتجددة منذ القرن التاسع عشر الذي حفل في أواسطه بمشروعات نهوض (مصر ـ اليابان) بعدما بقيت هذه الحركة رهناً بمسوّغها البيولوجي غير الكافي لإعطائها الزخم المطلوب، ما جعلها تتذرع بالدين وعود الصليب لتبدأ وتستمر حوالي قرنين من الزمان.

لقد أفسحت نظرية التركيز الإنسانوي لاحقاً لسلوك نظري وعملي قام على منطق القوة والعنصر بعيداً عن الحق، وحق الحياة أولاً، فأنتج النازية ورصيفتها

الفاشية. كما أفسحت لما أسسه (فيور باخ) من أنسنة أعدمت الذاتي لصالح الموضوعي الصرف أو المادي، عندما قدر ان هذا الكون موجود موضوعي يمكن إدراكه بالكامل بعيداً عن فرضية الأسرار الغيبية أو الإلهية، لأنه ليس هناك قوة خارجة عنه فاعلة فيه، وبنى على ذلك (كارل ماركس) أطروحته المادية الجدلية، في محاولة لإحياء الجدل محرراً من هيغل، بالتفكيك بين جدل الفكر الذي انتهى في المدرسة الهيغلية إلى تأكيد الدولة أو تجلي الله فيها، وبين جدل الفكر والواقع على مقدار من القسوة في ترتيب موقع الفكر في الدورة الحلزونية وراء الواقع، وهكذا مهدت الماركسية بادئة من مادية فيور باخ، إلى حصر الحقوق واختزالها في البروليتاريا من دون ان تستطيع التجربة الشيوعية ان تلغي مكونات راسخة في الهوية، ما أدى إلى خلل فاضح حيث تحول الصراع الطبقي إلى مشروع احتواء واستحواذ روسي على الشعوب الأخرى بكل طبقاتها، وهنا استيقظ الوعي القومي داخل المنظومة الشيوعية وأدى إلى الانشقاقات المعروفة والتي يشكل الانشقاق الصيني أبرز مصاديقها. لم تنفع الجهود النقدية الجادة لدى كثير من الماركسيين بدءاً من صديق ماركس الذي عاد فقاطعه ماركس وحقد عليه (برودون) وانتهاءً إلى روي الهندي وبليخانوف وسلطان عليف الآذري وباسترناك ولاحقاً غارودي وسولجنستين وغرامشي ولوفيفر وفيشر وغيرهم، في تعديل المسار الرؤيوي، واستوى نظام المعرفة الماركسي على نهائيته وقاطعيته وشموليته، عندما انتقلت الدولة في معادلته السياسية، أو السلطة بتعبير أدق، من أداة إلى غاية، وانتقل الجدل أو الديالكتيك إلى وظيفة نقيض لوظيفته، أي إلى التثبيت والتأييد (ستاتيك). وعندما بلغت الذات غاية أزمتها، أي إلغاء الغائية بالحرية (حرية البروليتاريا الملخصة بالدولة الملخصة بالحزب الملخص باللجنة المركزية الملخصة بالأمين العام) وتبددت كل حقوق الأفراد والجماعات، وأعيد تشكيل آلية الاستلاب (الألينة) التي كان المشروع الاشتراكي يهدف إلى إزالتها من خلال تسليط قوى الإنتاج على وسائله... ما كان تمهيداً ومدخلاً لإلغاء الحرية بالحرية، شأن أي أطروحة شمولية حتى لو كان البعد الروحي أساساً في تكوينها الأول، لأنه عندما تصعد الدولة، بما هي سلطة، إلى مقامها

الإيديولوجي، يسقط الحق بالشمولية، ويصبح الواجب الذي يمليه الحزب المختزل هو قوام الأهلية للفرد والجماعة، وإلا فالقتل هو الرد (كومونة كرونشتاد) وقتل الآلاف من عمال المرافئ في عهد لينين بقيادة وزير دفاعه تروتسكي كندشين لنقل العنف من مساره ضد الآخر، خارج الحدود، إلى الآخر داخل الحدود، حدود الوطن والحزب والطبقة العاملة، ما يفسر المسلك المألوف القائم على إسقاط حق الآخر في الحياة والحرية والوجود، وعودة هذا المسلك إلى إطاره الداخلي وتجسده تصفيات وحروباً داخلية دائمة... من هنا تم الاستحواذ شبه الكامل على دول وشعوب شقيقة في الرحم الاشتراكي فتململت الصين أولاً ويوغسلافيا وألبانيا وبحثت عن خصوصياتها القومية والوطنية، من دون ان تتخلص من مرض الإلغاء للآخر أو مصادرته، فتحول السعي الروسي إلى ترويس المنظومة السوفياتية، إلى سعي صربي إلى صربنة أطراف الاتحاد اليوغسلافي، وبلغ العدوان على الحق ذروته، عندما مارس الحزب والدولة دوراً دائباً وقاسياً في إلغاء الفوارق الإثنية (الدينية والقومية) بهدف التوحيد ظاهراً تحت ظل الاشتراكية، وبهدف الصربنة واقعاً، أي دفع كل الحبوب في اتجاه طاحونة الصرب الطاحنة... ما عاد لينفجر عنفاً شديداً بين الأطراف المكونة للاتحاد تعبيراً عن استشعارها لوجودها بعد محاولة إلغائها من خلال إسقاط حقوقها واحتدام البحث عن الخصوصيات القومية لاستحضارها وتحريرها من التعميم الماركسي، وترتيب ما تقتضيه من حرية تعبير وإرادة واستقلال واعتقاد، ودشنت هنغاريا هذا المنعطف وتابعتها تشيكوسلوفاكيا في ربيع براغ، وحسمت الدبابة الروسية الأمر لصالح المركز، أي ألغت الحقوق الوطنية ومن ضمنها حقوق المواطنين لصالح الشعب السيد ظاهراً وصالح الحزب أو السلطة الروسية واقعاً، أو بالأصح لصالح الطبقة المتكونة على مقتضى إلغاء الطبقات بالصراع الطبقي وسيادة الطبقة العاملة وكانت انتفاضات بولونيا في عهدي جيرك وغومولكا على نفس الطريق وذات النتيجة، كما كانت التحويلات المنهجية العميقة في رؤى الأحزاب الشيوعية لإشكالية البرجوازية والبروليتاريا والرأسمالية والاشتراكية، بعيداً عن التبسيط اللينيني والستاليني لاحقاً، كما حدث في أوروبا في إيطاليا مع (توليياتي)

وفرنسا مع (مارشيه) وإسبانيا مع (كارللو). هناك فضيحة تاريخية عملية، لم تأت من فراغ نظري، هي رفع الحقوق أو عزلها عن مقامها الفردي أو الشخصي إلى مقامها القومي (من القوم لا من القومية) داخل البلد الواحد أو الدولة الواحدة، لا بالمعنى الذي يعتني بحقوق الجماعات الإثنية داخل الكيان الواحد، ما تتجاهله في الوقت الحاضر الحركات الناشطة في حقوق الإنسان في الغرب، أي ان الحقوق قد فرغت روحاً وتطبيقاً للدولة لا بما هي حاضن وجامع لمكونات اجتماعها، بل بما هي سلطة أقلوية (أوليفارشية) منفصلة وقسرية وقائمة في تكوينها على تراتب الأعلى والأدنى، أي انها هي الأعلى واجتماعها وأفرادها هم الأدنون، والقانون ليحكمهم لا ليحكمها، أي انها تستقوي بالقانون على الاجتماع والأفراد فتغري الاجتماع والأفراد بالاستقواء عليها باللاقانون، ومن هنا ما نلاحظه في اجتماعنا العربي والإسلامي من ان أكثر الأفراد يجدون امتيازهم ومكانتهم في مخالفة القانون في مقابل استقواء الدولة عليهم بالقانون من جهة، وإصرارها على مخالفة هذا القانون من جهة أخرى (جدلية الفساد والاستبداد) هناك فرق بين الرأسمالية والشيوعية أو الاشتراكية فيما يخص العلاقة بالقانون وحقوق الإنسان، يأتي من فارق في نسبة الشمولية بين الرأسمالية والشيوعية أو الاشتراكية، فإذا ما كانت الشمولية أو الأصولية الرأسمالية أو الليبرالية باعتبارها معبرة عن منهج قوى اقتصادية وإنتاجية محددة، على درجة أو درجات متفاوتة بين حالة وحالة، أمريكا مقابل أوروبا الآن بعد ما كان الأمر معكوساً في عهد الاستعمار الأوروبي حيث كانت أمريكا أقل درجة فيما يعود إلى شموليتها، فإن الشمولية الشيوعية أو الاشتراكية هي شمولية نوعية، أو استغراقية، لأنها تستند إلى نظام معرفي على درجة عالية من الإيديولوجيا التي تغري بالانحراف الإيديولوجي أو التحريف، أي إلغاء الآخر والاستعداد الدائم لوضع حد لرأيه واعتقاده ووجوده إذا ما عاند وقرر التشبث بحريته، هذا في حين ان الارتكاب أو الجريمة التي قد تكون معلولة لتعقيدات في النظام السياسي أو الاجتماعي أو التربوي الشمولي والدعاوي، فإن التعاطي معها رسمياً يصل إلى الذروة في تعطيل الحق والقانون، لأن الطابع المحاباتي يصبح هو المهيمن على التطبيق، بمعنى ان عدم الجدية في فصل السلطات يجعل

القضاء مؤسسة حزبية تشتغل بإملاء السياسة بما هو أقرب إلى الأعراف الحزبية والارتجال القانوني، وهذه إشكالية تبرز تعقيداتها الآن في الصين مثلاً، بعد الثورة الثقافية التي تعطل فيها القانون لأسباب إيديولوجية مراوغة بل تحول القانون إلى عطاء للجريمة، والآن تسعى الصين إلى (لبرلة) اقتصادها، بما يقتضي ذلك من إشاعة جو من الحرية يساعد على بلورة حالة من اقتصاد السوق أو الاقتصاد الحر ضمن حالة التوجيه العام الموروثة والتي يجري تطويرها، غير ان اختزال القانون بالدولة أي بالحزب أي اتباع القضاء للدولة أو الحزب، لينتج تعقيداً غير عادي ويجعل عملية التحول عسيرة جداً وبطيئة وإن كانت مستمرة لأنها أصبحت ضرورة.

وهذا تحذير لنا كمسلمين، لأن الشمولية تترصدنا كما هو ملحوظ في خطاب كل قوى التغيير الإسلامية التي يأتي تطرفها من هنا، ويأتي تعطيلها للقانون وارتكابها من دون اعتبار لحق الناس العاديين في الحياة والحرية، يأتي من هنا، أي من أصوليتها كتعبير آخر عن شموليتها. إذن وطبقاً لمقدار الأصولية أو الشمولية العلمانية (الرأسمالية أو الشيوعية) والدينية، تنهض حقوق الإنسان والقوانين ناظماً للعلائق الاجتماعية (الدولة والمجتمع) أو لا تنهض أو تنهض قليلاً في مكان دون غيره. غاية الأمر ان الاستعمار، على موجب الرأسمالية ينعكس نعمة محدودة في داخل البلد المستعمر لا تخلو من نقمة، لأنه جور في الأساس وهذا ما يلاحظ الآن في حالة الولايات المتحدة والفرق بينها وبين الاتحاد الأوروبي الذي يضع أوروبا على طريق القطيعة مع ماضي الحروب وامتهان الحقوق تحت سقف القانون والاختيار، بينما تودع الولايات المتحدة موروثها النسبي في هذا المجال وتتجه بسرعة نحو مركزة الدولة وتوسيع دورها في مقابل القانون والحقوق العامة والفردية، رغم ان العالم يشهد، بسبب التطورات في المعرفة والشأن العام، تقلصاً وتقليصاً في دور الدولة، ويحيل على مؤسسات المجتمع المدني، التي توازي الدولة ـ فرضاً ـ وتكمل دورها، على أساس الرابط القانوني والحقوقي بينها وبين المجتمع الأهلي من جهة وبينها وبين الدولة من جهة أخرى. وعلى موجب الشيوعية أو الاشتراكية (الإسلامية مهددة بنفس الخطر أو مهددة بأن تكون مصدراً لهذا الخطر) فإن الاستحواذ على الخارج

ينتج استحواذاً يعادله حجماً وقسوة على الداخل، ان لم يزد عليه أحياناً، ولذلك جاء الاحتجاج والتقويض من الداخل، دشنته بولونيا متناغماً في (جدا نسك) مع إيقاع بابوي ومسعى إلى إعادة الأنسنة عبر حقوق الإنسان، فرداً وجماعة، إلى سياقها التكاملي، إلى سياق التواصل والتكامل بين الإلهي والإنساني، بين المادي والروحي، على شرط الحرية والمسؤولية والالتزام بالحق والقانون، وإن كان البابا عاد ثانية وبعد سقوط الاتحاد السوفياتي إلى وصف الرأسمالية بالوحشية والقول بأنه إذا ما كانت الشيوعية قد انتهت أو سقطت فإن الفقراء لم يزالوا على حالهم، ما يعني ان لابد من قانون يحميهم كما كانوا دائماً. هذا المتحول، وعلى إيقاع الشمولية الدينية المسيحية التي كان أبرز مظاهرها تعطيل القانون والحقوق في محاكم التفتيش، شهدنا مضارعاً له، يختلف عنه منهجياً وتفصيلياً، الحملة على المتهمين بالإلحاد في العصر العباسي الأول (عهد الهادي والمهدي)، اختلاف الرؤية المسيحية ما بعد عصر الأنوار والحروب الصليبية والنهضة الأوروبية مقدمة للبروتستانتية وهيمنة البرجوازية والعلمانية، اختلاف هذه الرؤية عن الرؤية الإسلامية المختلف عليها، والتي لم تحسم أمرها تماماً في مسألة الدين والدولة، والدين والسياسة تبعاً أو أولاً. ما جعل حركة الإمام الخميني والثورة الإسلامية في إيران مسألة مفتوحة على المستقبل وعلى جدل عميق وحار، في أساسه مسألة الحقوق، حقوق الأفراد والجماعات، ويهدف في تصور التيار الإصلاحي، إلى استقرار على حال من التوازن بين حقوق الإنسان فرداً وجماعة، وبين واجبات الدولة، لا حقوقها، أو حقوقها كما لدى التيار المحافظ، التي تأتي من موقعها ودورها كضرورة اجتماع في الفكر الإنساني والفقه الإسلامي، غاية الأمر ـ وهو جوهري ـ ان دورها في رؤية المحافظين يتأتى من كونها أطروحة دينية (ولاية الفقيه) ما يجعلها في شرعيتها وتشكلها رهناً بالدين، أما دورها في الرؤية الإصلاحية فهو الرعاية للشأن العام والمتأتية من عقد يتجدد بينها وبين المجتمع على موجب القانون المتحرك لا على موجب الإيديولوجي الديني الثابت وهذا الدور لا سبيل للقيام به إذن إلا بالحوار الدائم بين الدولة كأطروحة متغيرة وبين مكونات اجتماعها كمتغير أيضاً على موجب المعرفة وتجدد الحاجات والتحديات، وهذا

تفريع على الأصل الذي ينتج الأنظمة العلائقية أي الحوار الدائم بين مكونات هذا الاجتماع (الأعراق والمناطق والأحزاب والطبقات والمذاهب والأديان والنساء والشباب والجامعات والحوزات والمقيمين والمغتربين والكلاسيكيين والحداثيين الخ) على أساس ان التعدد قانون كوني وتاريخي، أي أصلي في التكوين وموضوع في التاريخ بمعنى ان التاريخ يعيد إنتاجه على موجبات علمية وعملية متغيرة... والحوار الدائم هو المطابق سلوكياً لهذا الواقع، وهذا الواقع التعددي الساطع والدائم لا يضر به ولا بالمعنيين بجدلياته وتداعياته إلا القبول به كأمر واقع وعلى مضض للبحث عن صيغ قانونية وأداء قانوني يمنعه من التعبير عن نفسه بالقمع والمنع، ولا يجعله مشروع حياة وحيوية وإبداع وتجديد وتجدد وتثبيت للدين والإيمان كمكون، إلا التعامل معه كحافز لإنتاج أطروحة حضارية تقوم على التكافؤ والمشاركة والعيش المشترك، أي الوحدة البريئة من الأوهام التي تدفع إلى اعتبار الفوارق عابرة، لإلغائها بالتوحيد القسري الذي من شأنه ان يستفز الفوارق ويفجرها لا أن يلغيها، وهذا إذا ما تحقق على المستوى الوطني، يؤهل أي بلد أو إقليم للشراكة في أطروحة إنسانية تحفظ التعدد في الوحدة وتحفظ الوحدة في التعدد على موجب التوحيد ومعادله الموضوعي والتاريخي (الوحدة) طبقاً لما يكاشفنا به القرآن الكريم ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: من الآية١٣)، حيث يتفق العلماء والمفسرون على ان الوحدة المقصودة في آياتها البارزة ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (المؤمنون:٥٢)، هي الوحدة النوعية، أي الإنسانية أي الكونية، والتي لا تقوم ولا تدوم إلا من خلال حفظ الخصوصيات وحمايتها. إنني أشكو مما يثير مخاوفي من هذا المتحول الذي يتولى فيه العقل الإمبراطوري الأمريكي العابث والمغامر والمستشعر للقوة، من رفع يافطة حقوق الإنسان غطاء لدوره الفعال في إسقاطها، خاصة عندما يحصرها في إطارها الفردي، ويمكن أشرار العالم من أنظمتنا السياسية إلى إسرائيل، من إلغاء حقوق الجماعة أو الجماعات أو الشعوب، ما ليس من ترجمة عملية سوى إلغاء كل أفراد الجماعة وحقوقهم من أدناها إلى أعلاها. ولكني أراني

ملزماً برفع قدرة جسدنا العربي والإسلامي على إنتاج المضادات الحيوية ضد الجنوح إلى الشمولية مدخلاً نهائياً إلى تعطيل الحقوق واستباحتها. من هنا ربما كان يأتي اهتمامي وإطالتي في الكلام عن فكرتي حول الإلتباسات والمفارقات والإنكسارات والكسور التي اعترت مسيرة تجربة شمولية عايشناها على مضض وعايناها وعانيناها بقلق سبعين عاماً، والآن نعاني من انهيارها ومن التداعيات المؤذية لهذا الانهيار الذي كان ضرورياً ولم يفاجئنا بدءاً من موسكو وانتهاءً بألبانيا، وتبقى الصين على لائحة الانتظار، ولا ندري ما إذا كانت خطواتها في اتجاه تحقيق لنسب من الحرية سوف يضمن مستقبلها؟ وما كان ذلك مني إلا لأحاول الوصول إلى اتفاق مع نفسي على الأقل، على ان التجربة تلك بالمعنى التنموي والامتلاك قد حققت من الإنجازات المادية ما كان يرجى منها وأكثر وفي ظروف قاهرة (الستار الحديدي والحرب الباردة) وبين حربين كونيتين عرفت فيهما موسكو كيف تكون ذرائعية إلى حد الابتذال أحياناً، ما دعا ماوتسي تونغ إلى اعتبارها إمبريالية شابة أخطر من الإمبريالية الغربية الهرمة، ولكن الخطأ أو الخلل المنهجي هو الذي أسقطها من داخلها أولاً وبالذات وإنما كانت العوامل الخارجية عوامل مساعدة ليس إلا، وهذا الخلل تجسد حسب قراءة غورباتشيف) للداخل من الداخل في كتابه (البرويسترويكا) ـ الشفافية ـ الخلل هو نقلها لمسألة الواجب والحق من مقامه الطبيعي التراتبي (ترتب الحق على الواجب والواجب على الحق) وهو نظام إلهي تكويني في الأساس ومضمونه الأخلاقي العلمي صيانة كرامة الإنسان وحريته وغائيته وحيويته في حياته، لا مجرد حياته، أي إحساسه بذاته شرطاً لإحساسه بغيره، وإحساسه بغيره ضابطاً لإحساسه بذاته. ﴿طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ (طه:١ ـ ٢)، و ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً﴾ (البقرة: من الآية ٢٠١)، ويبلغ التعبير القرآني ذروة حسمه للتوازن بين ثنائية الذات والموضوع والدنيا والآخرة، وممانعته وإدانته للفصل في الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال: من الآية ٢٤)، كأن الحياة في الدنيا والآخرة، هي شرط الاستجابة. وإذا لم تكن الدعوة إلى الدنيا مجردة عن الآخرة عادلة فإن الدعوة إلى الآخرة مجردة عن الدنيا ليست عادلة،

وهنا يبدأ الخلل من التجريد الثنائي من تجريد الغيب والألوهية من الأنسنة (مسألة الاستخلاف في القرآن) ومن تجربة الأنسنة من بعدها الإلهي أي الروحي... ولعل هذا هو الذي أتاح للماديات المعاصرة وأقصاها وأقساها الشيوعية، نقل المسألة من نصابها الفردي والفرداني أو الشخصي إلى نصابها الجمعي أو الجماعي، ولكن بعد التشويه في اختزال الجماعة في الدولة أو حزبها لا للدولة بما هي تداول وتبادل، بل بما هي سلطة (ميتافيزيقية وإن كان مدعاها النظري مادياً) لا تكيف ولا تتكيف مع المتغير مع دعواها الجدلية بل تلغي المتغيرات لصالح متغير لا يتغير هو الدولة أو السلطة بجعلها شأناً شاملاً ودهرياً ومكاناً حصرياً لإنتاج المعرفة أي تعطيل العقل، وإنتاج الحقوق والحقائق والواجبات. من المؤسف ان كتاب غورباتشيف قد تم التعاطي معه على انه كتاب سياسي صرف، مع انه أقرب إلى ان يكون كتاباً ثقافياً نقدياً بامتياز، وعيبه هو انه قصد نقده المنهجي والتجريبي معاً على الماضي، ولم ينقد المستقبل، ولكن الوجع الروسي الإنساني الذي عاينه عن كثب وربما كان أحد المشاركين في تعميقه وتوسيعه، هو الكامن وراء تركيزه على الماضي، أي على فضح الباطل وكشفه والمكاشفة به (معنى البرويسترويكا) أما الحق فهو أطروحة أشد تعقيداً، وتستدعي تاريخاً طويلاً، وقد يكون تاريخ البرء من المرض العضال أطول من تاريخ المرض ذاته «ان هذا الدين لمتين فأوغلوا فيه برفق ولا تكونوا كالراكب المنبت لا ظهراً أبقى و لا أرضاً قطع» كما يتفضل الرسول الأكرم على الراديكاليين الذين يعجلون المؤجل فيؤجلون المعجل والمستحق من القول والعمل... وحتى ليتحول الأمر أو القول الثقافي إلى أطروحة عملية وواقع سياسي، يحتاج إلى زمن طويل وشراكة رؤيوية بين أهل الرؤية أو الرؤى المختلفة المتفقة على النقد والتغيير، إذن تبقى شروط وآليات وقوانين تحقيق البديل أشد تعقيداً من إسقاط أو تبديل المشهد السابق عليه. تماماً كما هو التحدي في حالتنا العربية والإسلامية، فهناك باطل كوني يواجهنا ونواجهه، ولسنا وحدنا، وإن كنا الأكثر استهدافاً لأسباب واقعية وإيديولوجية، تمتد من الثروات الطبيعية والبشرية إلى الثقافة والموقع الجغرافي الحساس والقابل لإعاقة التوجه الإمبراطوري الاستيلائي... هنا استطاعت الثورة

الإسلامية ان تسقط باطلاً، عندما اختارت الشراكة واللقاء على السلب ضد النظام بين الحساسيات الإسلامية المختلفة وبين هذه الحساسيات من جهة والحساسيات الوطنية والليبرالية والقومية واليسارية من جهة أخرى، ضد النظام الشاهنشاهي التابع بما هو نظام سياسي واجتماعي مستند إلى نظام معرفي ملفق (وهو غير المركب) وبعد الثورة وتحقيق الدولة في ظروف عالية التحدي (الحرب العراقية على إيران مثلاً) كانت الطبقة السياسية مضطرة إلى مقدار من مماهاة الدولة بالمجتمع، ومع نهاية الحرب كان لابد من عودة الأمور إلى مسارها، أي ان يحتدم جدل الدولة والمجتمع، في لحظة بلغت الدولة فيها مرحلة متقدمة من إحساسها بذاتها بعدما قادت الحرب عسكرياً واجتماعياً وأدارتها، وبلغ فيها المجتمع مرحلة متقدمة من شعوره بالمفارقة بين الثورة والدولة، بين الحلم والواقع، على حال لا تخلو من المبالغة الرومانسية... وهنا كان لابد للدولة من ان تجدد سلطانها وللمجتمع ان يجدد حرياته وينميها تحت سقف القوانين التي لابد ان تصطدم بالقانون الأساسي الذي يقيم الاجتماع والدولة على مركزية ما قد يكون هناك مجال لتطويرها من دون ان يخلو تعديلها الجذري من مخاطر مرحلية، غير ان الوحدة الإيرانية حول الثورة والدولة في الحرب قد عادت لإنتاج تعدديتها، ما وضع إيران أمام احتمال كبير بإنتاج أطروحة حضارية تعددية تجمع في العمق بين الموروث الإسلامي وبين الحداثة، ما كانت إيران الثورة والدولة قد شرعت فيه من خلال تكويناتها المؤسسية وجعل الانتخاب الشعبي المباشر طريقاً لتشكيل الدولة ومدركاً لشرعيتها على احترام شديد للخصوصية الإسلامية والوطنية الإيرانية، على تعقيد في النمط العلائقي بين مكونات الاجتماع الإيراني وطريقة التعاطي معه بشكل مضطرب بسبب استتباعات الماضي والتضيق في سبل التنمية الشاملة والمتوازنة الموروثة من الماضي والمضاف إليها تعقيدات الحرب والحصار والوضع الدولي والإقليمي (حرب الخليج الثانية) ما جعل حقوق الجماعات وتبعاً حقوق الأفراد تميل إلى ان تكون إشكالية وأشد تعقيداً وحساسية.

وعلى أي حال فإن دخول التعدد في حالة من الظهور والتمظهر والتموضع والتحدي، قد أدى فيما أدى إلى إعادة اكتشاف وجود الآخر وشرطيته للذات معرفة

وحضوراً ودخولاً تعريفياً وتعيينياً في الهوية المركبة مقابل الهوية أحادية المستوى والقاتلة، إذن فلابد ان نستوي مع الآخر المختلف، فرداً أو جماعة، مجتمعاً أهلياً أو مدنياً مجتمعاً ودولة مكونة من مشارب مختلفة أيضاً. على حال من الاعتراف المتبادل أو الاختلاف المتكامل يرقى إلى مستوى الضرورة السياسية والاجتماعية والثقافية شرط ان يتم تكييف حراكه وحواره أو سجاله في بنية حقوقية تعيد اكتشاف الفرد سبيلاً إلى وعي الجماعة... وباختصار شديد، إلى أين انتهت التجربة؟ لقد كان المتحول من العمق في وعي وسلوك الإيرانيين، إلى حد انه رجح توقعات المراقبين الذين كانوا يستبعدون ان ينتهي السجال المحافظ ـ الإصلاحي إلى انفجار وإلى عنف عشوائي متبادل... وهذا هو المشهد الإيراني، في حين ان الدول والمجتمعات الإسلامية والعربية التي كانت قارة على حالة من الهدوء والطمأنينة إلى مركزيتها التي جعلت الوحدة الاجتماعية والسياسية تظهر بمظهر الثابت الراسخ قد انفجرت فيها شحنات العنف محكومة بشمولية حادة ومغامرة في مقابل حالة إيديولوجية سياسية تنصلت في خطابها السياسي من دعوى الشمولية في حين كانت مركزيتها تجسيداً لشمولية أشد فتكاً لأنها لا تستند إلى منظور شمولي بل ترفع الدين، التعددي، بمعنى قبوله للتعدد، إلى مصاف الشمولية القارضة، أي انها قامت على نمط شمولي يقترب من الشيوعية، من موقع التناقض الذي لم يحفظ أحداً حتى الآن من مصير نقيضه. لقد كان إسقاط الحق أو حصره في طبقة أو جماعة سياسية أو ثقافية أو مذهبية داعياً ملحاً لأن تخرج من داخل هذه الجماعة حالة تسعى لإنقاذ الحقوق بإلغائها وهذا هو معنى التطرف الإسلامي الذي يشتعل في السعودية الآن وغداً في غيرها. إن المثالات الإسلامية أو الإسلاموية في صورتها الراهنة ذاهبة إلى مزيد من التطرف بإلغاء الآخر والتسلسل أو التدرج في هذا الإلغاء من الأبعد إلى الأقرب، من أهل الدين الآخر إلى أهل المذهب الآخر الذين قد يلتبسون بأهل القبيلة الأخرى، إذ يلتبس المذهب بالقبيلة (أفغانستان مثلاً)... ثم إلى الآخر في إطار المذهب الواحد والبيت الواحد. وهذه المثالات من شأنها ان تدخلنا على حسابنا وعلى حساب الإسلام، إلى إلغاء الحق والحقوق أي مقاصد الشرع في الأساس والنهاية ودفع الفرد

من تحقيق نزوعه وحاجته في تحقيق ذاته وأمانه في الدولة الجامعة أي المرنة أي الواسعة المستوعبة على نسق صحيفة المدينة، إلى تحقيق ذلك بالذهاب القسري والعصبي إلى جماعته السلالية أو المذهبية أو الخليط، فتجدد العصبيات وتقوى وتسود ومعها النزاعات الدورية الدائمة والعشوائية، ويتحول الشرع أو القانون من إنتاج الجوامع إلى إنتاج الفوارق، وتختلط الإثنيات شأن العراق الآن ويصعب التمييز بين المذهب والعرق، كما يصعب التمييز بين الفقه والإيديولوجيا والشرع والدين والسياسة، خاصة عندما تضطر السياسة، بمعناها الحَرْفي والحِرَفي والعصبي لأن تصادر التاريخ والدين وتضمهما في خدمتها، في مقابل الآخر وحقه في الحياة وحقوقه العامة المحفوظة بنواظم القانون والشرع والمصانة بنظام الحرية التي ترقى إلى مستوى المسؤولية، وبالاحتياطات العميقة التي تشكل أهم الثوابت في بنية الشريعة (الدم والمال والعرض والنسب). إذن فهناك خطر يترصد فهمنا ومعرفتنا بالإسلام أي يترصد الإسلام في النهاية، هو تحويله إلى إيديولوجيا إلغائية أو إقصائية، تنتج باستمرار مسوّغات للتمايز القاتل والذي يتعدى حدود الاختلاف الطبيعي والضروري، الذي يحرص الإسلام، عقيدة وشريعة وأدبيات عامة، على تكثيف الموانع من رفعه أو وضعه في مستوى التناقض التناحري الذي لا يؤدي إلى غلبة نهائية لطرف على طرف، وجل ما ينتجه غلبة نسبية ومؤقتة لا تلبث بعد التعديل في موازين القوى بعوامل داخلية أو خارجية، ان تؤول إلى نقيضها ليتأسس على ذلك حال دائمة من العنف الدوري المتبادل الذي يضع الأطراف المتصارعة على موجب الإيديولوجيا في حالة من التآكل ما شهدنا له أمثلة في الحروب الدينية في أوروبا، عجل بالأوروبيين إلى إعادة تحديد موقع الدين والكنيسة بالفصل الذي يبدو الآن وكأنه قد حفظ الكنيسة من عدوانها على ذاتها بعدوان الآخر عليها وعلى أسس استحقاقها... وهنا يحلو السؤال عن احتمال مآل لنا مع الإسلام والدولة والمجتمع أشد قسوة علينا وعلى الدين والمتدينين مما حدث في الغرب؟ أي ان استهتارنا بحقوق الناس... حقوق الآخرين، سوف يؤدي إلى ان يأتي الآخر ليخلص الحقوق من عدواننا عليها. لقد قدمت في كلامي النموذج الشيوعي، لأن هذه الشيوعية فتكت

بنا مرتين؛ مرة عندما تحولت إلى واقع وسلوك وحراك إمبراطوري استيلائي واستعلائي وانتهازي، أي كاذب ومراوغ، من حيث وظفت أمميتها وخطابها عن عدالة الإنتاج والتوزيع، في مشروعات قومية حصرية (روسيا) وهنا ألف داع للحذر إسلامياً من خطابنا الأممي أي اللاوطني، لأن الدولة الوطنية والاجتماع الوطني هو الاختبار الأمثل لأطروحتنا الإسلامية ومصداقيتنا. ولنا عبرة أخرى في التذرع القطري العربي بالقومية العربية والأمة العربية، ما أدى إلى دمار الأقطار القومية وتدمير الأمة معاً... ومرة أخرى فتكت بنا التجربة الشيوعية عندما سقطت في نهاية الحرب الباردة وأتاحت الفرصة للإمبريالية الأمريكية الناشئة والفتية والمريضة بالفايروس الإمبراطوري منذ الحرب الثانية وانهيار أوروبا المنتصرة والمهزومة معاً ونظرية الفراغ ومشروع مارشال، ان تنهمك في تحقيق جنوحها الإمبراطوري على إيقاع العولمة وصولاً إلى مصادرتها أي تحويل القرية الكونية على موجب إفادة الجهلة من المتحولات العلمية، إلى ملعب على أساس إلغاء الإيديولوجيا الشمولية بإيديولوجيا المال، والانتقال من الحداثة إلى ما بعدها بالانتقال من نقد المعايير إلى تهديمها أي إسقاط أنظمة القيم لصالح نظام فكري أو نظام إمبراطوري عولمي أحادي يحول النواظم العظمى والدنيا في حياة البشرية وحركتها وعلائقها، إلى شظايا وقيود وعوائق مبعثرة لا نظام لها حتى يمكن علاجها، ويحول المواطنة إلى فردية من دون فرادة تبحث عن رغبات الجسد وضروراته البيولوجية من دون روح ومن دون أحلام أو أشواق، بحيث لا يعود هناك حق ضائع نبحث عنه ولا قانون ندعو إلى المبيت واليقظة في فضائه، بل يصبح القانون هو اللاقانون وحق الفرد لا يتعدى المساحة اليومية للجسد الفرد، ولا تعود الجماعة ولا الدولة بيتاً للأفراد... وهذا ليس إعداماً للثقافة بقدر ما هو ثقافة، ثقافة الموت أو ثقافة الميت سريرياً، بحيث يمكن انتزاع أي خزعة من جسده من دون أي شعور لديه بالألم، حتى إذا ما انتهت الحاجة إلى هذا الجسد رفع عنه جهاز التنفس الاصطناعي وبلغ الموت حده الطبيعي من دون داع إلى الحزن لأن الميت سلفاً هو الذي قد مات... هي إذن ثقافة ناقضة للثقافة سهلة ميسورة لا تستدعي مشاركة كأي سلعة مصنعة للاستهلاك السريع في غياب القانون الذي

يحدد شروط الجودة والصلاحية. هنا لا يجوز ان نستسهل الأمر أو ننتظر الانهيار وكأننا في الصف الآخر من صف المتفرجين بل لابد من إعادة النظر من النقد، من إعادة بناء معارفنا ووعينا على أساس ان الشروط الداخلية هي التي تضمن أو لا تضمن ان نؤول إلى وضع كارثي لا سبيل إلى الفكاك منه، أو إلى ممانعة أولية تنمو إلى معاندة وتفضي إلى مقاومة بالمعنى المركب والحضاري للمقاومة أي التي تحمل مشروعاً إنقاذياً من دون مكابرة. إذن فلابد من الإصلاح، والإصلاح مهما يكن الخراب عظيماً هو ان يبدأ الإصلاح، ولكم علينا ان نتعلم من مجتمعات الأهلية التي تبتلى بحروب طويلة وخراب شامل، وفي أول لحظات السلم وحتى بين موجة جنون عسكري وأخرى في الحروب الأهلية لأنها على حساب الأهل، يبادرون بهمة وتنظيم إلى تعمير بيوتهم ونفوسهم وأسرهم وأوطانهم بدأب وصبر وأمل. والتنصل من الإصلاح لأنه أصبح أطروحة أمريكية (مشروع بوش عن الشرق الأوسط الكبير) هو مدخل آخر إلى إعادة إنتاج الفساد والإفساد بالاستبداد، وهذا يعني فيما يعني، بل أولاً يعني أننا قد نكون أمام احتمال لتسريع دخولنا عراة مذعنين في المشروع الأمريكي بحرفيته من دون احتمالات يقظة إلا في المدى الذي لا يعلمه إلا الله!!! إذن فنحن على ما يشبه اليقين، إلا إذا حدثت معجزة كأن يستطيع جيش المهدي تغيير العالم!!! وحينئذ تصبح مشكلتنا ألعن، ونستذكر الدولة العربية المتخلفة عن قصد عندما هددتها المجاعة رغم سعة وخصوبة أراضيها فاقترح أحد قياداتها إعلان الحرب على الولايات المتحدة حتى تغلب تلك الدولة وتضع لها مشروعاً تنموياً مثل مشروع مارشال الذي وضعته أوروبا المحطمة بعد الحرب الثانية، غير ان مسؤولاً آخر في ذلك البلد عارض على أساس ان هناك احتمالاً بأن تكون الولايات المتحدة هي المغلوبة، وحينئذ يصبح على الدولة العربية الغالبة ان تؤمن معيشة الأمريكيين وخبزهم!!! نحن على شبه يقين، كما قدمت، بأن السلوك الإمبراطوري في العادة، وفي مثاله الأمريكي الراهن أو قيد التشكل، يقوم على إلغاء الحقوق وينادي بإسقاطها لدى الذين يسقطون في قبضته، إلى ذلك فإنه يعلي من شأن الفرد وهذا جميل جداً ولكننا أهل توحيد ووحدة بالمعنى التضامن الداخلي والاجتماعي بعيداً

عن أوهام الوحدة في نموذج الأمة ـ الدولة، ومن هنا فإننا لا نرى الفرد خارج الجماعة ولا نرى الجماعة بديلاً عن أفرادها، كأننا نقول بأصالة الفرد والجماعة معاً، أي انه اختلاف تكامل لا تناقض، وتشارط في الوجود، إذن فحقوق الجماعات أو الشعوب، انطلاقاً من الصحيفة النبوية في المدينة ومروراً بوثيقة أو شرعة حقوق الإنسان المعروفة، هذه الحقوق هي موضع احترام وصيانة وهي محور مستقل في تشريعنا وان كنا قد أهملنا التوكيد عليها وإعادة النظر فيها من أجل عصرنتها، وأدبياتنا العامة وآدابنا السلوكية ومنظورنا الفلسفي الذي يشكل خلفية القانون والشرع لا يتيح ولا يسوغ الاعتداء أو الانتقاص من هذه الحقوق تحت أي عنوان ديني أو مذهبي أو قومي أو وطني... وهي الحقوق التي يكاد يكون تقرير المصير التعبير المكثف عنها والجامع لشتاتها، وإن كنا نعيش في ظل الإسلام الجامع، فهناك ظلال أخرى ونحن في مدانا الأوسع لسنا عرباً أو مسلمين ونقطة على السطر بل نحن عرب وأكراد وأمازيغ وفرس وأتراك وآشوريون وسريان، مسلمون شيعة وسنة ودروز وإسماعيليون وأباضيون وعلويون وصابئة وكاثوليك وأرثوذكس وبروتستانت وأشاعرة ومعتزلة ويزيديون وزرادشت ويهود أيضاً ومن دون الصهيونية طبعاً، والإسلام الذي يدخل كناظم أعظم لعلائقنا وثقافاتنا البينية المشتركة يلزمنا بأن نقيم سداً قوياً يمنع عودة المشروعات القومية إلى الشغل على ذاتها ضد الآخر وتقليداً ممسوخاً للتجربة الأوروبية والوحدة الألمانية التي كانت لها ظروفها ومقتضياتها والتي قامت على ممارسات ديموقراطية لا يجوز إخفاؤها لصالح تظهير الطبيعة القسرية لعملية التوحيد، ما كان استثناء في مسارها. هذا السلوك القومي العربي الفج حول المشروع القومي العربي إلى سلسلة إلى مجموعة من القطائع مع الآخرين والفظائع علينا وعليهم، ما أغرى قوميات جمعنا معها الإسلام عقيدة وشريعة بالبحث عن ذاتها خارج الإسلام والثقافة الإسلامية بعدما أوقعها المشروع القومي العربي الشوفيني في وهم المماهات بين الإسلام والعرب... وأنا هنا لا أريد المساس بالعروبة كانتماء، وإنما النقد أو الإدانة تنصب على محاولة جعلها ـ العروبة ـ منطلقاً ومسوّغاً لمشروع ثقافي إقصائي يقوم على تجريد الآخرين من حقوقهم. إذن فالمطلوب هو

تحقيق وإحقاق الحق بعد تحريره من الشبهات وترسيخه في إطار الجماعات، أي الاعتراف بمميزاتها وخصائصها وتشجيعها على الحذر من تحويل هذه الخصائص والمميزات إلى حوافز انفصال، بل إلى حوافز اندماج من دون ذوبان أي تحقيق الخاص في العام وتجسيد العام بالخاص. هنا تأخذ فلسطين وشعبها موقعهما في وعينا المطابق، خاصة إذا ما اجتهدنا في إعادة طرحها على أساس انها من الجانب الصهيوني إخلال بالقانون واعتداء على الحقوق. في حين ان أسلمتها تشكل مدخلاً مثالياً للصهيونية إلى إدخال العامل الإسرائيلي في نسيجها وحراكها وحراك أهلها على طريقهم إليها... (حادثة الناصرة أي بناء الجامع على أرض تابعة للوقف المسيحي والدخول الإسرائيلي على المشكلة بلعبة كادت ان تؤدي إلى فضيحة خاصة عندما انكشف ان البعد الفقهي للمسألة ثانوي وان التجاذب السياسي لدى الأحزاب الدينية الإسلامية هو المحرك الأول). الإصلاح من الداخل وبقوانين الداخل، وإلا فإن العولمة بأحاديتها الأمريكية تنتظرنا وتنذرنا، وهي تهدف فيما تهدف إلى إعاقة أو منع أي عملية تنموية شاملة وناجحة واستقلالية تجنبنا تجديد الرهن هذه المرة على كل شيء فضلاً عن الثروات المادية، ما يضع ثقافتنا الإسلامية والمشرقية عموماً تحت الخطر بتهمة مسؤوليتها عن الإرهاب منذ الحادي عشر من أيلول، وهذه العولمة على النسق الأمريكي، توحد في رؤيتها بين الانتماء والثقافة وأنظمة المصالح الاقتصادية ما يحثنا على البحث من جديد عن الوصلة بين مصالحنا وثقافتنا أي اكتشاف أنظمة مصالحنا المشتركة كأساس لعيشنا المشترك وتعارفنا وتثاقفنا، والحؤول دون الآخر الطامع، وبالتعاون مع الآخر الشريك أو المؤهل أو الراغب في الشراكة على أساس التسامح والاستيعاب والتجاوز وتنقية الذاكرة من أورامها، بقراءة فوارقنا الإثنية الطبيعية قراءة علمية متحررة من الانفعالات والذكريات والقبليات، حذراً من بقاء هذه المسألة رهن إرادة قوى الاستحواذ والطمع التي تقرأ لتعمق وتضيف فوارق مولدة ولو قسراً من أجل تفجيرها دورياً لتحول بالعنف الداخلي المتنقل، مجتمعاتنا الوطنية إلى شظايا وكسور، لتتحكم بحراكها وإرادتها وعلائقها الداخلية وتثير غرائزها ساعة تشاء لتتآكل فيما بينها

وتصبح جاهزة لأن تؤكل. إذن فإلى مزيد من اكتشاف مساحة الحق لإقامة الواجب على الحق، ومزيداً من الاحتكام إلى القانون ضماناً للحرية، وبناء العمارة على سدى الحق ولحمة الواجب وتأثيثها بالحريات. وأذكر ثانية بغورباتشوف الذي كانت تجليات رؤيته النقدية أسطع ما تكون في مسألة الغنى بمفهومه الواسع ومسألة المرأة. وأكاد أقول ان غورباتشوف ومن غير معرفة بالإسلام يعود إلينا في هذه المسألة، مسألة المرأة، يعود إلى الإسلام بما هو الإسلام نظام معرفي كوني كاشف وحاكم وتأسيسي لا يشطب التراكمات المتطاولة في وعي البشرية من ثقافات وحضارات منقضية تماماً أو جزئياً، ويتعامل مع المنجزات الثقافية والحضارية المعاصرة من دون عقد ويعتبرها في إيجابياتها ثروة للبشرية عامة... وهنا لابد من تجديد الدعوة إلى إعادة قراءة الإسلام في نصوصه التأسيسية وفيما ترتب على حركة المعرفة بها، بحيث يدخل المستجد المعرفي والحياتي والعلائقي والحقوقي في فهمها ومن دون ان يقود إلى مساس متسرع وانفعالي ببنية النص، أي اننا مدعوون إلى نسبية ما، ترصد التطورات الدلالية للنص من داخله وتكتشف في التقليد شرط التجديد وفي التجديد شرط التقليد، كما تكتشف أصل الواجب في الحق وقوام الحق في الواجب، وتكتشف دور العقل التداولي في بناء الحضارة، بدل ان تضع العقيدة كضامن حضاري غائي، في موقع العائق الحضاري، مع التشديد هنا على ان العقائدية أو العقائدوية في السياسة والمعرفة والتنمية والمدنية والنهضة هي إلى مزيد من الانكشاف والتراجع إذن فلنعد إلى عقيدتنا مكانها الوازن في تكويننا وسلوكنا بدل ان نضعها في المدى الحيوي للمخاطر التي أحاقت بالعقائد المرتجلة أو الملفقة أو الشمولية التي كشفت عن محدوديتها في ذات شموليتها. اننا مدعوون إلى الحياة والإحياء بالشراكة وبالطموح إلى مشاركة كونية في أطروحة جامعة للمختلف المؤتلف على أولوية الإنسان كمقصد جامع، مضمون ببعده الإلهي التكويني الذي لا يمكن زعزعته ويمكن دائماً بالخطأ والخطل حرمان الإنسان من نعمته... مدعوون إلى الحياة إلى الحق الذي يترتب عليه الواجب كما يترتب هو على الواجب، على ان ننتبه مرة أخرى إلى ان الدولة كضرورة اجتماع، هي المعنية أولاً وقبل غيرها برعاية

الحق ومراعاته وأداء الواجب وإلا فإن حقها في الإلزام بالحق والواجب ظلم وجور وإلى مزيد من فقدان المصداقية أيضاً... ينبغي بل يجب ان لا نبقى مشدودين إلى الوقوع في مجال التأثير السلبي للآخر السلبي، أي ان نختار مساراتنا ومع التسليم بأن الفرد هو المكان الأول للحق، فإن الإمبراطور الأمريكي يحاول اغتيال حقوق الجماعات والشعوب (فلسطين) من خلال حصر الحق في الفرد إنتهاء إلى تشريعات تعاكس النظام الطبيعي طبعاً على ان لا يدفعنا ذلك ثانية إلى الهروب تحت يافطة الجماعية من حقوق الأفراد. إننا ملزمون بإنتاج ديموقراطيتنا، والحق عمادها، ومدنيتنا من دون الرجوع إلى وصفات جاهزة أو مجربة! ولكن وأيضاً من دون إهمال لأمثولات في تجارب أخرى، ومن دون إهمال لذاكرتنا المنقاة من الشوائب.

أي اننا بالتالي مدعوون إلى حداثة قائمة على ذاكرة صافية ورؤية شفافة للراهن واستشراف عميق للمستقبل. في النهاية اننا بحاجة إلى حراك معرفي عاجل وهادئ وعميق وشجاع يفرز بدقة وروية علمية مسؤولة تأخذ في اعتبارها القدرة العقلية لجماعتنا أو جماعاتنا الدينية على الاستيعاب والتصحيح والتعديل على ان يمتد ذلك ويثمر في نظامنا الحقوقي ونبحث معاً عن الاختراقات التي أحدثتها القبلية في نسقنا الفقهي حتى جعلت كثيراً من أحكامنا العلائقية والتنظيمية تبدو كأنها آتية من فراغ علمي... إلى ذلك لابد من الجواب العلمي الشجاع على السؤال: هل ان القراءة التاريخية أي قراءة الشرع في التاريخ هو إلغاء لهذا الشرع بالتاريخ أم أنه تخليص للشرع من التاريخ الذي انقضى وإدخال في التاريخ الجاري؟ أي المزيد من طلب الانسجام المقاصدي حتى لا يفجعنا التبدل الطبيعي في موضوعات الأحكام وإلى الحد الذي يصبح معه الحكم من دون موضوع، فنلصق تهمة القصور بشريعتنا، شريعة الله فينا، في حين اننا نحن وحدنا القاصرون والمقصرون! لا بأس من إدانة إلحاح قوى عادية معتدية وطامعة بنا على حمل حقوق الإنسان وإصرارها على اننا المكان النموذجي للإخلال بها ولكن لا يجوز ان نتنصل من أننا ماضون في هذا الإخلال... ما يعيق أي نهوض أو استقلال حقيقي نتطلع إليه... لأن الشرط الداخلي هو الشرط الأول لأي حركة في اتجاه المستقبل.

الاسلام والحداثة: اشكالية المصالحة والخصام

ابراهيم العبادي

هل يمكن تحديث الاسلام؟ سؤال طالما طرحته نخب ثقافية حاولت ان تجيب على سؤال جوهري شغل اذهان النخبة لحقب طويلة، وبقدر سهولة السؤال، فان الاجابة ظلت تراوح مكانها شأنها شأن المعادل الموضوعي لنفس السؤال، أي التفكير بأسلمة الحداثة لأجل الخروج بصيغة تعايش، يراها التوفيقيون ممكنة لتجاوز آفاق الصراع المزمن بين تيار الحداثة وتيار الأسلمة.

ثمة أجوبة جاهزة تقف على أرض الأيديولوجيا، فلطالما رفض الحداثيون فكرة الحوار المعرفي مع الاسلام وأعتبروه هرطقة أورحلة غير مجدية،لأن المجال الذي ينطلق منه الاثنان، أعني الحداثة والاسلام، مجال متصادم متقاطع (بمعنى القطيعة).... فأنى لظاهرة متمردة على هيمنة الفكر الديني، اختطت لنفسها مساراً معرفياً يخضع الفكرة الدينية للدراسة والتأهل، وينزع عنها كل قداسة وهيمنة.... أنى لهذه الظاهرة ان تقبل بمؤثرات دينية، حتى لو كانت ذات طابع قيمي اخلاقي روحي....! وفي ذات الوقت كيف يقبل مشايخ الاسلام فكرة الأخذ من انجازات الحداثة المعرفية (لتحديث) الفكر الاسلامي، بكل مايعني ذلك من ادخال (أشياء) في الاسلام هي مما ليس فيه!! وبما يلغي فكرة كمال الدين وخصوصيته وصلاحيته لكل زمان ومكان، خاصة وانه الدين الخاتم، وانه وحده القادر على اسعاد الانسان ونجاته في الدنيا والآخرة. هذا النمط من الأجوبة المتعجلة أستغرق وقتاً طويلاً قبل ان يكتشف فريق آخر من المهتمين والباحثين ان رحلة الخصام الايديولوجية آن لها ان تضع رحالها، وان مجال التبادل المعرفي والتأثير والتأثر مجال مفتوح لاتوقفه الاماني ولا الحدود المصطنعة، وبالتالي فان ثمة نسقا آخر من التفكير أوجد له قدماً راسخة خارج

حدود المنطقة المؤدلجة، فلم تعد الخصوصيات مانعة من التعرف على الفكر الآخر والأخذ فيه، ولم يعد مفهوم الزمن مفهوماً جامداً محصناً بجدر الهويات والخصوصيات والمجالات الحضارية المكتفية بذاتها،... انه عصر الزمن الكوني الذي تأتلف فيه الأفكار وتتداخل فيه الهويات وتتصارع فيه الأيديولوجيات وتتحاور فيه الحضارات والأديان، ولامناص حينها من الانخراط في عملية حوار ذاتي، يتجدد فيه كل نسق فكري أومنظومة ثقافية ادواتها في مسار من النقد المستمر والتطوير اللازم لمواكبة أسئلة الحضارة الراهنة ومداخلات حركة الزمن. هذه هي جدلية الحوار اذن بين العصر ومستحدثاته المعرفية والفكرية، وبين منظومات الهوية التي يشكل الدين وماينشأ عنه من معتقدات وأفكار وثقافة وخصوصيات ورؤية للذات وللآخر، عمودها الفقري. بيد ان العلاقة الاشكالية بين الاسلام والحداثة التي غلفها الخصام الايديولوجي بين ظاهرة مندفعة ومهاجمة لاتدع مكونا من مكونات الثقافة الاّ وأتت عليه متسائلة ومتشككة، كظاهرة الحداثة، وبين الاسلام بوصفه معتقداً وتشريعاً وسلوكاً وتراثاً وهوية، هذه العلاقة ستظل محتفظة بقدر كبير من التوتر والسخونة طالما نظر اليها من زاوية صراعية وبمحتوى سياسي وأيديولوجي، ولن يتسنى تخفيف درجة المخاوف التي يبديها المختصون وراء جدر التراث السميكة ومذاهب السالف من الاجيال، مالم تختف ظلال المخاوف هذه وتزول عقدة (المؤامرة الخبيثة)، وهذا الأمر يتطلب وعياً معرفياً وتواضعاً امام مناهج البحث المستجدة، وأفقاً منفتحاً يقبل الحوار والجدل فيما يسوق التفكير فيه ومامنع التفكير فيه لحد الآن، أيمكن تأسيس الايمان وقبول مرويات التاريخ وإحاطة غير المقدس بجدار من القداسة بنفس مناهج الأقدمين وأساليبهم، بحيث صعب ويصعب التفكيك بين قداسة النص الديني الأول، وبين النصوص الثانوية التالية من شروحات وتأويلات وتحزبات، ظلت تكبل عقل المسلم ووجدانه وتجعله أسير مانشأ عليه بلا نقاش ولاتأمل ولاتفكير!! هل من المعقول والممكن ان يوضع المسلم في صدام مع العالم بأسره؟ لأن هناك زعماً بأن هذا العالم يريد افتراس الاسلام والمسلمين،

ولايكون الدفاع ناجعاً الا بمزيد من التقوقع حول الذات والنكوص الى اصول ومرويات تؤسس لثقافة الهدم وكراهية الآخر. ربما كانت اللحظة الزمنية الراهنة مدخلاً لإعادة قراءة واقع العلاقة بين الاسلام والحداثة بكل ملابساتها المحزنة، ثمة عطاء متبادل ورهانات متعددة لاتتحقق الا بدرجات من الانفتاح والقبول بما عند الآخر، وقد يكون هذا ماقصده المفكر الايراني الطالع مصطفى ملكيان فيما تمناه من ضرورة السعي للجمع بين العقلانية التي هي منجز الحداثة الأهم، وبين المعنوية التي يقدمها الدين ولاسيما الاسلام، غير ان شوط الوصول الى هذه المعنوية يمر عنده (الغاء عنصر التعبد من الدين قدر الامكان). بمعنى أن يؤسس الانسان لايمانه الديني على اساس البرهان والاستدلال، لا على اساس الاقتناع بما يقوله الآخرون تقليداً واتباعاً بلا قدرة على الدفاع عما اعتقده. ان مسار الوصول الى مرحلة (الدين المعقلن)، الدين المنسجم مع متطلبات الحداثة، أو ما يسميه ملكيان بـ(المعنوية) هو مسار طويل لابد ان يستشعر فيه الفرد المسلم بأن الحداثة ليست ظاهرة معزولة ستنتهي وتتلاشى، ويبقى الدين بمفهومه التقليدي خالداً كما هو، بل ان القراءة الجديدة للدين ستغدو أمراً ملحاً طالما كانت الحداثة أمراً لايمكن اجتنابه بحكم الضرورة، وبالتالي فان ثمة صراعاً قائماً او لنقل وشيكاً بين رؤيتين، الرؤية الرافضة لكل شيء، والتي لاتريد الخضوع لمنطق التساؤلات التي ينتجها زمن الحداثة وتكف ذاتها عن الاستجابة لهذا التحدي بالانغلاق والرفض والنكوص الى الماضي بدعوى الأصالة ورفض التهجن والتغرب أو التعولم، والرؤية المستجيبة لهذه التساؤلات والنازعة نحو توفير الأجوبة المعقولة لها. ان هذا الصراع هو مايحدث بالفعل على أرض الاسلام رغم ما يشوبه من تشوهات وعاهات يتداخل فيها السياسي والاجتماعي والثقافي، مما يضفي على جوهر القضية أبعاداً متشابكة تحول دون رؤية الحقيقة. غير ان مايدعو اليه ملكيان يجابه صعوبات جدية على أرض الواقع، فالمشكلة ليست في غياب الوعي بحجم التغيير الذي انتجته الحداثة في المفاهيم والمقولات والمناهج، والتي تنتظم جميعاً ضمن مسلك العقلانية الصارم، بل ان حالة

التعبد التي تطبع حدود ١٠٪ بالمائة من احكام ومفاهيم الاسلام لايمكن أخضاعها لتأويلات (عقلانية) بالمعنى الحداثي، رغم محاولات قديمة وحديثة للوصول الى العلل والغايات الكامنة وراء تلك الأحكام والتشريعات. هذه اللحظة ستظل مدار جدل وصراع لأن عنصر التعبد سيبقى جوهرياً بالنسبة للمتدين حتى لو خفي عليه سر الاحكام، وهذا ما يواجهه بالفعل الانسان المسلم المقيم في البلاد الغربية، فكثير من الغربيين لايستطيعون هضم وقبول بعض الاحكام والمفاهيم الاسلامية، لأنها لاتنسجم مع المنهج الثقافي الذي عرفوه، ويبدو الأمر غريباً وغير مفهوم بالنسبة لهم، خذ مثلاً قضية الحجاب، أو تكليف البنات في سن التاسعة الهلالية، أو في معنى حرمة الخنزير ونجاسة الكلب!! ان المعنوية التي يدعو اليها ملكيان تواجه عقبة العلاقة مع التاريخ، فأحد عناصر الحداثة غير القابلة للاجتناب تتمثل في: قلة الاعتماد على التاريخ، وعدم الوثوق بالكثير مما أخذ من الحداثة مما له صلة عميقة بتاريخ الدين أوالفكر الديني، ومع ان هذا الموضوع يحرر المسلم بالفعل من الكثير من قيود السلوك الارتدادي، الا ان حضور التاريخي في ثقافة المسلم من القوة بحيث ان عبور هذا المحيط يتطلب شجاعة ومجازفة غير متوفرة للغالبية الساحقة، سيما وان التفكير والتنشئة التربوية والثقافية مشبعة بوفرة غزيرة من حمولات التاريخ ذات الصلة بنزعة التمذهب والتحزب. أرى ان رهانات الحداثة التي يتحدث عنها ملكيان تطرح الكثير من الاسئلة أكثر مما تجيب، وبالتالي فان اسلاماً حداثياً مفارقاً للاسلام التقليدي هو حلم بعيد المنال، في ظل صراعات الشرعية والمشروعية المستندة في كثير من دعاواها على رؤى ماضوية، وهي الغالبة على ثقافة المسلم حالياً، بفعل خطاب أصولي جارف، وسلفية عنيفة ضارية الى مزيد من العنف. أما الخطاب الاسلامي المعتدل، والذي يتضمن في بعض جوانبه نزعة استنارة فهو يواجه عنتاً وصدوداً من مؤسسات الاسلام التقليدي والأكثرية الشعبية المناصرة لها، والتي تميل دائماً الى محاكمة أي خطاب مجدد أوفكرة غير مسبوقة، بسلاح الشرعية المستند بدوره الى فكر السلف وأقوال الماضين. ثمة أمل في ان تنتهي نزعة التعصب والتكفير

والكراهية والارتداد الى السلف، الشائعة راهناً، الى شيء من العقلانية بعد ان تنحسر هذه الموجة، مخلفة رد فعل معاكس سيحاكم هذا الفكر العنيف في مصادره وجذوره، شرط ان تتوفر أجواء من الحرية ومناخات من الاستقرار السياسي والحراك الثقافي المبني على قبول الآخر والانفتاح على الفكر المغاير. وهذه هي نفسها شروط أساسية لولوج عالم الحداثة، فالحداثة كما يقول: الدكتور محمد سبيلا ـ وهو أحد أهم المشتغلين باشكاليات الحداثة- تنادي بحرية واسعة، حرية الاخلاق وحرية السلوك، وهو يقول: ان الاسلام لايتعارض مع الحداثة، بل يذهب الى أبعد من ذلك، عندما يقول: (ان الاسلام قادر على أن يكتسح الحداثة وان يستوعبها) شريطة ان تتحرر النخب الفكرية والتقليدية من العوائق المعرفية والرؤى المكبلة للفكر والابداع، وهو يرى ان المشكل ليس في الاسلام ذاته، من حيث انه يتضمن الكثير من القدرة على التأويلات الايجابية والانسانية، بل ان المجتمعات العربية والاسلامية لم تفرز النخب الثقافية القادرة على التحرر والابداع لتستطيع التوفيق بين الثقافةوالمضمون التجديدي الكامنفي الاسلام. الدكتور سبيلا يدعو في حواره المهم عن (معوقات الحداثة وأزمة النخب) الى تجاوز لمعوقات الحداثة ليس عبر القطع مع الفكر الديني، بل الى استيعاب ماهو موجود، والنقد التمحيصي وغربلة الذات والتراث والهوية من منظور نقدي عقلاني، والتحرر من أسر التراث وهو يشكو من قلة التفلسف، لأن الفكر العربي المعاصر يرفض الفلسفة والنقد، باستثناء اجتهادات معزولة في كل من المغرب وتونس ومصر كما يقول. واذا كانت الحداثة كبنية فكرية وتاريخية مبنية على العقل والعقلانية والنقد، كما هو عند كانط وهيجل، فان غياب الفكر النقدي، وغياب النموذج المستقبلي، واستمداد النموذج من الماضي، هي من أكبر معوقات استقرار بنية للحداثة في خريطة الثقافة والفكر العربي والاسلامي. وبعكس الكثير فان سبيلا يعتقد ايضاً بأن الذات التمجيدية والنرجسية والأوهام الكثيرة ذات الوظائف الدفاعية والحمائية تحتاج الى فحص ونقد ومساءلة كشروط لقيام حداثة عربية واسلامية، ذلك لأن الوعي العربي ممزق وينزف من

الجرح النرجسي، لاسيما في الظرف الراهن، حيث تسود نزعة (تحصين الذات) وتمجيد الماضي، ورؤية النفس بمنهج تطهري، في مقابل (تنجيس) الآخر الحداثي وشيطنته، لتسويغ التمركز حول الذات، والاكتفاء بما عندها رغم عيوبها الظاهرة.

وبقدر الشكوى من حضور الفهم التقليدي الاسلامي المكثف في مفاصل الثقافة العربية في أوساط المفكرين والمثقفين العرب والمسلمين، فان الوجه الآخر يشكو من غياب فاعلية الايمان الديني في الثقافة الغربية، هذا مايراه على الأقل المفكر الفرنسي ريجيس دوبريه، فهو يرفض فكرة(ان الدين افيون الشعوب)، بل يراه عنصراً ينبه ويثير الحماسة، وهو يقول: بأن الايمان هو اساس كل قوة، وان على الثقافة الغربية أن تتخلص من تمركزها حول ذاتها، واعتبارها الشأن الديني شأناً من شؤون الماضي، بل انه مقتنع بأن المقدس هو أفضل طريق لفهم الدنيوي، وان هناك ضرورة عاجلة لفهم الشأن الديني، بيد انه لايدعو الى الانتماء الى الدين بشكله التقليدي بل الى الفهم العميق لجوهر الدين. انه البحث عن المعنى والوظيفة الاجتماعية والتضامنية للدين، ذلك بما تمناه دوبريه في الحوار الذي اجري معه، والذي تناول كتابات الأخير عن الدين في زمن يعتبر متجاوزاً للحداثة نفسها.

ويعود مصطفى ملكيان في الحوار الذي اجري معه الى التشديد على نقد نزعة التقليد والتقليدية ويؤكد (ان اسلوب التفكير والحياة التقليدي له قابلية اكيدة على توسيع وتعميق مديات التعبد والتسليم والتقليد، وليس التعبد سوى قمع الشعور بالتطلع والفضول وتعطيل الحركة العقلانية). وبرأيه فان توقف حركة العقلانية الحرة يجعل الانسان يوافق الكثير من الآراء والنظريات، أويعارضها من دون دليل أوبرهان، مما ينجم عنه التعصب، والحكم المسبق، وقد يتحول الى انسان خرافي يعيش حالة اليقين غير المبرر، أو الجزمية والجمود، وهي من أبرز مؤثرات عدم الرشد الفكري. الذي يقود بدوره الى عدم التسامح مع الآخرين الذين يختلفون في وجهات نظرهم وأساليبهم عنه. وبالتالي فانه يتحول الى مخلوف لايطيق وجود اولئك، لأنهم من وجهة نظره معاندون للحق، منحرفون وملوثو الفطرة، بل قد لايستحقون الحياة!!

ان ملكيان يقودنا هنا الى الغور في اعماق الذهنية التقليدية وما تنتجه من سلوك ومشاعر وأفكار عطلت ولاتزال تعطل مسيرة التجدد والانتقال الى حياة تختلف عن نمط الحياة التقليدية التي ألفناها، وبات من العسير على انساننا تجاوزها، لأنها ستكون ضرباً من ضروب الزندقة ومغادرة ساحة الايمان الى معترك الكفر الذي تبشر به الحداثة !! كما هو التصور السائد لدى الغالبية. بيد ان النقود التي يوجهها ملكيان للمجتمع والفرد التقليديين لاتمنعه من نقد للحداثة وكشف عيوبها ونواقصها، لكن هذا النقد لايجعله يقف الموقف الذي وقفه غيره من نقاد الحداثة في المنطقة العربية والاسلامية، والذي لايمكن وصفه بأكثر من موقف ايديولوجي صراعي ينطلق في أحسن حالاته من دفاع عن الذات المهشمة ونوازع الهوية والخصوصية المهددة بزحف سلبيات الحداثة وافراطها الشهواني والمادي، فملكيان يبقى المدافع العنيد عن الحداثة رغم نقده لها، لأنها كرست عقلانية الانسان وحريته، وهما الخصلتان الجديرتان بكل ألوان الدفاع بحسب مايؤمن به. اما الاستاذ ادريس هاني فانه يبذل جهدا من نوع آخر، انه يبحث عن امكانية التصالح بين الاسلام والحداثة، رافضاً فكرة التعارض والتقابل المطلق، انه توضيح المفهوم لتبديد سوء الفهم وللشروع من نقطة بداية لاتثير كل هذا الخلط المنهجي الذي يصوغ معادلة التعارض والتقابل، وهو منتقداً تنظيرات كبار المثقفين العرب الذين حاولوا ان يرسموا طريق العلاج لمآزق الحداثة، آخذاً على سبيل التحديد، مشروعي مواطنيه عبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، وهو يرى (ان تنظيرات الحداثة المتراكمة في الثقافة العربية، كانت رياضة ذهنية توسلها العقل العربي بالشكل الذي حول الحداثة من حدث تاريخي فرض شروطه على من لم يلتحق بدورته الى معادلة رياضية صرفة، شديدة التعقيد تارة وسهلة الى حد الغرور تارة اخرى)، يتكرس ذلك بالفعل في مشاريع العروي والجابري. ولايوفر الاستاذ هاني مواطنه الآخر الباحث طه عبد الرحمن، الذي يعده اتباعه أحد أهم نقاد الحداثة، والظهير الأكثر رسوخاً في تفكيك مقولاتها وتحيزاتها الكبرى، واذا كان الكثيرون قد اختلفوا في تحديد موقع طه عبد الرحمن

النقدي، بين من يراه ماقبل حداثي أوما بعد حداثي، فان السيد ادريس هاني يرى(ان سذاجة الخطاب وبساطة التفكير تختفي وراء اجرائية النقد الطهائي المملة، ذات الطابع المدرسي التعليمي)، ويعتقد ادريس (ان ما يقدمه طه عبد الرحمن يصلح مقررات تعليمية اكثر منه اعمالاً فكرية نقدية). اما وجهة النظر الخاصة التي يقدمها ادريس فهي تتجاوز معادلة التقابل التي تدعو الى تحديث الاسلام، أو اسلمة الحداثة، انه يدعو الى مايسميه جدل التكييفانية الاسلامية الخلاقة مع حركة التاريخ والاجتماع، ان الاسلام، كما يراه ادريس نهج ارشادي متعدد الحلول وذو أبعاد تكييفية. ويقترب السيد ادريس هاني هنا من رأي المفكر الشهيد محمد باقر الصدر الذي تحدث قبل أكثر من ربع قرن عن آلية (استنطاق) النص الاسلامي، لينفتح على تفاصيل الواقع المعقد، كي يأتي بحلول لمشاكل لم تكن قائمة. ادريس هاني يقول: (ان مشكلة المسلمين من قرون هي استمرار لفشل الدخول فيما يسميه المرحلة الثانية من الحدث الاسلامي، أي الخروج من مرحلة التنزيل الى مرحلة التأويل، ففي مرحلة التنزيل كانت حركة المعنى تنزل من أعلى الى أسفل، حركة عمودية. أما في مرحلة التأويل فحركة المعنى تتم في اطار من شراكة المتلقي وفق آلية الاستنطاق). وهذا السبيل (التأويل الاسلامي) هو الذي يتيح للمسلمين تحقيق (قدر من التكييفانية الخلاقة بما يدمجهم في عصرهم كشاهدين على العصر وليس كمهمشين ومطاردين)!

يبدو هذا الرأي محاولة لاجتراح حلول من الداخل، وابداع حداثة متأصلة تنبع من جذور الفكر المكون للثقافة العربية الاسلامية، الا ان المشكل يظل هو هو، بمعنى ان القادرين على استنطاق النص الاسلامي وتجديد آليات حواره مع الواقع، وتكييف حلوله لمشكلات هذا الواقع، هؤلاء القادرين يظلون في موقع (المحاصر) غير القادر على اجتياز حواجز التقليد والسلفية المهيمنة على الأذهان، والتي تنظر بعين الشك والريبة الى كل محاولة تجديد مهما بلغت قوة أصالتها، فالمعركة الراهنة معركة خطيرة، لأن الذهنية العامة محكومة بقوالب جامدة تأبى الحراك، ولأن الرموز

المهيمنة لاتزال وفية لمنطق ماضوي، ومالم يسدد خطاب حديث يتجاوز المحددات الآسرة للعقل الاسلامي، فان أملاً باجتراح حداثة داخلية وتكييف اسلامي مستوعب وواسع، سيبقى خارج اطار المحسوس والمعاش. ان نموذج هذا الصراع القائم بين المجددين والمحافظين يتمظهر في أكثر من زاوية من زوايا الفكر الاسلامي، وفي أكثر من مكان يحتضن مدارس ومؤسسات الدرس الاسلامي التقليدي. وفي حديثه عن (الاطار المنهجي للفكر الاسلامي المعاصر) يدلي الدكتور سعيد شبار في الحوار المعمق والشامل الذي أجرته معه المجلة ـ بآراء تكاد تلخص رأي النخبة الاسلامية ذات الثقافة المعاصرة، والتي تتخذ مواقف تبتعد عن التمجيد والتقليد والاقصاء والالغاء، فهو يتناول مشكلات الفكر الاسلامي، مثلما يضع مشارطه الجارحة على فكر الحداثة الغربي، غير انه لايدعو الى اتصال بلا شروط، مثلما لايقبل بالانفصال عن الفكر الغربي، مهما كانت درجة التميز داخله، فهو يتهم التيارات الاسلامية بأنها لم تبلور مايكفي من أساسات منهجية للانفتاح على الغرب والاستفادة من ايجابياته دون سلبياته، ويرى ان فقهاً مؤطر لمبدأ العالمية في الاسلام لم يتبلور ولم يكتب له النجاح منذ بدايات القرن الماضي، كما يوجه سهام النقد لمن تعاطوا مع التراث الاسلامي من المثقفين العرب، لاسيما أصحاب المشاريع الفكرية، ويعتقد الدكتور شبار: (ان الخطاب العربي كان خطاباً انتقائياً في قراءته للتراث أكثر منه اشكالياً أوتكاملياً)، كما ان الخطاب الاسلامي كان الأسوأ في مقاربته للتراث قديماً وحديثاً، فقد طغت عليه ظاهرة (التقديس) التي تحولت تدريجياً من النص الموحي الى النص التراثي، الذي هو انجاز بشري في تفاعله السلبي أو الايجابي مع النص، ويعترف الباحث بأن(التراكم التاريخي لظاهرة التعصب والتقليد للأقوال مع غياب حس نقدي استئنافي يقوم بدور المراجعة والتصحيح والاجتهاد والتجديد (أدى) الى ان يصبح التراث فقهاً وكلاماً وشروحاً وتفسيرات منزلاً منزلة النص المقدس لايجوز فيه التبديل والتغيير). وهكذا يصل الدكتور سعيد شبار الى نقد داء التقليد، مستلهماً أقوال أحد الأعلام السابقين لينادي (بفقه شرعي جديد يواكب الحوادث والنوازل

المختلفة التي تواجهها المجتمعات الاسلامية، تحقيقاً لمقاصد الدين وحفاظاً على التدين، وبضمن هذا الفقه الجديد هنالك ضرورة عاجلة لولادة فقه الاختلاف من أجل تأطير وتوجيه فكر الأمة).

والواقع ان مافعله شبار هو الاستفاضة في شرح اخفاقات الفكر الاسلامي، والدعوة الى تجاوز تلك الاخفاقات، بدون الدخول في آليات التطوير المنهجي. انه حديث في الآفاق العامة شأنه شأن أحاديث المهمومين بالانفتاح والتجديد. انه يوسع الوعي بدائرة الضرورات والطوارئ الفكرية، لكنه يؤجل الشروع من نقطة محددة، كأن هناك رجال محددون سيقومون بهذه المهمة، وربما كان المقصودون هم الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة الجدد، فهم المعنيون قبل غيرهم، وكم هو ثقيل الحمل الذي ينتظرهم !! في حقل الدراسات، يسترسل الدكتور عبد الكريم سروش في المقارنة بين عقل الماضين والعقل الذي ولد مع تغيّر العالم ودخوله في عصر الحداثة من زاوية صلة ذلك بموقع الدين والتراث. انه يقول ان هناك أربعة فوارق رئيسية بين العالمين القديم والحديث وهي تختصر تحت أربعة عناوين هي باختصار: الوسائل، الغايات، المفاهيم(التصورات)، القبليات(التصديقات). وقد استطاعت العلوم الاجتماعية والطبيعية تجديد هذه العناوين، فأصبح العالم جديداً بفعل التقنية التي هي مولود العلم التجريبي، وبفعل النقد المستمر والاعتراض الذي حل مكان القناعة في العالم الحديث، بعدما كانت القناعة في الماضي سمة أخلاقية ومن أركان الأخلاق. ومن هذه الصفة، يعتقد سروش ان مؤسسات رجال الدين عموماً لاتسمح بحركة نقدية في داخلها، لأن النقد أحد مرتكزات العالم الحديث، ومالم تتوفر النزعة النقدية التي تمتد الى الجذور وتكشف القبليات، فلن يكتب لأي حوار جاد النجاح ليثمر الثمار المرجوة. ثمة نقطة مهمة يرددها سروش ليوضح الفارق بين الانسان الحديث والانسان القديم. انها اشكالية الحقوق والواجبات، فالانسان القديم ينظر لنفسه بمنظار التكليف، فيما ينظر الانسان الحديث لنفسه من منظار الحقوق، وحتى لاتستشري نزعة واحدة من هذه النزعات على الشخصية، فانه يقترح اطاراً

مرجعياً ثالثاً، لايكون تكليفاً محضاً ولاحقوقياً صرفاً. انها نزعة توفيقية بين أفقين ثقافيين، الافق الثقافي الحداثي، والافق الثقافي الاسلامي التقليدي، على الرغم من امكانية تقديم نقد جذري لمقولة التكليف هذه، عبر بيان المفارقة المذهلة بين واقع المكلفين أنفسهم، وبين وعيهم النظري الذي يحثهم باتجاه التكليف والاداء والانجاز، فأيهما الأكثر انجازاً؟ ودع عنك مقولة الشعور بالمسؤولية !! في مجال الدعوة الى الدراسات المقارنة، أو لنقل القراءات المتماثلة يقدم لنا الشيخ محمد مجتهد شبستري ثلاث قراءات للتراث الديني المسيحي في عصر الحداثة، انه يحاول معالجة المعضل الأساسي المواكب للانخراط في الحداثة، والمتمثل أساساً بهز السكينة والاطمئنان الديني لدى الانسان، بسبب عنف المتغير الخارجي المحيط به. فشبستري يرى ان واحدة من خصائص الحداثة (انها نسق ينطوي دائماً على التشكيك في العالم خارج الانسان، وعلى وتيرة تعقيد متصاعدة في العالم الداخلي للانسان)، وهذا التشكيك سينعكس سلباً على الحالة الداخلية للانسان، بما يبعث على اعادة التفكير لرسم أحوال مطمئنة، وهذه النقطة بالذات هي التي دعت لاهوتيين معروفين الى محاولة قراءة التراث المسيحي في ضوء ماكرسته الحداثة من قيم وأفكار ومناهج بددت السكون القديم وأثارت تساؤلات كادت تطيح بالايمان المسيحي بالكامل. والنماذج التي يوردها شبستري، كمنهجية كارل بارث، ومنهجية دولف بولتمان، ومنهجية شلاير ماخر، حاولت كلها ان تعيد بناء مرجعية تعيد وصل الانسان المسيحي الغربي بتراثه المسيحي، حتى لايعيش عقدة الاغتراب الكامل، أو لنقل القطيعة مع ذلك التراث. لكن ماهو الايحاء الذي يريد شبستري ان يبلغناه ونحن نواجه تحديات العولمة ورياح الحداثة ومابعدها، على مستوى الصلة بين الانسان المسلم وتراثه الاسلامي؟ اعتقد ان مايرمي اليه، وهو المولع بدراسة انجازات المدرسة الألمانية، هو اقتراح نماذج لتطوير منهجية اسلامية للتعامل مع التراث الاسلامي، بالشكل الذي يردم الهوة بين ماكان وأصبح تراثاً، وبين ماينبغي ان يكون، حيث لامكان للميت واللاعقلاني من ذلك التراث، بل من العسير ان يواكب الانسان

الحداثة واسئلتها، وأن يعيش مشاكل التراث ومحدداته وعوائقه، وهو في صلب زمن الحداثة وداخل شكوكها. انه نوع من التجريب الميداني، وجس نبض الشارع المثقف، في بيئة تشهد انفتاحاً وقراءات جديدة كالبيئة الايرانية، بعد ربع قرن من الحضور المكثف للدين في الحياة السياسية. واذا كان المثقفون الايرانيون، من هم في داخل ايران، ومن هم خارجها يكثفون الانتاج الفكري، مستفيدين من التواصل مع الكم المضطرد من المنتج الثقافي الغربي، وببضاعة تنطوي على الجدة والاستفادة من علوم الآخرين، فان مايطرحه هؤلاء لايكاد يتوفر نظيره في المنطقة العربية، التي ظلت همومها ومشاكلها تحبس مثقفيها في دائرة من التنظير والقراءات، تحسب في الأعم الأغلب ضمن دائرة الطرح الايديولوجي، رغم النقد المتزايد للايديولوجيا ومحاولات تفكيك شبكتها المترسبة في عقل المثقف العربي، حتى وهو يحاول الخطو خارج منظوماتها محاولاً الافلات من أسرها. يبدو لي ان المثقف الايراني المغترب داريوش شايغان، يمثل نموذجاً للمثقف المنغمس في المنجز المعرفي الغربي في آخر صيحاته، يتلمس منه عرضاً يقصد منه إفهامنا بأن فكر مابعد الحداثة يمد خيوطاً مع (روحانية) ماكثة في الشرق ويفتقدها الغرب كثيراً، وان هذه الروحانية هي ماينبغي ان تكون قلعة ايمان للانسان وهو يبحر في عالم الحداثة، شرط ان لاتقعده عن قبول هذه الحداثة والتخلف عنها. ان تخصص شايغان بالتأمل الصوفي و(العرفاني) تجعله يدورفي داخل هذا الميدان، ناقلاً تجاربه وتجارب الآخرين في موضوعه (كيف أمسى العالم شبحاً). وفي دراسة (من الحداثة الى مابعد الحداثة) يبين الدكتور محمد الشيخ أسس الجدل الدائر بين دعاة الحداثة والداعين الى تجاوزها واعلان نهايتها، من خلال بيان الاسس العامة للحداثة وهي: العقلانية، والفردانية، والحرية، ومأأنتجته ايجابياً، وردود الفعل على الجوانب السلبية منها، متمثلة برد فعل المفكرين الألمانيين، فردريك نيتشه، ومارتن هايدغر، بما اعتبره غياب المعنى وتيه الانسان في اللامعقول، وهو يصر على عقلنة كل شيء. في فقرة مابعد الحداثة يدلف الباحث الى معمعة عهد مابعد الحداثة، تعريفاً وماهية مستعرضاً

آراء من أدلوا بدلوهم في توصيف هذا العهد، وتوضيح ابعاده وسماته، وهو المختص بهذا الفكر والمتابع له، وأحسب ان هذا البحث المختصر على وجازته، يقدم مادة ثمينة يمسك بها القارئ لباب الموضوع الشائك، ويضع يده على حدود التعريفات والتوصيفات في موضوع ند عن الحصر والتعريف، كموضوع الحداثة ومابعد الحداثة. فيما يضعنا الدكتور محمد المصباحي في موضوع متخصص عن الشيخ ابن عربي في مرآة مابعد الحداثة، محاولاً استشفاف(ما اذا كان ابن عربي قادراً على التماس مع مقتضيات الزمن الحاضر، وفتح آفاق جديدة لوجودنا وفكرنا). انها سياحة في فكر الشيخ الأكبر، حين يجد الباحث تطبيقات لما يرجو في جوانب مضيئة من التراث تعطي معنى لوجود الانسان، وتوفر حلماً في زمن ضاعت فيه كل الأحلام! بقي ان نشير الى ان محتويات العدد ٣٠ من (قضايا اسلامية معاصرة) تضمن ندوة جريئة شارك فيها أساتذة ومثقفون كبار في مدينة أكادير في المغرب لمراجعة وتقويم تجربة المجلة، وقد أجمع المتحاورون على أهمية هذه المجلة، ورسوخ مكانتها في الأوساط الفكرية، لأنها دفعت بالسؤال الى حدود لم يألفها نسق الفكر الاسلامي. كما أثارت اشكاليات وخرقت حجباً سميكة، لم يكن مألوفاً خرقها، عندما حشدت هذا العدد الغفير من الباحثين الجادين على صفحاتها، وهم يتجاوزون مراهقات الايديولوجيا الى عمق المعرفة والفكر النقدي، مستهدفين معالجة انسدادات الفكر الديني، وتحريك التراث الاسلامي، والسعي الجاد الى التجديد والمواءمة بين مشكلات المجتمعات وطبيعة الحلول المطروحة لتأتي المعالجة من سنخ الموضوع، دون هروب من واقع المشاكل، ولاهيام في التنظير خارجها. أقدر ان عدداً مهماً أضافته قضايا اسلامية معاصرة لرصيدها، يرفد القراء الجادين بأبحاث مهمة، ويفتح آفاقاً من الفكر الجاد، وهو يلامس مشكلات الواقع واشكالياته بأفق انساني مفتوح، وان كنت أرى غياباً لممثلي فكر التيار المنقود وحضوراً كثيفاً لرواد النقد وتحديث التفكير الديني، رغم ان ذلك يجسد وفاءاً من المجلة لهويتها المعاصرة وأفقها التحديثي.

ثقافة التسامح

سلسلة كتاب شهرية يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

صدر منها:

١- فقة العنف المسلح في الاسلام	الشيخ محمد مهدي شمس الدين
٢- دفاعا عن العقل والحداثة	د. محمد سبيلا
٣- الاسلام المعاصر والديمقراطية	د. رضوان السيد وآخرون
٤- الآخر في القرآن	غالب حسن الشابندر
٥- التسامح وجذور اللاتسامح	د. عبدالله ابراهيم وآخرون
٦- تعدد الثقافات وآفاق الحوار	ادريس هاني
٧- التدين العقلاني	مصطفى ملكيان
٨- الحداثة وما بعد الحداثة	د. محمد سبيلا
٩- عيال الله	د. محمد الطالبي
١٠- التسامح ومنابع اللاتسامح	ماجد الغرباوي
١١- رسالة التسامح	جون لوك
١٢- في المجتمع المدني الاسلامي	الشيخ محمد مهدي شمس الدين

ويصدر لاحقاً:

١٣- الاسلام والحداثة	د. عبد المجيد الشرفي
١٤- الايمان والحرية	الشيخ محمد مجتهد شبستري
١٥- الدين بين قراءتي التسامح والعنف	د. هشام داود وآخرون
١٦- التعددية والغيرية	د. عادل عبد المهدي وآخرون