

قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

العدد الثامنة - العدد ٢١ - ٢٩ صيف وخريف ٢٠٠٤ - ١٤٢٥

صاحب الامتياز

ورئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

تصدر عن: مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

هاتف : 009647901616330 - 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، واستبعاد 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 الدين 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 منابع 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

٤	عبد الجبار الرفاعي	كلمة التحرير تحرير التدين من الكراهية
حوارات		
١٢	احميدة النيفر	التسامح ومنابع اللاتسامح
٣٥	شبيستري وكديور	الدين بين التسامح والعنف
٧١	فرانسوا بورجات	الخصوصيات لا تعني التناقض بين القيم
ندوة		
٨١	محمد حسن الامين وآخرون	الآخر شرط وجودي ومعرفي للأنا
دراسات		
١١٠	محمد سبيلا	عوائق التفاهم بين الثقافات
١١٨	محمد مجتهد شبستري	اشكالية التسامح
١٤١	ماجد الغرباوي	التسامح ومنابع اللاتسامح
١٨٦	ادريس هاني	الوعي الاسلامي تجاه الآخر
٢١٢	حسين نصر	التسامح وجذور اللاتسامح
٢٣١	محمد محفوظ	التسامح وآفاق السلم الأهلي
٢٥٠	معتز الخطيب	الجهاد والعنف
نقد العدد الماضي		
٢٨٤	سرمد الطائي	تدين المعرفة

تحرير التدين من الكراهية

عبدالجبار الرفاعي

في الادبيات المتداولة لدى الاسلاميين يجري خلط بين الاسلام بمعنى نص الكتاب، والاسلام بمعنى التراث المدون للمسلمين عبر التاريخ، والاسلام بمعنى التجربة التاريخية للاجتماع الاسلامي، وما اكتنفها من انتصارات وصراعات وهزائم، وما شاع في حياة المسلمين من تقاليد وممارسات متنوعة. فيغدو الدفاع عن الاسلام احيانا دفاعا عن بروتوكولات القصور السلطانية، او دفاعا عن الاكراهات المختلفة في الحياة الاسلامية. وتتسع دائرة المقدس فتشمل الماضي بأسره، من دون تمييز بين خيره وشره، وعدله وظلمه، وحسنه وقبحه، ويتحول الأعلام الذين عاشوا في تلك العصور، من المتكلمين، والفلاسفة، والعرفاء، والمتصوفة، والفقهاء، والمفسرين الى كائنات متعالية على التاريخ، ويتعاطى الكثيرون مع آثارهم وكأنها نصوص أبدية خالدة، لا تختص بزمان او بيئة حضارية معينة.

ومن الواضح ان الرؤية الكونية وصورة الاله، ونمط صياغات المفاهيم، والاحكام، والمواقف السائدة، فيما كتبه المسلمون من مدونات ومؤلفات، تلتبس بطبيعة الظروف والاحوال والظواهر السياسية، والاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية، فولادة وطغيان استبداد الخلفاء والسلاطين، منذ العصر الاموي الى آخر سلطان عثماني، رسخ صورة للاله طمست رحمته ورأفته وعفوه وجماله وجلاله، الذي يتجلى مشرقا في النص القرآني، وجرى تهميش واقصاء لآثار العلماء، الذين لا يتطابق موقفهم مع هذه الرؤية، لانها كانت تفصح عن اجتهادات تسعى لمقاربة تلك الموضوعات من منظور مختلف، وتفضي الى اكتشاف الابعاد الانسانية في الدين، والاعلان عن ان احتقار الآخر أو عدم احترامه، لا صلة له بالدين، لان،

«الدين هو الحب والحب هو الدين» حسب تعبير الامام محمد بن علي الباقر(ع). وعلى هذا ينبغي التمييز بين الاسلام الامبراطوري، الاسلام الذي نشأ وترعرع في البلاطات والقصور السلطانية، واسلام الموت والكراهية، الاسلام الذي يختزل الدين في طاحونة للقتل الشنيع، كما فعل في كربلاء والكاظمية في العاشر من محرم سنة ١٤٢٥هـ، وما فعل في الكنائس وبيوت العبادة المسيحية في بغداد وغيرها، وبين الاسلام القرآني المبرأ من ذلك.

هجاء الحياة وتمجيد الموت

وهب الله الحياة للانسان، فصارت مناط الاستخلاف والأمانة، وبالتالي المسؤولية، وارتكزت عليها وانبثقت منها كل مكاسب البشرية وابداعاتها وتعبيراتها. وتحرص الاديان عادة على احترام الحياة، وربما تقديسها، وتتطلع الرسالات السماوية الى تطهير الحياة من القلق، وبث الطمأنينة والسكينة في روع الانسان، عبر ترسيخ النزعة الروحية والاخلاقية، وتكريس المضمون الرمزي للعالم، والكشف عن مظاهر الانسجام والاتساق بين الانسان وما حوله، وتحريره من الاغتراب الكوني، ومن كل ما من شأنه ان يسلخه وينفيه من هذا الوجود.

غير ان الحياة تغدو لعنة، وأية محاولة للتشبيث بها، والسعي لعمارتها، والتنعم بطبياتها، تصبح منافية للفهم السلفي للدين، ذلك الفهم الذي يتمحور خطابه على هجاء الحياة، وتمجيد الموت، ولعن المباحج، وأسباب الفرح والغبطة والمسرة، بل مسخ الذوق الفني، وتجاهل الابعاد الجمالية في الكون. ان التعامل مع الحياة بهذا المنطق، هو مصدر الشعور بالاحباط والفشل، وهو الذي يقود الى العنف، والرغبة في تدمير الحياة، وتحطيم كل شيء ينتمي اليها. حين تهيمن ثقافة الموت على وجدان الانسان، تنطفئ جذوة الحياة في نفسه، ويفتقد القدرة على المساهمة في البناء، ولا يتقن اية حرفة سوى تقديس الحزن، وصناعة الموت، فتندثر طاقاته، وتتعطل قابلياته، وتتبدد امكاناته ومواهبه بأسرها. وليس هناك درب يقودنا الى الحياة، ويعيد قطاعات واسعة من الشباب الى العالم الذي افتقدهم، سوى اشاعة فهم عقلائي جريء للدين، يخترق الادبيات الجنائزية في تراثنا، التي تكشف حضورها في

الخطاب السلفي اليوم، كما يخترق ما راكمته تجربة الاجتماع الاسلامي من اكرهات ومظالم وصراعات مختلفة، عملت على تبلور مفهومات وفتاوى مشبعة بتلوينات تلك التجربة. لقد باتت الحاجة ملحة الى دراسة وتحليل منابع اللاتسامح، وبواعث العنف والكرهية في مجتمعاتنا، والاعتراف بأن الكثير منها يكمن في الفهم الخطأ للدين، والجهود الحثيثة للأصولية السلفية في تعميم هذا الفهم وتعزيزه. ومن الضروري عدم التوقف عند دراسة مضمون الخطاب، وانما يجب تحليل خطاب الجماعات الاصولية، ودراسة الآليات الخطابية، التي تنتج العنف، وتمتدح الكراهية، ذلك ان اللغة ليست أداة محايدة في بيان المعاني، بل اللغة في حراكها التواصلية والاجتماعية، كما تجسدها النصوص، هي فضاء من الفضاءات الاجتماعية يخضع لحركة خاصة، ينبغي ان تحلل من داخلها^(١). وعلى حد تعبير نيتشه، فإن كل كلمة هي عبارة عن حكم مسبق.

ان مراجعة عاجلة لنموذج من الادبيات السلفية، سترينا بوضوح كيف ان هذه الادبيات بقدر ما تتحدث عن مناهضة الآخر، وانحصار اسلوب التعاطي معه بالقتل والابادة، فانها تتكتم على مساحة شاسعة في النص، تتحدث عن الرأفة والرفق والعفو والعدالة والرحمة، حتى يخيل لمن يستمع الى منابر هذه الجماعات، او يقرأ بياناتها، انها تتحدث عن دين خاص تنحته، وتعيد تشكيله في اطار وعيها، وخلفياتها ومسقاتها وقبلياتها ومفروضاتها الذهنية، ولا علاقة له بالنص المؤسس. انه دين مشبع بالاكراهات، ينفي الروح التطهريه للدين، ويمسح ما يخترنه من معان سامية، ويفرغه من محتواه العقلاني، ويحيله الى مجموعة من المقولات والشعارات المغلقة، تستنزف الطاقة الحيوية الابداعية لرسالة الدين، وتفقره، وتمسخه، وتستبدله بمفهومات وافكار مقطوعة الجذور عن روح الدين وجوهره، وتصيره عبثا ينوء الناس بحمله، ويعطل دينامية التطور في الاجتماع البشري، ويستدعي القيم الرديئة للبداءة، فيبعثها من جديد، ويتبناها، ويدافع عنها، ويسقط عليها قناعا اسلاميا، بوصفها تمثل الهوية والاصالة، فيما هي في الحقيقة ليست الا تمثلات وتعبيرات وتقاليد، لبيئة محلية صحراوية قاسية غليظة، رفضها القرآن، ونعتها بتسميات قذحية، وجعلها

النقيض لروح الدين ومقاصده الأخلاقية، وأهدافه الانسانية.

لا اكراه في الدين

مما لا ريب فيه ان حق الحياة من الحقوق المصونة المحترمة لكافة البشر، بقطع النظر عن أجناسهم وثقافتهم ومعتقداتهم، وان عدم الايمان أو الكفر وحده لا يصلح ان يكون موضوعا للحكم بالاعتداء على شخص أو قتله، وان الأصل هو براءة الكل من العقوبة الدنيوية، واثبات اية عقوبة بحاجة الى دليل. ذلك ان المعتقد امر جوانحي باطني، وليس امرا جوارحيا خارجيا، وان تحققه وحصوله ليس باختيار الانسان، بمعنى ان العالم الجواني الداخلي لا يمكن فرضه بالقسر، باعتباره عالم الحرية.

يصرح العلامة الطباطبائي في تفسير «لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي» ان الآية في مقام بيان «نفي الدين الاجباري، لما ان الدين، وهو سلسلة من المعارف العلمية التي تتبعها اخرى عملية، يجمعها انها اعتقادات، والاعتقاد والايمن من الامور القلبية التي لا يحكم فيها الاكراه والاجبار، فان الاكراه انما يؤثر في الاعمال الظاهرية، والافعال والحركات البدنية المادية، واما الاعتقاد القلبي فله علل وأسباب اخرى قلبية، من سنخ الاعتقاد والادراك، ومن المحال ان ينتج الجهل علما، أو تولد المقدمات غير العلمية تصديقا علميا، فقوله «لا اكراه في الدين» ان كان قضية اخبارية حاكية عن حال التكوين، انتج حكما دينيا بنفي الاكراه على الدين والاعتقاد، وان كان حكما انشائيا تشريعا، كما يشهد ماعقبه تعالى من قوله «قد تبين الرشد من الغي» كان نهيا عن الحمل على الاعتقاد والايمن كرها، وهو نهى متك على حقيقة تكوينية، وهي التي مر بيانها. ان الاكراه انما يعمل ويؤثر في مرحلة الافعال البدنية دون الاعتقادات القلبية... وبعبارة اخرى العقيدة بمعنى حصول ادراك تصديقي ينعقد في ذهن الانسان ليس عملا اختياريا للانسان حتى يتعلق به منع او تجويز او استبعاد او تحرير، وانما الذي يقبل الحظر والاباحة هو الالتزام بما تستوحيه العقيدة من الاعمال، كالدعوة الى العقيدة...»^(٢). ويصف القرآن الايمان بأنه رشد وحق، وان ماسواه زيغ وغي، والرشد هو الأمر الواضح الجلي، الذي لا يجبر عليه الانسان، ويبدو ان الآية تقرر حقيقة عامة شاملة لكل انسان، ومع كل معتقد، فانه لا يمكن

فرضه، مثلما لا يمكن خلعه وسلخه منه. أي «انطلاقاً من الاطلاق الذي تفيدته الآية، لم يقصر القرآن الكريم حرية العقيدة وعدم الاكراه على الدين الاسلامي، بل أعلن عن انتفاء كل اشكال الضغط والاكراه موضوعياً عن كافة الأديان والعقائد والافكار، وذلك بالنظر لالغاء خصوصية المورد، أي ان مثل هذه الحرية المتصلة طبيعياً وذاتياً بماهية «بشر، مما لا يمكن وضعه ولارفعه»^(٣) وهذا يعني ان المعتقد مالم ينبثق الايمان به من قناعة وجدانية، واردة قلبية، لا يمكن ان يلامس شغاف الفؤاد. وكل الأنظمة الشمولية، التي تفرض نسقا ايديولوجيا مغلقا على مواطنيها، انما تعمل على تفشي ظاهرة النفاق، وهي تحسب انها دمجت كافة المواطنين في النسق الاعتقادي الذي اختارته لهم، ذلك ان المعتقد ليس بمثابة الثوب الذي يلبس ويخلع بسهولة. وفي مثل هذه البلاد تشيع عادة عقيدة ظاهرة، وهي ماتريده السلطة، بينما يخفي الافراد معتقداتهم، التي باتت واحدة من مكونات هويتهم الباطنية. وفي آيات اخرى يتحدث القرآن ايضا عن هذه المسألة، ويجليها بوضوح، كما في قوله تعالى: «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»^(٤). هنا اشارة الى المشيئة الالهية التكوينية الحتمية، التي بموجبها يمكن ان يجعل الله جميع سكان الأرض مؤمنين بالقسر، ولكنه تعالى انكر ذلك مستفهماً، بأن مثل هذه الحالة لاتليق بالانسان، وكما انه سبحانه لم يلجأ لذلك، فهو ينبه النبي ان لا يحزن أو يقلق، عندما لا يؤمن بعض الناس، لأن المورد خارج اطار الاكراه. وان الايمان موكول للانسان، فبوسعه اختيار ماترسو عليه قناعاته، ومايرتضيه قلبه، ومايستسيغه عقله.

وفي مجموعة آيات يتحدث القرآن عن حرية كل فرد في اختيار السبيل الذي ينشده في الدنيا، كما في قوله تعالى: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا»^(٥). تقرر الآية بصراحة ان الايمان والكفر يرتبطان باختيار الانسان واراادته، من شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر، ولا تشير الى عقاب، أو توبيخ، أو تحقير واهانة، دنوية، بل تقتصر على الاشارة الى الاستحقاق الاخروي للظالمين المعاندين. وهكذا الآية «قل ياأيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن

اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل»^(٦)، والآية «انا انزلنا عليك الكتاب بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فانما يضل عليها وما انت عليهم بوكيل»^(٧).

وبالرغم من ان القرآن لا يساوي بين الهدى والضلال، لكنه يمنح الانسان حرية في الاختيار، ولا يلزمه بأحدهما خاصة، لأن المعاد يترتب على هذه الحرية، وليست هناك مسؤولية وحساب مع سلب الاختيار في الدنيا. وفي طائفة غيرها من الآيات يحدد القرآن نمط دعوة الرسول الآخرين الى الدين، فيصفه بأنه (مذكر، ومبشر، ومنذر، وشاهد، وسراج منير، ورحمة للعالمين، وما عليه الا البلاغ، وليس بمسيطر، وليس بجبار....).

«فذكر انما انت مذكرٌ. لست عليهم بمسيطر»^(٨).

«نحن اعلمُ بما يقولون وما انت عليهم بجبارٍ فذكرُ بالقرآن من يخافُ وعيد»^(٩).
«وما ارسلناك الا مبشراً ونذيراً. قل ما اسألكم عليه من أجر الا من شاء ان يتخذ الى ربه سبيلاً. وتوكل على الحي الذي لا يموتُ وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيراً»^(١٠).

«وان مأتريئك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فانما عليك البلاغُ وعلينا الحساب»^(١١).

«ما على الرسول الا البلاغُ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون»^(١٢).

«وبالحق أنزلناه وبالحق نزل وما ارسلناك الا مبشراً ونذيراً»^(١٣).

«وما ارسلناك الا رحمة للعالمين»^(١٤).

«يا ايها النبي انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً»^(١٥).

«وما ارسلناك الا كافة للناس بشيراً ونذيراً»^(١٦).

«انا ارسلناك بالحق بشيراً ونذيراً»^(١٧).

«فان أعرضوا فما ارسلناك عليهم حفيظاً»^(١٨).

«انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً»^(١٩).

اذن وظيفة النبي تتلخص في التذكير بالبينات والهدى، وابلاغ الحق، والشهادة، والتبشير بالنعيم، والانذار بالخسران، في حالة الجحود والعناد، وانه سراج يضيئ

الطريق، ورحمة للعالمين. وبموازاة ذلك ينهه الله الى انه ليس له سلطان في اكرام الناس على الايمان، فهو «ليس بمسيطر، ولا جبار، وانما رحمة للعالمين». فاذا كان النبي (ص) وهو صاحب الرسالة، لم يفوض في اجبار الناس واكراههم، فكيف يفوض غيره بذلك؟! وان كان ذلك ليس من وظائف النبي، فكيف يسوغ لاتباعه سلب حرية الناس، ومصادرة حقهم في اختيار المعتقد؟!

وكذلك ينفرد القرآن الكريم من بين الكتب المقدسة في لأديان، في ان سوره تبدأ بـ «البسمة» والتي تحتسب آية من السورة، حسبما ذهب جماعة من المفسرين والفقهاء، وتشتمل البسمة على صياغة بليغة لبيان مفهوم الرحمة، وهي تكثيف دلالي لمنطق الرحمة الذي يسود الكتاب.

ويرى بعض المفسرين ان كل بسمة هي آية، لها معنى معين، يخص كل سورة تصدرها، أي انها آية تختص بتلك السورة، ومعناها يتنوع بتنوع السور، وغرضها لا يخرج عن غرض السورة وما يتحصل من غاياتها. وبعبارة اخرى ان افتتاح كل سورة بالبسمة يعني ان الرحمة المشبعة بالبسمة حاکمة ومهيمنة على مضمون السورة واغراضها، فان كان المضمون اخلاقيا ينبغي ان يكون متقوما بالرحمة، وهكذا لو كان المضمون عقائديا أو غيره. فتقديم نص كل سورة بما تشتمل عليه البسمة من رحمة، يشي بأن كافة المضامين المسوقة في آيات القرآن تتأطر بمضمون البسمة، وهي بمثابة البوصلة التي تحدد وجهتها، وتصوغ الفضاء الروحي القيمي للسورة وللقرآن بمجموعه.

لقد لاحظت ان كلمة «الرحمة» ومشتقاتها تكررت في القرآن اكثر من ٣٣٠ مرة، ما خلا ما ورد من تكرار البسمة في السور ١١٤ مرة، وبناء على القول بأن البسمة آية من كل سورة، وورود «الرحمن الرحيم» في كل بسمة، يفوق عدد مرات ذكر الرحمة ومشتقاتها في القرآن ٥٥٠ مرة. وهي ظاهرة دلالية تستحق العناية والتدبر. حتى وصف القرآن الكريم النبي محمد (ص) بأنه رحمة، وذكر بصراحة ان هذه الرحمة عامة، لا تختص بفرقة أو جماعة، وانما هي شاملة لكل العالمين «وما أرسلناك الا رحمة للعالمين». ومما لا ريب فيه انه حيثما كانت الرحمة فلا كراهية ولا اكرام،

ذلك ان الكراهية من لوازم العدوان والنقمة، بينما الرفق والعطف والرفقة والعدل والاحسان من لوازم الرحمة. فاذا كانت الرحمة وتوابعها تستوعب هذه المساحة من القرآن، لماذا يتغافل عنها اولئك الذين يختصرون الاسلام بالقتل والموت، وينصبون انفسهم ناطقين باسم الله في الأرض، من دون ان يتدبروا آيات الله ويفقهوا كتابه، كتاب المحبة والرحمة!؟

الهوامش:

- | | |
|---------------------|--|
| (٨) العاشية ٢١-٢٢. | (١) د. محمد الحداد. حفريات تأويلية في الخطاب الاصلاحى العربى. بيروت. دارالطليعة، ص ٥. |
| (٩) ق ٤٥. | (٢) العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي الميزان في تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ج ٢: ص ٣٤٧. وج ٤: ص ١٢٠. |
| (١٠) الفرقان ٥٦-٥٨. | (٣) الشيخ الدكتور مهدي حائري يزدي. الاسلام وميثاق حقوق الانسان. حولية «مكتب تشيع» العدد ١٩٦٢، ٤، ص ٦٧-٧٦. |
| (١١) الرعد ٤٠. | (٤) يونس ٩٩. |
| (١٢) المائدة ٩٩. | (٥) الكهف ٢٩. |
| (١٣) الاسراء ١٠٥. | (٦) يونس ١٠٨. |
| (١٤) الأنبياء ١٠٧. | (٧) الزمر ٤١. |
| (١٥) الأحزاب ٤٥. | |
| (١٦) سبأ ٢٨. | |
| (١٧) فاطر ٢٤. | |
| (١٨) الشورى ٤٨. | |
| (١٩) الفتح ٨. | |
| (٢٠) يونس ٩٩. | |

التسامح ومنابع اللاتسامح

حوار مع:

د. احميدة النيفر

○ ورد في لسان العرب لابن منظور: السماح والساحة، الجود... ويقال: سمح وانسمح اذا جاد واعطى عن كرم وسخاء. والتسامح بمعنى ان تتغاضى عن خطأ غيرك، أو تتساهل في حق، أو تصبر على اساءة ما. فيما جاء في معجم روبرار بالفرنسية ان التسامح يعني: ألا تنهى ولا تطالب في حالة انه يسعك ذلك. في ضوء المعنى اللغوي بالعربية يغدو التسامح نوعا من الخرم والتفضل والجود، وليس حقا يستحقه الآخر، فهو لا يعني منح الحق في الحرية الدينية، وانما هو مجرد سخاء بها من موقع استعلائي، لا مساواة فيه بين المتكرم (بالكسر) والمتكرم عليه (بالفتح). يد عليا تهب، ويد سفلى تقبض، اذ المتسامح دائما متفوق، اما المتسامح معه ففي مستوى ادنى. وهذا التفاوت يتضمن انعدام احترام وكرامة الأدنى. ما هو شكل التسامح الذي تفصح عنه آيات القرآن الكريم؟ □ لا غرابة أن يكون معنى التسامح في المعجم العربي بالمعنى المذكور في السؤال، بينما نفس المفهوم في اللغة الفرنسية يحمل دلالة أوسع. لكن ما يؤكد الاستعمال الفرنسي من معنى المساواة لم يكن هو الطابع "الأصلي" الذي ميّز عبارة (Tolérance) التي أصبحت تفيد قبول التفكير والسلوك المغايرين لما عليه عموم الناس. ما يعبر عنه معجم روبرار الفرنسي يتعلق بما انتهت إليه هذه العبارة بعد أطوار وتحولات بدأت منذ القرن السابع عشر إلى القرن العشرين. لقد شحنت الكلمة بمضامين جديدة فتجاوز التسامح المجال الفردي والتطوعي ليصبح دالا على طاقة المجتمع وقدرته على استيعاب الاختلاف والمعارضة واحترامهما. مثل هذا المعنى

ليس «أصليا» ودائما، من ثم فإننا نجد في المعجم الفرنسي عدة معانٍ لنفس الكلمة، كالتفهم، والتساهل، والإحجام عن المنع. لكن المعجم يؤكد أن ما بلغته هذه العبارة من دلالة عن احترام حرية الآخر في معتقداته الدينية أو أفكاره الفلسفية أو آرائه السياسية إنما تحقق في فترة متأخرة.

من ثم فإن ما أثاره السؤال صحيح، لكنه يحتاج إلى توضيح. أولا أن اللغة الفرنسية أو أي لغة أخرى لها تاريخ، والعبارات المتصلة بالجوانب الحضارية والفكرية والاجتماعية تعكس تلك الصيرورة. وهذا يثير مسألة المعاجم عندنا. نحن في العربية لا نملك إلى الآن معجما تاريخيا شاملا. لقد حاول ذلك المستشرق الألماني فيشر Fisher لكنه توفي قبل أن ينظم كامل المواد التي جمعها. ما أقصده هو أن المعجم التاريخي يدعم وعينا بمدى التحول الذي شمل اللغة والفكر في آن واحد، فهو من هذه الناحية عنصر يساعد على إدراك طبيعة الموقع الذي تحتله أمة ما، مقارنة بما كانت عليه في أطوار سابقة، ومقارنة بما بلغته الأوضاع نفسها لدى أمة أخرى.

من جهة أخرى فإن البحث عن مفهوم التسامح في المعجم العربي لا ينبغي أن يتوقف عند مادة (س. م. ح) بل يحتاج أن يشمل مادة (ع. ف. و) أو مادة (د. ر. أ) وما حفت بالتسامح والعمو والصبر من عبارات مصاحبة ورديفة، حتى تتمكن من تحديد خصوصية المفهوم في اللغة العربية. مع هذا فإن البحث اللغوي - الفكري ينتهي إلى أن عبارة التسامح في اللغة العربية ما تزال دالة على سلوك ذاتي واختياري، فهي بذلك لا تشمل قبول المساواة التامة بين حقوق الطرف الغالب والأطراف الأخرى. إنها بذلك بعيدة عن أن تكون أساسا للتنظيم الاجتماعي والسياسي للمجتمع.

هل ترتبط مثل هذه الخصوصية بما يسميه البعض «المجتمعات الشرقية»؟ ما نعتقه أن المسألة لا تتصل بأي صورة بخصوصيات «عرقية» إذ أن الاستناد إلى مثل النظريات العرقية قد وقع تجاوزه علميا. لقد بات من الواضح أن الثقافة هي التي تصنع العرق، وليس العرق هو الذي يصنع الثقافة.

من ثم فإن ما نعالجه من قضية اللاتسامح في مجتمعات عربية إسلامية يعود إلى ظاهرة التمرکز الثقافي في ذلك الفضاء، فهي التي تحول دون بلوغ حدّ التكافؤ بين الذات والآخر. هذا مع العلم أن التمرکز ليس خاصية عربية، وأن الفرنسيين وغيرهم، رغم التحولات الهامة في هذا الموضوع يدركون أن أنساقهم الثقافية ورؤيتهم لذواتهم ولغيرهم ما تزال محمّلة بمعان ثقافية ضاربة في القدم وفي اللاتكافؤ.

لذلك فإن السؤال عن شكل التسامح الذي تفسح عنه آيات القرآن الكريم يثير من جهة أولى مضمون التسامح في الخطاب القرآني، أي أن المطلوب هو قراءة المسألة وتأصيلها في ضوء ما بلغه الفكر المعاصر من قيم التنظيم الاجتماعي والسياسي. من جهة ثانية يتناول السؤال المنهج الذي ينبغي أن يعتمد اليوم في دراسة المفاهيم القرآنية، وما يمكن أن يفضي إليه هذا المنهج من مراجعات لمعنى قدسية النص القرآني.

إن بدأنا بجانب المضمون فإن عبارة التسامح لا ترد في القرآن الكريم. لكنها تتوفر ضمن حقل دلالي تحدده عبارات أخرى، مثل «العفو» و«الإكراه» و«التذكير» وما اتصل بمجال الإيمان والكفر. تتقاطع ضمن هذا الحقل جملة من الدوائر، مجسّدة قيمة جديدة بالنسبة إلى مجتمعات قديمة، كانت لا تفصل بين التدين والروابط الاجتماعية المقيدة، قاصرة مفهوم الإنسان على فردية أسرة و عشائرية طائفة.

لقد كان مبدأ «لا إكراه في الدين» خطوة جديدة تحدى بها الخطاب القرآني النسق الثقافي السائد، سواء أكان متمثلاً في الوثنية، أم في النصرانية، أم في اليهودية، أم في غير ذلك. نجد أساس التسامح متعلقاً بالأفراد وبالجماعات، متمركزاً في قضية «الحق» ضمن البنية القرآنية: «وقل حق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر». تتدعم قيمة التسامح في دوائر أخرى، مثل قوله تعالى: «ويدرؤون بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار» أو قوله «وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً». أما في جانب العلاقات بين المجموعات فالآيات التي تؤكد على مساواة الناس أياً كانت معتقداتهم لافتة للنظر. هناك إقرار

بمبدأ التعددية : «وإن من أمة إلا خلا فيها نذير» أو قوله «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين». هذه الدوائر تثبت أن الإيمان واتباع الحق لا ينفصل عن الصيرورة التاريخية. في هذا التركيز على تعدد الرسائل الإلهية دعوة لتجنب الحصرية وروح الطائفية. يتأكد هذا من خلال آيتين مدنيتين:

- ١- «إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون».
- ٢- «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون».

لذلك فإن الإقرار بمبدأ تعدد الرسائل الإلهية، التي تُختم برسالة محمد، يفضي إلى أن الخطاب القرآني جعل معاييرَ لحقية أية رسالة: إنها الإيمان بالله الواحد، واليوم الآخر، والعمل الصالح.

آية مدنية ثالثة تؤكد هذا التوجه : «ليس بأمانيتكم ولا أمانيت أهل الكتاب، من يعمل سوءاً يجزبه ولا يجذله من دون الله وليا ولا نصيرا ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا».

لقد عالج القرآن الكريم مسألة التسامح معالجة متأنية وواضحة في المرحلة المدنية، وذلك بمواجهة «الحصرية» المتربصة بالرسالات السابقة، وبعقيدة التوحيد خاصة، مما يؤول إلى نوع من انحسار الرحمة في حدود ضيقة. «التسامح القرآني» يبرز من خلال مقاومة «الحصرية» التي تجعل أنه ليس هناك خلاص لأحد خارج هذه الملة أو تلك.

لكن المسألة تبرز أيضا في الجزء المكّي من القرآن الكريم. في هذا المجال نجد أن هذه المرحلة أسست لقيمة التسامح من مداخل عقديّة مختلفة. هذه المسالك تتناسب والوضع التاريخي الذي كانت تعيشه الجماعة المؤمنة الأولى، ونوع التحديات التي تواجهها من جهة، وطبيعة التحديات التي تنتظرها في مستقبلها من جهة ثانية. لذلك فإن الحقل الذي استُنبت فيه هذه القيمة الجديدة في هذا الطور من

الخطاب القرآني ينبغي أن يُسعى إليه في الآيات المتحدثة عن «آدم» و عن مواجهة ابنه. ضمن هذه الدوائر المكية للخطاب القرآني وُضِع أساس للمساواة، من خلال الأصل الجامع في بعده الانطولوجي، المتعلق بطبيعة تحقق المعقول في وجود الإنسان باعتباره فاعل ذاته.

يبقى - نتيجة لما ذكرته - الجانب المنهجي المتصل بالتمشي الذي ينبغي أن يعتمد في معالجة هذه القضية وغيرها لتحديد طبيعة الخطاب القرآني. نكتفي بالقول إن المنهج التزامني Synchronique مهم، لأنه يولي أهمية كبرى للشروط الثقافية والفكرية الخاصة بتلك اللغة في فترة زمنية محددة. إنه يتيح بمعالجة متعينة تاريخيا التوصل إلى ضبط أولي للمفهوم الذي يراد تحديده. لكن المنهج التعاقبي Diachronique قادر أن يكشف من خلال التفاته لتطور مفهوم ما و تواصل دلالاته أو تغيرها عبر فترات مختلفة إلى نتائج في غاية الأهمية.

يمكن أن نقول في كلمة بأن الغلو والتكفير ظواهر تاريخية قابلة للتجدد، لكنها محكومة برؤية يظن البعض أنها من جوهر الدين، في حين أن الإيمان هو طريق مميزة للقاء بالله لكن العقائد والفهوم التي تؤسس عليها إيماننا لا يمكن أن تستنفد غنى كلام الله وعلمه ورحمته. لذلك فإن نفس ذلك الإيمان يفترض الإقرار بحق الاختلاف في الفهم والرؤيا والتأويل.

○ هناك أكثر من مرتبة للتسامح، فتارة يكون تسامحا حقيقيا نابعا من النظر الى الناس باعتبارهم متساوين، كرمهم الله تعالى بقوله «ولقد كرمنا بني آدم». الآية مطلقة شاملة لكل الناس، ولم يقل كرمنا جماعة خاصة من بني آدم. وتارة ينشأ التسامح من التساهل و«العفو عند المقدرة». وعدم الخوض في القضايا التي تفرق وتشيع الخلاف والانشقاق. وربما تشي هذه المرتبة من التسامح بإلغاء شرعية ايمان الآخر، غير ان ضرورات اجتماعية وثقافية وسياسية تحتم التعايش. اليس في ذلك انتهاك لكرامة الانسان الذي كرمه الله تعالى؟ كما ان التساهل لا يجتث منابع التعصب والكراهية، ويؤجل الصراع لأنه لا يجفف

روافده. مع العلم ان احترامى للأخر فى اختيار طريقه يجد اساسه اللاهوتى، واخلاقية ممارسته، فى احترامى لاحترام الله للانسان، وان احترامى له انما هو تعبير عن احترامى لمشيئة الله «انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء وهو اعلم بالمهتدين».

□ يعيدنا هذا السؤال لما كنت أشرت إليه عند الحديث عن المنهج التفسيري منذ قليل. هناك فعلاً أكثر من مرتبة للتسامح، هذه المستويات تبدو متوازية، بل أحياناً غير منسجمة فيما بينها. كيف يمكن أن نفهم آيات تكريم الإنسان في إطلاقها وشمولها وما تستتبعه من تسامح حقيقي، وبين آيات المتعلقة بإدانة تحريف أهل الكتاب، والتشديد عليهم، ووسم سلوكهم بالكفر وقلة الإيمان، وما يلزم ذلك من إلغاء شرعية إيمانهم؟ ما ذكره المفسرون القدامى في هذا الموضوع مهم، لكنه على تنوعه ينتهي إلى إحدى قراءتين: قراءة تجزيئية، وأخرى تركيبية. تتخير الأولى نصوصاً فتعتمدها، وتتغافل عن أخرى، من أجل التوصل إلى نوع من الانسجام في الدلالات القرآنية. أما القراءة الثانية فهي تعتبر أن النص القرآني يتميز ببنية متكاملة، تجعل منه معادلاً للوحي الإلهي في التاريخ، وبديلاً عنه في مرحلة ختم النبوة.

اعتنى بمثل هذه القراءة بعض الدارسين المحدثين مثل «فضل الرحمان» فأكد في مطلع كتابه «الإسلام وضرورة التحديث»، أن تعثرات الحاضر، وعدم نجاعة الأدوات الفكرية المعتمدة، إنما يرجع إلى «الافتقار إلى المنهج الصالح لفهم القرآن نفسه». هذه القراءة التركيبية للبنية القرآنية تكتسب مشروعيتها من استمرارية الحفظ الإلهي للنص الموحى، إذ تجعله موصولاً بعصر النزول وظرفيته في مستواه الآتي، بتقديم ما يستلزمه ذلك المستوى من حلول تناسبه. لكن البنية تتجاوز تلك الأحداث الظرفية عبر الوصول إلى القيم الثابتة، التي تصبح بمثابة التكليف الذي ينبغي أن يسعى المؤمنون إلى مقارنته.

لذلك فالمنهج التركيبى يعتمد فى مقارنته للنص القرآنى على أكثر من مستوى فى الفهم : فهناك مستوى الزمن القرآنى، وهناك مستوى الكليات القرآنية. البنية القرآنية تاريخية من حيث معالجتها للحدث الظرفى القريب، لكنها متعالية عليه

منفتحة على مختلف الأوضاع والأزمات، وعلى المؤمنين إن يتحرروا في تعاملهم مع تلك البنية الصلة التقابلية (Dialectique) لبلوغ ما هو أقوم وأزكى.

هذا التعدد في المستوى يضع أساسا للحركة الفكرية والاجتماعية التي تسعى إليها الأمة، وهي تنتقل من طور إلى آخر. عند الوقوف على المنطق الذي حكم التشريعات المنصوص عليها في فترة التأسيس يتاح المجال لعلماء الأمة في مستقبل الأيام، وكلما دعت الحاجة، أن يتزودوا بما يمكنهم من صياغة تعاليم القرآن ومنطقه بشكل حيّ وفَعَال.

إن انتهاك حرمة الإنسان الذي كرمه الله تعالى يأخذ أشكالا متعددة: هو يتمثل في الاستخفاف بإيمان الآخر وعدم احترام خصوصيته لكنه يتجلى أيضا في إغراض الذات عن وظيفة الاستخلاف التي تعتمد جدل المؤمن مع الواقع من جهة وحواره مع النص من جهة أخرى.

○ الميثاق العالمي لحقوق الإنسان يقوم على المساواة وحرية المعتقد والتعبير، لكن ما يعرف بـ«أحكام أهل الذمة» وفتاوى النُقهاء بشأن غير المسلم تتقاطع مع ذلك، من قبيل الحكم بنجاسة غير المسلم، وحرمة ذبيحته، وعدم جواز زواجه أو تزوجه من المسلمين،... الخ. مع ان مصطلح «أهل الذمة» انتجته مناخ فقهي، كان سائدا في الاجتماع الإسلامي، وجاء نتيجة لعرف حقوقي متداول في العالم وقتئذ. وهو لم يرد في الكتاب والسنة، بما هو معبرا عن جماعة سياسية تنظيمية منفصلة عن موجبات الالتزام التنظيمي في المجتمع. ما السبيل لاقرار صيغة للعيش المشترك، في مجتمع متعدد الأديان والمذاهب والاعراق، تتكافأ فيه الفرص، ويتساوى كافة المواطنين في حقوقهم، وما يمنح لهم من حريات، بالرغم من شيوع هذه الأحكام؟

□ إذا انطلقنا من مقارنة بين ما يكتب اليوم عن وضع غير المسلمين في البلاد الإسلامية، بما كان يكتب منذ خمسين سنة، فضلا عما كتبه القدماء، نلاحظ تغييرا مهما. ما تركه ابن قيم الجوزية في أحكام أهل الذمة، أو ابن قدامة في المغني،

أصبح تراثا فقهيا تاريخيا، لا تربطه صلة بالواقع. لقد تجاوز بعض الكتاب المسلمين النظرة القديمة، كما تجاوزوا مسألة الرقيق وملك اليمين. نقرأ هذا عند علماء ومفكرين مسلمين سنة وشيعة، نذكر منهم على سبيل المثال الشيخ محمد مهدي شمس الدين، والشيخ يوسف القرضاوي، وعند الكاتب المعروف فهمي هويدي. لقد برزت عند هؤلاء مقولة المواطنة، مزحزحة الطرح التقليدي الذي تمثله مقولة الذمة، لكن بشكل تدريجي وبطيء.

ما أعاق تطور مسألة المواطنة في العالم الإسلامي هي التجربة الأتاركية اللاتنية، التي عطلت نموّ مشروع الدولة المدنية الحديثة. رسّخت هذه التجربة نموذجا تعسفيا في الحكم من جهة، كما كوّنت صورة باهتة وبائسة عن التحديث السياسي من جهة ثانية. الأنكى من هذا وذاك أنها لم تتمكن من تحقيق الغاية التي وضع من أجلها المشروع الأتاركي: الدخول في محفل الدول المتقدمة الأوروبية. قطعت تركيا علاقتها بالعالم العربي والإسلامي، لكنها ظلت تعاني من أزمات المجتمعات التي لم تتمكن من تجاوز إيجابيات تراثها الثقافي والحضاري.

غير أن مسألة تأخر الفكر الإسلامي الحديث في معالجة قضية المواطنة، تعود إلى عنصر آخر متعلق بطبيعة الدول الوطنية القطرية الحديثة في البلاد العربية. لم تكن هذه الدول تبحث عن مشروعيتها في مصادر إسلامية، رغم أنها استخدمت المؤسسة الدينية التقليدية لضمان شرعية سياسية جماهيرية. لم تر هذه الدول فائدة في المراهنة على تطوير الخطاب الفقهي الإصلاحية من داخله. هذا الاستبعاد دفع بالفكر الفقهي إلى الضمور والتراجع إلى مواقف محافظة ودفاعية تمجيدية، لا تتمكن أن تبلور طروحات مواكبة للمستجدات الثقافية والسياسية. قِيلَتْ أن تكون مجرد تكاؤ سياسية لأنظمة اختارت نسقا من التحديث، كان في غالبه شكليا واتباعيا. لكن الإعراض عن الحسم الواضح في قضية أهل الذمة يرجع إلى عنصر ثالث منهجي فقهي. إنه يتصل بالبناء الفقهي نفسه، فمن المعروف أن علماء أصول الفقه اعتادوا منذ الإمام الشافعي (٢٠٤هـ) تحديد الاجتهاد بأنه القياس إذ رفعوا من شأنه إلى حد اعتباره دليلا شرعيا، بعد القرآن والسنة والإجماع. هذا على الرغم من أنه

كان مجرد آلية لتأمل مصادر الشريعة والاستنباط منها. مثل هذا الاعتماد المبالغ فيه على القياس، وما يعتمد منه من منطق صوري تجريدي أساسه فكرة الكليات، عزل الفقهاء وإنتاجهم في مجالات ضيقة لا يمكنهم تجاوزها. وإذا كان النسق الفقهي قد عرف نظرية المقاصد الشرعية، التي تناولها بعض كبار العلماء القدامى، مثل الجويني (ت ٤٧٨هـ) والغزالي (ت ٥٠٥هـ) وعزالدين بن عبد السلام (ت ٦٦٤هـ) وأبو اسحاق الشاطبي صاحب الموافقات (ت ٧٩٨هـ)، إلا أن القول بهذا الأساس المقاصدي لم يمكنهم من الاستغناء عن القياس. لذلك لم يتح لمفهوم المقاصد من تغيير دلالة الاجتهاد، كما لم يتمكن من تجاوز القصور المنهجي الذي أورثته آلية القياس للبنية الفقهية، ومن ثم الفكرية.

إن "نظام الملل" في الدولة المدنية الحديثة يمكن أن يعاد فيه النظر على أساس تأصيل مقولة المواطنة، وذلك لا يمكن أن يتم بمجرد قرارات إدارية، أو باعتماد سياسة فوقية تعسفية. التوجه الأمثل هو ضرورة تنمية الفكر السياسي، ضمن حركة للمؤسسات الأهلية الحرة. ذلك أن المواجهة الغربية، وتزايد الاهتمام بمقولة حقوق الإنسان، طرحا قضايا وتحديات لا يمكن أن تواجه بالبناء الفقهي التقليدي، أو باتخاذ جملة من القرارات السياسية الحديثة التي تبقى في الغالب هامشية.

○ «لا اكراه في الدين» تفصح عن ان عالم الباطن هو عالم الحرية، فبوسع الاقوى اكراه جسد غيره، لكنه لا يستطيع اكراه ارادته، وفرض قناعاته عليه بالقسر والعنف. ومما لا ريب فيه ان لا حياة روحية واقعية من دون حرية اختيار، ولا حرية اختيار بلا حرية دينية، إلا ان بعض المفسرين ذهب الى ان هذه الآية منسوخة بآية القتال. فقد قال ابوبكر ابن العربي صاحب أحكام القرآن، بلزوم الاكراه على الاسلام، بالتفريق بين الاكراه على الباطل، والاكراه على الحق، الأول مرفوض، اما الثاني فواجب. هل ينسجم ذلك مع ما نصت عليه آيات متعددة، منها: «فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر». و«من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى». و«يا ايها

الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم الى الله مرجعكم جميعا
 فينبئكم بما كنتم تعملون»؟

□ يبدو أننا أهملنا أهمية القضية الإيمانية. لقد نسينا أن الإيمان هو من جهة هبة من الله سبحانه، وهو من جهة الإنسان يعبر عن اختيار و شهادة. ما سجلته الجماعة المؤمنة الأولى في مرحلة التأسيس من عناصر القوة والفاعلية تلتقي كلها في مسلك واحد يرتبط بقيمة الحرية. لذلك فأن في إيمان المرء حرية اختياره، بينما فيما يفهمه ويعقله حتمية و ضرورة، لا يمكنه أن يتفصى منها. هذا ما أتاح للبعض أن يقول: «بوسعك أن تؤمن بما تشاء، لكنك لا تملك أن تعقل كما تشاء». لذلك نجد الآيات القرآنية تؤكد على البعد الحر في الاختيار: (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) بينما الآيات الأخرى التي تذكر الفهم والتدبر لا تجعل هذه العناصر مفضية بالضرورة إلى الإيمان. العقل في الخطاب القرآني شرط لازم للإيمان وليس شرطاً كافياً، أي أنه لا يوجد تناقض جوهري بين العقل والإيمان، لكن مجال هذا الأخير يبقى أوسع من أن يحده داعي العقل.

ما انتهى إليه الأمر مع بناء «الدولة الإسلامية» هو تضيق الخناق على قيمة الحرية، وما تتأسس عليه الأمة من مبدأ القدرة على الانتماء. تم ذلك برد الاعتبار إلى قيمة الولاء، وما يتصل به من روابط الدم والعصبية والسلطان، وما يتطلبه كل هذا من انحسار ضمن نسقية فكرية، لا تطبيق الخروج عن سلطة النموذج.

لذلك فإن آية (لا إكراه في الدين) فسرت في سياق النظام الإمبراطوري للدولة، في اتجاه دعم الولاء، وليس في حرية الانتماء، مما ولد ضرباً من الإيمان، يمكن تسميته بيقين التريدي والاطمئنان، وهو يقين يفتح أبواب الاستلاب والاتباعية، أو يفضي إلى العنف والاحتراب.

هل نستغرب بعد هذا من "البهلول بن راشد" (ت ١٨٣ هـ) أحد كبار علماء إفريقية، أن يقول لأحد أصحابه، الذين اشتروا له زيتاً من نصراني، زاد في الكيل تبركا بالبهلول، هل نستغرب منه أن يرفض الزيت جملة، قائلاً: "إني أخاف أن أجد في قلبي مودة إلى ذلك الذمي"؟

مع ذلك فإن الواقع المعيش كان أكثر فاعلية وتفاعلا مع روح التسامح في الغرب الإسلامي طيلة العصر الوسيط.

هذا ما تثبته مدونة الونشريسي الفقهية بشكل لافت للنظر. لقد سجل هذا الفقيه المالكي (ت ٩١٤هـ) في المجلدات الإثني عشر، أكثر من ألفي فتوى لعلماء مغاربة، منها مائة وخمسون فتوى تتعلق بأهل الذمة. ما تؤكد دراسة هذه الفتاوى من الزاوية الحضارية، يدل على تعايش وتفاعل بين المسلمين والنصارى واليهود. يظهر ذلك في المأكل والمشرب والملبس، وتبادل الهدايا، والاشتراك في الحفلات، وفي الحروب، فضلا عن ارتياد مجالس العلم، والمعاملات المالية. يبرز ذلك أيضا فيما يتعلق بالحياة الدينية، فالتسامح واضح في الأسئلة والإجابات، خاصة ما اتصل ببناء الكنائس والبيع، وإقامة الشعائر.

من ثم فإن «المعيار» يقدم صورة مجتمعية وحضارية متميزة، عن العلاقة الواقعية بين المسلمين وأهل الذمة في بلاد الأندلس والمغرب عامة. لا شك أن ظروف الحرب مع نصارى الجزيرة الإيبيرية كان له أثر واضح في ظروف معينة، لكن الدور الأساسي لرجال الإفتاء كان في الغالب أقرب إلى الحاجز الذي يحول بين المسلمين المستفتين و مزيد من الانفتاح على أهل الذمة.

ما يعيننا اليوم هو أننا إذا واصلنا تجاهل أهمية المسألة الإيمانية، وحاولنا التشبث بالنسق الفقهي القياسي، فإننا لن نعيد للوحي طاقته الروحية والفكرية. أقصى ما يمكن تحقيقه هو تدين احتجاجي، يكون بمثابة الضابطة الاجتماعية، و الخلقية العامة والجزرية. فهل يمكن أن يجدي مثل هذا الاختيار في سياق يتطلب تعايشا وثاقفا أكثر من أي وقت مضى؟

إننا مدعوون أن نعيش اليوم عالما جديدا، تنتقل فيه المعلومات والسلع والأموال، مخترقة الحدود القديمة، جارقة معها مؤسسات، و أبنية، وتصورات، وقيما.

في مثل هذا العالم تبدو مسألة المواطنة وكأنها قيمة توشك أن تتجاوزها الأحداث. مع ذلك فإننا حين نتمعن في قوله تعالى: ﴿فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر﴾ ندرك في ضوء التحولات الكبرى والمتسارعة بعدا خاصا للآية،

وكانها تخاطب راهنية هذا العصر. إن أهم ما يُطرح من التحديات اليوم يمكن أن يجمل في سؤال: كيف يمكن أن نعيش معاً مختلفين ومتساوين؟ لمثل هذا التحدي المطروح على العالم تبدو آية " فذكر " مدخلا إلى يقين متسائل وساع إلى الآخر، أيا كانت مرجعيته.

○ يطغى في مجتمعاتنا صوت الكراهية ونبذ الآخر، وتصطف الكثير من الصحف، والدوريات، وصفحات الانترنت، وقنوات البث الفضائي، في تعبئة الجماهير خلف نماذج متوحشة، مثل السفاح «صدام حسين». وترويج قراءة الطالبان الفاشستية للإسلام، التي تقسم العالم الى «فسطاطين». وتحرض كافة المسلمين لزوجهم في معارك وصراعات متنوعة، مرة مع الغرب بكافة اطيافه، وبسائر وجوهه، ومع الحكام مرة أخرى، ومع الجماعات والفرق والمذاهب في المجتمعات الإسلامية مرة ثالثة... وهكذا. ما السبيل لاشاعة فهم مغاير للإسلام، يدعو للعقلانية، والفهم المتبادل، واكتشاف ما يوحد لاما يفرق؟

□ يعيدنا هذا السؤال لما كنا تناولناه في الإجابة عن السؤال الأول، والمتعلق بقضية المفاهيم وتطورها، وأهمية المعاجم اللغوية في إبراز ذلك. الأمر هنا لا يتعلق بالتسامح مباشرة، ولكن ب" السياسة " التي تفضي في الغالب إلى اللاتسامح. نجد في لسان العرب : «ساسوهم سؤسا إذا رأسوهم... وساس الأمر سياسية: قام به... والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه، وهي فعل السائس، يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها».

يمكن أن نعود إلى التهانوي في كشف اصطلاحات الفنون لمزيد التعمق في المسألة. لكن المرجع الأهم في إظهار طبيعة العلاقة بين السياسة واللاتسامح يتمثل في مقدمة ابن خلدون.

من جملة هذه المصادر يتبين اقتران السياسة بالسلطة والخبرة، والملك، وارتباط هذا الأخير بالتغلب والقهر والعصبية. لكن الاقتصار على هذه الأخيرة لا يورث إلا ملكا ناقصا، مفضيا «إلى الهرج المفسد للملك، بل وللعمران أحيانا».

يبين هذا التقديم الموجز لمفهوم السياسة في الفضاء الثقافي والفكري العربي الإسلامي، أن دوائر هذا الحقل متمركز حول مسألة «الملك» أساسا. هذه البنية الدلالية تتيح لمفهوم الولاء والتقليد أهمية أساسية، مما يجعل للتسامح بمدلوله الحديث حظوظا محدودة في المستقبل المنظور.

أما مفهوم السياسة في السياق الغربي فقد اكتسب صبغة قائمة على تزاوج عنصرين متفاعلين: عنصر الحق، وعنصر الواجب، حق الفرد والجماعة في الاختلاف، وواجبهما في احترام حق الآخر في الاختلاف. هذا ما جعل النخب الحديثة ترى أن عبارة التسامح لا تفي بالمدى الذي بلغه المضمون الجديد، من إقرار بنسبية أفكاره ومعتقداته. ينبني هذا الإقرار على ترحيح حقل السياسة في الأنظمة الحديثة، من مركزية الملك أو السلطة إلى مركزية العدل. هذا من الناحية المفاهيمية، أما من الجهة العملية فقد أصبح التسامح أو احترام الآخر أساسا للتنظيم الاجتماعي السياسي. لم يبق التسامح تفضلا واختيارا ذاتيين، بل خرج من النطاق الفردي السلوكي، مكتسبا عبر تأسيس نظري فلسفي وثقافي قوة بلغت المجال القانوني الملزم.

كيف يتم تجاوز التجارب السياسية التعسفية القاهرة لمجتمعاتها، والعاجزة عن أداء سياسي معاصر، وكيف السبيل لتغيير البنية الفكرية الخاصة، وإشاعة فهم مغاير للإسلام، يدعو إلى العقلانية؟

في عبارة واحدة: كيف نخلص العلاقات الاجتماعية من العنف المدمر، وكيف نضفي عليها مزيدا من المدنية؟

هناك أكثر من سبيل للتوصل إلى ذلك، لأن للتسامح تجليات قانونية، وأخرى اجتماعية، وثالثة ثقافية وفكرية.

ما أريد أن أنبه إليه في هذا الجواب يرتبط بهذا المجال الثالث. لقد لخص المؤرخ المعروف هشام جعيط مأساة السياسة في مجتمعاتنا، بقوله: «سرّ الحكم في البلدان المتخلفة أن يكون الحكم سريّا، وأن تكون هناك فئة من الناس تعرف ما لا يعرفه الآخرون، و المثقفون خاصة». قبله قال المفكر السياسي الفرنسي فرنسوا قوقال

(François Goguel): «ما أكثر أخطاء السياسة، مع ذلك فإنني أتجاوز عنها وأصفح، ذلك أنها لا تهتمّ إلا بصغائر الأمور».

في هذين الرأيين ما يساعد على توجيه التفكير في خصوص تجذير التسامح ثقافيا. هو اختيار يقوم على استعادة المثقفين أهميتهم في الحياة الاجتماعية، بترسيخ ثقافة الحوار، واستبعاد ثقافة العنف والصدام. الرهان إذن يكون على الثقافة، باعتبارها مشروعاً فكرياً عاماً، قادراً على تغيير المجتمع من داخله. هو رهان يقوم من جانب آخر على تفاعل مع العصر وتوجهاته المناهضة لكل مشروع ينطوي على منطلقات يقينية، سواء أكان اتباعياً دينياً، أم دوغمائياً ماركسياً، أم تسلطياً قومياً. مثل هذا الاختيار في قطعه مع الفكر الأحادي، وتجديد قيمة العفو والتسامح، والارتقاء بها إلى مستوى احترام الآخر مدعواً بالدرجة الأولى إلى اكتشاف سرّ قوة التمشّي القرآنيّ في حركته، التي تركّب بين إمكانيات الوحدة والتعدّد، وبين أبعاد الوحي والتاريخ. غير أن هذا لا يعني التقليل من أهمية الخيارات السياسية التي تحوّل المشروع الثقافي وتصوغه حركة وفاعلية وواقعا.

○ حديث افتراق الأمة إلى اثنين وسبعين أو ثلاثة وسبعين فرقة، كلها على ضلالة إلا واحدة، الذي تستند إليه مقولة «الفرقة الناجية». كان أحد مرتكزات تسويغ الاحتراب. ذلك أن كل واحد يرى صواب رأيه، وضلال ما سواه. وقد ذهب بعض العلماء إلى عدم صحة هذا الحديث، وحتى بناء على فرض ثبوت سنده وصحة صدوره، فلعله يشير إلى المستقبل الذي سيفضي إليه مصير الفرق والمذاهب في الحياة الإسلامية. ما هو رأيكم بصدور حديث الفرقة الناجية ودلالته؟ وماهي آثاره في التفكير الإسلامي؟

□ أورد البغدادي حديث افتراق الأمة بأسانيد مختلفة، عن أبي هريرة أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين وافتترقت أمتي على ثلاث وسبعين فرقة».

أما الشهرستاني فيقدم الحديث دون تحديد للراوي، فيقول «أخبر النبي عليه السلام: ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة والباقون هلكي. قيل: ومن الناجية؟ قال: أهل السنة والجماعة، قيل ومن أهل السنة والجماعة؟ قال ما أنا عليه وأصحابي».

وأورد ابن المرتضى بصياغة أخرى: «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أبرزها وأتقها الفئة المعتزلة».

نجد في المقابل من لم يعتمد هذا الحديث في تصنيفه للفرق، مثل ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ). لم يتخذه منطلقاً في ترتيب الفرق وتقويمها على غرار البغدادي بشكل خاص، كما لم يعتبره حديثاً صحيحاً من جهة الإسناد.

انطلاقاً من هذا التقديم ندرك أن هذا الحديث أثار لدى القدامى شكوكاً حول مدى صحته، ومدى إمكانية الاعتماد عليه. وقع ذلك رغم أنه ورد في عدة مصادر، مثل سنن الترمذي، و سنن أبي داود، و سنن ابن ماجه، و مسند الإمام أحمد، بروايات وأسانيد ومتون متعددة، ومن العلماء من صححه، مثل البيهقي، «ومنهم من ضعفه»^١. ما يعيننا بعد هذا كله هو تحليل متنه وإظهار ما فيه من دلالات.

لم تقتصر أهمية هذا الحديث على الجانب الشكلي في التصنيف الذي اعتمده رجال تاريخ الفرق، والذي جعلهم يحددون الفرق حسب منطوق هذا الحديث، أي حسب العدد المذكور فيه (اثنتين وسبعين فرقة) بل إن الحديث أثر كذلك في تقسيم الفرق، لذلك اعتبر البعض أن الفرق الإسلامية تنقسم إلى فرق "ضالّة" محكوم عليها

١- انظر تخريج الحديث في ونفسك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج ١ ص ٩٣ وج ٥ ص ص ١٣٤-١٣٦ وج ٦ ص ٢٤٩ وج ٧ ص ٣١- وانظر الإسفرائيني، مقدمة التبصير في الدين أما في خصوص كون الحديث موضوعاً راجع دراسة عمر بن حمادي حديث افتراق الأمة في Cahiers de Tunisie Tome ٢٩ n° ١١٥-١١٦, ١^{er} trim. ١٩٨١ pp ٣٥٨-٣٥٧.

حسب الحديث بالهلاك، وهي فرق الخصوم والمخالفين، وقسم "الفرقة الناجية" وهي التي ينتمي إليها المصنف المعتمد للحديث.

ما يلاحظ في صيغة الحديث أنها جاءت لدى الذين اعتمدوه واحدة في جزئها الأول، مختلفة في الثاني، عملاً بقاعدة "الاستثناء من الهلاك" وهي قاعدة محكمة بالانتماء المذهبي للمصنف، مما يلقي بظلال الريب على صدقية هذا النص، خاصة في جزئه الثاني.

إنه في مستوى أول يعكس طبيعة الصراع الديني الذي عاشته الفرق الإسلامية في علاقتها الداخلية والخارجية.

وهو في مستوى ثانٍ تقرير الافتراق بين المسلمين، فهو يمكن أن يعني أن الأمر ظاهرة متوقعة ومقبولة، وأنها تحتاج إلى التوقي من الإفراط فيها. إنه نوع من تجذير ظاهرة الافتراق في تاريخ الأديان، و صنف من التحذير الشديد من أن يندفع المسلمون في هذا المجال.

لكن أخطر ما في الحديث هي ثنائية: الهلاك - النجاة، التي يقوم عليها النص. من هذه الناحية فإنه يعتبر من صنف الأحاديث التي تركز خطاب الهيمنة، إذ تقوم على تفضيل مفضوح، وتحيز واضح. هو في هذا الباب مثل حديث "النساء ناقصات عقل ودين، وأنهن خُلِقن من ضلع أعوج". أمثال هذه النصوص تُعرض عرضاً إطلاقياً، يكرس حتمية الافتراق دون أساس تاريخي، ويحيل على نسق ثقافي قائم على الصوت الواحد، ومعتمد على آلية التهميش.

أما من جهة التأصيل الشرعي، فإن الحديث يثير إشكالا في العلاقة مع الخطاب القرآني، الذي يصرح بتجاوز الحصرية. فإذا كان النص القرآني قد استبعد تعين الحقيقة في ملة بعينها تعينا إطلاقياً: «ليس بأماتِكُمْ ولا أمانِيَّ أهل الكتاب، من يعملُ سوءاً يجز به» فكيف يمكن أن نقبل ما يرسيه الحديث من مبدأ واحدة الحقيقة، وتنوع الضلال، داخل الملة الواحدة؟

ما نريد أن نثبته في الختام أن حديث الفرقة الناجية إضافة إلى إشكال التأصيل الشرعي، وإلى قضية الأنساق المهيمنة، التي لا تعترف بالفروق والمزايا، هو حديث مرتبط بمسألة البدعة والإحداث.

إنه تشريع لسلطة النموذج المتعالي عن كل واقع. هو إلغاء للمعايير الموضوعية والخلقية التي ينبغي أن تعتمد للتنافس بين الفرقاء، واستبدالها بالتنازع بين أطراف تحسب أن الافتراق دأثر حول الاستئثار بالنجاة، وأن هذه الأخيرة تكون في الاتباع الحرفي لذلك النموذج. من ثم تتركز مشروعية الفرقة في مجرد اختزال الأصول و صياغتها في مفاهيم مجردة، عاجزة عن التأثير في حركة الواقع، وتعوّض ذلك العجز بمواجهتها لسائر الفرق. إنه التشريع لتمرکز، قوامه الثبات والتطابق، أي مؤدٍ إلى الاحتراب المبيد.

○ ان الخلط بين الالهي والبشري، وعدم التمييز بين الوحي وفهم الانسان للوحي، وبين الاسلام والتمثلات الاجتماعية للاسلام، أدى الى اتساع مساحة المقدس، فاستوعب مضافا الى النص، الفهم البشري له، والتجارب التاريخية للمسلمين بكافة تلويناتها، وهي تجارب لاتخلو من اكرامات سياسية، وتعصب عقائدي، ونفي للآخر. ما السبيل الى صياغة فهم للاسلام، يحرره من تلك الاكرامات والتعصبات، ويعود الى جوهر الدين ومقاصده الانسانية؟

□ نحن بحاجة أكيدة إلى تحديد صارم للمصطلحات الكبرى، ذات العلاقة بموضوع التسامح وغيره من الكلمات المفاتيح المتصلة بالفكر الإسلامي المعاصر. ينبغي أن نحدد، ماذا نقصد مثلا بالسلفية، بالأصولية، وبالاصلاح، وبالتجديد؟ يساعد هذا التحديد على إنهاء الخلط بين مفهومين أساسيين هما: الدين والتدين، أو الدين والفكر الديني. فرق شاسع بين الدين والتدين، أو بين الدين والثقافة الدينية، مع ذلك فبعضنا يتحدث عن تجديد الدين، وهو يقصد إعادة النظر في الأفكار التي ترسخت عن الدين في فترة ما. أما الدين فهو ذلك الدافع لدى الإنسان المؤمن، الذي يتجه إلى الله المتعالي، والمتجلي في العالم، وفي ضمير

الإنسان، بصور غير محدودة. هذا الدافع (أو الأصل أو التوق) ليس فكرة إنسانية أو مقولة عقلية، بل عنصر مكون لجوهر إنسانيته، إنها حقيقة حيوية.

لكن هذا الدين يصاغ دوماً بصفة يدرکها الآخر، وباعتماد تراکيب وصور وبنى مقولة وتاريخية. إنه كلٌّ مرکّبٌ، يقوم على معارف وخبرات إنسانية، غايته تخطي فردية المؤمن للوصول إلى الجماعة. تلك هي الثقافة الدينية التي تعبّر عن الوعي الإنساني حين يدرك أن الله ليس فكرة إنسانية. لكن الإقرار بوجود فرق كبير بين ما هو بشري ومحدود، وبين الحقيقة الكلية المتعالية عن القصور البشري، مثل هذا الإقرار، لا يعني الوصول إلى صياغة فهم بريء للدين، لا صلة له بأي تعبير إنساني. المفارقة الكبرى في مسألة الدين والفكر الديني تكمن في ضرورة إدراك التمايز الموجود بينهما، مع التيقن أنه يتعدّد الفصل بينهما في أي طور من الأطوار. هذا ما اعتنى به المفكر فهمي جدعان في عمله المتميز «أسس التقدم» وخاصة في فصل الحقيقة والتاريخ. يقول متحدثاً عن تعدّد الإمساك بجوهر الحقيقة صافية كاملة: «من أجل هذا كان الجهد الإنساني التاريخي للعودة إلى أحضان الحقيقة يتخبط في عسره وصعوباته بكل التقديرات الممكنة، وكان وجود الإنسان على الأرض محنة في ذاته، يتطلب الانتصار عليها توتراً مستمراً، ورجاءً واسعاً».

لكن هذا لا يعني بأية صورة أن كل القراءات متساوية، وأنا لا نملك معياراً تقويمياً نفضل به بين القراءات. لقد أجاب الوحي عن جملة من التساؤلات، لكنه غدّى تساؤلات أخرى، فلم يكن بديلاً عن العلم وحاجزاً دونه. بذلك فليس مجدياً البحث عن القراءة البريئة الخالصة من كل الشوائب البشرية.

إن التعامل الأمثل مع النص المقدّس يكون باستبعاد أي تمحّل في الفهم، يتمّ توظيفاً للنص، وإسقاط جملة من المعاني عليه لا يحتملها. تلك هي الدرجة الأولى من دواعي تقدّسه. لكننا في درجة ثانية لا نلغي كل الفهوم البشرية للنص، مع ما تحمله من تلوينات تاريخية. هي تعيننا - رغم أنها وثيقة الصلة بظروف مغايرة - لأنها تحتفظ بالكيفية التي تمّ بها تفسير التعاليم لتناسب تلك الأوضاع، مما يجعلنا نتبين بقدر من الأقدار التاريخي الوضعي، وما هو متعالٍ في ذلك الجهد البشري.

في مستوى ثالث نصل إلى إدراك أن المحافظة على قدسية النص الموحى تتم بإغناؤه، عبر اغتناء المؤمنين بالمعرفة والوعي. بهذا الجدل بين المؤمن، المتمثل للتراكم التاريخي، والتمكّن بأفقه المعرفي، وبين النص المقدس، يتم إبداع حاضر ومستقبل جديدين، بما يحقق للوحي استمرارا وصلاحية، وللإنسان رسالة وخلافة. ذلك هو معيار التجديد وإعادة التأسيس. إنه معيار يصدر عن يقين متساثل، وإدراك ذاتي، وجهد فكري وروحي. وهو فوق هذا وذاك يرى في رحابة رسالة القرآن ما يجعله أكثر تواضعا، وسعيا إلى الآخر، لثقته الكاملة أنه لن يمتلك الحقيقة بمفرده، ولن ينال الرضى إلا بالتضامن مع عيال الله.

○ تورطت بعض الجماعات الإسلامية في أعمال عنف وتفجيرات، استهدفت مؤسسات مدنية واهلية، أو فنادق، ومجمعات سكنية، في البلاد الإسلامية وخارجها، كما استباحوا دماء غير المسلمين وممتلكاتهم. هل ترون الكفر وحده، أو السدين بغير الإسلام، سببا مشروعا لقتال غير المسلم؟ وما هو منشأ التفكير والفهم الخاطي في الأدبيات الإسلامية الذي يورط الشباب في مواقف كهذه؟

□ ما يحصل منذ عدة سنوات في البلاد الإسلامية وخارجها من عنف باسم الإسلام، لمقاومة الغزو الخارجي، ومواجهة «الأنظمة الجاهلية» يعود بدرجة أولى إلى انسداد آفاق التفكير لدى المخططين والمنفذين لهذا العنف اليائس. إن الرهان على الموت، قد يدل على إيمان قوي لدى البعض، لكنه في السياق الحضاري الحالي لا يستطيع أن يفضي إلى شيء إيجابي، لا في المدى المتوسط، ولا في المدى البعيد، لأنه ينطلق من رد فعل احتجاجي، لا يمكن أن تستفيد منه إلا الأطراف التي من صالحها مزيد من الاقتتال والتناحر.

ما حصل من عنف في الحرم المكي، في مطلع القرن الهجري الحالي (السبعينات من القرن الماضي) وما يحصل اليوم في الجزيرة العربية، ما جرى في الجزائر في التسعينات، وما جرى في مصر، وقبل ذلك في سوريا، وفي غيرها من بلاد العرب والمسلمين، يحتاج منا إلى تدبّر ووعي. لقد حصد هذا العنف عددا هائلا من

أرواح المسلمين وغير المسلمين، والملاحظ أن عدد المسلمين كان أكبر، فهل يبدو من هذه الحصيلة - بمختلف وجوهها - ما يثبت إيماننا، أو احتراماً للإنسان، أو نجاعة في مواجهة "الغرب الكافر المتربص بنا وبثرواتنا"؟

إن المعضلة أعقد من هذا التشخيص السريع، لذا علينا أن نتساءل ماذا جنى العالم الإسلامي من خيار الموت، الذي انطلق منذ أكثر من عقدين من الزمن؟ هل تحسّن الأداء السياسي للحكومات المحلية؟ هل ازدادت قوة ومناعة أمام الضغوط والأطماع الخارجية؟ هل تحسّنت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للفئات الضعيفة والمستضعفة؟

ما يلاحظ بصورة أكيدة أن ما جناه العالم الإسلامي هو مزيد من الهيمنة الخارجية، مما يؤكد أن هذا الخيار ليس إلا رد فعل، نما وتعدّى في شروط الحياة البربرية، التي تفرسها الحضارة التقنية. أما الدين والثقافة الإسلاميان فلا ينخرطان في توجّه يقوم على منطق الهدم العشوائي.

ما يوجه إليه الإسلام اختصره الحديث النبوي الشريف، في صورة لا أحسب أنها تحتاج إلى شرح: «لو قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة فليغرسها...» فهل يمكن أن يكون العنف عملاً بنائياً قاصداً؟

ثم ما العمل حين نُعرض عن الاختيار العنيف الذي سلكه البعض، والذي لا يمكن أن يؤدي إلى عزّة المسلمين؟

ليس الجواب سهلاً، ذلك أن الوضع بلغ حدّاً من التعقيد لا يمكن فيه أن نقدم الجواب في عبارات موجزة وسريعة. إن التخلف والجهل اللذين سادا العالم الإسلامي عقوداً متوالية لا يواجهان بردود فعل، ولا ينتظر أن يتجاوزا في جيل أو جيلين من الناس.

ثم لتأمل فيما يجري في العالم المتقدم تقنياً، هل اتفقت كل فئاته مع الاختيارات السياسية والاجتماعية والحضارية المعتمّدة هناك؟ أليست هناك حركات مقاومة ومعارضة ومطالبة بالتغيير؟ أليست هناك حركات احتجاجية تمثّلها جماعات

الخضر، وحركات دينية، وأخرى مناهضة للحروب، وجملة المقاومين للعلومة المالية والتجارية؟

كيف يمكن بعد هذا أن ننظر إلى المسألة من زاوية الإدانة الجماعية، فنختار الحلول التي لا تلتفت إلى طبيعة الأوضاع الواقعية في العالم، ولا إلى ما تتطلبه من علم ونجاعة وتسديد؟

لو سرنا على خطى النبي محمد عليه السلام، بما تقتضيه أوضاع العصر، لقبضنا على الجمر، وأدركنا أن العالم محتاج إلى أن يكون المسلمون جديرين بالرسالة الوسطية، جدارة تنطلق من كونهم يعيشون ضمن حضارة واحدة. ذلك يعني أنه مهما اختلفت منطلقاتنا و توجهاتنا فإن الحلول السليمة لا يمكن أن تنحو منحى الزيادة في خروق هذه الحضارة. إننا محتاجون أن نتذكر حديث السفينة، ومحتاجون أن نقرأه في ضوء الملابس الحديثة، حتى نتبين أن ما يوصل إليه العنف الذي تتوخاه بعض الجماعات لن يزيد الإنسانية إلا خبالاً، ولن يمكن للمسلمين على أي حال.

○ وردت في تراث الفقه السياسي جملة من المفاهيم، مثل «دار الاسلام، دار الحرب، دار الهجرة، دار العهد، دار الصلح، دار الايمان، دار الكفر» وكانت هذه المفاهيم نتاج سيادة تصورات ونمط تفكير فقهي تاريخي، فرضته طبيعة العلاقات بين المسلمين وغيرهم، وما طغى فيها من صراعات متنوعة، ومواثيق وعهود، مضافاً الى العرف الدولي والحقوقي المتعارف وقتئذ. ولكن مع تحولات الواقع الاسلامي، وما شهدته العلاقات الدولية من تغيرات مستمرة، هل تبقى لهذه المفاهيم المدلولات ذاتها؟ وهل بوسعنا التمسك بها وتوظيفها في علاقاتنا بالآخر؟

□ لا مناص للإجابة عن هذا السؤال من ربطه بموضوع الاجتهاد، و مسألة قابلية الشريعة الإسلامية للتطور، ذلك في المستوى الأول.

لقد سمى أحد المفكرين المعاصرين (العقاد) التفكير فريضة إسلامية، المفارقة التي يتميز بها العالم الإسلامي في خصوص الاجتهاد بالفهم المعكوس. الأمر مشير للتساؤل، إذ كيف أمكن الاجتهاد في عصر النبوة، والنصوص من الكتاب تتوارد، والسنة من أحاديث النبي حاضرة، وصاحب الدعوة أمام الناس يسألونه ويجيبهم، ثم يُنقض ذلك بعد قرون أربعة أو أقل؟ كيف استفحل الأمر بعد ذلك بالاستغناء عن الاجتهاد، في الوقت الذي أصبحت الحاجة إليه أشد؟

نذكر هذا ليس لإنكار تلك الثنائيات "دار الإسلام، دار الحرب، دار الهجرة، دار العهد" إلخ.. ولكن للتنبية إلى أنها كانت تجسيدا لتوازنات دولية، أملاها المسلمون بحسب معايير القوى المادية والفكرية والروحية المتاحة لديهم. من ثم فهي الآن قد غدت ثنائيات متجاوزة لا محالة، وهي تتطلب اجتهادات في موضوع الحريات الدينية والسياسية.

في المستوى الثاني، نرى أن العلاقات الدولية تواجه اليوم مقولات مختلفة في طبيعتها وأسسها ومقتضياتها، في حين أن القوى التي مكنت للمسلمين التصنيفات المعروفة قد تراجعت اليوم في البلاد الإسلامية بشكل لافت. هذا إضافة إلى أن التحولات العلمية والإعلامية بدلت مفاهيم الحدود الجغرافية والسياسية بصورة لم يسبق لها نظير.

لقد أعلنت سنة ٢٠٠١ سنة حوار الحضارات أمميا، ولكنها شهدت في سبتمبر تلك السنة منطلقا فعليا لمقولة معاكسة: مقولة صدام الحضارات.

كيف سيدخل المسلمون مجال العلاقات الدولية، وهل سيتبنون نظرية الصراع قانونا تاريخيا؟ كيف يفعلون والإشكال المطروح يؤكد مثلا أن الاتحاد الأوروبي فيه ما لا يقل عن عشرين مليون مسلم من أصول مختلفة، لكنهم رغم ذلك يتدرجون للمطالبة بحقوق ومراكز تتيحها لهم مواطنتهم الأوروبية وكفاءات العديد منهم في المجالات المختلفة.

ثم كيف نرسي تصورات حوارية، والحال أن العولمة في صيغتها السائدة و
المهيمنة تواجه كل المجتمعات، في المجال السياسي، والاقتصادي، وفي الثقافي،
واللغوي، والسكاني؟

أهمّ من هذا، تؤكد دراسات غربية جادة أن العلاقات الدولية لا يمكن أن
تتحمل سلطان مركز عالمي واحد، سيكون عاجزا عن التحكم في القوى الفاعلة
اقتصاديا واستراتيجيا، مثل الاتحاد الأوروبي، وروسيا، واليابان، والصين. إن ما ينتهي
إليه «عمنويل تود» (Emmanuel Todd) مثلا في كتابه «ما بعد الإمبراطورية: قراءة
في تفكك المنظومة الأمريكية» يدعم إمكانات نمو مراكز قوة عالمية بديلة.

مثل هذا الاحتمال يمكن أن يعكس مسار التفاعلات العالمية وتوازنات القوى
لكنه يفرض على نخب العالم الإسلامي ومؤسساته العلمية والدراسية، أن تدرك أن
الحوار الذي لا مناص منه لا يكون إلا بين أكفاء ماديا ومعرفيا. إننا نواجه مشاريع
جديدة على المستوى العالمي، هو سباق بين «العولمة» من جهة وبين «حوار
الثقافات» ضمنه تُطرح عدة اختيارات، يمكن أن يعمل بعضها من أجل التوصل إلى
نظام أكثر عدالة وإنسانية. لذلك فإن التحدي الحقيقي الذي يواجه «عالم المسلمين»
في سياقه الجديد، هو كيف سيصوغون فكرهم، وينظمون مؤسساتهم، بما يؤمن
الفروق، ويشجع على التنوع والإغناء؟

الدين بين التسامح والعنف

حوار بين:

- الشيخ محمد مجتهد شبستري.

- والشيخ محسن كديور.

○ مدار البحث في هذا الحوار هو «الدين بين قراءتي التسامح والعنف». ما نتغياه في نقاشنا وأسئلتنا من كلمة «العنف» هو العنف المستخدم منهجياً لتحقيق أهداف معينة.

السؤال الأول: أية المباني المعرفية تلهم ممارسة العنف، وتُنظر لها، وخصوصاً في المجتمعات الدينية؟

شبستري:

□ سأركز كلامي على المجتمعات المسلمة. للأسف تشهد مجتمعاتنا المسلمة ظاهرة العنف بالمعنى الذي ذكرتموه. في هذه المجتمعات هنالك دستور معترف به رسمياً، ومن المقرر ان تتابع الجماعات والجمعيات أهدافها السياسية والاجتماعية بالطرق السلمية، لذا يثار السؤال: على أية المبادئ النظرية والعملية تركز أعمال العنف هذه؟

ان تدوين دستور على أساس الاعتراف بحقوق الإنسان، وتقييد السلطة، وما إلى ذلك من أمور، تركز إلى مبان معرفية، وانثروبولوجية، ومجتمعية، ودينية خاصة. مع ان مثل هذه الدساتير قد دونت في البلدان المسلمة، إلا ان أفواجاً من الجماهير ما زالت تعتقد بمبان أخرى بدل تلك المباني. الظاهر ان هذه الحالة من الجذور الرئيسة

للغنف في المجتمعات المسلمة.

يقوم الدستور الديمقراطي على الاعتراف الرسمي بحقوق الإنسان، وتعددية الحقيقة، أي الإيمان بأن الإنسان يمكنه ان يتبنى فلسفات مختلفة، ويقدم تفاسير متباينة للعالم، والإنسان، والإيمان. إذا اعتقد فريق من الناس بوجود حقائق أبدية في الدين، والسياسة، والاثروبولوجيا، والكون، لم يطلع عليها إلا عدد من الناس، وعلى سائر أبناء المجتمع ان يكيّفوا حياتهم الاجتماعية معها، ولو بالإجبار والإلزام المباشر وغير المباشر (هذا ما قال به المعتزلة في تاريخ الفكر الإسلامي، وتطرّحه اليوم بعض الجماعات أيضاً) فإن هذا الفريق من الناس لا يمكنهم الإيمان بحقوق أساسية للإنسان يدونون في ضوئها دستوراً.

نحن البشر نعيش بصورة جماعية، والتعدديات الموجودة في العالم الإنساني تستدعي بناء قاعدة تأسيسية لحياتنا الاجتماعية المشتركة، بحيث يستطيع الأفراد في هذه الحياة الاجتماعية المشتركة التعبير عما يرونه حقيقة ومصالحة، والعمل وفقاً له. والدستور يدون في الحقيقة لتوفير مثل هذه القاعدة. تنهض مثل هذه الدساتير على مبان معرفية خاصة، وتنبثق عنها بنية اجتماعية مميزة. إذا لم تؤخذ تلك المباني المعرفية بنظر الاعتبار، لن يعود لكتابة دساتير ديمقراطية من معنى. في المجتمعات المسلمة تولى المثقفون تدوين الدساتير، سواء كانوا مثقفين دينيين أو غير دينيين، وغالباً ما كتب هؤلاء المثقفون الدساتير بناء على مبان معرفية حديثة، مراعين مبادئ الديمقراطية. غير ان المثقفين والمفكرين في المجتمعات المسلمة لم يكونوا مندكين بقطاعات الشعب الواسعة، التي لم تكن المباني المعرفية الحديثة قد ترسخت في عقولها. لقد دونت الدساتير في المجتمعات المسلمة، ورسمت للأفراد حقوقاً أساسية وحرّيات، ولكن على الصعيد العملي لم تكن العديد من الجماعات والشرائح المسلمة قد هضمت وتمثلت المباني المعرفية لهذه الدساتير، وظلت ملتزمة مؤمنة بمبانيها المعرفية التقليدية، المرتكزة إلى القهر والقوة، وبالطبع فإن التعددية، وحقوق الإنسان، والحرّيات السياسية - الاجتماعية، وحرية المعتقد ليست بالمقولات المقبولة في إطار تلك المباني التقليدية. وبالتالي كان ثمة عدم تجانس بين تلك المباني

المعرفية التقليدية التي لازالت تحظى بقبول واسع في المجتمعات المسلمة، وهذه المباني المعرفية الحدائية، التي تقوم عليها القوانين الديمقراطية.

هنالك نقاشات تجري بين المستيرين الدينيين وغير الدينيين حول هذه التناشزات، على ان هذه النقاشات لم تتسرب بعد إلى شرائح المسلمين العامة. ان المباحث المعرفية غير مطروحة طلاقاً بين عامة الناس، بالمستوى الذي تطرح فيه بين المفكرين والفلاسفة والمتكلمين، وإذا كان ثمة تضارب بين ثقافة الخواص وثقافة العامة، فهذا ما ستنتجم عنه بالتأكيد مشكلات معينة نلاحظها للأسف في مجتمعاتنا المسلمة. في البلدان الغربية تسرب شكل مبسط للمباني المعرفية الحدائية من دائرة الخواص إلى حيز عامة الناس، فتوفر هؤلاء على وعي مجمل لمفاهيم حقوق الإنسان، والتعددية، والحرية. بيد ان مثل هذا لم يحصل في المجتمعات المسلمة، فلم تتسرب الأفكار الحديثة إلى قطاعات المسلمين الواسعة.

في المجتمعات المنظمة على أساس دستور حديث ديمقراطي، تسق اليوم البنى السياسية والاجتماعية مع المباني المعرفية للدستور الذي يحكمها.

أما في المجتمعات المسلمة فلا تزال البنى السياسية المرتكزة إلى مباني تقليدية قائمة لحد الآن، وهذه ظاهرة تعد من منابع العنف في مجتمعاتنا.

لا يزال هنالك في المجتمعات المسلمة أفراد وجماعات ترى الدستور ومبانيه المعرفية، والقيم والبنى السياسية والاجتماعية التي يفرزها (كالمجتمع المدني مثلاً)، تتعارض مع مبانيها المعرفية، ونظمها الاجتماعية والسياسية التي تختزنها، ولأنهم لا يريدون التخلي عن مبانيهم المعرفية، والتأقلم مع الظروف الجديدة، فهم يدافعون بطبيعة الحال عن مجتمع تتلاءم بنيته مع مبانيهم المعرفية وقيمهم. ويعمل الإيمان والعقيدة، والعصبية، ومصادر الثروة، لدعم هذه الرؤية، وبالتالي نراهم يصرحون انهم يريدون البنية السياسية التي سادت القرون المنصرمة. رغم كل التحولات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي شهدتها المجتمعات المسلمة، يروم أولئك الأفراد والجماعات إعادة إنتاج الوضع السابق، مهما كان الثمن. ولأن ذلك الوضع مما لا يمكن إعادة إنتاجه، يطفح العنف إلى السطح، وبغطاء الدين والتدين.

○ يبدو ان الكثير من مجدي الفكر أيضاً ساهموا في زرع بذور العنف في المجتمع الديني. للمثال يمكن الإشارة إلى المستنيرين المتأثرين بالإيديولوجيات اليسارية، الذين حاولوا أدلجة الدين، بغية إعانته إلى الساحة الاجتماعية، أو تكريس مكانته. الواقع انهم نادوا بإيديولوجيات حديثة، تستخدم لأهداف تعسفية عنيفة، أي اننا لا نعدم في صفوف المجددين والحداثيين جماعات ينظرون لممارسة العنف، كالجماعات الفاشية، وشبه الفاشية. لذا يجب السؤال: هل العنف نتيجة التعارض بين المجددين والتقليديين فحسب، أم ثمة في صفوف المجددين والحداثيين قراءات معينة تثير العنف في المجتمع؟

شبستري:

□ أشرت إلى نقطة مهمة. القسم الأعظم من العنف في هذه المجتمعات كان صنيعة غير المجددين، إلا ان جزءاً منه يعود إلى فريق من المجددين الدينيين. هؤلاء المجددون أو الحداثيون كانوا خاضعين لتأثير الإيديولوجيات اليسارية، وأرادوا مسخ الدين إلى إيديولوجيا سياسية. فريق آخر من المجددين لم يكونوا منشدين إلى الثقافة الدينية، وقد استخدموا الدين كمجرد وسيلة في نضالهم السياسي. البعض ممن حاز داخل العالم الإسلامي على لقب مجدد ديني، ينبغي حسب التقييم الدقيق ان لا يصنف على المجددين الدينيين، فلقد بدلوا الدين إلى مجرد وسيلة يستخدمونها في الكفاح، من دون ان يحملوا هم الدين إطلاقاً. وثمة مجموعة أخرى من المجددين الدينيين تظاهروا بالتجديد، لكنهم في الحقيقة بقوا مكبلين بأغلال الموروث، ولم يوفقوا لإقامة علاقة نقدية مع التراث. هؤلاء كانوا يعيشون هم الدين طبعاً، إلا انهم لم يكونوا أبناء عصرهم.

○ هل تعتبر التقليديين مسؤولين عن ممارسة العنف؟

شبستري:

نعم، بيد انني لا أناقش في هذا المقام وجود أو عدم وجود العنف في تعاليم

تراثنا. النقاش هو ان الحياة في هذا العصر، من دون مواجهة نقدية للتراث، تسفر عن العنف. فعدم تهذيب الفكر التعسفي القديم، والصد عن طرح مبان معرفية متناسقة مع البنية السياسية الديمقراطية، والإصرار على الهيكلية السياسية القديمة، من أبرز أسباب العنف في المجتمعات المسلمة المعاصرة.

كديور:

١- أعتقد انه لا التراث يستدعي العنف بالضرورة، ولا الحداثة تقتضي اللاعنف بصورة محتمة. ثمة قراءات ونزعات في التراث تجنح إلى العنف، وفي الحداثة أيضاً هناك نزعات تفضي إلى العنف. الفاشية والاستالينية أبناء شرعيون للحداثة، وفي تراثنا الوطني - الديني هناك قراءات مسالمة للدين والتراث، وهناك إلى جانبها قراءات تعسفية عنيفة. كلا الأمرين ممكن، لهذا يجب ملامسة البحث من منظور آخر، لا من منظور التراث والحداثة حصرياً. طبعاً أوافق ان الميل السائد في الحداثة هو رفض العنف، وللأسف تبدو معظم النزعات التقليدية في المجتمعات الشرقية جانحة للعنف، موصية به.

للإجابة عن السؤال يتعين في البدء فرز نوعين من العنف عن بعضهما: عنف مشروع، وعنف غير مشروع. يتوزع العنف المشروع إلى عدة أقسام، نلاحظها في كل مجتمع، سواء كان دينياً، أو غير ديني.

أ- السنخ الأول من العنف المشروع هو العنف في مقام العقاب، فالعنف الرادع، والعنف الجزائي اللذان يمارسان ضد المجرمين في المجتمعات، كلاهما من سنخ العنف العقابي أو الجزائي.

ب- السنخ الثاني من العنف المشروع، والذي تقره سيرة العقلاء في كافة المجتمعات، هو العنف في مقابل الظلم، سواء كان ظلماً فردياً أو جماعياً. فعلى الصعيد الفردي مثلاً، إذا تعرض الإنسان للعنف يجيز له أي شارع ان يدافع عن نفسه دفاعاً شرعياً، حتى لو أسفر هذا الدفاع عن قتل إنسان. وكذلك الحال على المستوى الاجتماعي، إذا تعرض مجتمع للجور فمن حقه ان يثور، والثورة لن تكون سلمية

بالضرورة، أي ان الثورات والانتفاضات والنهضات الاجتماعية تنطوي في الغالب على نسبة من العنف، ويستخدم فيها مقدار من العنف المشروع.

ج- يبدو ان أنماط العنف المشروع ليست هي المقصودة، إنما المقصود ضرب آخر من العنف، هو في الواقع استخدام أساليب غير سلمية وغير قانونية لتغيير البنى الثقافية لدى الفرد والمجتمع. من الخصائص المميزة لهذا النوع من العنف، عدم رضا الفرد الذي يتعرض للعنف.

ولهذا السنخ من العنف مبان نظرية مختلفة، لنبدأ من فكرة التوحيد ووجود الله. ما هو تصور أنصار العنف عن الله؟ يبدو ان الصورة التي يقدمونها لله بعيدة عن الله الرحمن والرحيم. ان إلههم إله شديد العقاب، لا رحمة لديه البتة. الإله الذي ﴿كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِي الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: من الآية ١٢) وجعل الرحمة عنواناً لسنة لا تبديل لها في علاقاته مع مخلوقاته، مثل هذا الإله لا طريق له إلى أذهانهم بالمرّة، بل انهم لم يشموا حتى رائحته. يتجلى مثل هذا الوجه العنيف لله في سلوك من يحملون هذا التصور عن الله. صحيح ان الله يعرض لنفسه في الأدبيات الدينية وجهاً عنيفاً حيال المجرمين، إلا انه عنف يوجه للمجرمين خاصة، وقد استبعدنا قضية الجزاء والعقاب عن البحث. النقاش هنا عن الناس فرداً فرداً. ليس كل واحد من مواطني المجتمع مجرماً بالضرورة، فقد لا يكون إلا صاحب أفكار مختلفة عن أفكار من يستخدمون العنف ضده. إلا إذا اعتبرنا كل صاحب رأي مختلف مجرماً تجب عقوبته. هذه هي النقطة الأولى.

٢- والنقطة الثانية هي ان لأنصار العنف تصورهم الخاص للعالم أيضاً، فالدنيا من وجهة نظر هؤلاء ليست مزرعة الآخرة، بل هي دار الجزاء، ويجب ان ينال العاصون جزاءهم في هذه الدنيا.

٣- النقطة الثالثة هي ان أنصار العنف يحملون أفكاراً معينة حول الإنسان، فهم شديدو التشاؤم من الإنسان، وطبيعته الإنسانية. وفي إطار أفكارهم هذه لا معنى لتحول الإنسان وإصلاحه بنحو ذاتي غير عنيف، فمن رأيهم ان مناخ الإرهاب والفرع والهلع - أي أدوات القهر والإجبار - هي الكفيلة بإصلاح الإنسان وتغييره نحو

الأحسن. إذا اعتبرنا عوامل التربية والتكامل الإنساني عوامل ذاتية داخلية، لا بد من الإيقان ان عوامل العنف لا تؤدي إلى تحول داخلي في معظم الحالات. تقرر انثروبولوجياً أنصار العنف ان أهم العوامل التربوية هو العقاب والشدة. الإنسان من وجهة نظرهم حيوان يخاف. في إطار مثل هذا التفكير كل شيء ممنوع على الإنسان، إلا ما يُبلِّغ بعدم منعه.

٤- النقطة الرابعة هي ان لأنصار العنف تصورهم الخاص للحقيقة، فهم ميالون لضرب من الجزم والإطلاق. الدوغماتيقية هي السمة الرئيسة للمعرفة عند أنصار العنف، الذين يؤمنون ان الحقيقة عندهم بالمطلق، أما الآخرون فلا نصيب لهم منها أبداً.

٥- النقطة الخامسة هي انهم يجيزون استخدام أي وسيلة للوصول إلى الهدف المقدس، وهذا ضرب من الإباحية في الوسائل. من وجهة نظرهم يجب ان يكون الهدف فقط مقدساً ومشروعاً، أما الأساليب فمسموح لنا باستخدام ما طاب لنا منها، حتى لو كان أسلوباً عنيفاً، أو غير سلمي، أو ممنوعاً في العرف القانوني لذلك المجتمع. وهكذا تكتسب المصلحة معنى خاصاً، أي ان الوصول إلى الهدف المقدس يقتضي استخدام كل الأساليب. ولكنهم لم يجيبوا عن السؤال: هل تقف المصالح الوطنية أو الدينية عن حد معين؟ وهل بالإمكان ضبط هذه الأمور؟ أم ان مصلحة بلوغ الهدف المقدس تخولنا استخدام كل الأساليب؟ بمعنى هل تباح لنا هاهنا كل المحرمات الشرعية، وتحرم علينا كل الواجبات الشرعية؟

٦- النقطة السادسة هي ان التعقل والعلم والوعي مقولات لا تلعب دوراً أساسياً في نظر أنصار العنف. وبعبارة أبطس، ليس للمعرفة الدور الأول في إسعاد الإنسان، فثمة أمور أخرى غير الوعي والمعرفة والتعقل، تلعب دوراً في تحقيق السعادة. يمثل هذا النسق الفكري، لا ينفق هؤلاء الوقت الكافي لاكتشاف المعارف المختلفة والمعلومات الدينية، ولا يؤاخذون من قبل علماء الدين، لذلك يعتمدون غالباً على عناصر غير معرفية، من قبيل القضاء والقدر. وهذه ظاهرة على جانب كبير من الأهمية، فإذا لم يكن للعلم والمعرفة دور أساسي في التيار السياسي أو الاجتماعي،

سيسهل انحرافه، وإساءة استخدامه، وانقلابه إلى آفة اجتماعية.

٧- النقطة السابعة تتعلق بتصورات أنصار العنف عن السياسة، فهم لا يعيرون اهتماماً للقانون أولاً، ثم انهم يعيشون في مجتمعات تقبلت القانون بشكل سطحي، لا كضرورة اجتماعية أيقن الناس في إطارها ان من المستحيل إدارة المجتمع وحمايته من دون عقد اجتماعي يرتضونه بأغليبتهم. القانون وفد غالباً من الخارج، وطرح على شكل نهضة بين مستنيري المجتمع، وتقبله المجتمع إبان ظروف خاصة. أما في ذهنية العامة من الناس، والأهم من ذلك في ذهنية علماء الدين، فلا يشغل القانون مكانة ذات بال. الظاهر ان هذه الفئة، وخصوصاً علماؤهم، يعتقدون ان القانون البشري غير مسوغ إلا في ظروف خاصة، أما القانون الأصيل الذي يجب ان لا ينقض فهو القانون الإلهي. ومع ان القانون البشري قد يدون في مجلس خبراء شرعيين، أو برلمان ديني، طبقاً لقوانين الشريعة، إلا اننا على المستوى العملي نلاحظ عدم اكترائهم لهذا القانون البشري الموضوع على أساس الشريعة، أي انهم مستعدون لوضعه تحت أقدامهم بكل سهولة، ومن دون التفتن إلى ان نقضه قد يسفر عن أزمات اجتماعية. وبلغة فقهية فإن التمسك بالقانون البشري هو من باب العناوين الثانوية، أي اننا إذا اضطررنا فسنلتزم بالقانون، وهم يسمحون لأنفسهم استخدام كل ما يسمح به الشرع، سواء كان قانوناً أو شيئاً آخر. هذا أولاً.

وثانياً: لا شأن ولا منزلة لإرادة الجماهير عندهم إطلاقاً. ثمة قراءات للدين ترى للإرادة العامة دوراً مصيرياً في العديد من الأمور، أما في قراءة العنف فليس من الضروري الالتزام بإرادة الجمهور، في أي من الصعد، حتى في صعيد المباحات، بمعنى لو افترضنا ان كل المقدرات الاجتماعية والسياسية ملك لله، وقد فوضها الله لشخص معين في كل زمان من الأزمنة، سيكون أي تصرف في المجالات العامة، من دون رضا سابق أو إذن لاحق، عملية غصبية. وإذا كان هذا غصباً، فإن ممارسة أي نشاط سياسي واجتماعي من قبل الجماهير سيكون تصرفاً في مجال الآخرين، كما لو أراد شخص التصرف في بيتي وملكي الخاص، حينئذ يجوز لي التصدي لهذا الشخص. في مثل هذه الرؤية يعد الالتزام بالانتخابات والإرادة الجماهيرية من باب

«أكل الميتة اضطراراً»، حتى لا يتهم أعداء الإسلام هذا الدين بالاستبداد.

ثالثاً: لا مكان لحقوق الإنسان في هذه الرؤية، لا في الحيز السياسي وحسب، ولكن بالنظر للحكمة الإلهية، والتكاليف التي اختطها الله للإنسان، لا مكان لحقوق الإنسان في أي مجال من المجالات. الحق هو ما يستخلص من التكليف والواجب، فالحقوق كلها كامنة في الأحكام. وقد روعي صلاح الإنسان في هذه الأحكام، فإذا طبقنا تلك الواجبات الشرعية لن نحتاج لحقوق الإنسان أصلاً. ومن الجلي ان بعض نصوصنا الدينية لم تشر إلى الحقوق إطلاقاً، فالحقوق مما التفت إليه الإنسان المعاصر في فترة متأخرة، لذلك دونت تلك الواجبات داخل فضاء لم تكن فيه الحقوق مطروحة على بساط البحث إطلاقاً. ومن هنا حينما تغط بعض الحقوق لن ينزعج أفراد هذا التيار، لأنهم لا يجدون أية واجبات قد ضربت عرض الجدار.

رابعاً: يقدر هؤلاء الناس في الميدان السياسي أشياء غير مقدسة، وهذه القداسات المفتعلة تخلق الكثير من المشكلات الاجتماعية، لأنها توسع من دائرة المقدسات في مجال الأمور العامة والاجتماعية والدينية بنحو مفرط، وحينما يكون الشيء مقدساً سيتعذر نقده، وغياب النقد يسبب الكثير من المشكلات الاجتماعية.

خامساً: ليس للحرية في الممارسة السياسية عند أنصار العنف إلا مساحة ضئيلة. في عصر الدستور (المشروطة) في إيران قبل مئة سنة تحدث العلماء عن «كلمة الحرية المشؤومة» و«كلمة الحرية الخبيثة» وهذه حالة لا تختص طبعاً بذلك العصر. انهم يعتبرون الحرية ظاهرة شيطانية، ومن معطيات الثقافة الغربية المنحطة.

○ آية النظم السياسية والاجتماعية، وآية الرؤى التاريخية - الثقافية

تعتبرونها منتجة للعنف؟

شيبستري:

□ لا أدري إلى أي حد يرتبط ما سأقوله بسؤالكم، بيد اني أعتقد ان الإصرار على النظام السياسي والاجتماعي القديم، وعدم الرضا بتغييره، يوجب العنف. طوال

قرون من الزمن ظهرت في مجتمعنا بنى سياسية واجتماعية معينة تكيفت معها الثقافة السياسية، والإصرار على تلك البنية السياسية الاجتماعية الثقافية ينتج العنف، فالمجتمع الذي تعوزه اليوم مشاركة العموم في جميع الأنشطة السياسية وغير السياسية لن يكتب له النجاح. في سباق الحياة المعاصرة، حيث تمثل التنمية والتقدم أبرز الأهداف المنشودة، لن تكون الحياة ممكنة من دون تفعيل الشرائح الاجتماعية المختلفة والأفراد وتأثيرهم وبنائهم. لابد من توفير ظروف في المجتمع تؤهل الأفراد لأعلى درجات الازدهار المادي والمعنوي. بيد ان النقطة المهمة هي ان مثل هذه الحياة غير متاحة إلا في ظل أنظمة سياسية ديمقراطية، أي في النظم السياسية الديمقراطية فقط يمكن تفجير طاقات الأفراد إلى أقصى الدرجات، وفي مثل هذه المجتمعات يتمكن الأفراد من الإفادة إلى أقصى الحدود من قدراتهم ومواهبهم. مثل هذه العملية متاحة في ظل الهيكليات الديمقراطية.

أما نظامنا السياسي والاجتماعي والثقافي القديم فلم يكن ديمقراطياً بحال من الأحوال. نظامنا القديمة كانت لها صيغ متعددة، إلا ان القاسم المشترك بينها هو طاعة الأعلى مرتبة، ومراجع القوة المختلفة، بحيث ان هوية الأفراد وشخصياتهم تكتسب معانيها ضمن علاقتهم بالأعلى رتبة منهم. لم تكن هناك مشاركة في السلطة واتخاذ القرار، ولم يكن الإنسان موجوداً يختار مصيره بنفسه، بل ان هذه الأصول والمرتكزات لم تكن مطروحة أساساً في أي مكان من العالم القديم. واليوم فإن الإصرار على بقاء تلك البنية السياسية والاجتماعية من شأنه تعطيل وقمع الإبداعات الإنسانية، والحال ان واقع الحياة، والسباق العالمي لتحقيق أكبر قدر ممكن من التنمية المادية والروحية الثابتة، وهو سباق شمل المجتمعات الإسلامية أيضاً. يتطلب نمطاً آخر من الحياة. ان الإصرار على حفظ تلك البنية السياسية والاجتماعية ينتج العنف، لأن الحاجات المادية والمعنوية للبشر سوف لن يتم إشباعها، وسيبقى البعض يحولون دون التنمية المعنوية والمادية.

ليست هذه المجتمعات أحادية الثقافة، ففي حين يسودها النظام الاجتماعي والسياسي القديم، إلا ان تيارات وقطاعات ظهرت فيها تطالب بسنخ آخر من الحياة

والنشاط والإبداع. ان الجماعات والقوى التي تكونت في غضون العقود الأخيرة في المجتمعات المسلمة، راحت تطالب بنمط جديد من الحياة، بينما النظام الاجتماعي القديم يوصي بنمط من الحياة مختلف. وبالتالي لن يقوم حوار بين الطرفين، بل يحصل صدام واصطكاك داخل المجتمع ككل، وبين هذه التيارات على وجه التحديد، وتجر الأمور إلى العنف. ان هذه البنية السياسية - الاجتماعية، والثقافة السياسية السائدة في المجتمعات المسلمة تمثل امتداداً لتلك الحياة السياسية القديمة، أي ان الأطر العامة في مجتمعاتنا لم تختلف، منذ عهد الراشدين، وإلى زمن الخلافتين الأموية والعباسية، وصولاً إلى السلطنات وشبه السلطنات اللاحقة. في تلك البنية الاجتماعية والسياسية لم تكن ثمة حقوق إنسان بالمعنى العصري، ولا مشاركة جماهيرية، ولا حريات، ولا مساواة، كما نفهمها اليوم. على سبيل المثال كان هنالك شيء اسمه البيعة في زمن الراشدين والأمويين والعباسيين، بيد ان البيعة لم تكتف في داخلها أبداً بمشاركة اجتماعية وسياسية بالمعنى العصري للكلمة. عامة الناس لم تكن لهم أية مساهمة أو دور في مواقع صنع القرار، وفي أفضل الحالات كان لبعض أفراد النخبة دور ما، وحينما يبايعون فلن يحق لهم نكث بيعتهم. كانت هنالك حرية سياسية في عهد الخلفاء الراشدين، لكنها أيضاً كانت بمعنى قدرة الأفراد على نقد الحاكم فقط. وكان الأمر يرجع إلى إنصاف الحاكم وعدله في الإصغاء أو عدم الإصغاء للنقود. ولكن هل كانت حرية النقد تعني المشاركة في صنع القرار السياسي؟ هل هذه هي الحرية السياسية والاجتماعية المقررة اليوم في دساتير الدول؟ كلا طبعاً. الحرية السياسية بمعناها المعاصر هي السياسة التي تعني المشاركة العامة في التخطيط وتقرير المصير. كيف يمكن تحري حريات سياسية معاصرة في القرون الماضية، حيث لم تكن السياسة موجودة بهذا المعنى أصلاً؟ ان مراجعة لمباحث الإمامة في الكلام والفقهاء الإسلاميين تشير إلى ضيق دائرة السياسة آنذاك. يكتب البغدادي في «الفرق بين الفرق»: ان واجبات الإمام هي نصب القضاة، وحفظ الثغور، وتقسيم الفيء. وقد كتب غيره ذات الواجبات للحاكم مع فوارق طفيفة. وإذن فقد كانت حدود صلاحيات الإمام، وحدود السياسة، شيئاً واحداً.

أعتقد ان من نماذج الخلط التي تحصل اليوم في مجتمعنا هي المساواة بين حرية نقد الحاكم في صدر الإسلام والحريات السياسية والاجتماعية المعاصرة. لا يمكن القول أساساً: بما ان حرية نقد الحاكم كانت قائمة في زمن ما، إذن فالنصوص والثقافة والسيرة الإسلامية هي التي أسست للحريات السياسية والاجتماعية المعاصرة أو أقرتها. في الماضي كان الشخص الذي يقف على رأس النظام السياسي والاجتماعي ظالماً أحياناً، وعادلاً في أحيان أخرى، يسمح تارة ان ينقد، ولا يسمح بذلك تارة ثانية. وهذا أمر مختلف كلياً عن الحرية السياسية والاجتماعية المعاصرة، التي تعني حق التدخل في تقرير المصير السياسي والاجتماعي، والمشاركة في إدارة المجتمع. الإصرار على ان المفاهيم السياسية المعاصرة لها جذورها في نصوصنا الدينية القديمة، أو في سنننا وسيرنا السالفة، لن يعالج مشكلات الحاضر، بل ويفاقم خطورتها. السبيل الصحيح هو ان نطرح نحن المسلمون هذا السؤال: ما هي العلاقة التي ينبغي ان نقيمها مع العلوم والمفاهيم السياسية في العصر الحاضر، والتي لا نستطيع الحياة بدونها؟ هل يسمح لنا إيماننا الديني بقبولها والانشداد إليها أم لا؟ الإجابة الدينية عن هذا السؤال موجبة تماماً.

وحول الآراء التي تقدم بها الدكتور محسن كديور أود الإدلاء ببعض التعليقات. أعتقد انه حتى لو تغيرت الفكرة عن الله، والإنسان، والعالم، و... الخ، فقد يكون تغير هذه الصور مناسباً للفلسفة أو الكلام، فنستطيع صياغة تصورات عن الله، والأمور الدينية الأخرى، تتسم بعقلانية أكبر من الماضي، ولكن من زاوية موضوعنا، أي العنف، سوف لن يعالج هذا التغير أية مشكلة. علينا تغيير البنية السياسية والاجتماعية القديمة، ذات الصبغة الدينية والكلامية، والتقدم صوب بنية سياسية - اجتماعية، وثقافة سياسية جديدة. انها البنية التي أصطلح عليها في العصر الحاضر: الثقافة السياسية والاجتماعية الديمقراطية. طبعاً، لو أردنا التخلي عن البنية السياسية والاجتماعية القديمة، فعلىنا التخلي أيضاً عن المباني الفقهية والكلامية والمعرفية التي رافقتها، وهذه عملية ممكنة من ناحية وضرورية من ناحية ثانية.

السؤال الرئيس هو: هل نستطيع نحن المسلمين النظر لحياتنا الدنيوية الاجتماعية

من زاوية «العقد»؟ هل يسمح لنا تفكيرنا الديني بمثل هذه النظرة؟ وهل بوسعنا تشبيه الحياة الاجتماعية بعقد يوقعه مجموعة لتأسيس شركة مساهمة فيما بينهم؟ هل نحن على استعداد لأن نوافق من منطلقات الفكر الديني على ان نؤسس نظاماً اجتماعياً نتحمل نحن مسؤوليته كأفراد مستقلين؟ هل يمكننا القول: إننا نريد إيجاد منظمة اجتماعية على أساس العدل وحقوق الإنسان بتفاسير فلسفية؟ ثمة الآن تياران يلتحمان في صراع حاد. وفقاً لأفكار أحدهما يمكن بل يجب إرساء دعائم البنية الاجتماعية والسياسية، على أرضية العدالة المستنبطة من الكتاب والسنة.

وطبقاً لأفكار التيار الثاني لا معنى للعدالة المستنبطة من الكتاب والسنة، ويجب إقامة النظام الاجتماعي على مبادئ مستنبطة من التفسير العقلاني للعدالة وحقوق الإنسان، هذا بحث ينتج العديد من المباحث، فمثلاً ماذا يتفرع عن العدالة وحقوق الإنسان وما هي الحريات السياسية - الاجتماعية تبعاً لمفهوم العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان وما هو معناها؟ ما هي الحرية ضمن إطار العدالة؟ وما إلى ذلك من القضايا. الذين يرومون تشييد نظامهم الاجتماعي على هذه المباني، سيأخذون معتقداتهم الدينية بنظر الاعتبار طبعاً.

○ لماذا كانت السنن التقليدية غير الديمقراطية منتجة للعنف؟ هل النمط

التقليدي، أم النمط غير الديمقراطي، أم النمطان معاً، هما السبب وراء ما تفرزه

من حالات العنف؟

شبيستري:

يتعين التمييز بين مسألتين:

الأولى: هل كانت نظمنا السياسية والاجتماعية القديمة منتجة للعنف في العصور

الماضية أم لا؟

والثانية: لماذا تعيش المجتمعات الإسلامية الحاضرة حالات العنف؟

إنني أركز على المسألة الثانية، وأقول ان الإصرار على الاحتفاظ بتلك النظم

والبنى في الزمن الحاضر يفضي إلى العنف. الإصرار على حفظها في العالم المعاصر، والحوول دون تغير البنى السياسية والاجتماعية القديمة إلى النموذج الديمقراطي هو الذي يفرز العنف اليوم، فالإبداع الضروري للحياة العصرية غير متاح إلا في النظم الديمقراطية، سواء سررنا أم سخطنا، فالواقع الحالي هو ان هناك الكثير من القوى الإنسانية مطلقة العنان في المجتمعات المسلمة، ولا سيما مجتمعنا، ولا من يستطيع ترويضها، أو السيطرة عليها، ولا بد للمجتمعات المسلمة من الرضوخ لها.

أما كيف يتفق هذا الحال مع قيمنا، وما الذي يجب فعله؟ فهذه المعضلة الكبرى التي تواجهنا. على ان وجود المعضلة ينبغي ان لا يدفعنا إلى إغلاق أعيننا وعدم النظر للقوى المتحررة، وان لا نعلم أساساً في أي عالم نعيش، فنبقى نصر على تلك البنى الاجتماعية والسياسية القديمة. انه الإصرار الذي يفاقم المشكلة، وينتج حالات أسوأ من العنف. المعضلة تعالج حينما نواجه الواقع، ونتقبل الأخطار بأعين مفتوحة. من دون المخاطرة لا يمكننا معالجة المعضلات، والحياة المعاصرة زاخرة بالأخطار والتحديات.

كديور:

ان كنت قد أحسنت الفهم فإن الأستاذ مجتهد شبستري يرى النظام السياسي المنتج للعنف هو النظام الذي يصر على حفظ الماضي، أي انه في الواقع يصر على حفظ نظام انقضى عهده التاريخي، فيسبب بذلك العنف. إنني إذ أستسيغ الفحوى العامة لكلامه، لا بد ان أشير إلى ان النظم السياسية المؤلّية العهود لا تنتج العنف بالضرورة. النظام القديم الذي ينتج العنف هو الذي لا ينسجم معه الناس، أي حينما تكون الجماهير متقدمة خطوة على السلطة، وقد طرأ عليهم تحول جعلهم لا ينسجمون مع ذلك النظام السياسي. ولو افترضنا مجتمعاً متأخر الخطوات، بنحو يجعله مواكباً لسلطته، فإن العنف لن يظهر فيه بالضرورة، لأن ثمة تناسقاً بين المجتمع والسلطة، والجماهير تتقبل ذلك النظام المتخلف. وعليه أعتقد ان من أسباب العنف في المجتمع عدم التلاؤم بين أكثرية الشعب والنظام السياسي القائم. إذا كانت ثمة

بنية غير ديمقراطية في مجتمع ما، يتقبلها الناس بمواقف منفصلة، ويعتبرونها صائبة، فلن تحتاج السلطة إلى ممارسة العنف، إذ ان الجماهير هناك طيبة إزاء أوامر السلطة ونواهيها. تتوالد المشكلة في مجتمع يتمتع أبناءه بنوع من الوعي، ولا سيما النخب الاجتماعية، يجب أن تكون قد بلغت طوراً من النضج، تتفهم معه تعارض وعدم جدوى البنية السياسية السائدة، في قبال الحاجات الاجتماعية القائمة. في مثل هذه الحالة سوف لن تجد السلطة الماضية، غير القادرة على تلبية الحاجات سياسياً، سبيلاً لمواصلة هيمنتها السياسية غير استخدام العنف والتشبيث بالقهر.

لكن السؤال الذي طرحه الأستاذ: هل نحن مستعدون من منطلق ديني لتغيير بنيتنا السياسية القديمة، والدخول في بنية سياسية جديدة وديمقراطية أم لا؟ أي هل نحن على استعداد للتخلي عن المباني الكلامية والفقهية والمعرفية لنظمتنا القديمة أم لا؟ إجابتي هي: نعم، إلا ان ثمة موانع وعقبات تواجهنا في هذا الطريق. إحداها التمسك بقدوات وأسوات صدر الإسلام، ممن نعتقد ان لهم قداسة خاصة. هل يفرض علينا هذا الأمر البقاء داخل قوالب بعينها؟ أعتقد ان البعض قد يرون مثل هذه الضرورة، إلا ان اتباع القادة والأسوات لن يفرض علينا بالضرورة قلباً معيناً. صحيح ان أولئك القادة استخدموا أساليب خاصة في الحكم، وكانت لهم أحكامهم الخاصة، إلا ان قيادتهم لنا تبقى في حدود الكليات والأصول، لا في حدود الفروع والقضايا الخاضعة لتأثيرات الزمان. لو بعث رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في هذا العصر، لاستخدم بلا شك أسلوباً يختلف عن أسلوبه قبل ١٤٠٠ سنة، مع الحفاظ على بعض الأصول والكليات. ليس في أيدينا أي دليل فقهي أو كلامي على ان أولئك الأولياء لو حكموا اليوم، لكان حكمهم كما تبدي قبل قرون من الزمان مئة بالمئة. إذا أردنا العمل على أساس الكتاب والسنة، فينبغي مراعاة الأصول العامة، مثل حفظ كرامة الإنسان، ومراعاة العدل والقسط، وان لا يحكم مجتمع المسلمين غير المسلم، وغيرها من الأصول الكلية، أما في سائر الشؤون فلا سبيل أمامنا سوى الرجوع لأصوات الناس والعقد الاجتماعي، شريطة ان لا يتعارض ذلك مع المحرمات الشرعية. ما عدا هذه القضية لا توجد أية قضية أخرى يتحتم الالتزام بها من الناحية

الشرعية. وإذن فالحكم في مثل هذا المجتمع هو حكم العقل الجمعي للمسلمين، ويجوز العمل بكل أحكام هذا العقل (مع قيد عدم التعارض مع الأحكام الدينية). وهل يمكن إدارة المجتمع بسوى هذه الطريقة، وتسمية هذه الإدارة باسم الدين؟!

لو تأملنا في أسلوب تعامل الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) والإمام علي (عليه السلام) مع المجتمع، فيجب ان لا ننسى ان لهما سمتين، ليستا لأحد من الناس اليوم على الإطلاق. إحداهما: العصمة، والثانية: علم الغيب. لنفترض ان أسلوباً خاصاً أعتد يومذاك، إلا ان من لا يتمتع بتلك السمتين لا يحق له إدارة المجتمع بذلك الأسلوب. الأشخاص العاديون في زمن الغيبة، ليس أمامهم من أجل إدارة المجتمع سوى الرجوع للعقل الجمعي. إذا أعتقد أحد ان ثمة نموذجاً لإدارة المجتمع بقي لنا، ونحن مكلفون شرعاً باتباعه، فعليه ان يقيم أدلته على قوله هذا. بعد دراسة واستقصاء عميقين توصلتُ إلى نتيجة مفادها: عدم وجود أي نموذج لإدارة المجتمع في عصر الغيبة.

أما حول سؤالكم الأصلي: أية النظم السياسية تنتج العنف؟ فيجب القول ان النظام السياسي إذا اتسم بالخصائص التالية فهو منتج للعنف بلا ريب:

١- أبرز أسباب العنف ان لا تكون السلطة منبثقة عن الجماهير. ان الانبثاق عن الجماهير ليس شرط التكون فحسب، بل هو شرط الاستمرار أيضاً. بعبارة أخرى، إذا لم تتسجم توجهات السلطة مع توجهات غالبية الشعب، فلن يكون ثمة مناص من العنف. أحياناً تكون السلطة شعبية في تكوينها الأول، إلا انها في بقائها أيضاً يجب ان تشرك أصوات الناس وإرادتهم. السلطة هي التي يجب ان تؤمن رضا الناس، وليس الناس هم الذين من واجبهم تأمين ميول الحكام. تجري الدعاية في بعض المجتمعات بأن على الجماهير التكيف مع السلطة، والحال ان مسؤولي الحكومة هم الذين يجب ان ينسجموا مع الجماهير.

٢- إن السلطة يجب ان لا ترى نفسها مكلفة بمهمة خاصة من قبل الله تعالى، بمعنى اننا لو سلمنا بعدم وجود نموذج معين لزمن الغيبة، عندئذ لن يكون أحد مكلفاً، وصاحب صلاحيات خاصة، لهداية المجتمع دون الآخرين. إذا تصور شخص

أو جماعة معينة انهم مكلفون بمهمة خاصة فسوف يخلقون للمجتمع مشكلات كبيرة.

٣- إن الحكومات المركزية الشمولية، والمستندة إلى أسلوب ثيوقراطي، تؤدي إلى العنف، لأنها بطبيعتها تحتكر السلطة لنفسها، وتحرم الآخرين من حقوقهم، مما يسفر عن صراعات وأعمال عنف.

٤- إن وجود نوع من التعاطي الطبقي، والتمييز السياسي، أو الثقافي، أو الاجتماعي، يعد هو الآخر من عوامل العنف في المجتمع. بكلمة أخرى، إذا لم نساو بين الجميع في المواطنة، أي لو اعتبرنا طائفة من الناس مواطنين من الدرجة الأولى، وفئة أخرى مواطنين من الدرجة الثانية، فإن مواطني الدرجة الأولى سيتوسلون بالعنف، من أجل مواصلة هيمنتهم على مواطني الدرجة الثانية، أي ان التميز السياسي منتج للعنف، وعدم الأخذ بالمساواة السياسية، خصوصاً إذا كان عدد من يُعتبرون مواطني الدرجة الثانية كبيراً بينما الممسكين بزمام السلطة هم الأقلية، من عوامل نشوب الصراعات وأعمال العنف.

٥- إن عدم وجود تداول للسلطة، أو إذا كان رأس السلطة السياسية باقياً في ذلك الموقع إلى آخر العمر، فستبرز آفة الفساد في الجهاز الحكومي. ذلك ان تداول السلطة، وانتقالها دورياً من جماعة إلى أخرى، يحول دون ركودها وفسادها، كما يحول تحرك المياه دون فسادها. إذا تواصلت السلطة أمداً طويلاً، فلن يجد في مراحلها اللاحقة محيصاً من الاستعانة بأساليب العنف.

٦- عدم مسؤولية السلطة أمام جهة معينة، وعدم وجود إشراف عليها. إذا لم تراع الحريات السياسية، والحريات المشروعة، والحريات المذكورة في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، في مجتمع ما، فسيبرز العنف إلى السطح لا محالة. المراد بالحرية هو ان يتمتع كافة الأفراد بجميع الحريات المصرح بها في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان على المستوى السياسي. وعليه يجب ان تراقب الجماهير السلطة، ولها حق مساءلتها. في مجتمع تعد فيه مخالفة رأي السلطة جريمة، ويكون «العدو» هو محور الفعل السياسي، أي يكون الاعتقاد السائد هو «يعادونني إذن أنا موجود»، لا يكون

هنالك مفر من العنف. إذا أمسكت أقلية بالسلطة في بلد ما، وكانت شمولية الأفكار من الناحية الدينية، فلن يكون أمامها أي مفر من الاستعانة بالعنف، لأنها لو أرادت الاحتكام إلى رأي الأكثرية فعليها التخلي عن السلطة وإخلاء الساحة لغيرها، ولأنها لا تريد ذلك، لا سبيل أمامها من أجل الإمساك بالأمر سوى استخدام العنف والشدة.

٧- إن السلطة إذا طالبت المواطنين بطاعة عمياء، أي إذا لم يعترف بحق المواطنين القانوني في الاعتراض وعدم الرضا بهذا الرأي أو ذاك، وفي تشكيل الأحزاب، ومعارضة كل أجزاء السلطة ضمن الإطار القانوني، فإنها ستتوسل يقيناً بالأساليب العنيفة للتعامل مع المواطنين.

مهما يكن من أمر، فإن الإجابة عن السؤال «هل تؤثر بنية السلطة السياسية بنحو من الأنحاء في تكوين وإشاعة قراءة عنيفة للدين بين أوساط المجتمع؟» إيجابية مئة بالمئة. لقد ترك الدين معظم القضايا السياسية على عاتق العقل البشري، واكتفى بعرض الأصول العامة، إذ ان ما تتوفر عليه في الميادين السياسية والاجتماعية باعتباره ديناً، هو في الغالب أمور عرفية، وقبليات علماء الدين، وليست نصوصاً دينية مباشرة. وإذن من الواضح انه لو كانت السلطة الدينية ذات بنية، تتسم بالحالات التي أتينا على ذكرها، فإنها ستروج تلقائياً لقراءة دينية عنفية. لذلك، وفقاً لرأي المرحوم النائيني الذي قال: إن أعظم وأخطر أنواع الاستبداد هو الاستبداد الديني، يجب الإذعان بأن القراءة التي تبيح مثل تلك البنية السياسية، هي بلا ريب أخطر مصادر العنف. فالعنف في الحكومات غير الدينية لا يتوكأ على رصيد شرعي، أما في مثل هذه البنية فإن الأخلاق والشرع أيضاً يتحولان إلى أدوات في يد القوة السياسية، لذلك قد يعلن ان ممارسة العنف واجب شرعي.

○ يستشف من الآراء المطروحة ان القراءات الدينية الجانحة إلى العنف

ثمره العالم القديم والتفكير التقليدي، وليست وليدة الدين ذاته. أي اننا لو عاينا

الدين ذاته ولا مسنا حقيقته، لما وجدنا فيه حالات العنف هذه. ما هو رأيكم؟

شيبستري:

□ الإجابة منوطة بتصورنا لمقولة الدين. إذا كان قصدنا من الدين ما فهمه المتدينون من الدين فستكون الإجابة شيئاً يختلف عما لو كان قصدنا من الدين فهم المفكر أو المتكلم المعاصر للدين. في الحالة الأولى يتبدى الدين مجموعة من الوقائع العقيدية والأخلاقية والعملية التي تحققت في التاريخ. لو أخذنا بهذا التصور، ستكون بعض الممارسات التي تعد اليوم عنيفة جزءاً من الدين، أما إذا فككنا بين جوهر الدين وأصدافه، وألقينا نظرة ظاهراتية على الدين، فسوف تتغير إجابتنا عن السؤال. عندئذ قد يخال أحدهم الدين ضرباً من السلوك، لا مجموعة من الأعمال، والعقائد، والأخلاقيات. وقد يقول آخر: إن الدين نمط من أنماط الحياة الروحية، وجهتها الله سبحانه. في هذا النمط الحياتي يكتسب الفرد وضعاً إيمانياً. وواضح أن هذا التصور للدين يختلف عن التصور الشائع بين المتدينين التقليديين، مثلما اختلف دين العرفاء المبرزين عن دين المتكلمين والفقهاء.

بناء على القراءة التقليدية، ليس الدين سوى جملة من المعلومات نزلها الله تعالى، وينبغي إرساء المنظومة الاجتماعية على أساسها. الوحي في القراءة التقليدية هو نزول مجموعة من العبارات والمعلومات المحددة، والغنية عن التفسير والتأويل. ثمة معلومات يكتسبها الإنسان بنفسه، وهناك معلومات تنتقل إليه عن طريق الوحي. والمعلومات الوحيانية على نحوين:

أ- يستطيع العقل البشري فهمه.

ب- فوق مستوى إدراك العقل البشري.

المعلومات الوحيانية، هي التي ترسم شكل عقائدنا وقيمنا وممارساتنا. إن هذا التصور السابق لفهم النصوص الوحيانية، والذي يعد من قبلات فهمها، يقوم على مبان معرفية وكلامية خاصة. إن الإصرار على هذا التصور للدين، بغض النظر عن اعتباره أو عدم اعتباره الفلسفي ينتج المشكلات في خضم حقائق الحياة الحديثة. إذا

فهم المجتمع الدين على هذه الشاكلة، فسيخسر قدراته المعرفية والإيمانية والعملية على إيجاد مجتمع ديمقراطي. وإذا أصرت فئة معينة عليه في العصر الحاضر، فستفقد هذه الفئة مرونتها حيال واقع الحياة المعاصرة، وبالتالي لن تجد لها ملاذاً من استخدام العنف، للحفاظ على ما تعتبره ديناً. إذا كان لنا مثل هذا الوعي للدين، فلن يتاح لنا التخلص من العنف، بمجرد الاجتهاد في الفروع. وطبعاً يمكن استنطاق مختبرات التاريخ أيضاً للإجابة عن هذا السؤال: إلى أي مدى استطاع علماء الدين الحؤول دون العنف، بمجرد الاجتهاد الجديد في الفروع، ومن دون التوسل بالاجتهاد في الأصول، أي بدون تغيير الرؤى حول معنى الدين ومفهوم الإيمان؟

أما الدين بمعنى السلوك المعنوي في الحياة، والتأدب بآداب الباري تعالى، والوحي بمعنى أرقى تجارب الإنسان الروحية والمعنوية، التي تفتح آفاق الوجود بوجهه، وتجعله منجذباً مشدوداً إلى خالقه، وتمنح أقاليم معرفته وتجاربه الإنسانية معانيها، من دون ان تنال منها أو تزاخمها، وتضيء المصاييح في طريق حياة النبي والمؤمنين، فهذا الدين، وهذا الوحي، لا يتضارب مع الواقع الحياتي لأي عصر من العصور.

○ تجارب العقود الأخيرة، ألا يمكن ان تمد لنا يد العون في هذا المضمار؟
فمثلاً محاولة المرحوم النائيني لتقبل بعض النظم السياسية الحديثة، أو المساعي التي شهدها السنوات العشرون الأخيرة، ألا يمكنها البت في قدرة الاجتهاد في الفروع أو عدم قدرته على حل مشكلاتنا؟

شبستري:

□ سأجيب عن هذا السؤال في تنمة كلامي. ذكرت في معرض حديثي عن التصور الثاني للدين، انه قد يعد الدين نمطاً من أنماط السلوك، وتحريره من قوالب الواقع الاجتماعي والتاريخي للعصور الماضية.

إذا اعتبرنا الدين سلوكاً إنسانياً خاصاً، سيتاح لنا القول: ان دين النبي أيضاً هو

سلوكه الخاص، الذي صاحبه تجربة وحيانية. من منظار ظاهراتي وعلى وجه الاختصار، أقول: ان دين النبي اعتراف، وشهادة. اعتراف بألوهية الله، وشهادة لصالح تجلياتها الخارجية. النبي يدعو الآخرين أيضاً للاعتراف بألوهية الله، ورسالة النبي هي هذه الدعوة. دين النبي يقوم على أساس تجربته، والتجربة النبوية تجربة طافحة، يفيض محتواها الداخلي إلى الخارج (خلافاً لتجارب العارفين). ان هذا الاعتراف والشهادة من ذاتيات التجربة الوحيانية للأنبيا. يمكن القول ببيان قاصر: انهم كانوا يجربون تمكين الله لهم من التكلم، بما لم يكونوا قادرين بتاتاً على التكلم به. المعنى المركزي والجوهر الأصلي لهذا القول هو مقولتا: الاعتراف، والشهادة، اللتان ذكرناهما. كانوا يجربون ان الله بقدرته الإلهية قد سخرهم للاعتراف والشهادة. وطبعاً، فهذا الاعتراف والشهادة يتجليان داخل لغة وثقافة خاصتين، لذلك يتقيدان بقيود تلك اللغة والثقافة. كل ما يرتبط بتلك اللغة والعصر والثقافة، فهو من عرضيات التجربة النبوية. إذا اعتقد شخص ان الوحي هو سبب تحفيز النبي واعترافه وشهادته، وان لغة التعبير عن تلك التجربة هي لغة رمزية، فلن يعتبر ما ظهر أثناء التحقق التاريخي - الاجتماعي - الثقافي لذلك التحفيز (البعثة) من ذاتيات رسالة الوحي، وبالتالي لن يعده من جوهر دين النبي.

أياً كان، أعتقد ان علينا التساؤل في العصر الحاضر: «ما هي الرسالة الأصلية لأولئك الأعاضم، وما هي الألوان التي اصطبغت بها تلك الرسالة على مر التاريخ؟» هذا سؤال علمي يمكن الإجابة عنه بمنهجية ظاهراتية. إذا طرحنا مثل هذا السؤال، أمكننا القول في معرض الإجابة: ان «النزعة الروحية» هي جوهر رسالتهم (عليهم السلام). ان جوهر هذه الرسالة الذي يتسبب في تديننا، واعترافنا، وشهادتنا أيضاً، يشير إلى الله، وبالتالي لا سبيل للعنف إلى جوهر الدين. الرسول إنسان بعث في ظروف تاريخية معينة، وأشار وفتح آفاقاً معنوية خاصة. أما أين تقع هذه الآفاق المعنوية، فيجب اكتشاف ذلك بطريقة معقولة داخل نطاق علم الكلام. في هذه النظرة للدين ثمة صورة جديدة: لله، والرسول، والوحي، والإيمان، و... الخ. وطبعاً فهي صورة جديدة تثير سجالات كلامية، على جانب كبير من الأهمية والتعقيد، لا

مجال لتناولها في هذه الفرصة. مهما كان، ما ذكرناه أعلاه نوع من الاجتهاد في الأصول، يترك بصماته التغييرية طبعاً على الاجتهاد في الفروع، وعلى حد تعبير المرحوم محمد إقبال: انه إيجاد تحول في كل الجهاز الإسلامي. في الجهاز الجديد، هنالك معان مميزة: لله، والوحي، والنبى، والقانون، والقيم الدينية، وما إلى ذلك من مفاهيم، وتحول الجهاز أو تغييره لا يعني الخروج عن الإسلام إطلاقاً، إنما هو بمعنى تقديم فهم لنبوة رسول الإسلام في هذا العصر. ربما لا تكون هناك مندوحة من عرض فهم جديد لرسالة نبي الإسلام. هذا الفهم الجديد يؤهلنا للتطابق مع واقع الحياة في كل عصر، وإيجاد تحولات في البنى الاجتماعية والسياسية، ويغينا عن العنف.

المسافة الزمنية بين عصرنا وعصر النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) ١٤٠٠ سنة، ونحن واعون لهذا البون الزمني، ولا نستطيع تجاهل وعينا هذا. علينا التواصل مع عصر الرسول ورسالته من هذه النقطة التي نقف فيها. ومن الطبيعي ان يتفاوت فهمنا لرسالة النبي، ونحن نعيش أفق العصر الحاضر، عن فهم الذين عاشوا آفاقاً تاريخية سابقة، ولكن لا نحن نخرج بذلك عن كوننا مسلمين ولا هم. لا المتكلم الذي استوعب أعمال الرسول وأقواله قبل قرون من الزمن كان مخطئاً بالضرورة، ولا المتكلم الظاهراتي المعاصر، الذي يطل على تلك الفعال والأقوال، بعد كل تلك الأزمنة الطويلة. ذلك فهم كان ميسوراً لهم، وهذا فهم ميسور لنا اليوم. إذا حصل هذا الفهم الجديد سيحصل تغير في المرجعية، وتغير المرجعية هذا سيعالج العديد من المشكلات، بما في ذلك مشكلة العنف بمعناه المذكور.

○ شهد التاريخ على امتداده، شتى القراءات الدينية، ومنها القراءات الكلامية، والعرفانية، والفقهية، و... الخ.

هل هناك من بين تلك القراءات التقليدية قراءة هي الأقرب إلى المرجعية الحديثة، أم انها جميعاً تبتعد بمسافة متساوية عن هذه المرجعية؟

شبيستري:

□ تشكل القراءات الثلاث المذكورة في السؤال الأركان الرئيسية للقراءة التقليدية للإسلام، وهي تقريباً متعادلة الأفق، ولا تختلف عن بعضها بشيء يذكر. المتكلمون والفقهاء والعرفاء المسلمون كانوا ملتزمين بأصول المرجعية القديمة. الفلاسفة وبعض العرفاء المسلمين كانوا أول من ابتعد قليلاً عن ذلك التصور، أي ان المفاهيم التي استخدموها لوعي: الله، والنبوة، والوحي، والشريعة، لم تكن ذات المفاهيم التي اعتمدها المتكلمون، والفقهاء، والمتصوفة، فمثلاً مفهوم واجب الوجود، أو الاتصال بالعقل الفعال (الوحي)، أو الله بوصفه معشوقاً، لم تكن أبداً تلك المفاهيم التي أطلقها متكلمو القرون الأولى على الله والوحي. وبالطبع، حينما أضحى الكلام فلسفياً، تطرقت إليه تلك المفاهيم أيضاً، ولكن حتى في تلك الفترة التي تداخل فيها الكلام بالفلسفة كان لعامة المتدينين فهم آخر للدين. على كل حال، طرح الفلاسفة وبعض العارفين مقولات ومفاهيم مختلفة، وإذا أردنا تقييم قرب وبعد القراءات الإسلامية من هذه المرجعية المعاصرة، وجب القول: ان قراءة فريق من العرفاء هي الأقرب إلى المرجعية الحديثة، من حيث الاستحقاقات والآثار، لا من حيث المضمون. أي انها قراءة تترك للناس حرية أكبر في تنظيم حياتهم الدنيوية، وتسمح لهم ان يصوغوا منظماتهم الاجتماعية بالنحو الذي يرونه صائباً. ولكن لو نظرنا لمضمون قراءة حتى هؤلاء العرفاء، لوجدنا انها تتباين مع المرجعية الحديثة.

كديور:

أشار الأستاذ شبيستري إلى قراءتين أو تصورين متباينين للدين، وقال: إن التصور الحديث لا يسمح بالعنف. من دون ان نحكم على صحة التصور الحديث أو سقمه، نسلم لفكرة ان القراءة الحديثة لا تسمح بالعنف. لكننا نروم الآن الإجابة عن هذا السؤال: هل تسمح القراءة الكلامية -الفقهية التقليدية بالعنف؟ هل المتدينون، الذين يحملون مثل هذا الوعي للدين، مسموح لهم بناء على مبانيهم التقليدية الاستعانة بالعنف أم لا؟ قبل الخوض في البحث أود القول: إنه بالتأسيس حتى على تلك

الضوابط الفقهية والأصولية الموجودة، يمكن تقديم ما لا يقل عن تصورين مختلفين للكتاب والسنة:

أحدهما «تصور رسمي».

والثاني «تصور غير رسمي».

النقطة الأخرى التي يجب الإشارة إليها، هي ان بحث الذاتي والعرضي، والجوهر والصدف لا يطرح على الإطلاق في إطار الضوابط الفقهية - الكلامية التقليدية. لذلك، بدل ان أجيب عن السؤال: هل نزعة العنف تتبع من جوهر الدين أم لا؟ أجيب عن السؤال هل العنف من ضروريات التصور التقليدي للدين أم لا؟ إجابتي سالبة، فلا تلازم بين الأمرين بالمرّة. يمكن تقديم قراءة متقنة ومستساغة من قبل الحوزات العلمية لا تؤدي إلى العنف. في إطار المرجعية التقليدية أيضاً، يتسنى شجب العنف الديني بكل صراحة، والتأشير إلى تهافتاته الكلامية والفقهية الخطيرة.

اسمحو لي ان أركز الحديث على الأحكام التي يقال انها من مصاديق العنف الديني. لقد عمدت إلى تصنيف هذه الأحكام وتبويبها. وطبعاً لن أخوض هنا في باب الأحكام الجزائية، من قبيل: قطع اليد، والجلد، والرجم، وما إلى ذلك. أما سائر الأحكام فيمكن تبويبها على النحو التالي:

١- المجموعة الأولى الأحكام ذات العلاقة بالارتداد وسب النبي.

٢- المجموعة الثانية الأحكام المتعلقة بالجهاد الابتدائي، والجهاد الابتدائي هو ان يستطيع المجتمع الإسلامي تحريك الجيوش إلى مجتمعات أخرى لأسلمتها. الجهاد الابتدائي هو شن الحرب لإدخال الناس في الإسلام.

٣- المجموعة الثالثة أحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي انني لو شاهدت جماعة من الناس لا تأتي المعروف وترتكب المنكرات، فيجوز لي، أولاً: ان ابغضهم قلبياً، وثانياً: ان أفصح عن اعتراضى باللسان، وثالثاً: أذكرهم وآمرهم وأنهاهم، وقد اصطدم معهم تالياً في شجار، أو معركة بالأسلحة، وحتى لو جر الأمر إلى القتل، فهو جائز في الفقه التقليدي، بشروط معينة. وفي هذا تحد كبير للآخر ولمن يفكرون بطريقة مختلفة.

٤- نلاحظ المجاميع الثلاث في كافة المدارس الفقهية، إلا ان المجموعة الرابعة تلاحظ عند بعض الفقهاء فقط، وهم ربما كانوا الأقلية، وأقصد بذلك من يقول بنظرية ولاية الفقيه المطلقة. طبقاً لهذه النظرية، يتمتع الولي الفقيه في المجتمع الإسلامي بسطوة واقتدار بلا أية حدود شرعية، ويحق له العمل بما يراه صلاحاً. وإذا وجد الولي الفقيه ان المصلحة تقتضي، فقد يأمر باستعمال العنف في المجتمع الإسلامي. لو أردنا مناقشة إشكالية الدين والعنف مصاديق، اعتقد ان علينا الخوض في هذه الأمور الأربعة.

ثمة تصور للكتاب والسنة، يقر هذه الأحكام بلا أي قيد أو شرط. جزاء المرتد في نطاق هذا التصور هو مصادرة أمواله، والتفريق بينه وبين زوجته، وقلته. وجزاء الذي يسب النبي، أو سائر المعصومين، هو القتل هذا أولاً.

وثانياً: يجوز الجهاد الابتدائي لإدخال المجتمعات الأخرى في الإسلام (وهذا أمر غير مطروح، وليس محل ابتلاء في عصرنا، لأن المشهور بين الفقهاء هو ان الجهاد الابتدائي منوط بوجود المعصومين، وليس بيننا اليوم معصوم، لذلك ينتفي الموضوع حالياً. وطبعاً يطرح مبحث الجهاد الابتدائي في الكتب الاستدلالية بنحو مطلق، فتكون ضرورة حضور المعصوم للجهاد الابتدائي بمقدار ضرورته لإقامة صلاة الجمعة، وإقامة الحدود، وما شاكل، أي قد يمكن المبادرة إلى الجهاد الابتدائي، حتى في غياب المعصوم، لذلك لو تحولت إحدى الدول الإسلامية يوماً إلى قوة عظمى، ربما أمكن اعتماد هذا المبحث في إدخال المجتمعات غير المسلمة في الإسلام).

ثالثاً: للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاث مراتب: المرتبة القلبية، والمرتبة اللسانية، والمرتبة اليدوية. في المرتبة الثالثة بوسع الحاكم إصدار أمر مؤكد بالعقاب البدني، حتى لو أدى إلى القتل.

رابعاً: من وجهة نظر الفقهاء القائلين بولاية الفقيه المطلقة، إذا وجد الولي الفقيه ان المصلحة تقتضي، فلا يقف بوجهه مانع أو رادع. ما يراه الولي الفقيه مصلحة يعلو على كل الأحكام الأولية والثانوية. هذه هي القراءة الرسمية للدين، وأخال انها

شديدة العنف.

لكننا لا نحتاج لإنكار العنف إلى فلسفة دينية جديدة، ففي نطاق الضوابط التقليدية ذاتها يمكن تقديم قراءة مختلفة للكتاب والسنة لا تفضي إلى العنف. ولا بأس ان أشير إلى مسألة الاجتهاد في الفروع والأصول. أشار الأستاذ شبستري ان الاجتهاد في الفروع لا يكفي للإقلاع عن العنف، لكنني أخالفه الرأي، وأعتقد ان الاجتهاد الممنهج في الفروع الفقهية، والاجتهاد الممنهج في علم الكلام، يمكن ان يثمر النتيجة المرجوة.

شبستري:

هل تعني انه من دون إعادة النظر في مفهوم الله، والوحي، والنبوة، والإيمان، وما إلى ذلك، يمكن الوصول إلى نتيجة مرجوة؟

كديور:

أقصد بالاجتهاد الكلامي، ان الماضين إذا كانوا قد ساقوا أدلتهم حول النبوة، والإمامة، والغيبة، وغير ذلك، فلا يلزمنا ان نتبع تلك الأدلة ونقلدهم. وللمثال يمكن عرض قراءة جديدة تماماً للغيبة، طبعاً ستخضع هذه القراءة لنفس الضوابط التقليدية في الاجتهاد الكلامي. ان مفهوم الله في القرن الثالث عشر يختلف عنه في القرن الثاني الهجري. طبق أي الضوابط حصل هذا الاختلاف والتحول؟ نفس الضوابط يمكن ان تشكل مباني للاجتهاد الكلامي المعاصر. وطبعاً يجب الاعتراف ان علم الكلام عندنا مني بالجمود والسبات منذ قرون، ولم يظهر حتى كتاب كلامي واحد يتسم بالجدة والإبداع.

لذا أقول باختصار إنني أعتقد بإمكانية الاجتهاد الفقهي والكلامي، داخل إطار المرجعية التقليدية، بنحو تتسنى معه إعادة النظر في الأحكام الأربعة المذكورة. الارتداد أحد المسلمات القرآنية، بيد ان ما ذكر في كتاب الله هو العقاب الأخروي للمرتد، ولا يتضمن القرآن حتى كلمة واحدة صريحة عن معاقبته دنيوياً. ورد

العقاب الدنيوي للمرتد في الروايات، وبالطبع فإن الروايات ذات الصلة متعددة. ولكن من هو المرتد؟ لو أردنا الإجابة عن هذا السؤال بنفس الضوابط التقليدية سنلفي ان دائرة المرتدين محدودة جداً.

○ لكن حالة الارتداد لا تنتفي.

كديور:

□ كلا، ذكرت ان الارتداد من مسلمات القرآن. بيد ان المرتد هو مسلم يعارض الإسلام، لا من باب البحث والتحقيق العلمي، بل من منطلق العناد واللجاجة، ويريد الإعلان عن رأيه، وتشكيل تيار اجتماعي - سياسي. أما الذي يطرح رأيه بصورة علمية، في كتاب مثلاً، فلا يشمل هذا الحكم. ليس من المقبول أساساً في أي نظام من الأنظمة، بما في ذلك الأنظمة الديمقراطية، ان يعلن شخص عن رأيه المعارض، ليشكل تياراً سياسياً - اجتماعياً مضاداً للنظام السائد. الأنظمة الديمقراطية تصدى بمنتهى الجدل للتيارات الفاشية مثلاً.

النقطة الأخرى هي ان حكم الارتداد يجب ان يصدر علنياً، ويتابع في محكمة صالحة، تعطي للمتهم حق الدفاع عن نفسه. الأصل هو عدم الارتداد، وإذا ظهرت أدنى شبهة في الارتداد ارتفع الحد. ذوق الشارع وميوله متجهة صوب عدم إثبات حكم الارتداد (كما هو الحال بالنسبة للزنا). على كل حال، إثبات هذا الحكم صعب جداً، إلا إذا اعترف الفرد ذاته بأنه مرتد، وبهذا تكون مصاديق الارتداد ضئيلة جداً. وهكذا الحال بالنسبة لسب النبي، وسائر المعصومين. إذا سمع أحد شخصاً يسب النبي، أو غيره من المعصومين، قد يجوز له ان يقتله في اللحظة، ولكن إذا اشتكى منه أولياء الدم، فيجب ان يستقدم شهوداً، ويثبت حصول السب في محكمة صالحة. لقد وردت في الفقه والكلام التقليديين احتياطات، وقبود، تجعل إصدار الحكم في مثل هذه الحالات صعباً جداً، والحال ان هذه الأحكام تصدر اليوم في ديارنا، بلا أي تقييد، وكأن الشارع لم يفرض أي شرط أو قيد في هذا الموضوع.

بخصوص الجهاد الابتدائي ينبغي القول ان توجيه الجيوش غير جائز في كل الظروف، فالتدين لا يمكن ان يكون بالإكراه **(لا إكراه في الدين)** (البقرة: من الآية ٢٥٦). أو يمكن إجبار الآخرين على اعتناق دين معين بهذه السهولة؟ ان الجهاد الابتدائي لا يبدو ضرورياً إلا حينما يحول نظام سياسي دون إقبال الناس على الدين، فتكون هنالك ضرورة لفتح عسكري، من أجل إيصال رسالة الدين إليهم. وقد كان لإيران في صدر الإسلام مثل هذه الحال. الجهاد الابتدائي لا يفعل أكثر من رفع العقبات، حتى يستطيع الناس الإيمان بمحض اختيارهم، وليس من أهداف الجهاد الابتدائي إدخال الناس في الإيمان عنوة.

أما بخصوص المرتبة الثالثة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي المرتبة اليدوية، فيجب القول انه في مجتمع يحكمه القانون، لا يسمح إلا لرجال القانون، وبغطاء قانوني، ان يمارسوا مثل هذه العقوبات. أي ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينبغي ان يلاحظ في القانون، ويكون تنفيذ العقوبات ذا طابع قانوني.

الحقوق الفطرية للأفراد، وما يعرف اليوم باسم حقوق الإنسان، ومنها حق الحياة، وحق الأمن، وحق الحرية، وحق مقاومة الجور، ممكنة الإثبات داخل الدائرة الفقهية - الكلامية التقليدية. طائفة من هذه الحقوق مصرح بها في الفقه والكلام التقليديين، والبعض منها ممكن الاستنباط. مبحث الاحتياط في الدماء والفروج والأموال يتلاءم بالضبط مع قبول هذه الحقوق شرعياً ومراعاتها. انني أترف طبعاً ان الاجتهاد التقليدي يحتاج في كثير من الحالات إلى إعادة نظر، وإذا لم تتم إعادة النظر هذه، فسوف تستمر وتيرة الفهوم المغلوطة المنتجة للعنف. بيد ان هذا لا يبرر استبعاد الضوابط الاجتهادية بالكامل.

شبستري:

إذا كانت مشكلتنا بضعة أحكام عنيفة في الفقه، ربما كانت هذه المنهجية التي يقترحها الأستاذ كديور مجدية، لكنني أعتقد ان المشكلة الرئيسة في المجتمعات

المسلمة المعاصرة تتجاوز هذه الحدود. العنف في المجتمعات المسلمة ناجم عن عدم مراعاة حقوق الإنسان. المشكلة هي اننا لا نستطيع بناء منظومة اجتماعية تقوم على حقوق الإنسان الكاملة. ان لم نضع دستورنا على أساس حقوق الإنسان كما وردت في الميثاق العالمي، ولم نخطط لمنظومتنا الاجتماعية بناء على هذا الدستور، ولم نحترم الحقوق والحريات السياسية - الاجتماعية المثبتة في ذلك الدستور، فلن نفتأ نواجه العديد من حالات العنف وصنوفه المختلفة.

وعندئذ ستكون قضيتنا الرئيسة: هل تسمح مبانينا الفقهية - الكلامية القديمة بشييد مجتمع يبني على أساس حقوق الإنسان أم لا؟ والواقع ان هنالك سؤالين يطرحان على بساط البحث:

أولاً: هل حقوق الإنسان العصرية مندرجة في تلك المباني التقليدية أم لا؟
وثانياً: هل تمنع تلك المباني من التزامنا بحقوق الإنسان أم لا؟ ان لم يتم قبول حقوق الإنسان بشكل حقيقي راسخ، ولم تسع النخب لتكريسها في المجتمع بكل ما أوتيت من قوة، فسيكون القانون ذاته تبلوراً للعنف، ومضياً الشرعية عليه. القانون في حد ذاته لا يمنع العنف، بل يمكن ان ينظر لاستعمال العنف.

أحسب ان مبانينا الفقهية - الكلامية فيما يخص القضايا السياسية تنتمي إلى العالم القديم. في ذلك العالم كانت العلاقات السياسية بين الأفراد تقوم على تبعية الناس للحاكم العادل أو الظالم. لم تكن حقوق الإنسان الأساسية مطروحة أساساً في تلك العهود، وقد كان للظلم والعدل معان أخرى. كان للعدل يومذاك معنى فردي غامض، لذلك لن يكون بوسعه إطلاقاً ان يشكل الأساس للتنظيم الاجتماعي والسياسي الديمقراطي. الفقه والكلام التراثيان كانا خلواً من المفاهيم، التي تعد اليوم مرتكزات الحياة السياسية في العالم. الإصرار على المرجعية التقليدية في الكلام والفقه معناه تجاهل إيجاد منظومة سياسية ديمقراطية. وثمة طريق آخر هو الاجتهاد غير الممنهج، أي السعي غير الموفق وغير العلمي لانتزاع مفاهيم حديثة، كحرية المشاركة السياسية، من صميم الكتاب والسنة. يقول البعض مثلاً بما ان الإمام علي تعامل مع الخوارج بالرفق واللين قبل ان يشهروا السيوف بوجهه، إذن بحسب فعله

(عليه السلام) يحق لكافة التيارات السياسية التعبير بكل حرية عن معتقداتها السياسية، ما لم تحمل السلاح وتقاتل. مشكلة هذا الاجتهاد غير الممنهج ان أصحابه يريدون استخلاص مبدأ إثباتي كلي من ترك الإمام علي (عليه السلام) لفعل معين، وهذا غير ممكن.

ومن المصاديق الأخرى للاجتهاد اللامنهج، محاولة تأسيس بنية شوروية برلمانية في مجتمع ديمقراطي، على خلفية آيات الشورى في القرآن الكريم، وهذه العملية غير ممكنة بدورها، لأن الشورى التي كانت في عصر النزول لا صلة لها إطلاقاً بالنظام البرلماني في الحكومات الديمقراطية التي نتحدث عنها اليوم.

ان مثل هذه الاجتهادات غير ممنهجة ولا علمية، ولا يمكن الدفاع عنها، ولا تأسيس نظريات محكمة على دعائمها.

الإمام علي (عليه السلام) أسوة العدالة، لكنه أسوة مصاديق العدالة في ذلك العصر، وكل أسوة للعدل إنما هي أسوة العدل في زمانها. ليس ثمة أسوة للعدل متعالية على التاريخ. كان معنى العدالة في المرجعية التقليدية ان لا يكون الحاكم مطلق العنان، ولا يتعامل بسلوكيات جائرة مع رعاياه. أما اليوم فنحن حيال السؤال: ما هي معايير التنظيم العادل للمجتمع؟ إذا كان الإمام علي (عليه السلام) ما يزال أسوتنا إلى اليوم، فلأنه رمز توجه خاص، وهو التوجه نحو العدالة، وعلينا استلهام الرسائل من هذا التوجه العام، أما إعادة تفسير العدالة، وتحديد مصاديقها الإثباتية وغير الإثباتية في هذا العصر، فهو من مهماتنا، وعملية تقع على عاتقنا.

كديور:

سأل الأستاذ شبستري: «هل تتسع مبانينا الفقهية - الكلامية التقليدية لقبول حقوق الإنسان كأساس للتنظيم الاجتماعي أم لا؟» أعتقد انه بالاعتماد على المباني الفقهية - الكلامية نستطيع استخراج وإثبات معظم حقوق الإنسان. بعبارة أدق، إذا استثنينا الحرية الدينية، والحرريات الجنسية، يمكن إثبات سائر الحريات والحقوق بالاستناد على المصادر الفقهية - الكلامية. سؤالي للأستاذ شبستري هو: هل مبانينا الفقهية -

الكلامية مشروطة بإلغاء حقوق الإنسان، أي هل انها تقتضي بالضرورة غمط حقوق الإنسان؟ وهل من المحال القبول بحقوق الإنسان انطلاقاً من هذه المباني الفقهية الكلامية؟ طبعاً يمكن القول ان طائفة من «المسائل» الفقهية والكلامية للقراءة الدارجة تنقض حقوق الإنسان، لكنني لا أعتقد ان مبانينا الفقهية - الكلامية تسد الطريق إلى حقوق الإنسان. لقد بذلتُ في هذا الصعيد جهوداً، ودلت ان بالمستطاع ارتكازاً إلى هذه المباني الفقهية - الكلامية إثبات حق الإنسان في تقرير مصيره، وكذلك حق الحياة، وحق مقاومة الظلم، وحق الأمن، وسائر الحقوق. لقد أثرتم قضية العدل، وأشرتم إلى نقطة سليمة. تحدثت مسائلنا الفقهية والكلامية عن عدل فردي، ولم تتحدث بشيء عن العدالة الاجتماعية. ولكن القول ان فقها وكلامنا لا يبحثان العدالة الاجتماعية شيء، والقول ان من المتعذر القبول بالعدالة الاجتماعية وفقاً لمبانينا الفقهية - الكلامية شيء آخر.

القضية الأخرى التي أثارها الأستاذ شبستري هي الاجتهاد اللامنهج. ليس قصدي هو ان نستخلص حقوق الإنسان من كلام الشارع، أو سيرة المعصومين، إنما قصدت ان أي فعل تعد ممارسته في الوقت الحاضر عقلانية، بمعنى ان العقل يجيز ممارسته، فهو مما يمكن إثبات شرعيته. يروم المتدينون ان لا تكون أفعالهم محرمة، وأحسب ان بالإمكان البرهنة على ان تأسيس منظومة اجتماعية على أساس حقوق الإنسان ليس من متعلقات الحرمة الشرعية، وهذا يكفي لإضفاء الشرعية على هذا الفعل.

إنني أوافقك الرأي تماماً ان الشورى المطروحة في الكتاب والسنة غير ملزمة، بينما السلطة في العصر الحديث مكلفة بالعمل حسب نتائج الشورى. هذه الشورى، والشورى المطروحة في الكتاب والسنة مشترك لفظي ليس إلا. هذه الشورى مؤسسة حديثة، وتلك الشورى تشير إلى مجرد نوع من التشاور. إذا أردنا انتزاع هذه الشورى من ذلك المفهوم التقليدي، كان إشكالك وارداً، أما إذا قلنا ان هذه الشورى تنسجم مع ذلك المفهوم، ولا مانع شرعياً أمام هذه الشورى الحديثة، فلن يكون رأينا هذا خاطئاً.

باختصار، أرى ان من غير الضروري في مضمار المسائل العقلانية والمعاملات، التفتيش عن توثيق لها، من قول أو فعل المعصوم، يكفي ان لا يكون ثمة منع من قبل الشارع. إذا ثبت هذا القدر، كان الفعل موضوع البحث مقبولاً. والأغلبية الساحقة من مسائل حقوق الإنسان هي على هذه الحال. وإذن فمبانينا الفقهية - الكلامية التقليدية تستسيغ حقوق الإنسان، والمنظومة الاجتماعية المبتنية عليها.

شبستري:

إذن، تعتقد ان الفقه والكلام الدارجين ساكتان عن المسائل المعاصرة.

كديور:

أقصد ان بالإمكان طبقاً لتلك الضوابط والمعايير إثبات تكاليف الإنسان وحقوقه.

شبستري:

أي انك تستنبط حقوق الإنسان العصرية من الكتاب والسنة بمنهج الاجتهاد الفقهي.

كديور:

ما أقصده من الاستنباط هو البرهنة على عدم وجود منع شرعي.

شبستري:

هذه المقولة لا تختلف إطلاقاً عن قولنا: نريد صناعة طائرة، لذلك نراجع الكتاب والسنة، فنجد ان صناعة الطائرة غير ممنوعة شرعياً. هل القضية على هذا النحو فعلاً؟

كديور:

طبعاً ثمة فارق بين هاتين المسألتين، ففي موضوع حقوق الإنسان، ثمة فقهاء يرفضون شرعية هذه الحقوق، انطلاقاً من جملة أدلة فقهية، ولأجل مناقشة هذه الأدلة ودحضها لا بد من الخوض في سجلات علمية حامية. صحيح ان هذه الأصول

والحقوق ذات طابع عقلائي. إننا نؤسس المبدأ في البداية، ونثبتته من الناحية العقلانية، ثم ندرس هل هناك أدلة فقهية تمنع تمسكنا بهذا المبدأ العقلائي أم لا؟ وإذا وجدنا مثل تلك الأدلة فعلاً، فعلينا في ذلك الحين فقط التخلي عن المبدأ العقلائي المنظور.

شبيستري:

هل تُستمد حقوق الإنسان من الكتاب والسنة؟ هل تستخلص من الأحاديث الشريفة؟ خذ إليك مبدأ المساواة، أعتقد ان المساواة بمعناها العصري لا تستقى من الكتاب والسنة إطلاقاً.

كديور:

جاء في الروايات ان الناس سواسية كأسنان المشط، والروايات الدالة على هذا المعنى ليست قليلة. طبعاً ثمة لهذه الروايات قيود، فمثلاً تحدث الأئمة عن المساواة بين المؤمنين.

شبيستري:

الناس في المنظور الحديث لحقوق الإنسان متساوون، بصرف النظر عن معتقداتهم، وهذا ما يتناقض مع كثير من الأحكام الفقهية والروايات المؤسسة لها.

كديور:

الأفراد متساوون في حق الحياة، وحق الأمن، و... الخ. الكافر الحربي فقط يقف خارج هذه الدائرة.

شبيستري:

هذه النظرة لحقوق الإنسان تختلف كلياً عن النظرة العصرية لها. النظرة الحديثة لحقوق الإنسان نظرة فلسفية، وإنسانية الإنسان في هذه النظرة متقدمة على عقيدته.

كيف يمكن استنباط رؤية فلسفية من نص ديني؟

كديور:

اسمح لي ان أسوق مثلاً، يقول أمير المؤمنين علي (عليه السلام) في عهده لمالك الأشر: الناس صنفان، أما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق.

شبيستري:

يجب عدم فصل النص^١ عن الأرضية^٢. ينبغي النظر، ما هو معنى هذا النص في أرضيته التاريخية - الثقافية.

كديور:

لا بأس ان أسوق مثلاً آخر. المرحوم النائيني فقيه مبرز، يقول في كتابه «تنبيه الأمة...»: الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي يدفعون ضرائب، لذا فمن حقهم التصويت والانتخاب. هذا استدلال يتسق تماماً مع الديمقراطية.

شبيستري:

لإيضاح الموضوع، علينا طرح سؤال افتراضي على المرحوم النائيني، لنرى ما هي الإجابة المحتملة التي كان سيدلي بها حيال هذا السؤال. علينا السؤال: إذا استطاع المسيحيون في مجتمع إسلامي ان يدخلوا عدداً كبيراً من المسلمين في المسيحية بطرق سلمية، بعيدة كل البعد عن العنف، وبالتالي يتحول المسلمون في ذلك المجتمع إلى أقلية، وتقع السلطة في يد المسيحيين، فهل ستبقون (يا شيخنا النائيني) ملتزمين بقواعد اللعبة، وحق التصويت، والحرية، والمساواة (الديمقراطية) أم لا؟

١-Text.

٢-Context.

كديور:

لا أدري ماذا كان سيجيب عن هذا السؤال، لكنني أخال ان هذا جائز، إذ يجب الانصياع لقواعد اللعبة والالتزام بمقتضياتها.

شبيستري:

حسناً، إذا كنت ملتزماً بمتطلبات هذا الكلام، تكون قد دخلت مرجعية جديدة، ترى الدين نوعاً من السلوك هدفه الارتباط بالله، لكنني لا أظن المرحوم النائني على هذا الرأي.

○ هنا نحن أمام منحيين بديلين. أحدهما يقول: ان الاجتهاد في الفروع والمرجعية التقليدية كفيلان بمعالجة الأزمة. أما المنحى الثاني: فيؤكد عدم إمكانية التغلب على هذه الأزمة بدون الاجتهاد في الأصول وتغيير المرجعية.

كديور:

□ القراءة الثانية الحديثة لم يتم بسطها وتطويرها داخل إطار المرجعية التقليدية بصورة كافية لحد الآن، ولا تزال أجزاء كبيرة منها غير مدونة. أما المرجعية الحديثة التي تشير إليها فهي على أعتاب التكوين، ولا تزال الكثير من أبعادها غير متبلورة. القاسم المشترك بين هاتين الحالتين هو ان أياً منهما لا تجيز العنف.

شبيستري:

بين هاتين المرجعتين فارق أساسي. في إحداهما تركز القواعد الرئيسية للحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية على أساس الاستنباط من النصوص الدينية. وفي المرجعية الأخرى، يتحدث الله مع الإنسان عن طريق نصوص الوحي، مسبقاً على حياته المعنى، وعلى وجوده الشجاعة.

أما أية الأسس يختارها الإنسان لحياته الاجتماعية، فهذا من شأن الإنسان. من مسؤولية الإنسان تماماً ان يتقبل أعباء الحياة الثقيلة والمذهلة، فينبهها كما يفهم

ويستطيع. اليد الغيبية لا تهدي الإنسان في بناء حياته نظرياً وعملياً، فالهداية لا تتعلق بالسبل العلمية والفلسفية والصناعية لبناء الحياة الدنيوية، الهداية الغيبية هي منح معنى الحياة، وشجاعة الوجود للإنسان، الذي يكابد بحكم إنسانيته في كل لحظة لبناء حياته. لا شك ان الإنسان الذي يتقبل شاكرًا نعمة هذه الهداية الغيبية، وينخرط كما في التعبير القرآني الجميل في صفوف «عباد الرحمن» سيلتزم بالرأي الإيماني - الديني النهائي بشأن جميع الأنساق السياسية والثقافية والاقتصادية. هاتان المرجعتان موجودتان اليوم بين أيدي المسلمين، وهم الذين يختارون.

ملف (العروالقاء)

الدين والتراث في عصر الحداثة

الخصوصيات لا تعني أن

هناك تناقضا جوهريا بين القيم

حوار مع:

فرانسوا بورجات*

هل يساعد تحليل ومعالجة التوترات والنزاعات العالمية عبر منهج ثقافي على التقارب الثقافي والإسهام في بلوغ الحل السياسي لهذه النزاعات؟ أم أن حوار الثقافات يُتخذ ستارا للتغطية على المشاكل السياسية؟ وكيف يمكن التمييز بين السياسي والثقافي في حوار الثقافات؟ وماذا عن دور المثقف؟ وما هي حدود التنوع الثقافي؟ وأين يقع منها الجدل حول مشكلة الحجاب الدائر في فرنسا؟ وكيف يمكن النظر إلى الفرانكوفونية والمقاطعة والمناسبات "العالمية" في سياق الحديث عن "حوار الثقافات" وتنوعها؟ وكيف يمكن فهم أسباب حساسية الفرنسيين تجاه الإسلام؟ هذه الأسئلة وغيرها، طرحتها على د. فرانسوا بورجات الباحث الفرنسي المتخصص في دراسة الحركات الإسلامية. والذي له عدد من المؤلفات، منها: الحركة الإسلامية في شمال أفريقيا (١٩٩٤)، وتحديث الإسلام: الدين في الميادين العامة الشرق أوسطية والأوروبية (٢٠٠٣) - بالاشتراك مع جون إسبوزيتو، ووجهها لوجه مع الإسلام السياسي (٢٠٠٣).

○ بداية دعنا نتساءل: كيف يمكن أن يكون هنالك حوار ثقافي (حوار بين

الثقافات)، في ظل هذا الذي يحدث في العلاقات الدولية، والممارسات السياسية؟

* حاوره: معتز الخطيب (كاتب وباحث من سوريا).

بمعنى كيف يكون هناك حوار في ظل الهيمنة. وما هي حدود مفهوم «حوار الثقافات»؟

□ إنَّ تحليل و معالجة التوترات و النزاعات العالمية عبر منهج ثقافي، أو ديني، أو بالأحرى حضاري، غالباً ما يُخفي رفضاً أو عدم قدرة على استكناه هذه النزاعات أو المقاومات في جوهرها السياسي البسيط. يحتاج العالم اليوم إلى آلياتٍ من شأنها ضماناً توزيع أفضل للموارد السياسية أكثر من احتياجه إلى مجهوداتٍ للتقارب الثقافي والديني، كائناً ما كانت أهمية هذه الأخيرة. يعني ذلك الوصول إلى درجة أعلى من العدالة العالمية... بل الوصول فقط إلى درجة أقل سفوراً من اللاعدالة. فلا ريب أن التقارب الثقافي جديرٌ بالإسهام في بلوغ الحل السياسي لهذه النزاعات، لكنه ليس بمقدوره أن يكون بديلاً عنه. ضمن هذه الحدود الدقيقة، يبقى دور "حوار الحضارات"، رغم كل شيء، مهماً. بيد أنه يتوجب تحديد ميدان عمل هذا الحوار: أولاً، لا يجب الخلط بينه وبين حوار الأديان، الذي أظهر التاريخ القريب حدوده الضيقة. فالرغبة في ردم الهوة بين العقائد لا تقدّم في الواقع إلا القليل من عوامل التوافق التي يسمح بها الانتماء الديني، كما أنها تشكل صعوبةً في أن يقدم «شخص مؤمن» - دون أن ينفي نفسه - تنازلاتٍ تخطى الشكليات إلى «شخص مؤمن» آخر.

نجد أن البعد السياسي يطغى على حوار الحضارات، أو حوار الثقافات، ما يسبب تعقيدات بين المتحاورين، أو بين الشرق والغرب، وكثيراً ما يتم النظر إلى "الغرب" في الشرق على أنه مفهوم كلي، واحد، بسيط، لا يتم فيه التمييز بين السياسي والمعرفي والثقافي. أحياناً يتم اتخاذ حوار الحضارات أو الثقافات كستار للتغطية على المشاكل السياسية.

لكن إذا اقتنعنا بأهمية الحوار الثقافي، فلا بد من تحديد ما هو المطلوب من هذا الحوار؟. المشكلة أننا حين نتناول قضية اختلاف الثقافات، كثيراً ما تتم الإشارة إلى أن الاختلاف ليس في الثقافات فقط؛ بل في الحضارات، وعلى مستوى القيم، فنلعب لعبة خطرة؛ إذ نصفها - بهذا - شرعية على فكرة صدام الحضارات. إن علينا ألا نخلط بين الجانب الإيجابي لتعدد الثقافات وبين الجانب السلبي، فليس من الممكن عولمة

الثقافات والاندماج في ثقافة واحدة. نحن بحاجة إلى خصوصياتنا، لكن هذه الخصوصيات لا تعني أن هناك تناقضا جوهريا بين القيم. وأنا أدرك أن فكرتي هذه ليست مقبولة على مستوى كبير لدى الطرفين.

○ سنعود لاحقا إلى مناقشة تطبيقات مفهوم حوار الثقافات، لكن في ما يتعلق بالبعد السياسي لهذا الحوار - وأعتذر إليك ابتداءً عما سأقول - ألا يمكن قراءة «حوار الثقافات» من زاوية أنه «موقف المستضعفين» بغض النظر عن كونه قيمة؟ فنحن لا نجد دعواته من المسيطرين سياسياً أو ثقافياً، حتى في فرنسا حين يتحدثون عما تسمونه بـ «لذة الاستثناء الثقافي» يمكن التقاط دلائل التخوف الكبير لدى الفرنسيين من طغيان التتميط الأمريكي على الحياة الفرنسية، كما أن هناك تخوفاً سياسياً؛ ففرنسا هي الحلقة الأضعف في الاتحاد الأوروبي، ومواجهتها مع أمريكا معروفة، مع أن فرنسا نفسها تستنسخ الأحادية الأمريكية في الاتحاد الأوروبي حين تمارس تعالياً على الديمقراطيات الأوروبية الأخرى، وفرنسا نفسها هي التي تسعى - محمومة - لإعادة إمبراطوريتها عبر حلف فرانكوفونية!.

□ أنا أعارض هذا بكل وضوح، والمثقفون يعارضون بوضوح ويكتبون، ولا يمكنني فعل أكثر من هذا. أنا أحيانا أريد أن أقول لمن ينتقد ضعف المثقف الغربي وعدم قدرته على تغيير أساليب الغرب السياسية: لماذا لم تنجحوا أنتم في حل تناقضات الأنظمة الحاكمة العربية التي تمول وتساعد الهيمنة الأمريكية! إن إمكانيتنا للتأثير على الوضع السياسي محدودة جداً.

○ أنا لا أتحدث عن موقفك أنت، ولكن أريد أن نفهم هذا الجدل الثقافي داخل

فرنسا، ويحضر في هذا الجدل الموقف من الإسلام.

□ مشكلة الفرنسيين مع الإسلام واضحة، فالإسلام بالنسبة لهم هو ثقافة الآخر، وهذا الآخر ليس أيّ آخر، إنه الجار. والزمأن ليس أي زمان. في الثلاثينيات من القرن الماضي لم يكن هناك أي حساسية، حيث كان الغرب يسيطر على ثقافة

الآخر، ولم نكن نخاف منه. وأسباب حساسية الفرنسيين تجاه الإسلام تفسر في إطار فقد الهيمنة الأيدولوجية على ثقافة الآخر التي كنا نتمتع بها منذ قرن. لا شك في ذلك، فيوجد نوع من الرفض أن تلعب ثقافة غير الثقافة الغربية دوراً مساوياً لها. كما أن هنالك خصوصية فرنسية لنشأة المدرسة الحكومية، فقد تم تأسيس المدارس العلمانية نتيجة الفوز على رجال الدين، فتجد أن المبرر المعلن هنا هو: لقد تخلصنا من ديننا فكيف نستقبل ديناً آخر؟! وهذا هو البعد العقلاني لهذا الخطاب، فهو يرفض وجود ثقافة ينظر إليها على أنها «دخيل» على نسيج العالم الدلالي للنسيج الوطني.

○ يصعب الفصل بين السياسي والثقافي في قضية «حوار الثقافات». لكن

كيف يمكن مواجهة المنطق التبسيطي إزاء المنشقين والآخرين، هذا المنطق الذي يتصور أن التاريخ مثل لوح أسود نمحو ما نشاء منه ونثبت، لنستطيع "نحن" (أي هم) أن ندون عليه ما نشاء؟ ويتصل بهذا المنطق ما يتم الحديث عنه من «إعادة رسم الحدود» والخرائط، وما شابه ذلك من تجليات هذا المنطق في تداخل السياسي مع الثقافي، وكان هذا الآخر لا وجود له!

□ من داخل الغرب علينا أن نرفع صوتنا ضد غياب العدالة الدولية، وغياب الصيغة السياسية الدولية، فهذا هو العدو الحقيقي. فالنظام العالمي غير عادل من جانب، ويعتمد كذلك كثيراً على أنظمة غير شرعية تُفرض على بلدان هذه المنطقة. هذا الغياب للعدالة يغذي التصورات العنصرية تجاه الآخر، كثيراً ما نجد في العالم الإسلامي أناساً يحملون الثقافة الغربية مسؤولية عدم احترام الغربيين لقيمهم، فهذه عملية خطيرة، لكنها منطقية بقدر ما يفعل الغرب الشيء نفسه حين يُحمل المناضل الإسلامي مسؤولية عنف حركات المقاومة الفلسطينية، ويسميه «أصولياً»، وأن سبب لجوئه إلى العنف هو دينه وثقافته. إنها مشكلة بين الجانبين. لكن لا بد من التفريق بين الجانبين بقدر سيطرة أحدهما على الآخر.

○ الغريب أن هذا المنطق التبسيطي نفسه يغرق في «الشعاراتية»، فتكال

حملات الهجوم بالتخلف وانعدام الديمقراطية واللامبالاة بحقوق المرأة في مقابل

الحدائة ومفاهيمها، وكان هذه المفاهيم مفاهيم بسيطة احادية، كونية، ومتفق عليها لدى الجميع!.

□ أنا أوافق على هذا إلى حدّ ما، لكن أنا أعتقد بوجود قاسم مشترك بين القيم، فأرفض فكرة أن حقوق المرأة تختلف جوهرياً بين ثقافة وثقافة أخرى. فأنظر إلى القاسم المشترك على أنه موجود، لكن المصطحات والمرجعيات لإضفاء شرعية على هذه القيم تختلف، فلو سقط شخص أمامك ستساعده وكذلك أنا. إن المساعدة هنا تستمد مرجعيتها عند كل واحد من مرجعية ثقافية وربما دينية مختلفة ولكن الاتفاق هو في فعل المساعدة بغض النظر عن مرجعيتها...

○ انا لا اتحدث على هذا المستوى العام الذي نتفق فيه كبشر، لكن حين

نأتي إلى تفصيلات ثقافية سنختلف.

□ الجانب الإسلامي والغربي، لا يفرق بين لب القيم ومرجعيات القيم. نحن ندافع عن فكرة مفادها أنّ التنوع الثقافي يقتصر في الحقيقة على ميدان المواد الرمزية (المرجعيات التاريخية أو الأسطورية، العلمانية أو الدينية، للمجموعة) التي تستنفرها الثقافات لتبرير القيم، لكنّ هذا التنوع لا يستوعب هذه القيم نفسها. يتعرّض هذا التنوع الرمزي في الممارسات، والطقوس، والمرجعيات، للتعميم والاستقراء باستمرار، دون وجه حق، بغرض التأسيس لوجود خلافات أهم هي التي تحدد الحضارات المتميزة ليس فقط من حيث ممارساتها بل أيضاً - وفوق ذلك - من حيث قيمها. هذا الخلط ليس جديداً، بل له نتائج متعددة الأشكال. فمنذ أتاتورك، الذي اشترط لبلوغ الحدائة ارتداء قبعة ذات شكل معين، إلى التحفظات الحالية لبعض الأوساط على لبس الحجاب في المدارس الأوروبية، مروراً بالنزوع المتكرر لدى أتباع الأديان لنفي وجود أي قاسم مشترك إنساني يتجاوز الانتماءات الدينية، تعدد العوائق، التحليلية والسياسية، التي ينتهي عندها هذا الخلط بين «جوهر القيم» و «المرجعيات الرمزية المُستَنَفَرة لتبرير هذه القيم». من أجل التصدي لهذه المهمة الطموحة، المتمثلة في فضح وإدانة هذه العوائق، وتبيان الوسائل المتعددة التي

تنتهجها العقائد والمذاهب لنفي قدرة ثقافة الآخر على التعبير عن مرجعية كونية، يمكن لـ «حوار ثقافات» فعلاً أن يُسرح فرسه.

○ بمناسبة ذكر عدم التمييز بين الرموز المعبرة عن القيم والتي تختلف

اشكالها، وبين لب القيم وجوهرها الذي تقولون إنه واحد، كيف تنظرون إلى

قضية الحجاب في فرنسا الآن؟

□ موقفي كان واضحاً منذ سنة ١٩٩٥م. قلت: أنا ضد الحجاب إذا كان هنالك

دليل على أن الحجاب يمنع البنات من القراءة والاستماع والتحرك. فأنا ضد أي ممارسة تؤثر على لب القيم.

لكن الموقف السائد في فرنسا الآن «مع الأسف» أنظر إليه على أنه مثال نموذجي

على هذا الخلط بين لب القيم وشكلها، مثل ما فعل أتاتورك بالضبط.

○ هل يمكن اعتبار مشكلة الحجاب في فرنسا انعكاساً لراديكالية المشروع

الثوري في فرنسا الذي بدأ سنة ١٧٨٩م وسعى لتأسيس الحرية على قطيعة مع

الدين - أو التقاليد - وإقصاء تام له، ثم جاء قانون ١٩٠٥م القاضي بفصل الدين

عن الدولة؟

□ بالضبط، وحين تقرأ لمعارضى الحجاب تجد شيئاً من هذا ويقولون - مثلما

ذكرنا -: تخلصنا من ديننا فكيف نرحب بدين آخر؟ ولكن السؤال هنا: لماذا لم

يفعلوا الشيء نفسه مع الدين الكاثوليكي والدولة تشارك حتى الآن في تمويل

المدارس الكاثوليكية!.

في الحقيقة أنا أنظر إلى هذا الكلام - رغم أنه لا يخلو من شيء من العقلانية -

بوصفه تعبيراً عن رفض أن تلعب الثقافة (غير السائدة) دوراً معلناً في النسيج

الأيديولوجي الوطني. هذا موقفي كمحلل.

أما إذا كنت رجلاً سياسياً، لو كنت رئيساً للجمهورية، هل أسمح بارتداء

الحجاب أم لا؟ هذا شيء آخر، فإذا تبين أن ٧٥٪ من المعلمين في المدارس

الفرنسية ينظرون إلى الحجاب على أنه نوع من إنكار القيم العلمانية التي يدافعون

عنها، فوفقا لمتطلبات العمل السياسي، ربما لا أعارض ٧٥٪ من المعلمين. وفيما يخص موقف اللجنة التي قدمت تقريراً للرئيس الجمهورية فإنها لا تعبر إلا عن موقف من شكلها.

○ لماذا لم نجد في الشعب الفرنسي - وليس في النخبة المثقفة - رفضاً لمثل

هذه الممارسات على أنها تخالف مفهوم الحرية أصلاً ؟

□ هنالك في وسائل الإعلام من يمثل الجانبين وبالتأكيد هناك تدور معركة فكرية ومعركة سياسية وإعلامية، لكن الجانب الذي يدافع عن حرية ارتداء الحجاب يمثل حتى الآن الأقلية فقط، والقضية ليست في صالحنا، وأنا التقيت مع أناس من مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية من المسيحيين ومن اليهود ومن العلمانيين أو من الملحدين، وكلهم موافقون على أن الجو في فرنسا هذه الأيام ليس سليماً. وفيه شيء من العنصرية، ويفكرون في حلول سياسية لمعالجته، مثلما تفكرون أنتم الآن. وإذا عدت مثلاً إلى آخر نشرة ليموند ديبلوماتك، تجد عنف المعركة ضد النظام السائد في وسائل الإعلام، وانتقادات بأن وسائل الإعلام اليومية والأسبوعية يسيطر عليها عدد قليل من المفكرين، وأن ذلك قائم منذ ٢٥ سنة!

قرأت مقالاً في الليموند ديبلوماتك مؤخراً بعنوان "من فوبيا العرب إلى فوبيا الإسلام". المقال أفتتح بالإشارة إلى دعوة المستشرق الشهير ماسينيون سنة ١٩٢٦ التي تقول: لماذا لا نحتضن المسلمين كما احتضنا اليهود؟، ما يعني أن المشكلة عميقة الجذور. أنا قلت بشكل أكثر تفاؤلاً، إن ردود أفعال الفرنسيين هذه الأيام تشبه رد فعل فرنسا أيام الجيل السابق من حركة القوميين الاستقاليين. عندما بدؤوا يعارضون وجود فرنسا في الجزائر، كان الرد غير عقلاني، ثم سنة فسنة تم قبول جيل القوميين، والخوف العرقي من العرب الذي كان موجوداً قديماً انتهى الآن، لكن تحول الخوف من العرق إلى الدين، ثم بدأنا نقبل المسلمين بشرط ألا يكون المسلم متديناً؛ فالمسلم المقبول الآن في فرنسا هو الذي لا يرفض - في وقت الصلاة - الدعوة إلى الذهاب للحانة، ومن يرفض نقول عنه: لا شك أن هذا... أصولي، أو متمت!

فانتقل الموقف من الرفض العرقي إلى الرفض الديني، ثم تم قبول المسلم سوسيلوجياً، ورفض المسلم المتدين، ولكن هذا يعني - بنظرة متفائلة - أن عملية الاندماج والقبول مستمرة. هذه العملية تأخذ وقتاً والدليل على هذا أن تلك الصعوبات موجودة كذلك في البلدان الإسلامية والحالة المثالية حالة المملكة السعودية مثلاً التي ترفض أي وجود شرعي للمسيحية.

○ هذا الكلام ألا يعيدنا إلى فكرة «الصراع» بمعنى «الصدام» التي كانت بداية لدى الفكر الألماني أيام النازية، والتي تقسم بالنظرة العرقية، ثم سادت النظريات التي جعلت الصراع محور بنائها النظري في الأربعينيات والخمسينيات كصراع الطبقات، وصراع الأمم، حتى إن أرنولد توينبي عام ١٩٤٧م ألقى سلسلة محاضرات بعنوان «الصراع بين الحضارات»، ثم جاء هنتنغتون ليبني على هذا، وإن كان البعض يقول إنه بنى نظريته على كلام سابق لبرنارد لويس. المهم أن توينبي ينظر إلى التاريخ على أنه "صراع"، وفي جوهر الصراع: الدين.

□ نظرية صدام الحضارات تعني أن نحمل مسؤولية الخلافات السياسية لثقافة أو لدين الآخر، وهذه النظرية منتشرة في العالم كله، وليست من خصوصيات الغرب، بل إنك تجدها عند المسلمين! أنا أرفض أن تجعل هذه النظرة حصيفة غربية فقط. ما قصده أننا نلاحظ أن ثمة انتقالاً لفكرة الصراع من "العرق" إلى "الدين" في هذه الإشارة التاريخية المذكورة. أنا أركز على تاريخ فرنسا، وأقول: إن العنصرية الفرنسية تجاه جنوب البحر المتوسط كانت عرقية في البداية ثم أصبحت دينية، ثم انتقلت من الدين إلى المتدينين. فأنا أنظر إلى هذا الاتجاه السائد وأقول: لست متشائماً بقدر ما يؤدي هذا الحراك إلى زيادة الاندماج وقبول الآخر.

○ حسنًا، دعنا نركز على بعض الأمثلة، بما يتيح فهماً أعمق لقضية حوار الثقافات تحديداً. فلو جننا إلى ما يتعلق بنسق القيم، فلنأخذ مثال عيد الحب، واليوم العالمي للمرأة، ويوم العمل العالمي، وغيرها من المناسبات. الكثيرون في

العالم العربي ينظرون إلى هذه المناسبات على أنها "غزو ثقافي" - كما يسمونه - يمارس التنميط الغربي والتحيز السافر لنموذجه، ويدعم فكرة المركزية الغربية ليجعل من هذه المناسبات (الخاصة) قيماً عالمية لكل إنسان. كيف ترون ذلك؟

□ أنا أؤيد هذا تماماً. لكن دعني أميز هنا في قضية المرأة، أنا أقول: إن من حق المرأة أن تمارس الألعاب الرياضية، فلو جاء من يقول: إن هذه خصوصية ثقافية، أقول له: لا. لكن شكل اللباس يدخل في الخصوصيات الثقافية.

○ نعم، لناخذ مثلاً آخر مما يتصل بنمط الحياة اليومية. في سياق حملة المقاطعة التي نشطت في العالم الإسلامي، تمت مقاطعة الهامبرجر مثلاً، ولا يهمني هنا البعد الاقتصادي للمقاطعة، بل الثقافي، فهناك من يقول: إن الهامبرجر تجب مقاطعته؛ لأنه يجسد الطريقة التي تستحوذ بها الولايات المتحدة على حياة الناس العاديين في بقية أنحاء العالم، وتضييق المساحة المتاحة لثقافتهم الخاصة، فهو خطير؛ لأنه يمثل الهيمنة الثقافية والناس يعتبرونه شيئاً متفوقاً وحديداً!

□ أنا أؤيد هذا تماماً؛ فأنا فيما يخص الطعام... أصولي متشدد وأدافع عن خصوصيتي الثقافية، وأرفض عولمة الطعام، وأنا مع من ينتقد هيمنة ماكدونالدز، غير أنني أنظر كذلك إلى موقفي على أنه موقف غير عقلاني مئة بالمئة، فما هو الهامبرجر غير الخبز واللحم؟! الذي حدث أن أصبح هذا الهامبرجر رمزاً للهيمنة الأمريكية. حتى بعض الأطراف الإسرائيلية ترفض هيمنة ماكدونالدز وهم يقولون إن رمز الشركة يشبه رمزاً من رموز دينهم.

○ مثال آخر أيضاً، وهو ظاهرة الحديث المختلط التي انتشرت في عالمنا العربي؛ ففي المغرب العربي يتم تركيب الكلام من العربية والعديد من اللفاظ الفرنسية، وفي بعض دول المشرق من العربية والإنجليزية، كيف تنظرون إلى هذا، هل هو من قبيل تعدد الثقافات؟

□ أنا معك إلى حد ما، صحيح أننا نحتاج إلى كل خصوصياتنا الثقافية وإن كانت المبالغة في هذا الأمر تؤدي إلى نوع من الانغلاق الثقافي، وفي هذا الانغلاق

فأنا لا أتفق معك. أما في ما يخص الحفاظ على الهوية اللغوية فإنه عمل شرعي جداً، فنحن نتفهم جداً موقف العربي الذي يدافع عن لغته تجاه الغرب مثلما نحاول نحن الفرنسيين الدفاع عن لغتنا.

○ انا لا اتكلم على إدخال المصطلحات بالتاكيد. لكن دعنا نشير هنا - ما دمنا

نتحدث عن المسألة اللغوية - إلى الجدل حول الفرانكوفونية والفرانكوفيلية

حسب تفريق بعض المغاربة، فكيف يمكن النظر إلى هذه المسألة في هذا السياق؟

□ أنا معك. وأقول إن أفضل مؤيدي الفرانكوفونية بالنسبة لي من يتجاوز البعد اللغوي في مفهوم التبادل بين الثقافات ويحسن اللغة العربية، وأضرب لك مثلاً بسيطاً؛ ففي بعض المراكز الثقافية الفرنسية الموجودة في العالم العربي لا يوجد كتب بالعربية حتى لو تُرجمت من الفرنسية! أنا أنتقد هذا، في الحقيقة أشعر أنه من الضروري للجميع معرفة لغة أخرى غير لغتنا. ولا شك أن أغلبية المثقفين العرب يعرفون لغة أخرى غير لغتهم الأصلية، بخلاف الغربيين الذين لا يستطيعون لذلك التعامل فكرياً مع عالمين رمزيين مثلما يفعل عدد من المثقفين العرب. وأنا أنتقد المفهوم الجامد للفرانكوفونية كلما أشعر أنه يستعمل كمبرر لعدم معرفة أو عدم دراسة لغة الآخر. فإن الذي يحترم الآخر هو الذي يعرفه، ومن يرفض لغة الآخر مسكين، وذلك لا يتناقض مع رفض سيطرة لغة الآخر ولهذا الرفض الأخير شرعيته في تقديري. دعني أشير هنا إلى مثال غريب، فما جعل الإسرائيليين قادرين على بسط نفوذهم بالشكل الحالي. لا شك أنه قدرتهم على الاتصال بكل ثقافات العالم نتيجة ما عانوه من القمع على يد أغلب شعوب أوروبا، غير أنك الآن تجد كثيراً من شباب الإسرائيليين لا يعرفون إلا لغتهم العبرية بينما تجد الفلسطينيين الذين طردوا من فلسطين في كل أنحاء العالم بدؤوا يأخذون من كل ثقافات هذا العالم كما فعل الإسرائيليون من قبل. وأنا أنظر إلى هذا على أنه من الأشياء التي تجعلني أكثر تفاعلاً في تطور ميزان القوى في النزاع الإسرائيلي الفلسطيني.

الأخر شرط وجودي ومعرفي للأنا

عقدت مجلة قضايا إسلامية معاصرة ندوتها حول التسامح والاعتراف بالآخر، في بيروت في يوم ٧/٨/٢٠٠٣م في منزل سماحة السيد محمد حسن الأمين. وقد شارك فيها:

- ١- السيد محمد حسن الأمين.
- ٢- الأستاذ الدكتور أديب صعب.
- ٣- الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد.
- ٤- السيد هاني فحص.

○ لقد خصصت قضايا إسلامية معاصرة ملفاً لموضوع التسامح ومنابع اللاتسامح، وجاء الاهتمام بقضية التسامح استجابة لتحديات راهنة، تشهدها المنطقة وبالذات العراق، وهو البلد الذي تنتمي إليه هذه المجلة، وان كانت هذه المجلة تنتمي إلى المحيط الإسلامي بشكل عام، ولكن فيها خصوصية عراقية، ولديها هموما ثقافية ودينية واجتماعية ووجعا عراقيا. وفي ظل التغيرات الجديدة في العراق هناك حاجة ماسة إلى إشاعة روح التسامح، فان هذا البلد يتكون من فسيفساء عرقية ودينية ومذهبية استطاعت ان تتوحد وتتعايش مئات السنين، هناك دعوات ومحاولات لتفجير المخزون التاريخي للانقسام والفرقة، واستدعاء النزعات العصبوية من الماضي السحيق، من أجل تحطيم وحدة الجماعة في العراق.

وإشاعة مفهوم التسامح، والعمل على ترسيخ روح التعايش، هو السبيل الوحيد لتحريرنا من الكوارث التي تنتظر المنطقة.

يمكننا التمييز بين ثلاثة مستويات لنمط العلاقة بالآخر: المستوى الأول بالنسبة إلى العلاقة بالآخر، وأعني بالآخر، الآخر الداخلي في المحيط الإقليمي الجغرافي، هو مستوى التسامح، والتسامح ربما يشي بعدم الاعتراف بالآخر، غير انه يتضمن قبول الأمر الواقع، بمعنى ان إيديولوجيا التسامح هي إيديولوجيا قبول الأمر الواقع كما هو، وهو لا يعني بالتالي الاعتراف، لأن الجذر اللغوي لكلمة التسامح ينطوي على شكل من أشكال غض النظر، والعفو عند المقدرة، ومحاولة قبول الآخر كما هو، وقد تنطوي على شكل من أشكال الشعور بالتفوق على الآخر.

وهناك مستوى ثان من نمط العلاقة بالآخر، يتمثل بحالة الاعتراف، والذي هو خيار حياتي، وقد لا بد منه، والاعتراف يمكن ان يخلص المجتمعات من كثير من العقد التاريخية، وطائفة من التوترات والتشنجات التي تسود الحياة اليومية.

ويمكن ان تتطور حالة التواصل مع الآخر إلى مرتبة انسانية سامية، وهي مرتبة احترام الآخر، والاحترام يترتب على الاعتراف؛ والاعتراف يترتب على التسامح ابتداءً. اذن التسامح هو الخطوة الأولى في إدارة العلاقة بالآخر.

لنستمع إلى رؤية سماحة العلامة السيد محمد حسن الأمين.

محمد حسن الأمين

□ في البداية أود ان أقف قليلاً عند مصطلح التسامح، علماً ان هذا المصطلح هو من الشيع لدرجة باتت إعادة النظر في مفهومه وفي استعمالاته مسألة تحتاج إلى كلام كثير. مع العلم ان الأخ الأستاذ عبد الجبار الرفاعي قد أشار إلى هذه الناحية.

ان مصطلح التسامح يتضمن شيئاً من توهين الآخر، لأنني عندما أتسامح مع الآخر فإنني افتعل موقف السماح منه، لذلك ربما كان تعبير التسامح قاصراً عن أداء الغرض الذي من أجله يستعمل هذا المصطلح في الأجواء التي يقصد فيها إشاعة روح السماح بين المتحاورين، أو بين المتعايشين، أو بين الأنا والآخر. في هذه الزاوية اعتقد اننا يجب ان نبدأ من هذه النقطة، فنقول ان الآخر بوصفه يمتلك كامل الحقوق التي تمتلكها الأنا، إذا صح التعبير، فإن العلاقة بيننا وبينه ليست علاقة تسامح بقدر ما هي علاقة سماح متبادل، أو هذا ما نفترض اننا نسعى للوصول إليه.

إسلامياً ربما بدا في أغلب الأحيان ان المسلم لا يستطيع ان يمارس فعل السماح تجاه الآخر، إذا كانت المسألة تتعلق في ضرورة من ضرورات الدين، أو في حكم من أحكام الدين. أنا اعتقد ان موضوع التسامح أو السماح لا يعمل في هذا الحقل، فالانتماءات الدينية المختلفة تفترض ممارسات وأفكار مختلفة بين هؤلاء المنتمين. السماح يأتي ليس من التنازل عن موقف، أو عن رأي، أو عن فكرة معينة، في المجال الذي يوجد فيه تأثير ديني، ويوجد فيه التزام ديني، وإنما يأتي من اعتبار الآخر الذي ينطلق من إيمان مختلف، اعتبار الآخر صاحب حق كامل في ان يكون مختلفاً عني. فكل عملية تسامح ليست بالضرورة، أو لا تقود بالضرورة إلى عملية توافق بيني وبين الآخر، ولكنها تقود إلى الاعتراف بحق الآخر، ان يعتقد، وأن يقول، وأن يفعل، ما يوازي، أو ما يلائم هذا الاعتراف، دون ان يتحول الاختلاف إلى مظهر من مظاهر النفي والنفي المتبادل بيني وبين الآخر، أي إلى الصراع، لكن إذا نقلنا هذه الصورة من مستواها المثالي إلى ميدان عملي، إلى ميدان الحياة، فنحن لا نستطيع ان نلغي مبدأ الصراع، مبدأ الصراع قائم في هذه الحياة، قائم في الاجتماع، وفي المعرفة، وفي السياسة، وفي كل المجالات، فهل نريد من خلال تثبيت مفهوم التسامح ومبدأ التسامح ان نلغي هذا الصراع، اعتقد إذ ذاك نكون قد وضعنا التسامح في غير دائرته الواقعية؛ لأن هذا الصراع لا بد ان يكون قائماً.

لكنني هنا أقول اننا مازلنا بحاجة إلى مبدأ السماح أو التسامح، لسبب أساسي، وهو أننا عندما ندخل في خلاف، أو في صراع، أو في اختلاف على موقف، أو على

رأي، تجاه أحداث، أو تجاه الوقائع، فإننا نختلف؛ لا بوصفنا ننتمي إلى ديانات مختلفة، وأكثر الاختلافات التي تتم بين المختلفين، لا تأتي عن هذا الاختلاف للانتماء الديني، لأن هذا الاختلاف هو ظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية، ومن ظواهر الحياة السياسية. فنحن إذن نختلف لأن وجهة نظرنا، ولأن رؤيتنا الفكرية، ولأن رؤيتنا الموضوعية لظاهرة ما، تختلف باختلاف المنهج الذي يتعاطى مع هذه الظاهرة، وبالتالي فإن الانتماء الديني هنا يأتي كذريعة في كثير من الأحيان لتسويق وجهة نظر وإعطائها بعداً قطعياً ونهائياً، من دون أن يكون بعدها هذا مستنداً إلى المعايير المنطقية، بل يكون مستنداً في كثير من الأحيان إلى الاعتبارات الدينية. ندخل الدين فيما ليس بالضروري أن يكون للدين دخل فيه.

ومن هنا يتحول الاختلاف، ويتحول الصراع المشروع إلى اختلاف وصراع غير مشروع، أي عندما نعطي هذه السمة الدينية، ففي السياسة مثلاً يمكن أن يكون في مجتمع ما تيارات واتجاهات متعددة، ويمكن أن يكون المنتمون إلى هذه التيارات المتعددة مختلفون في انتماءاتهم الدينية، ولكننا مع ذلك نلاحظ أننا نحاول أحياناً أن نصنف حركة الاختلاف الفكري والسياسي على أنها تعبير عن الاختلاف الديني. أما في حقيقة الأمر فإن الاختلاف لا يكون دينياً بقدر ما يكون اختلافاً سياسياً، أو اختلافاً فكرياً، أو معرفياً.

إذن جزء من تفعيل مفهوم التسامح يجب أن يبدأ من أن نحدد الدائرة التي يجوز أن ندخل فيها العنصر الديني، في الحياة الاجتماعية، وفي الحياة السياسية؛ لكي تصبح الدوائر الواسعة الأخرى أكثر رحابة، وتصبح بمنأى عن الغطاء الديني، الذي يحول الخلاف إلى خلاف له طابع الاستعصاء، ويصبح في حال كان هذا الخلاف دينياً، يصبح إنهاء هذا الخلاف أمراً أكثر صعوبة مما لو كان هذا الخلاف خلافاً سياسياً، أو اجتماعياً، أو فكرياً، أو معرفياً، ذلك أن هذه الحقول، أي حقول المعرفة والسياسة وغيرها، من الأمور التي يتم التسامح فيها تلقائياً. أما عندما ندخلها في حقول دينية فقد يغدو إنهاء النزاعات بشأنها صعباً، ما دام الأمر يتعلق بالعقيدة الدينية، أي في المقدس.

وبعبارة أوضح يجب ان نعمل نحن المختلفين بانتماءاتنا إلى الأديان أو المذاهب المختلفة، على تجريد عناصر الخلاف السياسي والمعرفي عن أي بعد ديني، وأن نضعها في نطاقها المعرفي، الذي يجيز أبعد وأقصى أشكال الاختلاف، دون ان يتحول هذا الاختلاف إلى لغة النفي والنفي المتبادل.

أديب صعب

أود ان أقارب موضوع التسامح من مفهوم التعدد أو التنوع، أو من مفهومي التنوع والوحدة. كنا في وقت في لبنان، خصوصاً خلال الحرب الأهلية بين ١٩٧٥ - ١٩٩٠، كانت هناك فئة تبني مفهوم التعدد، وفئة أخرى من المتحاربين تنظر إلى هذا المفهوم من حيث هو مفهوم مرذول، وتمسك بمفهوم الوحدة. أتصور ان القائلين بالتعدد، كانوا يدعون إلى تنوع فوضوي هائل، لا سبيل معه إلى التوحيد، وان القائلين بالوحدة كانوا يدعون إلى وحدة تعسفية، تفرض فرضاً، وتقضي على التنوع في المجتمع.

عندما هدأت الأصوات، ولعله منذ منتصف هذه الحرب، بدأت عبارة التعدد تكون عبارة أكثر قبولاً في أوساط اللبنانيين. في تلك الأثناء ألقت كتاباً بعنوان «الدين والمجتمع» تكلمت فيه عن مفهوم التعدد أو التنوع، ما أزال متمسكاً به حتى اليوم. الكتاب نشر في طبعته الأولى عام ١٩٨٣، في ذلك الكتاب أقول: ان كل مجتمع سواء شاء أم أبى هو مجتمع تعددي، بمعنى واحد على الأقل هو متعدد في أفراد، بمعنى أنه مكون من أفراد. كل مجتمع شاء أم أبى، وإن كان ذا دين واحد، هو مجتمع تعددي، ففي الدين أولاً لا إكراه، وثانياً في الدين اجتهادات وتفسير متنوعة. حتى ضمن الدين الواحد هناك تعدد أو تنوع، ومفهوم التسامح يجب ان يوسع، بحيث لا يبدو محصوراً بين الأديان، بل يمكن ان يكون هناك تسامح حتى داخل الدين الواحد، داخل الدين الواحد هناك حاجة إلى هذا المبدأ أيضاً.

أنا مسرور جداً بأن في لبنان والعالم العربي اليوم مفهوم التنوع أو التعدد أخذ طريقه إلى القبول وإلى التداول، باتت المجالات الثقافية والندوات تتداول هذا

المفهوم بجرأة لم نعهدها من قبل، وتجدر الإشارة إلى ان الذين منعونا من استخدام هذه المفاهيم لم يكونوا مفكرين، بل كانوا أقرب إلى المتحاربين منهم إلى المفكرين. المفكرون كانوا على الدوام متفقين على هذه الأمور.

الأستاذ عبد الجبار الرفاعي بدأ بالكلام عن مستويات التسامح. أنا أتمسك بالمستوى الأعلى منذ البداية. مفهومي للتسامح ضمن مبدأي التنوع والوحدة. نحن في حاجة طبعاً إلى وحدة ضمن التنوع، لا إلى هذا التنوع الفوضوي الهائل، الذي يقضي على كل مبدأ توحيد، ولا إلى الوحدة التعسفية.

لأعطي مثالين عن التنوع والوحدة، على صعيد الشخصية، أي الفرد البشري، هناك تنوع في خبرة كل واحد منا، تنوع أزمنة، وأمكنة، وأشخاص، لكن إذا لم نوحّد هذا التنوع لأصبنا بالتهافت، أو الجنون الفعلي، هذا ما يسمى جنون، بعض ما يسمى جنوناً هو عجزنا عن وجود مبدأ وحدة، يمكن ان نسميه الشخصية.

على صعيد المجتمع هناك أيضاً تعدد أقوام، تعدد أديان، وطبعاً تعدد أفراد، كل مجتمع شاء أم أبى، حكماً هو مجتمع تعددي، لأن فيه أفراد متعددين. إذا لم تكن الدولة أداة وحدة وتوحيد، فإن المجتمع يصاب بالتهافت، أو الجنون الفعلي، كما أصيب المجتمع اللبناني خلال حرب الخمس عشرة سنة.

إذا أتينا إلى ربط مفهومي التنوع والوحدة بالتسامح، أنا بالنسبة إلى شخصياً ولدت مسيحياً، وعشت هذا العمر أحاول تبرير ما استلمته، أو تعديله، في أحيان كثيرة المرء يعدّل، المؤمن يعدّل في العقائد التي استلمها، وهناك ناس يقولون هذا انحرف. بالسياسة وبالدين، دائماً يوجد خط قويم، وهناك انحراف عن هذا الخط القويم.

أنا الآن بعدما عشت عقوداً من الزمن، أمارس ديني طبعاً حسب ما استلمت، ولكن حسب التعديلات الكثيرة التي أدخلتها عليه، حتى صار ديناً شخصياً، بمعنى عميق من معاني الكلمة. لا أعتبر نفسي أعلى ديناً ولا أدنى ديناً من سواي، لكنني مختلف عن الآخر، والآخر مختلف عني اختلافاً محضاً. ليس ديني الدين الكامل، أو الأكمل، إذا كان ديني ينطوي على الحق والخير والجمال، فإنني مؤمن في الوقت

نفسه ان دين الآخر لا ينقصه أي حق وخير وجمال.

من هنا لا أفهم بالتسامح أبداً نوعاً من غض النظر أو العفو عند المقدرة، أنا أصل إلى التسامح عندما أدرك ان ما أحاول الوصول إليه بواسطة ديني، يحاول الآخر الوصول إليه بواسطة دينه هو. هذا هو التسامح على المستوى الأعلى، الذي تكرم الأخ عبد الجبار بالحديث عنه، حينما تكلم عن ثلاث مستويات. رأيي بوضوح، وبلا مواربة، أنا اعتقد أنني لست أعلى ولا أدنى ديناً من الآخر، لكنني مختلف عنه اختلافاً محضاً، وإذا مارس التسامح، فلا أمارسه نوعاً من غض النظر، أو العفو عند المقدرة.

محمد أبو القاسم حاج حمد:

اللهم انطقنا بالحق. أنا شاكر للأستاذ عبد الجبار الرفاعي الدعوة للحديث عن التسامح. مدخلي لقضية التسامح، أو التعايش الإيجابي، أو التعارف، أو كافة هذه المفردات التي تبدو مترادفة، مدخل تأسيسي منهجي يرتبط بعالمية الإسلام، لأن الإسلام طرح نفسه عالمياً، العالمية مهمة في الفكر التراثي الإسلامي، لأنها تستخدم كمبدأ منهجي له عائدته المعرفي، وله دلالاته. استخدمت بمنطق التبشير والانفتاح على كل الناس للدعوة. استخدمت لدلالات الدعوة والتبشير، ولكن مضمونها المنهجي الفلسفي غاب في الفكر التراثي.

العالمية ماذا تعني؟ وما هي التبعات المرتبطة بالعالمية في المنهج الإسلامي؟ هذه غائبة، إذا نفذنا إلى المعنى المنهجي للعالمية نستطيع ان نحلل هذه القضايا، فيما يختص بالتسامح، وفيما يختص بالتعارف، وفيما يختص بالتعايش السلمي.

أولاً: إما ان تكون العالمية أحادية، بمعنى ان تفرض نفسها على الجميع بمنطقها، أحادية قسرية، وهذه تعزز في الفكر الإسلامي التراثي الإيديولوجي التقليدي بمنطق شرعة السيف، ووجوب الجهاد، حتى في حالة الكفر، وحتى ان لم يكن دفاعاً عن النفس. فهذا المنطق الإيديولوجي التراثي، الذي يتخذ من العالمية أحادية، لا شأن له بالتسامح، وان اضطر لاستخدام آيات «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» فإنما يستخدمها في مناسبات وحالات براغماتية، لا علاقة لها بالصدور الإيديولوجي عن ذات الفكرة في الدهن.

إذن تنتقل مباشرة إلى الجانب الفلسفي بالموضوع. العالمية إن لم تكن أحادية فإنها تقتضي التفاعل مع كافة المناهج المعرفية المختلفة، سواء كانت مادية، وضعية انتقائية، أو مثالية، وتقتضي التفاعل مع كافة الأنساق الحضارية، سواء كان هذا النسق نسقاً صينياً، أو يابانياً، أو أوروبياً، فالعالمية كفكرة مؤسسة للدين الإسلامي تعني التفاعل. لكن التفاعل هل هو أحادي أم تعددي؟ علينا ان نرجع إلى النصوص القرآنية نفسها، كيف ينظر الإسلام بعالميته للغير، غير المسلم، المسيحي مثلاً، كيف ينظر لليهودي، كيف ينظر للصابئة، كيف ينظر للمجوس؟ هل ينظر إليهم بمنطق انهم لا على شيء؟ فنفرز الأديان على أساس انه ليس هناك إمكانية تعايش بينها، لأن الآخرين ليسوا على شيء، أم هم على شيء.

نجد في إطار عالمية الإسلام إن القرآن ينص على الآتي: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾، هناك حدد الله الموقف من التعددية الدينية، بمعنى ان الذي يقول: ان النصارى ليسوا على شيء جاهل، وان الذي يقول: ان اليهود ليسوا على شيء جاهل، ﴿كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾. والإشارة هنا إلى التراثية الإسلامية بالتتابع التاريخي، المسلمون بعد النصارى، والنصارى بعد اليهود، فالاتهام موجه للمسلمين كما وجه لغيرهم. فنص الآية في سورة البقرة والنص كالاتي: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ جعله اختلاف ولم يجعله تناقض. وهذه الآية يقرأها المسلمون كأنها خاصة بهم، وهي خاصة للتعددية الدينية، فحين قال ان النصارى على شيء، واليهود على شيء قال: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة: ١١٤). فالارتباط العضوي النصي بين الآيتين يوضح ان المساجد مطلقة لكل الأديان التي اعترف القرآن بأنها على شيء، فلا يُسمح لمسلم بتخريب كنيسة، ولا كنيس، ولا دور عبادة الآخرين. ارتباط الآيتين ببعضها ارتباط

عضوي ثم قال: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١١٥). بحيث لا يمكن ان تغاير الآخر لأن قبلته بيت المقدس وأنت قبلتك مكة. هذه الآية هي المرتكز التأسيسي المبدئي المعرفي للعالمية في النظرة الإسلامية وفي التعددية.

ثم حين نأتي إلى قضية تأصيل التعددية بالمناهج، يقول الله تعالى في سورة الحج: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾ (الحج: من الآية ٦٧). فرد جعل لذاته المنزهة، ثم خصص المسلمين بالقبلة، كمنسك للمسلمين في مقابل مناسك النصارى واليهود، ثم أضاف القرآن إلى ذلك، ما هو أبعد من قضية المسيحيين واليهود من أهل الكتاب، فمد التعدد حتى لمن ينتمي لصحف إبراهيم، وهم الصابئة، وحتى لمن ينتمي للزرادشتية في القرن الخامس قبل الميلاد، وهم المجوس. نجد القرآن الكريم يفصح بوضوح، بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢). إضافة امتدت للتعدد الديني خارج الإطار، ما بين قبة البيت المقدس وقبة البيت الحرام، ثم مد النطاق ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ﴾ ثم ميز الذين أشركوا ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ﴾ أي بين الذين أشركوا من جانب، وكل هؤلاء الذين آمنوا من جانب آخر، لأن الله ميز الشرك عن الكفر، إذ جعل الشرك «نجساً» ولم يقل ان الكفر نجس، والكفر هو الغلظة في الأمر، كالليل الذي يزداد سواداً، فلذلك حين نأتي لمفهوم العالمية في الإسلام، يكون هو المبتدأ في فهم الأمور، فإذا رجع المسلمون للمبادئ الثلاثة التي يحملونها في تراثهم الممتد عبر ١٤ قرناً، وهي عالمية الخطاب، وحاكية الكتاب، وشرعة التخفيف والرحمة، هذان الأخيران ليسا واردين في هذه الندوة، ولكن أنا أعتبر ان مفهوم العالمية هو المفهوم التأسيسي الذي تتأسس عليه الوحدة، التي ذكرها الدكتور أديب صعب في قضية التنوع، حيث لا يمضي إلى الفوضوية، وحيث لا يمضي إلى الأحادية. إطلاق التعدد كما ذكر الأستاذ أديب باتجاه فوضوي لا نحصد منه إلا الريح، وتقييد التعدد بالأحادية نحصد منه الخراب. فهنا ضابط العالمية هو

ضابط التعددية، وهو يتحقق بدراسة خصائص العالمية في الإسلام، إذا درست بهذا المعنى وبموجب الآيات التي ذكرناها، فكل ما يترتب عليها هو استثناء وليس قاعدة. الآن نجد الفكر الطارئ «فكر التكفير» بين المسلمين أنفسهم، فيما يسمى بالحرركات الأصولية وليسوا هم الذين اتبعوا الأصول، فكلنا أصوليون، أنا أصولي، بمعنى الأصل الموجود في الكتاب الكريم. لقد تحولت التعددية إلى أحادية، أو تحولت إلى فوضوية، تقضي على عالمية الإسلام قضاءً مبرماً، وهذه بداية مداخلتني، وأرجو ان يكون الله سبحانه وتعالى قد أنطقني بالحق.

هاني فحص:

هناك مشكلة في الفكر الديني، من الضروري التصدي لحلها، أنا ألاحظ أنه في العلوم الطبيعية، المعرفة احتمالية، على الاحتمال يبني العلم، وكونها احتمالية وغير يقينية، هو السبب الأول لنمط العلاقة بين العلماء، يعني كأن المعرفة غير النهائية تؤسس الحوار والتكامل، لأن العالم الحقيقي يرى نفسه في العالم الآخر، في المعرفة الأخرى، بينما المعرفة الدينية معرفة يقينية ونهائية. أنا لا أنفي الصراع في حقول العلوم الطبيعية، لكن الصراع هنا هو صراع تكاملي وليس إلغائياً، بينما الوسط الديني الصراع فيه إلغائي، يتعدى إلغاء الفكرة إلى إلغاء المفكر، ولذلك العنف يسود، سواء كان عنفاً مباشراً، أو عنفاً غير مباشر. وهذه ليست خصيصة دينية، ففي الدين يمكن علاجها، يمكن ان نتفق على إعادة بناء الفهم للمعرفة الدينية وآلياتها. نحن نحمل هذه المسألة للإسلام أو المسيحية خطأ، وفي تقديري ان إلهية المصدر من الضروري ان تنفي هذه المسألة عن الدين، فالمسألة مسألة معرفة بالدين، وليست مسألة ذات الدين، في تقديري ان النزوع إلى الشمولية، إلى الكليانية في المعرفة والحياة، هو الذي يسبب هذا الإشكالية، لذلك رأينا، وبكل الشموليات سواء القومية، أو الماركسية، تسود النزعة الإلغائية، حيث وصلت إلى الإلغاء الكامل.

ان إلغاء الصراع بمعنى الاتفاق يحتاج إلى عنف أكثر من عنف الصراع، كل التيارات والحساسيات الفكرية التي حاولت ان توحد مارست عنفاً إضافياً، وربت

المجتمع على عنف إضافي مفتوح باستمرار.

ان الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة مقولة معروفة في تراث فلاسفتنا، فإذا ان يمكن ان نتصور وحدة وصراعاً، وحدة وصراع المختلفات. وهذا ضابط منهجي، لا يعفينا، ولا يعطل الفكر والحوار والسجال، السجال أحياناً ضرورياً خاصة، إذا أخذنا بمفهوم المعرفة المركبة نفسح مجالاً للآخر، نفسح للوحدة والصراع معاً، بمعنى ان كلاً منا يملك رصيماً من عناصر المعرفة الموزعة بين الجميع، قد نشارك فيها فتتسع مساحتها، وقد تضيق مساحة المشاركة، فنغلب جانب الوحدة، من دون ان نقضي على التنوع، ونرفع التناقض، ونرفع الاختلاف من مستوى التناقض التناحري الإلغائي إلى مستوى الاختلاف التكاملي.

عن التسامح هناك آخران، هناك آخر مادي، وله تكوينه الروحي والفكري والمعرفي، هذا تدير الخلاف معه، وهناك آخر وهو ذاتي، طالما ان المعرفة متجددة ومتغيرة، فإذا أنت اليوم غير أنت بالأمس، ماذا تفعل بالمعرفة الماضية، التي هي ذاتك، هل تقتلها؟ هل تلغيها؟ لقد اخترعنا النقد الذاتي كصيغة للاحتفاظ بالذات، وتسويغها، وتسويغ تجاوزها، يعني الاستيعاب، أو التجاوز بالاستيعاب. نحن مدعوون إلى اعتماد هذا الأسلوب بالتعاطي مع الذات ومع الآخر، هذا إذا استطعنا ان نتسامى ونرتفع، ونتفهم ان الآخر شرط معرفي ووجودي للذات، وان الذات شرط معرفي ووجودي للآخر. ان الإشكالية تأتي من مسألة، أنا لا ألغي الآخر إلا بمؤثرات انتمائية إلى الجماعة، كأنني أحفظ حدود الجماعة الفكرية والمعرفية والدينية، عندما أنصب نفسي محامياً لمنظومتها.

لا أريد ان أطيل في هذه المسألة، لكن أؤكد على ما قيل، من ان المجتمع متكون من أفراد، يعني الذي فيه المعرفة فردية، القانون فردي، الحق فردي، وهذا ليس اعتداءً على حقوق الجماعات، لأن الجماعات متحدة ثقافياً، ولها ان تعبر عن نفسها، ولكن لا يجوز ان تلغي أفرادها، وإذا ألغت أفرادها ألغت مصادر التنوع والحيوية في حياتها، من هنا تصبح الديمقراطية مناخاً وفضاءً للاعتراف بالآخر، لأنها تحرر الفرد من الزامات الجماعة، والزامات الجماعة في نمو دائم، لأن الجماعة دائماً

مضطرة ان تتمايز عن الجماعة الأخرى، لذلك ألغت الفرد وتجاوزته، خاصة عندما يختلط السياسي بالإيديولوجي. اختلاف السياسي اختلاف طبيعي، ولكنه عندما يبرز نفسه لا بد ان يرتفع إلى مستوى إيديولوجي، بينما الديمقراطية تحول الجامع بالاجتماع العام إلى جامع برنامج، ليس فقيراً، ليس خالياً من العقل. لكن العقيدة تأخذ دورها الإرشادي، تأخذ دورها الأخلاقي، تأخذ دورها القيمي، تكف العقيدة عن التدخل في تشكيلات المجتمع، من الدولة إلى المجتمع المدني، تصبح ذات وظيفة إرشادية تطهيرية، ما وراء هذه التشكيلات.

حول العالمية أنا أوافق على ما قاله الأخ الأستاذ أبو القاسم حاج حمد، لكن العالمية مفهومها عند المسلمين بمعنى انها أممية. العالمية التي أفهمها هي ان يعرف المسلم العالم، فإذا عرفه اعترف به، وإذا اعترف بالعالم يحصل على اعتراف العالم به. هذا هو التعارض معه، أي العالمية المعرفية، وهي شرط للتطبيق نحو أي أطروحة إنسانية تقوم على المشاركة والشراكة.

ان الاعتراف بالآخر يتصاعد، يعني ان اعترف بالمختلف مذهبياً يتيح لي ذلك الاعتراف بالمختلف دينياً، ولا تقف المسألة عند حد، دائماً الممارسات التاريخية، والمعرفية، والاجتماعية، والعلمية، والسياسية، هي في خط تصاعدي، عندما يبدأ الاحتكاك في موقع معين تسود حالة التجزئة، فلا بد من موقف وحدوي بمكان ما حتى تتحقق حالة توازن، وتعود إلى اتجاه آخر. وفي نفس الوقت الإلغاء، وعدم الاعتراف، إلغاء الآخر يبدأ من المختلف على النصاب، وهو قريب من التناقض، وينتهي بإلغاء الذات، وتستشري التجزئة الإلغائية والإقصائية.

أديب صعب:

الجميل في الحوار انه متكامل، لكنني أود ان أعقب على أمرين وردا في مداخلة سيدنا هاني فحص، طبعاً نحن متفقون هنا على ما تقول، كما ألاحظ، ملاحظتي لغوية، هناك كثير من الخلافات إذا أمعنا النظر فيها لوجدنا أنها قائمة على استخدام الكلمة بمعنيين مختلفين. الكثير من الخلافات في تاريخ الفكر تُعزى إلى خلافات

هي خلافات لفظية وليست خلافات حقيقية. ملاحظتي تدور على قول سيدنا بأن العلوم الطبيعية احتمالية، وبالتالي غير يقينية، أو غير يقينية بما فيه الكفاية، أي غير نهائية. في حين ان المعرفة الدينية يقينية ونهائية.

في فحوى الكلام لا نختلف، لكنني أخشى إقدام بعض المشككين، وبينهم علماء، علماً ان العديد من العلماء مؤمنون، هناك مشككون، وبينهم علماء يصنفون المعارف على مراتب مختلفة من اليقين، في أعلى السلم اليقيني تأتي الرياضيات، مثل الكل أكبر من الجزء، وليس هناك دائرة مربعة، هذا النوع من اليقين لا يعلو عليه يقين آخر، يصنفون بحث هذه المرتبة في أعلى السلم، وفي مرتبة أدنى تأتي العلوم الاجتماعية، ثم في أدنى المراتب تأتي أمور مثل الدين والشعر، من حيث درجة اليقين.

شخصياً أخشى هذا التصنيف، لأنه يسلب الدين يقينته وموضوعيته، هؤلاء العلماء يعزون مثل الشعر والدين إلى مرتبة الذاتي، فيما يعزون العلوم الطبيعية إلى مرتبة الموضوعي. هذا خطأ في بيان وتصنيف الذاتي والموضوعي.

الأجدى ان نضع لكل علم خطه المعرفي، وعلى هذا الخط تتدرج مراتب اليقين، فهناك يقين في الرياضيات على مراتب، واليقين على خط آخر كلياً في العلوم الطبيعية على مراتب، وفي العلوم الاجتماعية على مراتب، وفي الدين أيضاً على مراتب، لأن الدين ليس كله وحيماً. الدين بعضه اجتهادات. وهنا تأتي مراتب من اليقين، ليس اليقين على مرتبة واحدة. أما التمييز بين الموضوعي والذاتي، فالأحرى ان الموضوعي تابع لموضوع، بما ان للرياضيات موضوع، فهناك موضوعية للرياضيات تابعة للموضوع، للعلوم الطبيعية موضوع، هناك موضوعية في العلوم الطبيعية، في العلوم الاجتماعية موضوع، هناك أيضاً موضوعية. الدين موضوعه الله، فالدين موضوعي، لكن الله كموضوع مختلف عن هذه الورقة، كموضوع. عبارة موضوع حمالة معاني، يختلف المعنى حسب العلم الذي نتكلم فيه، ليس ان الرياضيات أكثر يقينية من الدين، بل أعود إلى القول بأن لكل علم موضوعيته ويقينته، كل واحد له خط، ليس هناك خطأ واحداً لكل المعارف والعلوم.

هاني فحص:

أنا انطلق من كوني موحداً، والتوحيد ليس فكرة مفصولة عن كل مستويات الحياة والمعرفة، لذلك أرى في كل ثنائية مكان لكل من الطرفين، ليس تقابل الثنائيات تقابلاً حاداً، يمكن اكتشاف المنطقة اللينة بين الثنائيات، اللعب المعرفي عليها، يصير فيه جدل معرفي، فمن هنا لا أفرق تفريقاً قاسياً بين الموضوعي والذاتي، داخل أي موضوعي هناك ذاتي، وكل ذاتي فيه موضوعية ما، وأحياناً يكون الذاتي أكثر إضاءة للموضوع من الموضوعية، ولتتفق نحن على استبعاد الهوى، ليس استبعاد الذات المعرفي، وههنا نرجع تؤكد موقع الفرد بالنهاية، ونقول بأن تكوين العام لا يمكن ان يتجوهر في الخصوصيات، وهذا الصراع المتمثل بتغليب العام على الخاص، أو الخاص على العام، هذا يولد صراعاتنا، بينما المطلوب اكتشاف العلاقة التبادلية بين الخاص والعام. هذا أولاً. وثانياً عندما أتكلم عن اليقينية والاحتمالية، أذهب إلى الدين بلحاظ انه بالأساس جوانبي، تكوينه داخلي، هو من جنس الوعي المطابق، بينما الوعي المفارق أكثر تعقيداً من الوعي المطابق، وله دور وظيفي. الوعي المفارق، هو نقل الدين، كمتعقد، كمكون ذاتي إلى التجاوز، إلى جدل الحياة، وكون الدين فطرة، يعني ان الدين مكون لا يمكن إلغاءه.

يوجد مطرح لليقين الديني، أنا ليس ضد اليقين، ولكن أبحث عن مكان يسلم فيه اليقين الديني. لا يخضع، أو يخضع لجدل الاختلاف من دون ان يتقوض به، دون ان نقوضه، فلذلك أرى ان القلب هو مكان المعرفة، والقرآن الكريم يركز على القلب. التعبيرات المتعددة في القرآن، العقل، والقلب، والنفس، والروح، هذه التسميات متعددة لمسمى واحد، باختلاف الوظائف والأداء، لكن هذا لا يعني عدم التمايز. الإلحاد الاسمي والإيمان الاسمي أنا موافق عليه، هناك الحاد يتكون بالعقل، ولكنه لا ينزل إلى القلب، لذلك هذا الملحد بلحظة ما تراه اندمج، رجع لمكوناته الأصلية الموروثة أو المكتسبة، بعيداً عن تأثير الإلحاد بمعناه المحض، من الصعب جداً، وخاصة في هذا المشرق، المتكون على منبع الرسالات وعلى إيقاعها اليومي عنده هو متكيف فيها. من الصعب ان نجد إلحاداً بالمعنى الصرف. هناك مكان

لليقين محفوظ، هناك يقين بالأساسيات أو بالأساسيات المكونة للإيمان، بمعنى العلاقة مع الله سبحانه وتعالى. أما الذي أناقشه هو ما بعد، في البنية الفكرية والمعرفية، في تداول هذه المفردات المعرفية، لنقول انه سحب اليقين القلبي والوجداني إليها، بتقديري يعطل الفكر، ويباعد بينك وبين الآخر هذا ما قصدته.

○ الفقرة الأخيرة من الكلام الذي تفضل به سماحة السيد هاني فحص تتضمن إشارات هامة. لكن اعتقد نحن بداننا نبتعد عن الموضوع الأصلي، بدأ الكلام يجر الكلام، وبداننا نسبح في فضاءات، نقول كل شيء ولا نقول الشيء المرتبط بموضوع الندوة. وبما أننا بداننا نقول كل شيء، فإننا أيضاً نشير إلى الفرق بين العقل والقلب، فإن القلب غيرالعقل، وإن هناك تنوعاً بالوظيفة، فضلاً عن ان ماهية القلب غيرماهية العقل، لأن القلب مركز للوجدان والمشاعر والأحاسيس، والتجارب الروحية لأصحاب السلوك. أما العقل فهو مركز للبرهان والتفكير والمعرفة.

أعود لموضوع الندوة، فإن أخطر مشكلة في مجتمعاتنا، والتي تشهد هذا التنوع العقائدي والأثني، هي مشكلة الاعتراف بالآخر، لأن التسامح يقوم على الاعتراف. ان فكرة الاصطفاء، اصطفاء جماعة معينة، أو ديانة معينة، أو فرقة معينة، أو ما يُعرف في التراث الكلامي بالفرقة الناجية، فكرة الفرقة الناجية مبثوثة في كل الديانات. هذه الفكرة هي السبب الأساسي للحيلولة دون الاعتراف بالآخر.

ومما لا شك فيه انه على مستوى النص المؤسس، وهو الكتاب المقدس في الديانات السماوية، هو كتاب لا يشيع نزعات تعصب، أو روح كراهية، وحتى لو فرضنا ان هناك بعض النصوص التي قد يفهم منها للوهلة الأولى معاني كراهية أو تعصب، فإن هذه النصوص إما انها تعالج واقعاً كان سائداً في عصرالنص، أو انها تشير إلى معاني أخرى، يمكن إدراكها بالتأويل والتفسير العميق. غير ان التراكم التاريخي، الذي تمثل بالشروح والتاويلات والتفسيرات المختلفة، التي امتزجت بالتجربة البشرية لاتباع الديانة، هذه معبأة ومشبعة بالكراهية

والتعصب ونفي الآخر. كما ان الصراع التاريخي بين اتباع الدين الواحد، أو بين هذه الأديان وأديان أخرى، من أبرز منابع الكراهية التي تسبب التمزق والأزمات في الحياة البشرية. وبغية التحرر من هذا الميراث ينبغي التعاطي مباشرة مع النص، لنخترق ما راكمه الشراح والمفسرون على مر العصور، والنص الديني من المرونة بحيث يمكن ان يطبق على أنماط حياة مختلفة، دون ان يتناقض.

محمد حسن الأمين:

□ صار الموضوع مغري تماماً، لكن أنا حريص فعلاً على ان نبقي في إطار اجتماعي سياسي، وليس في ميادين معرفية، يعني مداخل معرفية ولاهوتية أيضاً. ومع ان هذه المداخل مفيدة، لكنها تعدت إطار مبدأ التسامح، الذي أريد ان أعيده إلى حق من الحقوق التي يعترف فيها العالم الآن، يعني على الأقل في بناء العليا، وفي معطياته الأخلاقية، هو ما نسميه بحق الاختلاف. ان تكريس الاعتراف بهذا الحق، حق الاختلاف، هو أمر تتولاه اعتبارات عديدة، ولكن من أبرزها الاعتراف البديهي المنطقي الطبيعي، الذي يملي نفسه على هذا العالم المتعدد، كما أشار الدكتور أديب صعب قبل قليل، ان التعدد موجود في ماهية العالم، أي في تعدد أفراد العالم كلهم. إذن التعدد حقيقة طبيعية، يبقى ان هذا التعدد الذي هو حقيقة طبيعية، هل تشكل المفاهيم الدينية والتي اكتسبنا خبرتها من الدين تكريساً لهذا الحق؟ في الفكر الديني لا يوجد نوع من التكريس لحق الاختلاف، لكن في النص، الذي أشار إليه الأخ الكريم عبد الجبار، في النص الديني، أي في النصوص الأولى، نحن نستطيع ان نجد الأسس الدينية لتكريس حق الاختلاف، والقول بحق الاختلاف، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتِّقَاكُمْ﴾ (الحجرات: من الآية ١٣). ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ... *... وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾. إذن هذا الاختلاف هو في طبيعة الخلق، كما تقول النصوص الدينية. أين جاء التذكر بحق الاختلاف؟ أنا بتقدير، كما أشرت قبل قليل، ان الصراع بين أبناء البشر بصورة عامة داخل المجتمعات، والصراع بين المجتمعات، هو في جوهره ليس

صراعاً دينياً، هو في جوهره صراع بشري، ولكن دائماً ما هو بشري لكي يؤكد ذاته لا بد له ان يتصف بالمقدس وبالديني. من هنا كان التركيز لدي هو العمل على فصل ما هو ديني عما هو بشري.

السؤال الذي يمكن ان يُطرح في هذا المجال، انه هل صحيح لا يوجد تمييز بين ما هو بشري وبين ما هو ديني؟ نعم يوجد فرق كثير بين ما هو بشري وبين ما هو ديني. يوجد كلام على السلطة نفسها، السلطة هل هي سلطة إلهية، أو هل هي حق إلهي، أم انها من حقوق البشر وليست حقاً إلهياً؟ يوجد في هذا المجال العديد من القضايا الشائكة، التي يمكن ان تقول ان العنصر الديني أدخل إليها، ودخل فيها، على نحو لا يمكن للدين ان يتبنى هذا العنصر، الذي هو في حقيقته شكل من أشكال الاختلاف.

من هنا تصبح العودة إلى تكريس حق الاختلاف ضرورة. نحن بشر مختلفون، نحن بشر متعددون، سواء في دائرة الدين الواحد أو المذهب الواحد، أو في دائرة الأديان المختلفة، وهذا التعدد هو مظهر من مظاهر الاجتماع البشري، الذي خلقه الله سبحانه وتعالى متعدداً، لكن هذا التعدد لا يمكن ان يكون وسيلة للصراع، أو سبباً للصراع بين المتعددين، وفقاً للرؤية الدينية، انه سبب للصراع وفقاً للرؤية الاجتماعية البشرية، أو للممارسة الاجتماعية البشرية، وبهذا ثبت مبدأ التسامح، أو مبدأ السماح، الذي يأتي ليس من الدين فقط، من التفكير في الدين، ولكن يأتي من التفكير في العالم أيضاً. أنا لا أقول ان التعصب هو ظاهرة دينية، هو ظاهرة بشرية، التعصب يوجد أيضاً في الأفكار الشمولية، كما أشار سماحة السيد هاني فحص، في الماركسية، في القومية، في غير ذلك، يوجد التعصب. إذن هو ظاهرة بشرية. لكننا كمؤمنين وكمتمدين نحاول ان نقضي على هذه الظاهرة في مجال التعايش الديني، وأيضاً من واجبنا ان نعمل على تجريد كل النزاعات الاجتماعية والمادية، التي تأخذ الدين ذريعة، ان نعريها من هذه الذريعة، لنقول ان الدين حيادي في هذا الصراع البشري القائم، بمعنى ان الدين ليس طرفاً في هذا الصراع، دون ان يعني ذلك ان الدين ليس له رأي، أو ليس له حكم على طبيعة الصراعات التي تجري بين البشر.

في السياسة يوجد دائماً، شئنا أم أبينا، صراعات تصل إلى حدود النفي والنفي المتبادل، لكن هذا لا علاقة له بالدين، انه جزء من الخيارات البشرية، وجزء من الجنوح البشري، وجزء مما خلقه الله سبحانه وتعالى في الكائن الإنساني، في غرائز الكائن الإنساني، يعني يؤول بنا الحديث عن هذه الظاهرة إلى موقف الدين، الذي يرى ان الكائن الإنساني بذاته، هو كائن ميال إلى الهوى، وميال إلى الغرض، وميال إلى الأناية. الدين من أجل ان يهذب هذه الغرائز، أي من أجل ان يعيد تنظيم هذه الغرائز، ولكن برعاية الكثرة، أي العقل، العقل الإنساني، فمن هنا يمكن ان يلعب الدين دوراً كبيراً في مواجهة كل أشكال الاستلاب، وأشكال النفي والنفي المتبادل بين البشر، حين يعيد الاعتبار لهذه الفطرة التي نادى بها الدين، والتي جعلها حكماً في أعمال الإنسان، وفي تصرفاته، وفي أشكال السلوك الذي يقوم به البشر.

وبالتالي فإن أصحاب الدعوة الدينية، وخصوصاً المسلمين والمسيحيين بدرجة أولى، مطالبون بأن يطلقوا نموذجاً حياً لمتل هذه العلاقة، التي تحكمها بالأساس الفطرة الصافية، والتي لا يوجد اختلاف عليها بين الدينين المسيحي والإسلامي، وبالتالي إذا استطعنا ان نقدم هذا النموذج في علاقة المسيحيين والمسلمين، أو علاقة المسيحية والإسلام، فان هذا النموذج بالضرورة سوف يطلق روحه الحضارية على كل أشكال الصراعات البشرية، وأشكال النزاع التي ينقصها هذا التسامح، الذي ننشده.

يجب ان نعمل أولاً في مجال الحقل الديني، لكي نثبت حقيقة التسامح، حتى نستطيع ان نطلق هذه العدوى إلى كل أشكال التمايز والصراع الموجودة في حياتنا بصورة عامة.

يبقى ما يجب التنويه به، هو ما جرى على لسان الأخ أبو القاسم حاج حمد، انه ربط موضوع التسامح في نظريته الخاصة حول عالمية الإسلام. أنا سعيد بأن يكون للمرء نظرية شاملة، من خلالها يستطيع ان يلتقط وينزل هذه النظرية على المستويات المتعددة للفكر الإنساني، لكنني في مجال التسامح وجدت ان هذا التنزيل يوجد فيه بعض الثغرات، ذلك ان عالمية الإسلام، والتي من خلال الآيات القرآنية، التي أجاد

الاستشهاد بها، بدا ان ثمة إسلام في هذا العالم، هو عبارة عن اليهودية، والنصرانية، وأحياناً المجوسية، والصابئة إلى حد ما، فإذن هؤلاء داخل عالمية الإسلام، وبالتالي هم على شيء، وبالتالي التسامح معهم هو وظيفة إسلامية، من خلال عالمية الإسلام، لكن لم يتحدث مثلاً بصورة تفصيلية عما هو غير إسلامي، فهل يُتسامح معه أو لا يتسامح، وما هي الصيغة، صيغة التسامح مع غير الإسلامي، ولعلي بهذا أفتح باب الحديث عن هذه النقطة.

هاني فحص:

أريد ان أتساءل في التسامح، في الاعتراف بالآخر، في الاستيعاب، في التجاوب الديني، كل هذه المفاهيم، سواء اختلفنا على المصطلح أم لم نختلف، ماذا نريد؟ نحن مكلفون بإشاعة السلام، ولكن هل نستطيع ان نؤسس لسلام شامل ودائم بين الجميع؟

أنا أتساءل إذا كان هناك سلام شامل ودائم، فسوف يكون أقسى من الحرب، يعطل ديناميات الاجتماع البشري، فتتحول النعمة إلى نقمة، بينما الحروب، وهي نقمة، لا تخلو من نعمة، وكأنها أحياناً تكون بمثابة قاطرات التاريخ، هذه ليس دعوة إلى الحرب، وإنما هذه دعوة إلى الاعتراف بالواقع البشري. أنا يهمني ان أبرئ الدين من الحرب، وان يبقى احتياطياً ذهبياً للسلام، ان يمنع الالتباس بين الدين وبين غيره، لا بد من واقعية دينية ترى فيها واقع الدين وواقع الآخرين، وهذا هو حفظ الدين، هذه هي الدعوة الحقيقية.

محمد أبو القاسم حاج حمد:

أشكر سماحة العلامة محمد حسن الأمين على انه أتاح لي الإجابة على النصف الذي لم يكتمل من التساؤلات، حول علاقة مفهومي لعالمية الإسلام، بغير الذين ذكروا من يهود، ونصارى، وصابئة، ومجوس، ممن هم على شيء.

هنالك إشكالية تبدو ظاهرة جداً في التناول الإيديولوجي التراثي للنصوص الإسلامية، فيما يختص بالآيات التي نسميها آيات السيف والجهاد ﴿فَاقْتُلُوا

الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴿ (التوبة: من الآية ٥)، ومن هنا خرج مفهوم دار الحرب ودار السلام، في حين ان بعض الفقهاء عدّله إلى دار الدعوة ودار الاستجابة، ولكنه تخفيف تأويلي. هذه النصوص واجهت المفكر محمد أركون، فحين بدأ يتحدث عن التسامح والإسلام، جوبه بإشكالية آيات السيف، وهذه الآيات موجودة ضمن كل التراث الأصولي الإسلامي الراهن، وعليها ينبنى التشدد تجاه الآخر. هذه الآيات ليست قليلة، موجودة في سورة التوبة، وموجودة في سورة الأنفال، ولكن أين الإشكال؟ الإشكال هو عدم القراءة المنهجية المعرفية للقرآن. هنا الإشكال الأساسي. أنا لا أصدر في القضايا الإسلامية عن فكري الخاص نهائياً، لا أصدر في هذا الفكر إلا إذا وجدت مرجعية قرآنية، ولكن ضمن استخدامي الدلالي للقرآن، وليس الاستخدام الأيديولوجي التراثي. هذا فارق جذري حين أطرح هذه الإشكاليات.

ضمن الدراسة المنهجية للقرآن، القرآن مطلق، وإطلاقته تقيد نسبية موجودة، آيات السيف لا يمكن ان نفتعل التأويل ونقول: انها نسبية في قرآن مطلق، تنزلت ضمن مرحلة معينة وانتهت المرحلة، يجب ان نثبت هذا الكلام. حين ندرس آيات السيف في كل ما يحدث على الجهاد والقتال والحسم، نجد ان هذه الآيات ارتبطت بخصائص المرحلة النبوية الشريفة، التي كان على رأسها بالتحديد خاتم الرسل والنبين محمد صلى الله عليه وآله وسلم. هذه الآيات ارتبطت بتأسيس قاعدة الأمة الوسط، والأمة الوسط هي تحديد جغرافي وليس فكري ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (البقرة: من الآية ١٤٣). هنا القضية ليست فكرية كما يلجأ البعض، الوسطية دائماً انتقائية وتلفيقية، والقرآن منهج، والمنهج لا يحتمل أي تلفيق أو انتقاء، يحتمل الرؤية المنهجية، بما اتسع القرآن للفهم الكوني، وليس للفهم المحدود، فهناك فرق ان تكون هناك رؤية منهجية، غير دغمائية، وغير أحادية، وان تكون هناك رؤية منهجية كونية، الكونية تهيمن على أي فكر وضعي، تهيمن على أي فكر أحادي، بهذا النسق رتبت هيمنة القرآن، مصدق للإنجيل، مصدق للتوراة، ومهيمن عليهما ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ

مِنَ الْكِتَابِ وَمُهِمِّنَا عَلَيْهِ ﴿ (المائدة: من الآية ٤٨)، هذه الهيمنة ليست أحادية قسرية، هي أحادية كونية منفتحة بالمستوى الكوني.

نأتي الآن لقضية آيات السيف بالتحديد، هذه الآيات كلها وجهت ضد اثنين، وجهت ضد المشركين، لأن الجزيرة العربية هي قاعدة تأسيسية للإسلام، حين تأسيس القاعدة لا تسامح، المناهضون مع تأسيس القاعدة هم في تلك الحقبة المشركون، المشركون وصفهم الله بأنهم نجس، ولم يقبل أي نوع من التعامل معهم، غير الإسلام أو أعمال السيف، هذه الآيات واردة، ولا تسامح فيها، ولم يدعي الله سبحانه وتعالى أنه متسامح في هذا المجال.

هذه القاعدة للأمة الوسط مكونة قرآنيًا بين حيزين جغرافيين، حيز البيت الحرام في مكة، وحيز المسجد الأقصى في الأرض المقدسة. إذن التكوين الجغرافي للأمة الوسط يمتد ما بين البيت الحرام والمسجد الأقصى، لذلك حرص الرسول على عمليتين عسكريين للحسم، دون أي تهاون، العمل العسكري كان ضد مسيلمة في الجزيرة العربية، الذي ادعى النبوة، وأراد ان يؤله، وأيضاً ضد المشركين، لا تهاون معهم، شرعة السيف وآيات السيف قائمة، أما بالنسبة لليهود فقد تم الاتفاق معهم في المدينة، ثم بعد ذلك أعملت آية السيف فيهم بلا رحمة، وصلت إلى مرحلة تجريدهم من ممتلكاتهم، وإجلالهم. وهذا واضح في مقدمة سورة الحشر.

ثم بعد ذلك أصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على أمرين، بعد ان حولت القبلة من بيت المقدس إلى مكة، بتاريخ ١٥ شعبان في السنة الثانية الهجرية الموافق ٢٣ يونيو حزيران ٦١٤م، بعد ان تحولت القبلة إلى مكة، أصبح لا بد من إعادة الاستقطاب بالحسم للأرض المقدسة، لتلحق بالقبلة التي حولت في مكة، هنا لا تسامح، هنا لا مرونة، لذلك عمد الرسول إلى حملتين:

١- الحملة الأولى باتجاه الأرض المقدسة، بقيادة زيد بن حارثة، في السنة الثامنة للهجرة، هنا حسم ولا تسامح، بعد تغيير القبلة، ورفض اليهود للاستجابة.

٢- الحملة الثانية حملة أسامة بن زيد عام ١١ هجرية، ولكن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم توفي عنها والتحق بالملا الأعلى، فأنفذها أبو بكر. وبعد ذلك لم يأمر

الرسول، لا بالتوسع باتجاه فارس، ولا باتجاه مصر، فقط حصر جهده لتأسيس قاعدة الأمة الوسط، ما بين المسجد الأقصى والمسجد الحرام، وهنا أعملت كافة آيات السيف دون تسامح. وآيات السيف في كل الملاحم الإسلامية، من بدر، إلى الخندق، إلى القضاء على مسيلمة والمشركين، هي آيات ارتبطت بنصرة الله سبحانه وتعالى لمحمد شخصياً ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾ (التوبة: من الآية ٤٠)، سواء كانت ملائكة بدر أو غيرها. ذلك كله من تأسيس قاعدة الأمة الوسط التي تنطلق منها الدعوة.

خارج تكوين الأمة الوسط، كل ما تم في تاريخ الإسلام هو التوسع، أو دفاعاً عن النفس، لم يأمر الرسول قط بالتوجه إلى مصر، لم يأمر الرسول قط بالتوجه إلى فارس، إنما كان التوجه لغزو الفرس، بضغط من القبائل العربية، والأحنف بن قيس، وكذلك التوجه إلى مصر، فكل ما تم في عهود الخلافة الراشدة من بعد الرسول، ودون الحملتين لإسامة بن زيد، وزيد بن حارثة، هو من قبيل التوسع والدفاع عن النفس، ولا علاقة له بآيات السيف مطلقاً.

إذن حين نأتي إلى هذا النوع من الدراسات، بالمنطق المنهجي الذي يعيد قراءة التاريخ الإسلامي على ضوء القرآن، نجد انفصام كامل بين التطبيقات التاريخية والأفكار الإيديولوجية، التي سادت بعد ارتحال الرسول إلى الملأ الأعلى.

الآن الفكر الإسلامي يُحاكم من خلال الأصولية، من خلال التشدد، من خلال الانغلاق، وهذه لا علاقة لها بالنصوص المؤسسة في القرآن. العالمية حين طرحت بكل آفاقها، حولت عبر التاريخ إلى نقيض العالمية، بداية من أخذ الجزية من الذين لا يرددوا من أهل الكتاب، هذه أول مخالفة تمت، لأن الجزية عن يد وهم صاغرون تؤخذ من الذين ارتدوا عن دينهم من أهل الكتاب، وليس من الذين بقوا على دينهم، والآية واضحة، ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ﴾ (التوبة: من الآية ٢٩)، وليس الذين بقوا على إيمانهم، لا جزية على كتابي يظل على كتابيته، الذين لم يؤمنوا بالله ولا باليوم الآخر من أهل الكتاب، بمعنى

الذين ارتدوا من أهل الكتاب، هنا الجزية تؤخذ من المرتد، ولا تؤخذ من أهل الكتاب، ولكن منطلق التوسع بعد الرسول، منطلق الارتباط بالعقلية الإمبراطورية التسلطية التي سادت، هي التي فرضت الجزية، ونجد خلافاً شديداً، حتى بالنسبة للجزية على الأقباط وكنائسهم، وموجود كثير من الدراسات حول هذا الموضوع، وفرض الخراج على العراق، والطريقة التي تم بها تناول أرض السواد.

ما أريد ان أخلص إليه، ان كل الذي يحاكم به الإسلام اليوم ليس من نصوصه، ولا علاقة له بالنصوص، إنما هو تاريخ قُدس بشرياً، خارج حرمة القرآن ونصوصه.

ومن هنا أوجه خطابي وتعقيبي إلى أخي سماحة العلامة محمد حسن الأمين، ان الامتداد هو أيضاً خارج اليهود الذين هم على شيء، بنص القرآن، والنصارى الذين هم على شيء بنص القرآن، والمجوس الزرادشتيين الذين هم على شيء بنص القرآن، والصابئة الذين هم على شيء بنص القرآن، وطالما انهم على شيء فتأتي عالمية الإسلام، ليس كأحادية لاستيعابهم تعسفياً، وإنما لإعطائهم حقهم الديني في التعدد، فهنا ليس التسامح منا، لا تمنّ بهذا التسامح على مجوسي، أو على مسيحي، أو على يهودي، أو على صابئي، ليس منا، ولكنه فرض شرعي بنص القرآن، أما التأويلات التاريخية فهي خارج القرآن، وخارج نصه، وكل آيات السيف التي أعملت في الغير خارج الحقبة النبوية الشريفة، هي توسع وقهر استعماري، ليست له أية دلالة أخرى، تماماً كالحروب التي شنت باسم الصليب، وهي قهر استعماري، والحروب التي شنت باسم نشر الإسلام هي توسع استعماري، لا علاقة لها قط بأصول الدعوة الإسلامية كما هي منصوص عليها في القرآن.

○ هذا الكلام يسلم المشروعية عن كل الفتوحات الإسلامية التي تمت بعد

عصر النبوة الشريفة؟

□ نعم يسقطها، نعم هي غير شرعية، لأنها خارج الأرض المقدسة، والأرض الحرام. هذه هي نصوص القرآن، فإذا كان من يريد ان يصطدم بنصوص القرآن فله حريته. لا تسامح فقط مع المشركين، المشركون هم الذين لا يؤمنون بالله نهائياً

ويعبدون الأوثان، المعركة مع المشرك لا تسامح فيها.

○ هل تقصد بالمشركين من هم خارج الديانات الإبراهيمية؟

□ لا، الديانات الإبراهيمية نفسها متسعة، الناس قصرُوا الديانات الإبراهيمية على اليهودية والنصرانية والإسلام، الصابئة من الديانات الإبراهيمية، والمجوسية الزرادشتية مصدرها الديانات الإبراهيمية، ما عداهم من أهل التوحيد غير مشركين، لكن من غير أهل التوحيد لا مهادنة معهم، طبقاً لمنطق النصوص القرآنية، العالم الملحد لا مهادنة معه فكريباً. وهنا أشار الله إلى قضية جوهرية يغفل عنها الناس في ثلاث مواضع من القرآن، في التوبة والفتح والصف، دائماً يقول الله ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾، لا يقول أبداً بسيفهم، ولا بمدافعهم ﴿وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يَتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾، ولم يشر إلى الإسلام كثنائية في المواجهة، إنما قال: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ﴾ لم يسم الإسلام، وكررها في المواضع الثلاثة، في التوبة، والفتح، والصف ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ فالمعركة هنا خارج مدار تكوين الأمة الوسط، إذا تحققت تكوين الأمة الوسط، فالسيف لا يعمل بعد ذلك، يعمل التدافع بأفواههم ﴿وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يَتِمَّ نُورُهُ﴾.

فالذين حملوا السيف باسم الانتشار الإسلامي والفتح الإسلامي، سواء كان عمر، أو سواء كان عثمان، أو سواء كان غيرهم بعد ذلك، الخلافة الأموية والعباسية، خارج مدار الأمة الوسط ما بين البيت الحرام والبيت المقدس، هو توسع وفتح. هنا ضَمَّنَ اللهُ القضية في آيتين، أوضحهما في سورة الجمعة، حيث قال: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ﴾ وهم غير الكتابيين، ويفهمها الناس خطأً الأمي عديم القراءة والكتابة، في هذه الآية ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ هذه آية قائمة بذاتها، ثم جاءت آية ثانية ﴿وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لِمَا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ جعل الإلحاق مفتوحاً، ما حدث في عهد الرسول هو تثبيت القاعدة الإسلامية في الأميين، الأمة الوسط ما بين بيت المقدس وما بين البيت

الحرام. بعد ذلك تم الإلحاق، الإلحاق لم يشر الله فيه أنه بعث في الذين سيلحقون بالرسول، أو ان حياة الرسول تمتد للذين لحقوا، لذلك فصل الآية عن الآية الأولى، جعلها قائمة بذاتها ﴿وَأَخْرَيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾، الإلحاق تم في مراحل التوسع الغير جهادي والذي أطلقوا عليه اسم الجهاد. فمثلاً عبد الله ابن أبي السرح والي عثمان بن عفان، في عقد النوبة، من السود في إفريقيا، وهذه أول علاقة كانت، من نصوص الاتفاق ان يدفعوا ٣٦٥ عبداً أسوداً، لا يكون طفلاً، ولا يكون مريضاً، أول جباية للرقيق بنص اتفاق يوقع في عهد عثمان بن عفان، فماذا نسمي هذا، هل نسميه جهاداً، أم نلجأ إلى فهم الله عبر القرآن ﴿وَأَخْرَيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ فأية الإلحاق أو كلت للتوسع خارج مفهوم الجهاد.

محمد حسن الأمين:

هناك ملاحظات عديدة على هذا الكلام، فالمسلم يواجه اليوم عالماً مختلفاً عن العالم الذي كان قائماً أثناء نزول القرآن، المرحلة المحدودة التي أعقبت نزول القرآن، وفي انتساب الجماعات البشرية إلى أهل الكتاب، وإلى أهل الله، أو ما يسمى بمن لديه شبهة كتاب، كالمجوس والصابئة مثلاً، العالم الآن أوسع من ذلك بكثير، العالم توجد فيه ديانات كثيرة، ويوجد فيه تيارات إلحادية متعددة، وبالتالي فإذا كان المقصود بآيات السيف، وما عدا هؤلاء يعني المشركون كامل المشركين الذين هم في الحقبة النبوية فقط، في الأمة الوسط فقط، ما الذي يجعلنا نحدد ذلك في حقبة معينة، وأنت تقول ان القرآن مطلق ودائم. الآن ما هو موقف المسلم؟ يعني ألا ترى ان المسلم يواجه في عالمنا الراهن، أو في حقبة تاريخية طويلة، معطيات مختلفة، يواجه مجتمعات إما إلحادية، أو شبه إلحادية، لا علاقة لها بالدين، أو على الأقل تفصل ما بين الغيب وبين عالم الشهود، فصلاً كاملاً، فيما يجعلها في دائرة الملحدين تقريباً.

إذن أين هو مجال التسامح في هذا؟ هل يوجد تسامح؟ قلت لا يوجد تسامح مع المشركين، لا يوجد تسامح بصورة مطلقة.

أنا أقول هل يشمل التسامح هذه الجماعات؟ اسمح لي ان أقول: ان التسامح نعم

يشمل هؤلاء الجماعات في دائرة، هي دائرة التعايش البشري.

محمد أبو القاسم حاج حمد:

أقول كل ما يختص بآية من آيات السيف هي من خصائص الحقبة النبوية وتأسيس الأمة الوسط فقط. ما بعد ذلك هو تدافع فقط بين العرب والإسرائيليين بنص سورة الإسراء، وهذا تدافع لا ينتهي، وان ما تبقى من البشرية المعاصرة التي ذكرتها هذا تدافع فلسفي منهجي فكري، لذلك قلت: ينبغي التركيز على الآيات الثلاثة للسور الثلاث «التوبة والصف والفتح».

أديب صعب:

الأستاذ عبد الجبار استهل المقطع الثاني من الندوة بالكلام عن الفرقة الناجية، أود ان أعود إلى موضوع الفرقة الناجية، والحق ان الفرقة الناجية، مسألة موجودة في الأديان كلها، لأن كل دين في أعقاب نشوءه تحول إلى مذاهب قائمة، طبعاً بسبب الاختلاف في تفسير النص، لأن الكلام الإلهي يحتاج دائماً إلى تفسير، وأحياناً كثيرة كانت الخلافات والاختلافات قائمة على أشخاص. يعني ان هناك أحزاب، حتى ضمن العائلة الواحدة هناك تحزبات، هذا مع فلان، وهذا مع فلان، يعجبه منظره، أو رأيه، أو المودة، أو قربه منه، أو... الخ.

طبيعي جداً ان تتفرع من الوحدة، الوحدة الدينية، في الإسلام يتحدثون عن وحدة إسلامية، وفي المسيحية كلام عن وحدة مسيحية، حتى ان هناك جمعيات تقيم يوم الوحدة سنوياً، جمعيات مسيحية تقيم يوم الوحدة، يتذكرون فيه ان من الحسن ان يتوحدوا بمعنى من معاني التوحد، وطالما أدى هذا الانقسام في المذاهب إلى سفك دماء وإلى حروب، كانت من أقسى الحروب في التاريخ، ألا وهي ما نسميه حروباً أهلية.

الآن إذا كانت الوحدة تعني شيئاً كالاتي، تعال إليّ، أو تحوّل إلى مذهبي، فهذا مستبعد جداً ان يحصل، وإذا حصل اليوم فسوف تعود الأديان والمذاهب إلى الانشقاق غداً، حول تنوع التفسير والاجتهادات، وحول اتباعنا أشخاصاً، كل فئة تتبع

شخصاً يقنعها من ناحية أو أخرى.

أعطيت مثلاً من المسيحية، من الأمور التي تختلف عليها المسيحية الشرقية مع المسيحية الغربية مسألة ما يسمى انبثاق الروح القدس، يقول دستور الإيمان المسيحي الشرقي: ان الروح القدس ينبثق من الأب، فيما يقول دستور الإيمان المسيحي الغربي: ان الروح القدس ينبثق من الأب والابن معاً. هذا في رأيي اختلاف لفظي ليس جوهرياً، لكنه في تاريخ الكنيسة، كان خلافاً جوهرياً، وأدى إلى انقسامات دموية حادة جداً، ما تزال آثارها حية حتى اليوم. إذا عدنا إلى كلام المسيح نفسه، المسيح اشترط أمرين لحصول الإيمان، ولحصول جماعة المؤمنين، الأمران هما:

١- ان تحب الرب «إلهك» بكل قلبك وفكرك ونفسك، ان تحب الله بكل كيائك.

٢- ان تحب الإنسان الآخر كما تحب نفسك.

هذان شرطان يمكن ان نجدهما في كل الأديان، يمكن ان يكون لكل الأديان، ولا يهم سواء أكان الروح القدس ينبثق من الأب وحده، أم من الأب والابن معاً. من هي الفرقة الناجية؟ أتكون الفرقة الناجية فرقة اسمية معينة؟ شخصياً أرى: ان الفرقة الناجية أفراد من كل الفرق في كل الأديان، استطاعوا ان يحبوا الله بكل كيانهم، وان يحبوا الآخر كأنفسهم، لذلك لا نفترق على الفرقة الناجية، الفرقة الناجية ناجية، لا لأنها فرقة، لكنها فرقة لأنها ناجية. الفرقة الناجية ليست هي واحدة من الفرق هنا على الأرض، لكنها تصير فرقة عند الله في السماء. هذا معنى الإرجاء، وهذا معنى ان يكون الله هو الحكم على ما نفترق فيه.

هاني فحص:

إضافة إلى كلامي الأول حول الاحتمالية أود ان أشير إلى ما يلي:

١- ليس المورد مورد تحفظ على اليقين الديني، كحجر زاوية في بنية الإيمان بالغييب، الذي لا يناسبه غير اليقين ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ (البقرة: من الآية ٣)، ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ﴾ (آل عمران: من الآية ١٧٩)، ﴿وَعِنْدَهُ

مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (الأنعام: من الآية ٥٩)، «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً».

غاية الأمر ان هناك تطلعاً إضافياً «ليطمئن قلبي». والغيب هو مكان أو فضاء اتفاق واجتماع، وإضافة التاريخ إلى أو ما تنتجه المعرفة الخلافية بالدين إلى الغيب، أي اعتباره كما لو كان غيباً، يحول الغيب إلى شهود... نسبياً... والشهود فضاء اختلاف، فإذا ما صار غيباً اعتباراً فإنه يصبح لونا من الدين الموازي للدين، أي انه في الواقع لا يصبح غيباً، يصبح عبئاً على الغيب، وقيداً لإطلاقته، إذن فالشهود الاختلافي الاحتمالي يلغي الآخر عندما يصبح يقيناً معمماً، أصلاً في الأصول، يلغي الآخر، لا في الدين الآخر فقط، بل حتى داخل المدرسة الواحدة، أو الاجتهاد الواحد، أو المبنى الواحد في المذهب الواحد «أشاعرة، معتزلة - أصولية، إخبارية... الخ».

إذن في محاولتنا التفريق بين العلم البحت، والعلم بالدين، نريد ان نعطي الغيب عمقه، أما الذين يخلطون بين الغيب والشهود، يرفعون الشهود إلى مستوى اليقين الغيبي، فإنهم يتذللون الغيب، ويجعلونه موضوع جدل من خارج حقيقته. ولعل هذا ما يمكن تسميته إضافة غير المقدس إلى المقدس على حساب المقدس دائماً.

هذا الكلام لن يكون بحال مقدمة لتأويل الغيب مزاجياً، ولكن يريد ان يقول: بأنه لا يناسب الغيب والمقدس المتفق على مساحته ونهائيته، ان يؤول الشهود بحيث يؤول إلى غيب آخر لأنه بذلك ينتهي إلى نقض الغيب أو تقويضه.

وإذا ما أردنا ان نذهب إلى آخر الكلام، فإن البنية العقيدية الموصلة بالغيب والمعرفة الغيبية نهائي، ولكن نهائيتها لا تحد من تأثير المتغيرات في المعرفة بها، من دون المس بماهيتها، وأما الأحكام فهي مربوطة بوقائع يطالها التغيير، سواء في تعريفها أو معرفتها، وتغير الأحكام هو سياج لسياقها العام، وأمان لها من الإبطال التعسفي... ويظل رغم كل شيء البعد الغيبي لها محفوظاً فيها، بلحاظ ان مصدرها الأساس أو الأول هو الغيب، لأنه أحكام دين، سواء، كان موضوعها دنيوياً أو أخروياً.

٢- تعقيب ثان على مداخلة الأستاذ عبد الجبار الرفاعي حول ضرورة تحويل مسار الندوة نحو الشأن الميداني الاجتماعي، أقول: ان ميلي الشخصي لمناقشة البعد المعرفي للمسألة يتصل بأن الأخوة المشاركين يركزون في معالجاتهم الفكرية لمسألة التعدد والتسامح على هذا البعد، من دون إهمال للبعد الحياتي، بينما أنا شخصياً ومنذ أكثر من عقد من الزمان، وعلى المستوى اللبناني والعربي، ركزت على البعد الميداني أو الحياتي، وانخرطت تماماً في حركة الحوار وتعزيز العيش المشترك، من خلال المؤسسات الحوارية اللبنانية والعربية التي شاركت في تأسيسها، ومن دون إهمال للجانب الفكري أو المعرفي تماماً... ولذا اغتنمتها فرصة لأركز على هذا الجانب، في محاولة تنظير لمسلكي بالشراكة مع الأصدقاء المشاركين.

عوائق التفاهم بين الثقافات

د. محمد سبيلا*

شهدت العصور الحديثة تفاوتاً ملحوظاً بين الثقافات، ففي الوقت الذي غدت فيه الثقافة الغربية الحديثة السير في اتجاه تطوير رؤية علمية تقنية للعالم، نتيجة التقدم التقني والعلمي والمعرفي، الذي شهدته أوروبا ابتداءً من مفصل القرنين ١٧ و ١٨، أو ما يسمى بالعصر العلمي/ التقني، مع ما صاحب ذلك من اكتساب قدرة وتفوق، واكتساح للعالم، وإنشاء مستعمرات، وتحويل الدول المتأخرة تاريخياً إلى أسواق ومحميات ومصادر للثروات، وجدت هذه الأخيرة نفسها محكومة بأن تظل دولاً مستعمرة لأمد طويل، وتابعة اقتصادياً، ومتأخرة ثقافياً.

وهكذا أصبح التفاوت على كافة المستويات هو القانون الأساسي السائد بين الفضاءات الثقافية، وبخاصة بين الثقافة الغربية (الأوروبية في مرحلة أولى، والأمريكية في مرحلة ثانية) وبقية الفضاءات الثقافية في العالم (الثقافة العربية الإسلامية، والثقافة الهندية والصينية واليابانية) في مرحلة أولى. بل إن هذا التفاوت ارتبط عفويًا بسيطرة القوي على الضعيف، والمتقدم على المتأخر، ضمن علاقة مركبة تتضمن القبول والخنوع والاحتذاء، كما تتضمن الرفض والتمرد والتحدي، والارتداد إلى الماضي، والعودة إلى الذات، حسب السياقات والظروف.

وقد استفحلت هذه الوضعية منذ أواسط القرن الماضي، مع تسارع الاكتشافات العلمية التقنية ووتيرة التقدم المعرفي والتقني الهائل، منذ الصعود إلى القمر (١٩٦١) واستكشاف الكواكب البعيدة، والتعرف على بنية الكون اللانهائية وعمره وتمدده

اللانهاثي، ومنذ اكتشاف واستعمال القنبلة النووية، وما تلاها من تقنيات عسكرية مهولة، ومنذ إنجاز المعجزات العلمية المذهلة، المتمثلة في زرع القلوب، واستبدال الأعضاء البشرية، وتربية الكائن البشري خارج الرحم، ونهاية بالاستنساخ، وفك شفرة كتاب الحياة أو الجينوم، مروراً بتمكين البكم من النطق، والعميان من البصر، وإشفاء المقعدين من الشلل، إضافة إلى الثورة المعرفية التواصلية الكبرى، المتمثلة في إقامة المكتبة الكونية المتمثلة في الانترنت، وغيرها من الاكتشافات التقنية المهولة... الخ.

فتسارع وتيرة التقدم العلمي والتقني قد عقد العلاقة بين الثقافات أكثر، إذ طرح على الضعيف منها تحديات أكبر، وأشعرها بحتمية أو بقدرية التبعية، وربما الدونية، وبعسر عبور الهوة التاريخية الفاصلة بين الثقافات. وبنفس الوقت زاد هذا التفاوت من مظاهر السيطرة وتصريف القوة، ومن ضرورات التبعية، وعمق مشاعر الدونية لدى هذه الثقافات، خاصة وإن منطق التقدم والتفوق هو منطق ورهان القوة والاستلحاق.

مقابل ذلك بدأت تنامي لدى الثقافات الأخرى مشاعر متناقضة: مشاعر اليأس، والدونية، لكن بنفس الوقت مشاعر التعويض، وأحاسيس التفوق الأخلاقي واعتبار أن التقدم الحقيقي هو التقدم الروحي لا التقدم التقني، وغيرها من المشاعر البديلة.

وهذه المشاعر المختلطة ليست ناتجة فقط عن مظاهر تصريف القوة والتفوق من الطرف الخارجي، بل هي من زاوية أخرى نتيجة عملية التفكك الداخلي للبنى التقليدية الاقتصادية والسياسية والثقافية، نتيجة تغلغل الحداثة التقنية والاقتصادية والسياسية والثقافية في المجتمع والثقافة التقليديين، تكسر المرايا التقليدية.

وهكذا تنخرط الثقافات التقليدية في وضعية ملتبسة، تتراوح بين القبول والرفض، بين التفسير والتبرير، بين الاعتراف والاستبهاام، معبئة عقلها ومخيالها الجماعي وثقافتها التي تصبح مستودعاً حياً وحيوياً لإنتاج الآليات الدفاعية والهجومية معاً.

وبما أن نتائج التقدم العلمي والتقني والثقافي من طبيعتها الانتشار وغزو كل الآفاق، عبر الاستعمار في مرحلة أولى، ثم عبر الإمبريالية، وفي أفق العولمة في مراحل لاحقة، فإن مواجهة الآخر المتفوق تصبح أيضاً مواجهة داخلية، وحواراً مع

الداخل، وكأن الحوار مع الآخر أصبح في نفس الوقت حواراً مع الذات، ومن ثمة يصبح الحوار مع الثقافة الغربية حواراً ذا وجهين: حوار مع الآخر الخارجي، وحوار مع الآخر الداخلي، المتمثل في مظاهر الحداثة التي اتخذت طابعاً عضوياً داخلياً. بل إن الآليات الذهنية التبريرية، سواء من موقع القوة والهجوم، أو من موقع الدفاع والتسوية، يندغم فيها بشكل رفيع مواجهة الذات، ومواجهة الآخر. إنه خطاب مزدوج يختلط فيه الخطاب الموجه إلى الذات، والخطاب الموجه إلى الآخر، أو لعلهما وجهان لنفس الخطاب.

خطاب التشدد والتطرف يعتمد آليات «فكرية» من صنفين:

١- آليات فكرية تتعلق بالتوجه العام للوعي، أو بما يمكن تسميته بالوعي المغلوط أو المقلوب (Fausseconscience)، أي بإليات توجيهية كبرى، مدعوماً بتقنيات «فكرية» فرعية.

المقومات الكبرى للوعي المغلوط هو تطوير وإذكاء خطاب النرجسية الثقافية، بما يعنيه من تمجيد للذات وأمثلة لها Idialisation، وأسطرة على كافة المستويات.

٢- والوجه الآخر الملازم عضوياً لهذه الإوالية هو تبخيس الآخر أو شيطنته، إما باعتباره ضالاً، أو كافراً، أو آيلاً للسقوط، أو منحدرأ أخلاقياً، أو تائهاً ميتافيزيقياً.

٣- الإوالية الثالثة بجانب الموقف من الذات (الأمثلة) والموقف من الآخر (الشيطنة) هي الاحتماء بالماضي، واعتباره زمن اللجوء (tewps refuze) مع أمثلته وذهبنته بدوره، باعتبار أن العصر الذهبي في الماضي لا في المستقبل. وهذا الموقف من الماضي ينعكس على الموقف من الحاضر، والموقف من المستقبل، حيث يسود نوع من الدهول تجاه الحاضر، ونوع من الخوف والقلق تجاه المستقبل.

٤- الإوالية الرابعة هي الخلط بين الديني والديني، كإوالية ضمنية لإضفاء طابع القدسية على ما ليس مقدساً، أي على الكثير من الممارسات الأرضية للبشر، ومحاولة احتكار رضى الله، والخلط بين البشري والإلهي، وبين الإسلام والمسكين إيجاباً لتباهي (كرد على الخلط السلبي بالإدانة)، ورفض النظرة النسبية تندعم بهذه المحدودات الكبرى الموجهة للوعي التقليدي، بإليات تقنية تتحكم بالتفكير

المتطرف وتوجهه، وأهمها التهويل والأدرمة Dramatization، والترهيب من الله ومن الآخرة، وهذا الموقف ينعكس بشكل واضح في التشدد والاورثوذوكسية في الممارسات والأحكام، وتضييق دائرة المسموح به، وقضم كعكة الحياة، إلى درجة يبدو معها أحياناً، وكأن هناك نوعاً من التوجه نحو تحريم الحياة نفسها.

ينعكس هذا الموقف كذلك في غلبة منطق التعسير على منطق التيسير، وإهمال المقاصد العميقة، والتمسك بالمظاهر وبظاهر النص، مع تعطيل للعقل والاجتهاد، وقلب للأولويات، والاهتمام بالشكليات، وتغليب المنطق الدعوي الإيديولوجي، القائم على التحريم والتكفير، كما بين ذلك الكاتب المصري أحمد كمال أبو المجد، في دراسة قيمة له حول الخطاب الديني المعاصر (مجلة وجهات نظر المصرية العدد ٣٨ مارس ٢٠٠٢).

وبالمقابل فإن الوعي الغربي، المزهو بذاته، وبانتصاراته، وبقوته، يستخدم نفس الآليات الإيديولوجية المتمثلة:

أولاً: في أمثلة الذات، وإذكاء مشاعر التفوق، وادعاء ممارسة أدوار الهداية للتقدم والحضارة.

وثانياً: في تغويل الآخر باعتباره حاملاً للعنف والتخلف المزمين، في إطار نظرة جوهرانية، سكونية، ولا تاريخية، واستعلائية تجاه الآخر (أركون ١٧١)، واعتبار الثقافات الأخرى، وعلى رأسها الإسلام، ثقافات تهدد القيم الكونية للثقافة الغربية. لم يستطع الغرب أن يجعل من ذاته نموذجاً ثقافياً مثالياً يحتذى، فالإيديولوجيا التنويرية التي حملها في البداية، لم تحل بينه وبين أن يمارس الاحتلال الاستعماري والهيمنة الإمبريالية والاستتباع العولمي، بازدواجية معيارية واضحة، ومن خلال نزعة براغماتية ومصالحية عمياء.

وربما كانت مواقف الغرب العدائية والهجومية هي ما يولد أكثر ردود الفعل أصولية وراديكالية في الثقافات الأخرى، وبخاصة في الثقافة العربية الإسلامية. إذ المجتمعات التقليدية غالباً ما تولد ردود فعل تلقائية ضد التغلغل العنيف والكاسح للحدثة، بقدر ما تولد، في نفس الوقت، أشكالاً من التكيف والتكيف، وأنماطاً من

المرونة، والتقبل، لكن العنف السياسي والعسكري والثقافي الذي يمارسه الغرب على باقي المجتمعات والثقافات يذكي ردود الفعل الراضة، ويصب الزيت على النار، فتشتعل أكثر الأصوليات والراديكاليات شراسة.

يتخذ الغرب، في الوعي التقليدي لدى الآخر صورة ملتبسة ومزدوجة، فهو موطن التقدم العلمي والتقني الذي يمثل طليعة الإنسانية، وهو رائد التطور، ونموذج للديمقراطية والعقلنة السياسية والإدارية، ومجتمع الحقوق والقانون والرفاه، لكنه بنفس الوقت رائد السيطرة الكونية، فالمعرفة والتقنية هي أدوات السيطرة المطلقة والاستغلال الشامل للأرض.

يقدم هنتغتون في كتابه «صدام الحضارات» صورة موجزة عن سيطرة الغرب على العالم، لدرجة تجعله المتحكم الرئيسي في ثروات وسياسات كل دول العالم، بحيث لا تستطيع أية دولة أن تبلغ أهدافها، أو تحمي مصالحها، أو تحقق نموها الداخلي، أو تقيم علاقاتها إلا من خلال الغرب، لأن هذا الأخير هو الذي:

١- يمتلك النظام المصرفي العالمي، ويتحكم في دورة المال وأسواق المال في أركان الأرض.

٢- ويتحكم في كل العملات القوية ويراقبها.

٣- وهو المنتج والمستهلك الرئيسي في السوق العالمية.

٤- وهو الذي يتحكم في كل الطرق البحرية والمعابر المائية، إما مباشرة أو بصورة غير مباشرة.

٥- وهو المتحكم في النشاط العلمي والتقني والمعرفي في العالم كله، وهو الأمر بصرف وترويج المعرفة التقنية عبر القنوات والدرجات التي يسمح بها.

٦- وهو المتحكم في الفضاء، وهو الآن بصدد التحكم في القمر واحتكار الكواكب البعيدة.

٧- وهو المسيطر على الصناعات المتعلقة بالموصلات الجوية.

٨- وهو المتحكم في الاتصالات السلكية واللاسلكية، وعبر الأقمار الصناعية، وعبر بوابات الانترنت تسييراً ومراقبة وتسجيلاً.

٩- وهو المتحكم في الصناعات العسكرية والحربية المتطورة، وهو بصدد التحكم في حقوق امتلاكها عبر العالم. (صامويل هنتغتون، ص ٨٥). إنه بعبارة موجزة القوة التي تتجه نحو الإغلاق الكامل للعالم. إنه تجسيم لقوة، لكن غير عادلة، تسود العالم وتتحكم فيه بمنطق القوة والسيطرة، لا بمنطق المعنى والتفاهم. ويبدو أن هذا المنطق يزداد استفحالاً اليوم مع تنامي العولمة، وسقوط المعسكر الشرقي، والاتجاه نحو قطبية عالمية أحادية، مركزها المتدرج هو الغرب بشقيه الأمريكي والأوروبي.

وهذا السياق العالمي اليوم هو المحدد الحاسم لإمكانات الحوار أو اللا حوار، التفاهم أو عدم التفاهم، ومؤثراته الكبرى اليوم تدل على غلبة منطق القوة على منطق العدل والتفاهم إلى أمد غير منظور.

أمام منطق القوة الشامل والمغلق وأمام غياب المعنى، لا تجد الثقافات الأخرى من مخرج، إلا الاندراج الخجول والبطيء في هذا المسار الحتمي، مع ما يتطلبه الأمر من قبول ومقاومة بالحيلة، وانطلاق آليات التعويض الاستيهامي. وبعبارة أخرى فإن منطق القوة هذا يفرض على الثقافات الأخرى شحذ الآليات الدفاعية الواقعية والاستيهامية، مع ما يلزمه من تغييب للنقد الذاتي، وللفحص العقلاني النقدي، وإذكاء وإحياء للطبقات العميقة في النفس الجماعية، ولأكثر أنواع الأصولية والراديكالية العميقة.

لكن الوعي المقلوب، وردود الفعل الحشوية، لا تقتصر على الطرف المستضعف في الصراع، بل تطال المستقوي ذاته: يحققون علينا لأننا نمثل الحرية، والتقدم والرفاه، والحق، والسلام (مقابل الثقافات الأخرى، ذات الملامح البدائية المحملة بثقافة العنف والإرهاب) وحقوق الإنسان، والديمقراطية.

صحيح أن العلاقة بين الثقافات ليست مجرد نقاش فكري وحوار عقلاني، بقدر ما هي علاقة صراع قوى، يندغم فيه الماضي بالحاضر، والتاريخ بالواقع، والقيم بالمصالح، والمثل بالوقائع، والوعي باللاوعي، والأحكام المسبقة بالأحكام الموضوعية، والوعي المغلوط بالوعي السليم، مما يجعله يكتسي أحياناً طابع صراع

أصوليات. لقد كانت شروط الحوار في المرحلة الجيوستراتيجية السابقة أفضل، بسبب انشغال الغرب في صراع داخلي مع أحد أطرافه أو هوامشه (المعسكر الشيوعي)، وبسبب تطلع قطاعات عديدة من الثقافة العربية إلى أن يصبح ثقافة حديثة، وبسبب تقبل قسم من المسلمين للانسجار في إطار خطة محاربة "معسكر الشر" السابق، وبسبب تطلع العرب إلى التحديث.

لكن مع تغير هذه المحددات الجيوستراتيجية، بدا وكأن هنالك نوعاً من الصراع والعداء بين هذين الثقافتين. وهذا الوضع الجديد يذكي ردود الفعل الحشوية، ويطلق العنان لكل ردود الفعل الراديكالية لدى الطرفين، ويهيئ المناخ المناسب لصدام الأصوليات من كل صنف، بمنطق التشنج والانفعال والأهواء، لا بمنطق العقل والاعتدال، لما يعبر عن ذلك بلغة التصنيف الأخلاقي المطلق إلى الخير والشر.

ولعل من الضروري الإقلاع عن الكثير من الأحكام المسبقة السلبية، وأولها تحقير ثقافة الآخر، واعتبارها ثقافة عنف، فالعنف موجود في كل الثقافات. بل إن كل ثقافة - من حيث هي منظومة رمزية متعددة الدلالات - تتضمن ثقافة السلام وثقافة العنف، دعوات التسامح ودعوات التعصب، قيم الحوار وقيم الحرب، فقط الشروط السياقية الواقعية والإيديولوجية، ووضعية حاملها، ومدى اجتهادية وتأويلات نخبها هي التي تغلب هذا الجانب أو ذاك.

إن الأصل في الثقافات هو سوء الفهم وسوء التفاهم، وبخاصة بين الثقافات الكبرى التي لعبت أدواراً كبيرة في تاريخ البشرية، وعلى رأسها الثقافتان العربية الإسلامية والمسيحية، فقد شهدت الثقافتان منافسات تاريخية كبرى، منذ ظهور الإسلام وانتشاره السريع في آسيا وأفريقيا وأوروبا، ابتداء من القرن السابع الميلادي وإلى حدود القرن الثالث عشر، حيث بدأ اختلال التوازن مع سقوط الأندلس بداية القرن الخامس عشر، في مرحلة أولى، ثم مع سقوط العالم الإسلامي تحت طائلة الاستعمار الغربي في القرن التاسع عشر، ومع إعلان نهاية الخلافة العثمانية في القرن العشرين.

وقد كان هذا الوضع مشبعاً بالأحكام القبلية السلبية، وبصورة نمطية سلبية للآخر.

لكن مع التقدم التقني، وتيسر الأسفار البعيدة، وأنماط التواصل المختلفة، أصبح من المطروح على الثقافات أن تتخلص من الأحكام المسبقة السلبية، ومن الرؤى النرجسية الضيقة، وأن تتعرف على الثقافات الأخرى، وتتعرف بحقها في الوجود.

كانت كل ثقافة من الثقافات الكلاسيكية تتخيل أنها هي الثقافة الأسمى، وأن تراثها ورؤيتها للعالم هي الأمثل، وأن ثقافتها معطى كوني مطلق لا سبيل إلى نقده، وذلك لأنها تعيش داخلها، وفي إطار سياجها وتصوراتها وقيمها، ولم ترَ أو تتعرف على غيرها، أما اليوم، فمع تواصل الثقافات وانفتاحها على بعضها، لم يعد ثمة وجود لثقافة مطلقة، وهذا ما تعبر عنه فكرة النسبية التاريخية، التي أبرزتها وناقشت عنها المدرسة التاريخية الألمانية، بريادة هردر، منذ القرن الثامن عشر.

وإذا ما جاز الحديث عن ثقافة مطلقة أو مرجعية معيارية، فلن تكون بالتأكيد إلا الثقافة الأكثر تقدماً من حيث المعرفة والتقنية، والارتباط بخط تطور التاريخ البشري. ثقافة ظافرة مفتوحة باستمرار على آفاق معرفية لا حدود لها في الاستكشاف، وثقافة تجد نفسها في موقع الدفاع المستمر عن النفس.

وعلى الرغم من تفاوت الثقافات على خط التطور التاريخي، فإنها مدعوة، في عصر التواصل هذا، إلى الحوار، وإلى استكمال إدراك الذات في مرآة الآخر، وإلى ممارسة نقد ذاتي يهدف إلى التخلص من الاستيهامات الذاتية، ومن الأحكام المسبقة تجاه الآخر، وتغليب حوار المعنى على «حوار» القوة.

صحيح أن الحوار بين الثقافات ليس مجرد حوار عقلائي بين أفكار، وليس مناظرة فكرية صرفة. إنه حوار حضاري شامل، تغلب فيه آلية التنافس، وتشهد فيه كل أدوات الصراع، كما أنه يصبح أكثر عسراً كلما كان التفاوت التاريخي أكبر بين ثقافتين تحملان رؤيتين مختلفتين للعالم: رؤية دينية، ورؤية دنيوية، ثقافة متمركزة على الإنسان والعقل والتاريخ، وثقافة متمحورة حول المقدس والقدر، إنه بالتأكيد حوار صعب، وتزيد من صعوبته الرهانات الأخرى الاقتصادية والسياسية والتقنية، المرتبطة به، والتي لا يمكن فصلها عنه.

إشكالية التسامح

الشيخ محمد مجتهد شبستري*

١- أفضل ترجمة لكلمة «Tolerance» مفردات مثل «التحمل والمداراة». تعود لكلمة Tolerance في جذورها إلى معنى «التحمل» و«الصبر». وحينما نقول ينبغي الصبر على الآخرين، فهذا معناه ضرورة تقبل الآخرين كما هم، وإن من حقهم ان يكونوا كما هم عليه. كلمة التساهل ليست ترجمة مناسبة لـ Tolerance، لأنه يعني ترك الآخرين لحالهم، وعدم الاكتراث لمعتقداتهم وممارساتهم، فهو ضرب من التملص والتهرب الذي قد يروق الإنسان، فالذي يتساهل لا يبالي لما يقوله ويفعله الآخرون. وبهذا لا يمكن للتساهل ان يحمل معنى حقوقياً - سياسياً يلاحظ فيه الاهتمام بحقوق الآخرين.

التحمل والمداراة مفهومان يستبطنان تقييد الذات، فالإنسان الذي يتحمل ويصبر (يتسامح) إنما يقيد الذات ويرسم لنفسه حدوداً مقابل الآخرين. انه يشعر بوجودهم، ويعترف بهم رسمياً. فالتحمل هو الذي يثير الأسئلة: من هو الآخر؟ وماذا يقول؟ وماذا يفعل؟ و...

لا يكون تحمل الآخرين حقيقياً غير صوري إلا حينما لا يزعم الإنسان الذي يمارسه ان كل الحقيقة بجانبه في موضوع أو مسألة معينة، سياسية كانت أو غير سياسية. حينما يتأسس التسامح على مثل هذه الدعائم والوعى، يمكنه فعلاً من الناحية السياسية والاجتماعية ان يشكل أساساً لحقوق الآخرين الاجتماعية والسياسية.

٢- التسامح الذي ينبغي إيلاؤه نصيباً أوفر من المناقشة في مجتمعاتنا، هو الذي

* رجل دين، واستاذ في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية في جامعة طهران.

يعني الاعتراف الرسمي الحقيقي بحقوق الآخرين الاجتماعية والسياسية. الاعتراف بحقوق الآخرين السياسية والاجتماعية غير متاح إلا في حال التسليم لتمتع كافة البشر بحقوق إنسانية متساوية، من حيث هم بشر ليس إلا، ورغم انتمائهم لمعتقدات وسلوكيات وأخلاق متفاوتة، وحتى لعقائد دينية مختلفة.

ما ينبغي ان نحذر منه هو تحريف معنى التسامح، فأن يجترح معنى انتقائياً، ناقصاً، غير معقول، نطلق عليه اسم التسامح الإسلامي في مقابل التسامح الغربي، ثم نقول إننا نبنى التسامح الإسلامي دون التسامح الغربي، فهذا ضرب من تحريف المفاهيم السياسية، لن يسفر إلا عن تعقيد الحوار، وجره إلى طرق مسدودة. التسامح في الثقافة السياسية المعاصرة له معنى محدد ومتربط، لذا توجب علينا أولاً الإفصاح عن ذلك المعنى المحدد لنقرر بعد ذلك هل نتبناه ونقبله أم لا؟

المؤسف اننا نواجه مثل هذه المشكلة في مجتمعاتنا حتى فيما يتعلق بمفهوم الحرية ومفاهيم حقوق الإنسان والديمقراطية، و... الخ، حيث طفق البعض يقولون اننا لا نوافق الحرية بمعناها العصري، وحقوق الإنسان والديمقراطية مفاهيم غريبة لا نقبلها، وفي المقابل ثمة شيء لدينا اسمه الحرية الإسلامية، أو حقوق الإنسان الإسلامية، أو الديمقراطية الإسلامية. هذا ليس إلا تحريف للموضوع. ينبغي أولاً تعريف حقوق الإنسان والحرية بشكل صحيح، ومن ثم يجري الحديث عن قبولها أو عدم قبولها. حينما تعرف هذه المفاهيم بصورة صحيحة، عندئذ سيتضح ان من لا يوافق الحرية إنما يوافق النقطة المضادة لها، أي اللاحرية، ومن لا يعترف بحقوق الإنسان، لا يمكنه الاعتراف بحقوق إنسان أخرى. وكذا الحال بالنسبة لمفهوم التسامح، فهذه المفاهيم معان فلسفية متصلة، أما ان تقبل، وأما ان تدحض.

٣- التسامح يكون تارة شكلياً، وتارة أخرى يكون مضمونياً. يكون شكلياً حينما لا يتوفر على تلك القبلية الفلسفية التي أشرت إليها، فإذا اعتقد شخص أو جماعة ان الحقيقة برمتها لديهم، والآخرين هم أتباع الباطل، لكنهم يقولون اننا نصبر على هؤلاء الآخرين اضطراراً، فسيكون تسامحهم شكلياً. وبوسعنا اليوم ان نرصد شتى صنوف التسامح الشكلي في بلداننا، فالبلد الذي يقرر لنفسه ديناً رسمياً، لا يعترف

للأقليات الدينية إلا بحقوق محدودة، لا ترقى إطلافاً إلى مستوى حقوق معتنقي الديانة الرسمية في ذلك المجتمع. يقولون ان هذه الأقليات جزء من هذا المجتمع على كل حال، والحياة الاجتماعية تقتضي اضطراراً ان تكون لهم حقوق معينة، إلا انهم يبقون على الباطل والسوء، وكان الأفضل ان لا يكونوا.

هذا تسامح حقوقي وسياسي واجتماعي شكلي تماماً، يقوم على أساس الإلغاء الفلسفي أو الديني للآخرين.

أما التسامح المضموني فلا يتبلور على شكل حقوق محددة، إلا إذا لم يحمل مدونو الدستور ورجال السياسة والسلطة فيه تصوراً بأن كل الحقائق الدينية والسياسية محصورة فيهم. في مثل هذا المجتمع فقط يمكن ان يكتسب التسامح المضموني معناه.

التسامح بمعناه السياسي والاجتماعي لا يتحقق بنحو حقيقي جاد إلا إذا تم الاعتراف بحقوق الإنسان بمفهومها المعاصر. التسامح يظهر حيثما تؤكد مرتكزات الدستور على إيجابية الاختلاف في العقائد الدينية والسياسية والثقافية، بصرف النظر عن قيمة هذه العقيدة أو تلك، وترى ان هذا الاختلاف رحمة، وتحمل كل مؤسسات السلطة عملياً وكلامياً تلك العقائد، حتى لو كانت على النقيض من معتقدات رجال السلطة والحكم وقيمهم. لأجل تحقيق هذه الحالة ينبغي القبول بأن هذه الاختلافات والاعتراف بها حصيلة النزعة الاجتماعية لدى الإنسان، أي انها في الواقع وليدة إنسانية الإنسان، وفي ظل هذه الاختلافات تنمو شخصية الأفراد وتتكامل. إن احترام هذه العقائد والقيم والنظر لها بإيجابية، هو في الواقع احترام لشخصية الإنسان الذاتية التي تسوّغ حقوق الإنسان. ومن الواضح ان هذا الاحترام الذي أتحدث عنه يختلف عن ذلك الاحترام المصلحي.

الاحترام المصلحي هو ما يمارسه إنسان لا يعترف أساساً بالشخصية الذاتية للإنسان على النحو الذي نتحدث نحن عنه، ولا يتقبل حقوق الإنسان كمبدأ لا سبيل إلى المساس به، بل قد يمنح بعض الحريات أحياناً من باب المصلحة السياسية، وقد يمنعها في أحيان أخرى، تارة يحترم الأقليات، وتارة لا يحترمها. وحينما يمنح

الحرية أو الحرمة يفعل ذلك بمن واستكبار، متبجحاً بالقول: إننا منحناكم الحريات وأخذنا حقوقكم بنظر الاعتبار، وانكم تعيشون في ظل عطفنا ورأفتنا. في مثل هذه الحالة يمكن القول ان التسامح المضموني غائب تماماً. التسامح غير ممكن إلا إذا تم الاعتراف بشخصية الإنسان الذاتية كمبدأ لا يمكن تخطيه أو تغييره، ولا يكون هذا الاعتراف رهن المصلحة الآتية.

٤- التسامح السياسي والاجتماعي بالمعنى الذي أتحدث عنه، متاح في مجتمع تكون فيه السلطة (بالمعنى العام للكلمة) ساهرة على نظام الحريات، لا حارسة لنظام الحقائق، وهاتان حالتان مختلفتان عن بعضهما كل الاختلاف. حينما تعتبر السلطة نفسها حامية لنظام الحريات، تاركة تشخيص الحقائق للمفكرين والعلماء يفصحون عنها عبر مطاوي البحث وتبادل وجهات النظر، ويكونون قادرين على مناقشة الحقائق من دون أية مخاوف، وبمنتهى الطمأنينة والشعور بالأمان، في مثل هذا المجتمع، وبمثل هذا التصور للسلطة، يمكن للتسامح المضموني ان يتحقق. أما إذا اعتبرت السلطة نفسها حامية لتفسير معين للحقائق المختلف عليها، سواء كانت هذه الحقائق دينية، أو سياسية، أو فلسفية، أو... الخ، فلن يتاح للمجتمع الذي تحكمه هذه السلطة ان يجرب التسامح المضموني سياسياً واجتماعياً. فما هو معنى التسامح السياسي في مثل هذا المجتمع؟! مثل هذه السلطة ستجبر الجميع على اتباع الحقائق التي تبناها، والحال انها قد تكون حقائق مغلوطة. ما هو معنى الصبر على عقائد الآخرين وآرائهم، التي تخالف عقائد السلطة وآرائها، سوى المعنى المصلحي؟! في مثل هذا المجتمع تستطيع السلطة فرض آرائها على الآخرين بكل الوسائل، وحيثما لم تستطع ذلك تراجعت بعض الخطوات وظلت تتحرك دائماً إلى الأمام وإلى الوراء، طبقاً للمصلحة والظروف، وتبقى المعركة الخفية بين أصحاب العقائد المختلفة والسلطة قائمة إلى ما شاء الله.

٥- كما ان التسامح السياسي - الاجتماعي لا يكون إلا في مجتمع يُسمح فيه بنقد معتقدات الأكثرية الدينية وغير الدينية، من دون أي تقبيح أو ضغوط تمارس ضد الناقد. وهذه النقطة بالذات تبدو على جانب كبير من الأهمية في مجتمعاتنا التي

يلعب فيها الدين دوراً رئيسياً. فإذا أردنا التحدث في مجتمعاتنا المسلمة عن التسامح السياسي - الاجتماعي فلا محيص من التشديد على هذه النقطة، فطالما لم يستطع نقاد العقائد الرسمية الدينية وغير الدينية ان يزاولوا نقدهم بفرغ بال، لن يتاح لنا التحدث عن التسامح السياسي والاجتماعي. تطرح العقائد الدينية على شكل عبارات محددة وقضايا منتظمة دائماً، وهذه مهمة البشر ان يصوغوا العبارات الدينية بنحو معين، فلا أحد يأتي من السماء ومن قبل الله إلى الناس، يدون لهم كتباً دينية، ويشرح لهم أصول عقائدهم. هذه مهمة يضطلع بها البشر أنفسهم، توكل على النصوص الدينية. وفي مجتمعاتنا الدينية يمارس بعض الأفراد هذه المهمة بالرجوع إلى الكتاب والسنة، وقد يخطئون أو يصيبون، لذلك تبقى طروحاتهم الدينية ممكنة المناقشة والنقد. وقد لاحظنا على مر التاريخ ان الآراء الدينية والفتاوى الدينية كانت متغيرة ومتحولة باستمرار. بكلمة ثانية، يتوافر التسامح في مجتمع لا تتبدى فيه معتقدات الناس الدينية غير المغرلة وغير الخاضعة للنقد على شكل إيديولوجيا السلطة.

٦- ان يكون المجتمع دينياً لا يعني بالضرورة ان تتحول المعتقدات الدينية غير المنقودة للأكثرية إلى إيديولوجيا سلطة، فالمجتمع يمكن ان يكون دينياً، بمعنى ان يعيش أبنائه بقناعات دينية وبتحكيم الدين، فيشركون القيم الدينية النهائية والأصيلة في الأنشطة السياسية، بشرط قابليتها الدائمة للتفسير. الديمقراطية في العصر الحاضر هي الصيغة الوحيدة للسلطة التي تساعد على ازدهار وتنامي التجارب والقيم الدينية، فالحريات السياسية والاجتماعية واحترام حقوق الإنسان لا يستدعي إقصاء القيم الدينية. المجتمع الديني بوسعه ان تكون له حكومة ديمقراطية، شريطة ان يبقى باب الاجتهاد في أصول الدين وفروعه مفتوحاً في ذلك المجتمع.

٧- ان موضوع التسامح مع الآخرين في حقوقهم السياسية والاجتماعية تعد من أمس حاجات مجتمعنا المعاصر، وكل قضية تكتسب العناية بها ضرورة اجتماعية تمسي على رأس قضايانا الاجتماعية وتكتسب أهمية مضاعفة. ثمة في مجتمعاتنا فئات مختلفة بأفكار دينية وسياسية متباينة، وآراء ومعتقدات ومصالح سياسية متفاوتة، لذلك فإن مجتمعنا هو مجتمع تعددي بالمعنى الحقيقي للكلمة. ومن

الطبيعي في مثل هذه الظروف ان يكون التسامح ضرورة اجتماعية يطالب بها الجميع من كل حذب وصوب. كما انه من الطبيعي جداً ان يكون المطالبون بالتسامح من ناقدى السلطة غالباً، إذ ان التنكر لحقوق أصحاب الأفكار المختلفة والأقليات غالباً ما يصدر عن السلطات، وكثيراً ما تجنح السلطات إلى الحد من الحقوق الأساسية للأفراد. حتى السلطة التي تستلم زمام الأمور بأصوات الأكثرية تميل هي الأخرى إلى تجاهل عقائد الأكثرية وأفكارهم وآرائهم ومصالحهم، ناهيك عن حقوق الأقليات. ولهذا تشتمل الدساتير عادة على ضمانات وقيود وآليات سيطرة وتوزيع للسلطة، وأدوات للحؤول دون تناسي حقوق الأقلية.

وحيث ان مؤسسات السلطة في مجتمعاتنا لا تعترف غالباً بحقوق الإنسان بمعناها العصري، فهي لا تعترف بالحقوق السياسية والاجتماعية للأقلية وذوي التفكير المتباين، انهم لا يستمرثون الحقيقة المتكثرة والتفسير المتفاوتة للكتاب والسنة. في مثل هذا المناخ حيث تتراكم الضغوط لتجاهل الحقوق السياسية - الاجتماعية للآخرين، من الطبيعي ان يتبدى المطالبون بالتسامح كناقدين للسلطة، فيطالبون بالتسامح وبحقوقهم الاجتماعية - السياسية. في مجتمع يصنف فيه الناس إلى «أصدقاء» و «غير أصدقاء» ومواطني درجة أولى ومواطني درجة ثانية، وتكون مراعاة الحقوق الاجتماعية والسياسية قضية مصلحة ترتبط بالظروف والأحوال المتغيرة، سيكون المطالبون بالتسامح والحقوق الاجتماعية - السياسية من ناقدى السلطة غالباً.

٨ - لم تلاحظ بشكل تام في الفقه الإسلامي الحالي، قضية المساواة الذاتية بين أبناء البشر في حالات نظير المرأة والرجل، أو المسلم وغير المسلم، فماذا يجب العمل في مثل هذه الحالات؟ لقد بادر الكتاب والسنة في عصرهما إلى كثير من التغييرات لصالح الإنسان في كل هذه المجالات، بيد ان هذا لا يعني ان كل ما يمكن إضافته إلى حقوق الإنسان في العصور الأخرى قد منح للإنسان فعلاً. هذه قضية تتصل بالتطور والتغييرات الاجتماعية للبشر، وقد يتاح في عصر من العصور بالنظر لتغييرات الإنسان وتكامله الاجتماعي، تصور حقوق لشطر من المجتمع لم تكن

متصورة في عصور خلت. إن ما منح في عصر البعثة ليس كل ما يمكن منحه. ثم إن إدخال تغييرات إيجابية لصالح الإنسان في عصر نزول الكتاب، وصدور السنة، يشير علينا بإمكانية مواصلة الطريق الذي شُرع في زمن رسول الإسلام إلى نهايته في عصرنا الحالي. والواقع إن الكتاب والسنة في مثل هذه المسائل يؤشران إلى اتجاه الحركة والتنظيم الاجتماعي، لا إن كل القوانين والحقوق الممكنة مدرجة فيهما، بحيث لا يمكن إضافة شيء إليها، أو تغيير شيء منها.

إن بوسعنا اليوم إدخال أكبر درجة من التغييرات الحقوقية والقانونية لضمان حقوق الناس كافة، فجميع ما ورد في الكتاب والسنة من حدود، وقصاص، وديات، وشؤون سياسية، وقضائية، ومعاملات، وما شاكل، إنما كانت سلسلة ضوابط ومقررات الغرض منها إصلاح المقررات التي كانت سائدة زمن الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) لصالح حقوق الإنسان ومنزلته الذاتية. كانت تلك المقررات تقدمية وإنسانية بالنسبة إلى ما كان سائداً قبل الإسلام، وبوسعنا اليوم تعديلها جميعاً، بحيث تتناغم مع حقوق الإنسان في العصر الحديث. وقد أوردت شرحاً مفصلاً لهذه الفكرة في فصل «الإيمان والسياسة» من كتاب «الإيمان والحرية»^١.

٩- ثمة سؤال مركزي آخر فيما يخص التسامح هو: هل ينسجم التسامح مع مجتمع ديني؟ الإجابة عن هذا السؤال رهن بتحديد ما نرمي إليه من المجتمع الديني. الأديان متباينة فيما بينها، وكذا المجتمعات الدينية. إذا أردنا الإجابة عن هذا السؤال بالنظر لمجتمعاتنا الدينية، تعين القول إن تراثنا الديني إذا ما تم نقده بواسطة اجتهادات جديدة فيصير عن هذا الطريق إلى استمرار حقوق الإنسان بمعناها المعاصر، واستيعابها داخل ثقافتنا الدينية، عندئذ يمكن لمجتمعنا الديني الانسجام مع التسامح، وقبوله كمبدأ سياسي - اجتماعي. الواقع إن حقوق الإنسان بمعناها المعاصر غائبة عن طروحات وآراء المفكرين المسلمين الماضين، سواء كانوا فلاسفة، أو

١- راجع أيضاً فصلي «على المسلمين القول بحقوق الإنسان» و«الفقه الإسلامي وحقوق المرأة» من

كتاب «إطلاقة نقدية على القراءة الرسمية للدين».

فقهاء، أو مفسرين، أو عرفاء، أو غير ذلك. على اني أعتقد ان بمستطاعنا اليوم قبول حقوق الإنسان، وجعلها جزءاً من ثقافتنا. وقد بينت هذه الاطروحة في فصل «حقوق الإنسان» من كتاب «إطلالة نقدية على القراءة الرسمية للدين».

ومن الجلي ان معارضي نقد آراء السلف من علماء الدين، والمنحازين إلى أحادية تفسير الكتاب والسنة، ومن يعتبرون نظريات الفقهاء وفتاواهم جملة مسلمات لا تقبل التغيير، لا يمكنهم التحدث عن التسامح السياسي والاجتماعي بالمعنى الذي نرومه.

بيد ان البنية الذاتية للإسلام لم تحدد أي مرجع أو قيم رسمي دائم على الكتاب والسنة. يعتقد أهل السنة بعدم وجود مثل هذا المرجع الرسمي بعد رحيل الرسول الأكرم (ص) والشيعة بدورهم يعتقدون بعدم وجود مثل هذا المرجع والقيم الرسمي بعد غيبة الإمام الثاني عشر (عليه السلام)، لهذا قالوا ان باب الاجتهاد بقي مفتوحاً. أي ان بالإمكان دوماً تقديم تفاسير جديدة، حتى في إطار أصول العقيدة الدينية. اما هل هذا التفسير للنصوص بعينه صائب أم لا؟ وما هو معنى الصواب في كل حالة من الحالات؟ ففضية يمكن الإسهاب في مناقشتها في أروقة الحوزات العلمية. لكننا حينما نقول ان التفاسير المتعددة والمختلفة للنصوص الدينية ممكنة، لا نتغيا إطلاقاً إيقاف النقاش حول صحة وسقم أي تفسير، والقول ان جميع التفاسير صائبة.

أحياناً يُخلط بين مسألتين: الأولى ان التفاسير المتباينة ممكنة، والثانية هي ضرورة البحث بجد في صحة وسقم كل واحد من التفاسير. تعددية التفاسير والاجتهادات من الظواهر الممكنة الحصول في مجتمع المسلمين، وباستطاعة النظام السياسي لهذا المجتمع ان ينهض على أساس مساواة الحقوق بين هذه التفاسير المختلفة، لا أن يتحيز لتفسير معين منها، ويشجب سائر التفاسير ويحاربها. وحتى لو اتبعت أكثرية الجماهير تفسيراً معيناً بآليات ديمقراطية، فيجب الحفاظ على حقوق التفاسير الأخرى ورغبتها في كسب الأكثرية إلى جانبها.

١٠- يتعين القول بكل صراحة ان مفهومات، من قبيل: الحرية السياسية، وحقوق الإنسان، والتسامح، والديكتاتورية، والديمقراطية، هي مفهومات فلسفية مترابطة

الأجزاء، اما ان تقبل، واما ان ترفض.

لذلك فإن ربطها بملحقات معينة، من قبيل: صفة «الغربية» أو «الإسلامية» يعد بمثابة تحريف للفلسفة السياسية، وخطأ يجر الحياة الاجتماعية إلى متاهات مظلمة. ولعل بعض الشعوب المسلمة تقف اليوم على مفترق طريق تاريخي، فإما ان تتقبل هذه المفهومات وتهضمها وتتفاعل معها إيجابياً، واما ان ترفضها وتتقبل الاستحقاقات الخطيرة لهذا الرفض. ولا طريق ثالث بين هذين الطريقتين.

١١- لا بد من التشديد تارة أخرى على نقطة أساسية، مفادها ان التسامح لا يعني اللأبالية الأخلاقية، والانفلات من القيم، أو الشك حيال الحقائق التي يكتشفها كل إنسان على نحو نسبي. ينطوي التسامح على مفهوم صبر الشخص المتسامح على عقائد وممارسات الآخرين التي لا تروقه ولا يعتبرها سليمة، لأنه يرى ان الإيمان بتلك العقائد ومزاولة تلك الأعمال من حق الآخرين. ان التميز الذكي بين فضيلة «التسامح» و«منح الحرية» كفيل بإيضاح النقطة المذكورة على أحسن وجه. ومن المناسب هنا الإشارة إلى تحليل بحثي يفكك بين هاتين الموضوعتين: «التسامح» في اللغة اليومية، يعني غالباً طلب ان يترك الإنسان لحاله، والسماح له بفعل ما يشاء، مع إبداء قليل من المحفزات التي تقف وراء مثل هذا الطلب. والحقيقة ان التساهل وفق هذا التصور هو اللامبالاة والإحجام عن التدخل أو تحمل بعض المسؤوليات، وهو في الوقت ذاته إشارة إلى نمط خاص من عدم الانفعال يستند إلى مسوغات أخلاقية وظروف خاصة. بيد انه يتوجب التمييز على نحو الجدل بين التسامح و«منح الحرية» التامة، والأبالية المطلقة، والامتناع الأعمى، فعلى سبيل المثال، الوالدان اللذان يتجاهلان تصرفات أبنائهم غير المؤدبة، أو عابر الطريق الذي يفضل عدم التدخل في توقيف قطاع الطرق، هؤلاء ليسوا بمتسامحين.

«منح الحرية» يشير إلى نظرة اجتماعية يجد فيها الأفراد تمام الحرية للعمل وفق الأسلوب الذي يفضلونه. منح الحرية بمفهومه المبسط هو السماح والترخيص، وبهذا

فهو غير ذي مفعول من الناحية الأخلاقية، إذ لن يتوفر لنا بفعله أي حكم بخصوص السلوك الذي سمحنا به. للتمثيل، فإن منح حرية التعبير عن فكرة معينة، أو تشكيل جلسة خطابة أو الخروج بمظاهرات، لا يعني على الإطلاق موافقة أو رفض ما يقال أو يصنع في هذه الأنشطة، أي ان الفكرة أو الخطابة أو المظاهرات في هذه الحالة ليست حسنة ولا سيئة. ان حالة منح الحرية يمكن ان تنبع من موقف أو موقفين:

الأول: عقيدة ترتبط بالنسبية الأخلاقية، فحواها عدم وجود أي قيمة أو معيار مطلق، أي ان الأخلاق بالنسبة لكل إنسان ان هي إلا حكم شخصي، فمثلاً حسب هذه الرؤية يمكن ان يعد السلوك المخل بالحياة العام سلوكاً سليماً من الناحية الأخلاقية إذا كان فاعله قد اختاره بحرية.

الثاني: يرى الكثير من مجالات الحياة غير ذات معنى من الزاوية الأخلاقية. تؤكد رؤية «منح الحرية» حيال الفعل المخل بالحياة العام، على عدم وجود شيء في هذا الفعل يمكن شجبه أخلاقياً، بل ان الفعل المخل بالحياة ليس قضية يمكن محاكمتها أخلاقياً. غالباً ما يقال ان السمة البارزة في الأخلاق الاجتماعية للعالم الغربي إبان عقد الستينات هي «منح الحرية». ولعل تغير الرؤى بشأن بعض السلوكيات نظير الأعمال المخلة بالحياة العام، أو تعاطي المخدرات، شاهد على هذا الرأي. في كثير من الحالات كان الحوار والنقاش حول تسهيل وتعديل القيم الاجتماعية والقواعد الأخلاقية مفتوحاً وحرراً، فمثلاً كان بعض أنصار الإباحية يقولون ان السلوكيات المخلة بالحياة منوطة باختيار الفرد تماماً، وبالتالي فإن ميل الإنسان نحوها أو عدم ميله متكافئان من حيث القيمة. كانت ثقافة الشباب في تلك الفترة تطالب بأن تترك أمور مثل الأزياء وظاهر الأفراد والأخلاق الخاصة للأفراد أنفسهم. ومع رفض سيادة القواعد الأخلاقية والدينية، يمكن ان تنقلب أخلاق «منح الحرية» إلى شكل من أشكال الفوضى الأخلاقية. على ان الفوضويين فقط هم المستعدون للدفاع الدائم عن «منح الحرية»، لأنهم وحدهم المطالبون بترك القرارات الأخلاقية للأفراد أنفسهم. منح الحرية بالنسبة للفوضويين يعبر عن مبدأ الاستقلال الأخلاقي والشخصي. أما سائر المفكرين فقليلاً ما يؤازرون فكرة «منح الحرية» فيما يتعلق

بالسلوكيات المؤثرة على الآخرين والمجتمع ككل. والمحافظون على وجه الخصوص يخشون ان تحرم الفوضى الأخلاقية الأفراد من الهداية الأخلاقية الضرورية، فيترك المجتمع لحاله دون أية أسس لعقائد أخلاقية مشتركة.

رغم ان التسامح وجد له أنصاراً بين الاشتراكيين وبعض المحافظين، إلا انه كان أقرب للثقافة الليبرالية، فحيث ان التسامح يرفض التدخل والإكراه، أو السيطرة على سلوك الآخرين ومعتقداتهم، فقد كان أشبه ما يكون بـ«منح الحرية». إلا انه يختلف عنه، فالتسامح هو عدم التدخل، بالرغم من حقيقة ان سلوكيات الآخرين وأفكارهم قد تكون غير مقبولة أو مدانة. بعبارة أخرى ليس التسامح غير ذي مفعول من الناحية الأخلاقية كما هو الحال بالنسبة لمنح الحرية، وهو لا يعبر عن لا أبالية أخلاقية أو نسبية أخلاقية. التسامح ضرب من المداراة والرفقة. انه يتوفر حينما تكون ثمة قدرة صريحة على قمع آراء الآخر، لكن المتسامح لا يلجأ لهذا الخيار عن وعي تام، فمثلاً من غير المعقول ان نصف عبداً بالتسامح حيال سيده لأنه اختار عدم الثورة على سيده. وهكذا المرأة العجوز التي تصبر على إساءات زوجها وسبابه، من الصعب جداً القول انها تتسامح إزاء سلوك زوجها.

ومع ان التسامح يعني تجنب فرض الإرادة على الآخر، بيد انه لا يعني عدم التدخل، فحقيقة ان هناك حكماً أخلاقياً مسبقاً، توفر فرصة أكيدة للتأثير في الآخرين. على ان مثل هذا التأثير لا يتم إلا بصورة عقلانية. على سبيل المثال، ثمة فارق واضح بين السماح لشخص بالتدخين، والصبر على دخان سجائره. في الحالة الثانية لا يكون التدخين مقبولاً، بل قد يكون مزعجاً للغاية، وربما كانت هناك محاولات لإقناع المدخن بالإقلاع عنه، إلا ان مقتضى التسامح هو ان تتخذ مثل هذه المحاولات شكل النقاش العقلاني. فإذا فرضت تكاليف أو عقوبات على الشخص حتى في صيغة حرمانه من حقوقه الاجتماعية، فإن ممارسته السلبية ستقلص تلقائياً في الحالات المقبلة. للمثال، لا يتسنى القول إننا تسامحنا مع تدخين شخص حينما يكون تدخينه قد أضر بصدقتنا له وبمستقبله المهني، أو إذا حددنا تدخينه بأماكن معيشته البيتية. والواقع ان فرض عقوبات وتكاليف إنما هي أمثلة صريحة لعدم

التسامح تتحرك خارج دائرة النقاش والحوار العقلاني.

من الجلي ان السلوك غير المتسامح يدل على عدم قبول الآخرين ورؤاهم ومعتقداتهم، فهنا لن نكون أمام عدم قبول أخلاقي أو انزعاج وحسب، بل ومساع للضغط على الآخر. على ان مفردة عدم التسامح تنطوي ضمناً على معنى مُهين. بينما التسامح يعد في الغالب ذا معنى راق مجيد، بل وتنويري أيضاً، فالمتسامح إنسان صبور متجاوز عن أخطاء الآخرين وفيلسوف أيضاً. والسلوك غير المتسامح مخالفة غير عقلانية لشيء يمكن التسامح معه. من هنا كان التمييز على أساس العنصر، واللون، والجنس، مما يدرج غالباً في خانة عدم التسامح. وقد كانت سياسة الفصل العنصري في إفريقيا الجنوبية نموذجاً بارزاً لعدم التسامح العنصري. وفرض ضوابط معينة في الزي، وحرمان النساء من خوض غمار الحياة العامة والمهنية في بعض مجتمعات العالم، يمكن ان يعد من نماذج عدم التسامح الجنسي. وطبعاً، ثمة تصورات قد ترى في التسامح دلالة على الضعف أو نقص الشجاعة الأخلاقية، فإذا كان الشيء خطأ، لا بد بالتأكيد من حظره ومنعه وعدم التسامح معه. وهذا ما يمكن التعبير عنه بغير المقبول، أو ما لا يمكن الصبر عليه، أي انه ممارسة أو شيء ليس بالمقبول، ولا يمكن ان يكون مقبولاً إلى درجة تحمله والصبر عليه. في مثل هذه الأحوال، ترتفع كل العوامل والذرائع للتسامح حيال هذا الشيء. وإذن، ففي حالات وظروف خاصة، قد لا يتسنى الدفاع عن «عدم التسامح» وحسب، إنما قد يكون ذلك واجباً أخلاقياً.

١٢- يجوز القول ان فضيلة المداراة والصبر، مطلوبة في العالم المعاصر من الحكومات أولاً. تستطيع الحكومات بقبولها مبادئ التعددية الثقافية، والعقيدية، وتعددية مصالح التيارات السياسية في المجتمع، ان تتحلى بالصبر والمداراة. وبدون القبول بذلك لا يصح التحدث عن أي مداراة أو تسامح. وسيبدو هذا القبول ضرورياً حينما يكون المجتمع متجهماً نحو التعددية في بناء الثقافية والعقيدية، ومصالحه

الاقتصادية والسياسية. وهذا هو شكل المجتمعات الحديثة عموماً، مع تفاوت في الدرجات طبعاً، لهذا كان تسامح الحكومات في الوقت الراهن مما لا محيص منه. وفيما يتعلق بالمعتقدات الدينية، يتحتم الاهتمام بحقيقة «التعددية الدينية» في العالم الحديث. ان التعددية الدينية مقولة «خارجية دينياً» في الأساس، وليست من داخل الدين. فالنقاش بشأنها نقاش فلسفي وليس نقاشاً كلامياً. القضية هي ان إثبات أحقية أو بطلان دين معين ما عاد متاحاً على نحو الجزم والإطلاق. تدل الدراسات الفلسفية اننا حيال أديان عديدة ومتباينة، يقدم كل واحد منها الأدلة والبراهين على حقيقته وصحته. وهذه الأدلة مما لا يمكن نقضها نهائياً بسهولة ووضوح، ولا هي مما يتسنى تأكيده وإبرامه بيسر. وإذن فالتعددية الفلسفية للأديان حقيقة تفرض نفسها علينا، وهي ليست عقيدة دينية أو كلامية نوافقها أو نرفضها.

بوسع المتكلم أو اللاهوتي ان يصدر الفتاوى ضد التعددية الدينية من زاوية «داخلية دينياً» غير ان السلطة لا يمكنها مثل هذا الفعل إطلاقاً. على السلطة ان تستوعب حقيقة التعددية الدينية وحسب، وتعامل وفق ذلك بالتسامح مع المعتقدات الدينية على اختلافها. وطبعاً، يمكن توقع التسامح من سلطة لا تقوم شرعيتها السياسية على أساس عقيدة دينية معينة، فهي تعترف بحقية، نسبية على الأقل، للمعتقدات والديانات الأخرى. وفي غير ذلك، ستضطر السلطة من أجل الحفاظ على شرعيتها، وهي عماد قوتها وهيمنتها، إلى تهميش الأديان الأخرى بنحو من الأنحاء، أو قمعها، وينتهي بها الأمر إلى تسامح صوري زائف.

كلما كانت المديات الاجتماعية، والقيمية، والثقافية للأديان الأخرى غير «دين الدولة» أوسع، كلما اشتد النزاع بينها وبين الدولة، وتكرست الأزمات الاجتماعية والسياسية أكثر.

في خاتمة الكلام عن المداراة والصبر (التسامح)، أرى من الضروري الإشارة إلى نظريات من اختزلوا مبدأ التسامح إلى «تسامح صوري» عبر إطلاقهم فكرة «التسامح الإسلامي»، وتسلط بعض الأضواء النقدية على هذه النظريات.

وسنستعين في هذا الباب بتقرير منظم لهذه النظرية، نشر تحت عنوان «حدود

التسامح المدني في النظام الإسلامي^١ فنورد مقتطفات منه ببعض التلخيص، ثم نسجل ملاحظتنا النقدية بشأنه:

حدود التسامح المدني في النظام الإسلامي

أ- حينما نتحلى بالفرصة (والبلوغ) اللازم للتركيز والاستيعاب، فلن نجد أنفسنا لوحيدنا، إنما نلفي البشر يعيشون تجمعات وتكتلات لها جملة من الخصائص:

- التعامل المتبادل المنتظم بين الأفراد، بالشكل الذي يخلق شبكات معقدة من نظم العمل، فبعض الناس يزرعون، وبعضهم يبنون، وبعضهم ينجزون الأعمال الفنية، ويشكلون بمجموعهم كتلة يساهم جميع أفرادها في إشباع الحاجات.

- ثمة نظام اجتماعي معين يسود المجتمع. جماعة تحكم وتصدر الأوامر وترى ذلك حقاً لها، ومجموعة كبيرة من الناس «يجب» ان يطيعوا، بحيث لو تمردوا لجاز للحاكم معاقبتهم.

هذه حالة تسمى «تجمعاً سياسياً» ويبدو ان لها من العمر آلاف السنين.

ب - تشهد قصة «التجمع السياسي» تحولاً أساسياً مع «وعي» آخر هو في الواقع نوع من «الصحو»، وذلك حينما يدرك أعضاء المجتمع ان الخضوع للسلطة بحاجة إلى تسوية معقول، والواقع ان بالإمكان تغيير البنية السياسية الموروثة بـ «خطوة جماعية».

كانت الثورة الإسلامية في إيران ضاربة الجذور في مثل هذه «الصحو» تحديداً. لقد اكتشف الشعب الإيراني ان سلطة النظام البهلوي غير شرعية، واستساع نموذج الشرعية الجديد الذي أطلقه الإمام الخميني، وأوجد بقيادته تجمعاً سياسياً فاعلاً، بادر في الخطوة الأولى إلى إسقاط النظام السابق، وأقام في المرحلة الثانية نظاماً جديداً. وعلى حد تعبير أرسطو فإن تحولات من هذا القبيل تعد أعمق تحولات يمكن ان يشهدها التجمع السياسي، فهي تغير أساس الشرعية ومفهومها، وتغير الهيئة الحاكمة كذلك.

١- محمد جواد لاريجاني، صحيفة (رسالت) حزيران ١٩٩٨.

ج - وهكذا، ينبثق من صميم المفهوم الموضوعي للتجمع السياسي، مفهوم جديد يسمى «التجمع المدني»، وهو في الواقع الصورة النظرية الكاملة لمجتمع سياسي موضوعي. ولا ريب ان من الضروري إخراج الأجزاء المقومة من طيات الموانع والعقبات وإبرازها بصورة شفافة...

ثمة محاور أساسية في التجمع المدني:

- ١- عقلانية شاملة تدعي الهداية نحو السعادة - أو التكامل الإنساني - وتمثل القاعدة المشتركة للممارسات السياسية الفردية والجماعية.
- ٢- يدخله الأعضاء بإرادتهم بناء على الشعور بالواجب أو المصلحة.
- ٣- يجب ان تقوم شرعية السلطة السياسية وبنيتها العامة على أساس العقلانية المشتركة.

د- يسود التجمع المدني هو الآخر نظام خاص، ولكن من أجل التمييز بين التجمع السياسي على نحو العموم، والتجمع المدني، يكفي ان نلاحظ انه: في التجمع السياسي يمثل حفظ السلطة الهم الأكبر للحاكم، وإذا زعم لنفسه عمارة الأرض والتنمية فلأجل ان يقول للناس: ليس من الضروري التشكيك في شرعية السلطة، لأنكم ستتمتعون قريباً بحياة رغيدة. هذا هو منطق كل الأنظمة السلطوية غير الشرعية. أما في التجمع المدني فالهم الأول للجماهير والسلطة هو حراسة شرعية نظام الحكم، ومن ثم النهوض بالالتزامات والواجبات على أساس العقلانية المشتركة الرسمية.

الحكومة الإسلامية من وجهة نظر علم السياسة، ليست اتحاد بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية، أو سيطرة المؤسسة الدينية على المؤسسة السياسية. إنما الحكومة الإسلامية تعني تأسيس تجمع مدني على ركائز العقلانية الإسلامية. أما إشكالية المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية فقد وفدت على العالم الإسلامي من العالم المسيحي. في الغرب المسيحي، ثمة للدين مؤسسة اسمها الكنيسة، وللتجمع السياسي مؤسسته المعروفة وهي السلطة أو الدولة. وقد فرضت الكنيسة نفسها في الماضي على المؤسسة السياسية باسم الدين المسيحي، فانبثقت تركة تدعى

«الحكومة المسيحية». بينما لا يوجد في الإسلام كدين مؤسسة بالمعنى الموازي للمؤسسة السياسية. رجال الدين ليسوا مؤسسة بالمعنى الفني للكلمة، إنما الحوزات العلمية هي فعلاً حوزات لاكتساب معارف الإسلام وعلومه، ورجال الدين لفظة مساوقة لعلماء الدين، ورجوع الناس لهم يندرج في باب رجوع الجاهل للعالم، ولا يمثل خضوعاً لهيمنة مؤسسة معينة.

العضوية في المؤسسة الكنسية مثلاً لا يخضع لاعتبارات علمية، إنما هي كآية عضوية في أية مؤسسة لها تراتبياتها الخاصة. والحال انه لأجل ان يعد الفرد من رجال الدين الإسلامي ينبغي ان يتخرج من معاهد علمية معروفة، مضافاً إلى انه يجب ان يكون ذا مصداقية عملية جيدة، هذا ليس إلا.

سبق ان ألمحنا إلى ان النظام الإسلامي هو التجمع المدني على أساس العقلانية الإسلامية. لهذا وجب ان تتعين كل قضايا هذا النظام بما في ذلك حدود التسامح على أساس هذه العقلانية. من زاوية نظرية، يمكن لقاعدة «لا ضرر» ان ترسم جانباً من حدود «حرية العمل»، لكن مديات الأضرار أوسع بكثير من مجرد سلب الحرية، إذ ثمة صورة واضحة في الفكر الإسلامي للمبدأ والمعاد والصراط، وكل ممارسة من شأنها الابتعاد عن التحرك في طريق الصلاح تعد «ضرراً». مثال ذلك إشاعة الفاحشة أو توسيع نطاق المنكر. وبالتالي فإن التسامح المطلق حيال التعبير عن الرأي لا يمكنه هو الآخر ان يتمتع بتسوية نظري. بيد ان رفض التسامح المطلق لا يعني رفض مطلق التسامح، فسبيل الإسلام يضمن بالتأكيد الحريات الأساسية من قبيل:

- حرية نقد المسؤولين مهما كانت مستوياتهم. وهذه الممارسة مظهر من مظاهر تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

- حرية العلماء في استنباطاتهم الفقهية والكلامية و... المختلفة.

- حرية الكتاب في الحياة داخل المجتمع الإسلامي.

ومن الطبيعي ان يكون لكل واحد من التسامحات أعلاه قواعده الخاصة التي تحده.

النقطة المهمة في العقلانية الإسلامية هي ان الحريات (أو التسامحات) تمنح من

منطلق «عدم الشهية» إنما يجب القول حقاً أن المجتمع الذي لا يشهد مساحات فسيحة لتحليق الأفكار وتآلقها، ولا بث للنظريات ونقدها، بل تشيع فيه الفوضى والضجيج والاتهامات الجزافية، سوف لن يجرب إنتاج فكر جديد. وإذن، فمن الضروري جداً (عدم التسامح) أو تحديد التسامح.

النظام الإسلامي نظام يولي أهمية كبرى للحق والباطل، فالقضية إذن ليست نظرية صرفة، أو من باب الترف الفكري، إنما تستدعي أقصى درجات الحيطة والحذر. والهدف الأساس للتجمع المدني هو تمهيد حركة الأعضاء نحو السعادة الحقيقية بالتزام (محورية الحق). وبالتالي فالسلطة تمتلك معاييرها لتشخيص الحق والباطل، وهي العقلانية المشتركة الرسمية أو الإسلام، وهي تتحمل المسؤولية حيال الحق والباطل، عليها السعي لإحقاق الحق، وإقصاء الباطل عن الساحة. هذا واجب يرسم للحاكم حق التدخل، بيد أن التدخل يتشذب بقاعدة مهمة أخرى هي «المصلحة»، فقد يشاهد الحاكم أمراً ويراه منكرأ، لكن تدخل الدولة لا يؤثر في القضاء على هذا المنكر، بل يزيده توالياً وتوالداً وتصاعداً. وإذن حينما يتم تقرير واجب للسلطة، ينبغي أن لا يفهم من ذلك أن على الحاكم التدخل عنوةً وبشكل مباشر.

الديمقراطية بحاجة إلى أساليبها الخاصة، وهي في الحقيقة بحاجة إلى حراسة جادة لتبقى دائماً نظاماً حيويأً وقناة مساعدة لأهداف النظام. بعبارة أخرى، فإن حماية تجربة الحكومة الإسلامية تتطلب بالدرجة الأولى يقظة وحساسية فائقة حيال شرعية النظام، وتقتضي في طور لاحق همماً وتدقيقاً بالغاً في حفظ واستمرار مراعاة قواعد الديمقراطية في كافة الممارسات السياسية، الفردية والجماعية.

أعتقد انه ما من جانب من جوانب حياتنا الجماعية يجب إعلائه منطقة محظورة على النقد والتمحيص... بيد أن هذا النقد والتمحيص ذو طبيعة علمية - تخصصية، ودائرته هي الحوزات العلمية الخاصة والمراكز المختصة بهذه المهمة. كما علينا الفصل تماماً بين هذه النقاشات والتيارات الدعائية. التيار الدعائي لا يتوخى «الكشف» بطبيعته، إنما يرمي إلى «القصف»، والحال أننا بغية الإصلاح والتصحيح

والتكميل بحاجة إلى دراسة هدفها الكشف تبدى في مقاصد العاملين وأساليبهم، وفي العمل تحديداً. وفي هذه المحطة بالضبط تتدخل العقلانية الإسلامية فتقيم هذا العمل، وانطلاقاً من ذلك ترسم الوظائف لأعضاء التجمع المدني. ان واجبنا حيال الأجيال القادمة هو ان نترك لهم تراثاً معقولاً ومتماسكاً من الأفكار والسلوكيات العقلانية، والتجارب القيمة، عسى ان تنبثق حضارة جديدة في المسرح العالمي تقوم على أساس الفكر الإسلامي المتمحور حول الحق.

ملاحظات ناقدة لنظرية «حدود التسامح المدني في النظام الإسلامي»

للنظرية أعلاه ثلاثة أركان رئيسية:

١- «الحكومة الإسلامية هي بناء تجمع مدني على أساس العقلانية الرسمية الإسلامية المشتركة».

٢- «النظام الإسلامي نظام يولي أهمية للحق والباطل» ويمهد لحركة أعضائه صوب السعادة الحقيقية عن طريق «محمورية الحق». وإذن، فالسلطة لها معاييرها لتشخيص الحق والباطل، وهي العقلانية المشتركة الرسمية أو الإسلام. وهي ذات مسؤولية إزاء الحق والباطل. تسعى لإحقاق الحق، وإقصاء الباطل عن الساحة. وهذا الواجب يمنح الحاكم حق التدخل الذي تحدده قاعدة مهمة أخرى هي قاعدة المصلحة.

٣- «في كل تجمع مدني، هنالك عقلانية مشتركة رسمية تمثل أساس شرعية النظام وبنيته الكلية». وعلى الدولة (السلطة) حراسة هذه العقلانية دائماً لتبقي على صفتها الشرعية.

المبادئ الثلاثة أعلاه تجسد الأركان الرئيسة التي تنهض عليها نظرية «حدود التسامح المدني في النظام الإسلامي». وتعود مرتكزات مفكرين آخرين في طروحاتهم حول «التسامح الإسلامي» إلى ما يشبه هذه المبادئ. وقد ورد في محاضرة لأحدهم: القضية هي ان المشرع الذي يريد تحديد حريات الأفراد، إلى أين يستطيع المضي في ممارسته هذه؟ بناء على الثقافة الغربية، فإن حدود الحرية هي المصالح المادية للناس، كالسلامة الصحية للناس مثلاً... أما إذا أدى فعل معين إلى

مجرد تهديد عفاف الإنسان وتعريض قيمته المعنوية للخطر، فلا ينبغي منعه. أما من منطلق الثقافة الإلهية، فلا بد للقانون من تحديد الحريات على تلك الصعد أيضاً، فالإنسان متجه صوب غاية معينة، وعلى القانون ان يرفع أية عقبة تعرقل هذه المسيرة. «ما يعرض الحياة الأبدية للأفراد إلى الخطر ينبغي الوقوف بوجهه. طبقاً للثقافة الإلهية، على الدولة الإسلامية الحؤول دون ما يضر بمعنويات الأفراد...»^١.

وفيما يلي نطل إطلالة نقدية على طروحات هذين المفكرين: نعتقد ان السلطة المنتخبة من قبل المسلمين لا يمكنها استنباط معيار تحديد حريات الأفراد، ورسم تخوم تسامح الدولة مع المواطنين، من العقلانية الإسلامية، بل ينبغي استمداد المعيار من خارج العقلانية الإسلامية.

العقلانية الإسلامية القائمة حالياً ثمرة تاريخية لأربعة عشر قرناً من التحديات الفكرية والعملية التي عاشها المسلمون. إنها ليست تراث جماعة معينة، فأهل الحديث والمتكلمون، والفلاسفة، والفقهاء، والعرفاء، والمتصوفة، والثقافة العربية قبل الإسلام، وسائر الثقافات القديمة، حتى الثقافات المختلفة لقوميات وشعوب عاشت داخل المجتمع الإسلامي الكبير، شاركت كلها في تشكيل ما يسمى بالعقلانية الإسلامية. إنها عقلانية لم يوجدها شخص أو جماعة معينة، ولها أبعادها الكلامية، والعقيدية، والفلسفية، والعرفانية، والفقهيّة، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والفنية، فهي إذن ظاهرة تاريخية متحولة. ان للثقافة والحضارة الإسلامية تاريخها. رغم اننا نستطيع القول ان كافة العلوم الإسلامية ظهرت بعد نزول القرآن الكريم، وفي خضم علاقة معينة بهذا الكتاب السماوي، ولكن يجب ان لا نستمرئ إطلاقاً القول ان هذه العلوم دخلت أذهان المسلمين من القرآن الكريم مباشرة، من دون أية أراضيات تاريخية، واجتماعية، وقبلية وتوقعات متنوعة كثيرة (أي بدون فهم وتفسير وتأويل). علينا دائماً تحاشي الوقوع في مثل هذا الخطأ الكبير. إن هذه العقلانية الإسلامية طبقاً للبنية الذاتية للإسلام، وبشهادة التاريخ، لم يكن لها

١- محمد تقي مصباح يزدي، محاضرات ما قبل خطب الجمعة في طهران، نقلاً عن إذاعة إيران.

قيم أو سادن رسمي أبداً. ولهذا كانت التباينات بين المشارب الفلسفية، والكلامية، والعرفانية، والفقهية الإسلامية، والتحديات التي قامت بينها، ذات بروز واضح في التاريخ الإسلامي. إنها عقلانية لا يمكن حصرها في أي من أبعادها. الفلسفة الإسلامية متصلة بالعقلانية الإسلامية بمقدار اتصال نظريات أهل الحديث والكلام الإسلامي، وكذلك الحال بالنسبة للعرفان الإسلامي، والفقه الإسلامي، و... الخ.

حينما يحاول أصحاب هذه النظرية استقاء حدود حريات الأفراد من العقلانية الإسلامية، فإنهم يركزون بطبيعة الحال على الجانب الفقهي منها. وما قيل بشأن حدود حريات الأفراد في الفقه الإسلامي ليست رأياً واحداً، فالفقهاء لم يشخصوا حدود حريات الأفراد على غرار واحد. وعلى افتراض وجود رأي واحد في هذا الميدان، فهو طبعاً رأي يقبل النقد، والأهم من كل هذا هو قضية حدود الحريات السياسية والاجتماعية في المجتمعات والدول الحديثة في العالم الإسلامي، والتي تعد موضوعاً غير مسبوق بالمرّة تعزى مفاهيمه إلى عصر الحداثة، من دون ان تكون قد وردت في الكتاب والسنة، مما يحول دون مناقشتها فقهياً وبطريقة تقليدية^١. والآن لنفترض ان فقيهاً لم يعر ما نقوله أي اهتمام، وأصدر فتاوى تحدد الحريات داخل المجتمعات والحكومات الإسلامية الحديثة، فما الذي يرغب الآخريين على قبولها؟ يقول بعض الفقهاء ان العمل بفتوى الفقيه لا تجب على المؤمنين إلا إذا اطمأنوا انها تمثل حكم الله. فما هو موقفهم إذا لم تحصل لهم مثل هذه الثقة؟ ما هو المعيار الآخر الذي يجب ان يرسم لهم حدود حرياتهم؟ أضف إلى ذلك ان عدداً من الفقهاء ربما أصدروا فتاوى مختلفة حول تخوم الحريات، فكيف يتسنى لمقلديهم تطبيق هذه الفتاوى المتفاوتة والمتعارضة في مجتمع واحد وحكومة واحدة، وأي هذه الفتاوى سيكون المعيار المعتمد في تدوين الدستور والقوانين الأخرى؟

لا شك ان الإسلام كدين تحقق في التاريخ، شأنه شأن أي دين آخر، من حيث

١- اقرأ تفصيل ذلك في فصل «الجمهورية والبنية الذاتية للإسلام» من كتاب «إطلالة نقدية على

القراءة الرسمية للدين».

٢- راجع قسم حقوق الإنسان من كتاب «إطلالة نقدية على القراءة الرسمية للدين».

ان له ضروريات وجزميات وقواعد مسلمة. وحدود مثل هذه الضروريات ليست ثابتة دائماً، إلا انها مشهودة في كل عصر من العصور. إنها موضوعات يتاح رصدها في العقائد والأخلاق والأحكام. بيد ان المشكلة هي ان قطعية الحرمة الشرعية لفعل معين، وجزمية العقاب الأخروي المقرر له، لا يحتم ان نعه من المخالفات الممنوعة قانونياً، والتي يعاقب مرتكبها عليها، ولا بد من تقييد حريات الأفراد بشأنها. صحيح ان فريقاً من الفقهاء أفتوا بأن كل عمل إجرامي يستدعي التعزير (عقوبة دنيوية تقررها السلطة)، إلا ان هذه مجرد فتوى كأى فتوى أخرى تقبل النقاش والنقد. ان القفز من الحرمة الشرعية إلى الإجراء القانوني ليس بالمهمة اليسيرة.

أضف إلى ذلك، بأي دليل أو منطق يمكن الادعاء ان من غير الممكن إعادة البحث بصورة منهجة حول ما كان يعد في عصر من العصور عقائد مسلماً بها، وأخلاقاً حاسمة، وأحكاماً إسلامية قطعية، ولا يجوز تضيق دائرة تلك المسلمات أو توسيعها، ولا يتسنى خلع معان جديدة عليها، ولا قراءتها بطرائق قشبية؟ وأقصد هنا القراءات الجديدة، وليس مراتب متفاوتة للمعرفة.

بالنظر للأمر والاستفهامات المطروحة لا يمكن إطلاق زعم عقلائي يقول باستنباط معايير لتسامح السلطة مع المواطنين، والتي تمثل في الواقع حدود حرياتهم، من العقلانية الإسلامية، فالعقلانية الإسلامية بما لها من آفاق رحبية، وبما تنطوي عليه من اختلافات عديدة وأساسية في الآراء، وما تتيحه على الدوام من فسحة للاجتهد والقراءات الجديدة، لا يسعها أبداً تشخيص كيف يجب تنظيم الحقوق الأساسية للأفراد في دستور بلد مسلم على سبيل المثال، أو كيف ينبغي رسم تخوم الحريات، وما هو مدى التسامح الذي يجب ان تلتزمه الدولة أمام المواطنين.

إن موضوعاً اسمه «التسامح الإسلامي للسلطة بناءً على العقلانية الإسلامية» ليس له مفهوم محدد مقبول. ولأجل تعريف تسامح الدولة مع المواطنين في بلد إسلامي، وتعيين حدود هذا التسامح، لا سبيل سوى مراجعة المباحث والمناطات العقلانية

الفلسفية المقنعة للجميع (وإن بشكل نسبي) وهذا ما يقع خارج نطاق العقلانية الإسلامية (حقوق الإنسان)، أو اختيار أحد الآراء الفقهية ذات الصلة بالموضوع مع بحوث عقلانية خارج حيز العقلانية الإسلامية. في كل الأحوال، لا مندوحة من الاستعانة بالمباحث العقلانية والفلسفية، ورسم تخوم الحريات والتسامح بعد الاقتناع العقلاني النسبي الذي يرضاه معظم أفراد المجتمع ويعتبرونه أفضل وضع ممكن نسبياً في ظروفهم التاريخية الخاصة.

في المجتمعات المسلمة الحديثة، حيث ينظر الأفراد للمؤسسة السياسية (الدولة) على أنها مؤسسة تعاقدية، ويختارون المسؤولين الكبار فيها عن طريق الانتخابات، لا بد من وفاق عام بشأن المفاهيم السياسية الرئيسة. وهو وفاق لا يتاح التوصل إليه إلا في ظل عقلانية جماعية سياسية تختلف عن العقلانية الإسلامية التي يطرحها البعض. وإذا لم يتسن استتاج حدود الحرية، وتسامح السلطة مع المواطنين، ومعايير هذا التسامح من العقلانية الإسلامية، فأى معنى صحيح يمكن ان تحمله عبارات من قبيل «الحكومة (الإسلامية) لها معيارها لتشخيص الحق والباطل، وهو العقلانية المشتركة الرسمية أو الإسلام. و(الحكومة) تتحمل مسؤوليتها قبال الحق والباطل» و«على الدولة السعي لإحقاق الحق وإقصاء الباطل عن الساحة» و«هذا الواجب يمنح الحاكم حق التدخل؟!»^١ ربما كان المقصود دستور بلد ذي نظام حكم إسلامي مثل إيران، قيد حريات الأفراد بتعابير من قبيل «عدم الإخلال في مباني الإسلام» والدولة ملزمة بالعمل بالدستور. هذا كلام لا ينكره أحد.

ولكن أولاً يقع على عاتق المشرع وانطلاقاً من روح الحقوق الأساسية للأفراد والشعب الواردة في الدستور، ان يعرف قانونياً ما هو الإخلال في مباني الإسلام. ومثل هذا القانون الذي يعرف الإخلال لن يكون إلا حصيلة نقاشات بين نواب الشعب، ولن يسبق المصادقة عليه أي مناط لتقييد الحريات. ثانياً: قيمة الدستور واعتباره قائماً على وفاق عام بين الشعب، فهو ليس ثمرة آراء فقهية أو فلسفية

١- هذه عبارات تعتمد بشكل رئيسي من قبل منظري القراءة الرسمية للدين.

متباينة. الزعم بأن النظام السياسي - المدني إنما هو تجمع مدني أساسه العقلانية الإسلامية، زعم غير صائب. وقد أوضحنا في القسم الأول من كتاب «إطلالة نقدية على القراءة الرسمية للدين» ان هذا النظام خليط من النظرية الديمقراطية ونظرية الإمامة عند الشيعة، وقد تم الخلط أو المزوجة وفق حسابات ومصالح عقلانية خارج نطاق «العقلانية الإسلامية».

قواعد النشر في مجلة قضايا إسلامية 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 إعادة نشر المادة مستقلة أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها.

التسامح ومنابع الاتسامح

مقاربات تمهيدية

ماجد الغرابوي*

لم يبق امام الشعوب الاسلامية خيار للحد من ثقافة الموت والاحتراب والعداء والاقصاء المتفشية في كل مكان، سوى تبني قيم التسامح والعتو والمغفرة والرحمة والاخوة والسلام، لنزع فتيل التوتر وتحويل نقاط الخلاف الى مساحة للحوار والتفاهم بدل الاقتتال والتناحر. وهو عمل صعب يستدعي جهودا يتضافر فيها الخطاب الاعلامي مع الخطاب الثقافي والديني والسياسي والتربوي. ويتطلب تعاون الفرد مع المجتمع، والشعب مع القانون، والدولة مع الدستور. انه عمل جذري يستهدف البنى الفكرية والعقيدية للمجتمع، واعادة صياغة العقل والاولويات والوعي، وتقديم فهم عصري للدين والرسالة والهدف، ونقد للمفاهيم والقيم والسلوك، ورسم مستقبل جديد للفرد والشعب والوطن، وقراءة متفهمة للتراث والتاريخ، وعودة الى القرآن والعقل، والتخلي عن العنف والتنازذ، والتمسك بالاحترام والتسامح، وفهم آخر للحياة والعمل الصالح.

ان ما نشاهده اليوم من مظاهر عنف واحتراب يستدعي العودة الى الذات لمراجعتها ونقدها، والوقوف على مواضع الخلل فيها لتقويمها ومعالجتها. ثم الارتكاز الى قيم جديدة تستبعد الكراهية والحقد، وتفتح على قيم الانسانية والدين. وهذا يتطلب الغوص في اعماق الفكر والعقيدة بحثا عن جذور المشكلة. أي ينبغي

البحث عن الدوافع الحقيقية وراء ثقافة الموت والاستهانة بالحياة وتكفير المجتمع. وتقصي المفاهيم المسؤولة عن صياغة البنى الفكرية والمعرفية لعدوانية المرء تجاه الآخر، اياً كان الآخر داخلياً ام خارجياً، دينياً ام سياسياً. ولنفهم ايضاً كيف يستمرئ الانسان القتل والاحتراب ويرفض السلم والوثام؟ هل هناك مفاهيم عقيدية او دينية او اخلاقية وراء ذلك؟. اذن التسامح ليس مجرد مفهوم يراد استنباطه ضمن النسق القيمي للمجتمع، وانما هو نسق ثقافي وفكري وعقيدي مغاير، له آليته في العمل، واسلوبه في التأثير، ومنهجه في التفكير، وطريقته في الاشتغال. فلا يمكن سيادة قيم التسامح مالم تكتمل جميع مقدماته. أي ان التسامح يقوم على سلسلة عمليات فكرية وثقافية يخضع لها الفرد والمجتمع كي يعمل بشكل صحيح ومؤثر. او ثمة قيم يجب استئصالها واحلال قيم جديدة محلها كي تكون قاعدة وأرضية لعمل التسامح. آنئذٍ فقط تتجلى آثاره السياسية والدينية والثقافية والانسانية. وتختفي مظاهر العنف والاحتراب لتحل محلها قيم المحبة والسلام. كما ستظهر بحلول التسامح والمداراة مواقف جديدة بعد اختفاء ما كان يترتب على التشدد والتعصب واللاتسامح والعنف من مواقف سياسية واجتماعية، تفضي دائماً الى تأزم العلاقات ثم الدخول في مآهات الحروب والعداء.

ولما كان التعصب، الضد النوعي للتسامح، يجري باسم الدين والشريعة ولاسلام والاله، لذا ستركز هذه الدراسة على الدين الاسلامي ذاته مرجعاً في صياغة انساق التسامح. أي هي محاولة لاستنطاق الكتاب الكريم وقيم الدين الحنيف من اجل التوصل الى منظومة قيمية ومفاهيمية يمكن توظيفها في صياغة النسق الفكري والعقيدي للتسامح، كي يتحول الى قيمة دينية قبل صيرورته قيمة انسانية، وبالتالي نطمح من خلال دراسة التسامح التعرف على اسباب التعصب ومنابع اللاتسامح، العقيدي والسياسي، في المجتمع. اذ اصبح التسامح في عالم اليوم المكتظ بالعنف والاقصاء وتفشي الارهاب والاعمال المسلحة، خيار الجميع لانتشال الانسان من برائن الموت وايقاف نزيف الدماء المتصاعد، وكبح جماح العنف المتدفق من

كل مكان. واذا كان التسامح ضرورة للمجتمعات المتطورة فانه بالنسبة للمجتمعات المتعددة كالعراق علاجاً اساسياً لتفادي تداعيات أزمة التناحر والقتال.

ثم ليس الأجدر بالانسان ان يكون متسامحاً، وهو يعلم ضعفه وكثرة اخطائه وتجاوزه على حقوق الاخرين؟ ويعلم ايضا انه ليس معصوماً في سلوكه واعماله، ولم يكن صائباً في كل خطوة من خطواته، وطالما يصدر عنه ما يكدر صفو الاخوة والوئام بحماقاته وتوتراته النفسية ومكابراته واصرارته على الباطل وعدم التراجع عن الخطأ. لكن رغم هذا يبقى الانسان، في بعده الآخر، ذلك المخلوق الالهي المفعم بالحب والود والعطف، المتسامح رأفة ورحمة وكرماً وانسانية، الذي يشعر دائماً بالحسرة والندم ويتألم اذا كان سبباً في شقاء الاخرين، ويسعى للتكفير عن ذنبه، حتى أقسم الباري تعالى بنفس الانسان اللوامة، لما للتوبة والانابة من دور في احياء نفسية الفرد والمجتمع، فقال: «لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللّوَامَةِ»^١. فلا ريب هو الاجدر من بين المخلوقات في التسامح من اجل سيادة قيم الدين والسلام، واستتباب الامن والوئام. يقول فولتير في تعريفه للتسامح: (انه نتيجة ملازمة لكيونتنا البشرية، اننا جميعاً من نتاج الضعف. كلنا ضعفاء وميالون للخطأ، لذا دعونا يسامح بعضنا البعض ونسامح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل، وذلكم هو المبدأ الاول لقانون الطبيعة، المبدأ الاول لحقوق الانسان كافة)^٢.

وسيبقى العراق نموذجاً حاضراً في جميع فصول الدراسة لخصوصيتين، الاولى باعتبار البلد يمر بمرحلة انتقال من حكم استبدادي دكتاتوري ظلامي متعسف، الى حكم يراد له ان يكون ديمقراطياً حراً يؤمن بحقوق الانسان والمواطنة وحرية الرأي والعقيدة والفكر، ويكون نموذجاً حضارياً لكل شعوب وبلدان المنطقتين العربية

^١ - سورة القيامة، الايتان: ٢١.

^٢ - انظر: سمير الخليل واخرون، التسامح بين شرق وغرب.. دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة: ابراهيم العريس، بيروت، دار الساقي، ص ٧٦.

والاسلامية. وهي مهمة تحتاج الى منظومة قيمة واخلاقية جديدة تمكن الشعب من تجاوز محنته والدخول في مرحلة الحداثة الحقيقية والشاملة.

وثانيا، ان العراق بلد متعدد دينيا ومذهبيا وقوميا. فهناك المسلم والمسيحي والصابئي واليزيدي، والشيعي والسني، ومذاهب مسيحية متعددة، والعربي والكردي والتركماني والآشوري والكلداني. اضافة الى الاختلاف الثقافي والفكري والعقدي، وتنوع الاتجاهات السياسية. اذن هو بلد لا كالبالدان احادية الدين والقومية والمذهب، فعراق اليوم بحاجة الى اطار يوحد جميع الطوائف والاديان والشرائح الاجتماعية. ولا ريب، لا يمكن ان يصار الى اطار توحيدي يضم كل الفئات والقوميات والاتجاهات وهو يركز الى الخصوصيات ايا كانت. فالشعب بحاجة الى اعادة ترتيب اولوياته، والبحث عن صيغ تستوعب التناقضات الدينية والقومية، وتستجيب لطموحات الجميع بشكل متساو. ولعل الصيغة الفضلى راها هي المجتمع المدني، الذي يتصف بقدرته الاستيعابية، واستجابته للضرورات الاجتماعية والسياسية والدينية، وحفاظه على خصوصيات الشعب بجميع فئاته. والتسامح هو احد القيم التي يعتمدها المجتمع المدني للخروج من ازمة الصراع الديني والسياسي على اساس التكافؤ في الحقوق السياسية والعقيدية، بعيدا عن الاقصاء والتهميش. أي يجب ان يصار الى اطر تنزع فتيل التوتر والصراع القائم على اساس ديني او عقدي، وتحيله الى ساحة للحوار والتفاهم والتكامل. وهذا ما يحتاجه عراق المستقبل للخروج من ازمة التراكمات التاريخية والصراعات الكامنة. وقد شاهد الجميع فصول المعارك الدامية التي جاءت اعقاب فترة مظلمة عاشها الشعب في ظل حكم دكتاتور مستبد سلبها حقها في تقرير مصيرها واختيار طريقها. وما زال الوطن مرشح للمزيد من اعمال العنف والصراع اذا ما بقيت الخصوصيات الدينية والقومية والسياسية قابلة للتخصيب ومن ثم الانفجار المدمر. اذن فثقافة التسامح واشاعة قيم التعايش والتعددية تطمح الى خلق اجواء لا تسمح بانقلاب الاختلاف الى معارك دامية وانما تبقى وجهات النظر محترمة في اطار القانون وحرية التعبير والرأي.

التسامح .. الدلالات

ماذا يعني التسامح لغة واصطلاحاً؟، ما هو المطلوب من الشخص المتسامح، فرداً أم مؤسسة أم دولة؟ وما هي الأشياء التي يمكن التسامح بها؟. أسئلة تتطلب اجابة واضحة ليصار الى فهم صحيح لمفهوم التسامح، كي لا تختلط المفاهيم ويتحول التسامح الى رضوخ او اذلال، او تعالي او منة، او تنازل او مهادنة للظلم والباطل والاستبداد.

التسامح لغة: مشتق من السماحة أي الجود. ويقال: اسمح وسامح أي وافقني على المطلوب. واسمحت الدابة: انقادت. والمسامحة: المساهلة. وسمح: جاد واعطى عن كرم وسخاء^١. والتسامح: التساهل.

اذن فالدلالة اللغوية لمفهوم التسامح تستبطن المنه والكرم، وتشير الى وجود فارق اخلاقي بين المتسامح (بالكسر) والمتسامح معه (بالتفتح). فليس هناك مساواة بين الطرفين، وانما يد عليا واهبة، ويد سفلى متلقية. وهو مقتضى المنه والكرم دائماً. الا ان المعنى الاصطلاحي للتساهل ياخذ بعداً آخر، يتضح من تاريخ تبلور هذا المفهوم ضمن بيئته الغربية. فمفهوم التسامح (toleration) ظهر في القرن ١٧-١٨ م، لتفادي تداعيات الحروب والصراعات بين المذاهب والاديان والاتجاهات الفكرية والفلسفية المختلفة التي شهدتها اوربا ابان القرون الوسطى. وايضا من اجل التوصل الى صيغ مناسبة تضمن حقوق الانسان وحرية الراي والتعبير بشكل متساو لجميع افراد الشعب، وذلك بعد اقضاء سلطة الكنيسة وانهاء دور رجل الدين في الحياة السياسية. وقد مر تشكيل المفهوم بمرحلتين، الاولى كانت تنتمي الى الاصل اللغوي، بينما اكتسب المفهوم في المرحلة الثانية بعداً آخر.

ويراد بالتسامح اصطلاحاً: موقفاً ايجابياً متفهماً من العقائد والافكار، يسمح بتعايش الرؤى والاتجاهات المختلفة بعيداً عن الاحتراب والاقضاء، على اساس شرعية الآخر المختلف دينياً وسياسياً وحرية التعبير عن آرائه وعقيدته. وكان

^١- ابن منظور، لسان العرب، قم، منشورات ادب الحوزة، ١٤٠٥هـ ج ٢ ص ٤٨٩.

المفهوم في بداية تشكله يتضمن قيما اخلاقية اختيارية. فالمتسامح، وفقا لهذه الدلالة، شخص يتنازل عن حقه تكريما ومنة على الاخرين، يقابله احترام من قبل الناس او شعور بالمنة والعطاء، وهي حالة نفسية ايجابية. الا ان دلالة التسامح تطورت بفعل التنظير الفلسفي ليتحول الى جزء من واجب تفرضه الحرية الشخصية التي يراد لها ان تكون متساوية بين الجميع. فلكل فرد حقه في الاعتقاد وحقه في التعبير عن رأيه، وليس هناك ما يبرر احتكار هذا الحق لجهة دون اخرى. فقبول الآخر، وفقا لهذا الرأي حينئذٍ، ليس منة، وانما واجب تفرضه الحرية الشخصية. وهو حق يرتكز اساسا الى القول بنسبية الحقيقة، التي ترى ان للحقيقة وجودا نسبيا لدى جميع الافراد، ولا مبرر حينئذٍ لدعوى احتكارها والتفرد بها، ولا مبرر ايضا، لاعتبار قبول الآخر والتعايش معه منة وتكرما، أي اعتبار قبوله قيمة اخلاقية، بعد تبديد مفهوم الحقيقة المطلقة، وتلاشي دعاوى احتكارها والاستئثار بها. وانما سيكون قبول الآخر على اساس اشتراكه في وجود الحقيقة. أي تبقى الحقيقة محتملة في جميع الاطراف. وبالتالي فمن الواجب قبولك للآخر والتعايش معه. اذ مقتضى كون الحقيقة نسبية ان تفرض الحرية الشخصية على كل فرد وجوب الاعتراف بحق الآخر في اختيار عقيدته وحرية في التعبير والدفاع عنها.

والجدير بالذكر ان التسامح بمعناه الاصطلاحي غريب على البيئة العربية والاسلامية، وغائب عن لغتها وانماط تفكيرها، فهو بحاجة الى مزيد من التنظير والموائمة، كي تجري (تبيثه) بشكل يحافظ على فاعليته وتأثيره ضمن الانساق الثقافية والفكرية للمجتمع. وهذا لا يعني التماهي مع قيم التسامح على حساب قيم المجتمع او بالعكس، وانما يصر الى صيغ توافقية تبقى الاحتمالات مفتوحة لمراجعة جميع المفاهيم والمقولات التي تشترك في تكوين الانساق المعرفية. أي يمكن اعادة النظر بمفهوم التسامح نفسه ومراجعة قيمنا ومفاهيمنا ايضا للتأكد من

^١ - سمير الخليل وآخرون، التسامح بين شرق وغرب.. دراسات في التعايش والقبول بالآخر، مصدر

صحتها وشرعيتها. فربما نكتشف خلال المراجعة ثمة انساق فكرية وعقيدية لا تتمتع بأسس عقلية او شرعية. وانما هي خليط من تراكمات ثقافية وموروثات تاريخية، واجتهادات شخصية، ومصالح استبدادية تبلورت وتحولت بمرور الايام، وبفعل التعهد والحماية المستمرة لها، الى انساق عقيدية ومعرفية تمارس سلطتها على العقل، وتتحكم بسلوك الفرد والمجتمع. اذن المراجعة فرصة جديدة لتفحص تراثنا ومعارفنا، ومحاولة جادة للوقوف على نقاط الضعف واكتشاف مراكز القوة. وبالتالي سندرك اننا امام مفاهيم (كالتسامح والتعددية) ليست غريبة في روحها عن اصول ديننا وعقيدتنا، وانما اقصتها القراءات الاحادية والفهم المتحيز للدين. وعندما نقدم قراءة اخرى للنصوص المقدسة والاحكام الشرعية نجد انفسنا امام آفاق رحبة لتقبل القيم الانسانية. لكن انجاز هذه المسؤولية يتطلب قدرا كبيرا من الصراحة والمكاشفة والتعرية الحقيقية للقيم السائدة والمفاهيم الحاكمة، والا فان منهج التستر والمداراة والخوف والمواجهة من خلف الستار، حلول ترفيعية لا تنتهي الى نتيجة جذرية، وستعود الامور الى حالتها الطبيعية، او تتخذ اشكالا جديدة بنفس القيم والمفاهيم. وبهذا الشكل ستستمر الاخفاقات الواحدة تلو الاخرى. لذا علينا اعتماد خطاب ثقافي وفكري يتناول جوهر الاشكاليات، ويتبنى نسقا جديدا من المفاهيم (كالتسامح والتعددية، وحقوق الانسان، والحرية الدينية والفكرية) كي يتمكن المجتمع من تجاوز محنته، والدخول في مرحلة الحدأة الحقيقية وليست حدأة شكلية كما هو الحال لكثير من البلدان الاسلامية. لان الحدأة في جوهرها (عملية انتقالية تشمل على التحول عن نمط معرفي الى نمط آخر يختلف عنه جذريا، وهي انقطاع عن الطرق التقليدية (الاسطورية) لفهم الواقع واحلالها بأنماط فكرية جديدة (علمية))^١.

^١ - شرايبي، د. هشام، النظم الابوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة

التسامح.. المساحات

ثم ما هو المطلوب من الشخص المتسامح (سواء قبلنا بالرأي المتقدم او لم نقله)؟ هل المطلوب التنازل عن القناعات الفكرية والعقيدية نزولا عند رغبة الآخر، او ضرورة يقتضيها التسامح؟ او ان التسامح يعني الانصياع والتبعية والرضوخ للآخر المختلف؟.

لا هذا ولا ذاك، وانما التسامح يعني اعتراف بالآخر والتعايش معه على اساس حرية العقيدة وحرية التعبير، لا تكرما ولا منة، وانما حق باعتبار تعدد الطرق الى الحقيقة (لا نسبية الحقيقة كما تقدم، وهذا رأي آخر)^١ وعدم وجود حق مطلق لدى طرف دون آخر. وان الحقيقة موجودة (بمعنى محتملة) لدى جميع الاتجاهات الدينية والعقيدية على اساس وحدة الحقيقة وتعدد التجارب الدينية. كما يؤكد ذلك المفكر الايراني الدكتور عبد الكريم سروش، اذ يقول: (لا التشيع هو الاسلام الخالص والحق المحض، ولا التسنن، على الرغم من ان اتباع هذين الفرقتين لا يرون هذا الرأي فيما يخص حقيقتهم، لا الاشعري حق مطلق ولا الاعتزال، ولا الفقه الجعفري، ولا تفسير الفخر الرازي، ولا تفسير الطباطبائي. لا الزيدية ولا الوهابية. لا كافة المسلمين منزهون في توحيدهم وعباداتهم عن الشرك، ولا جميع النصاري يصح ان يقال عن وعيهم الديني انه مشوب بالشرك. الدنيا غاصة بالهويات غير النقية، وليس فيها حق صراح في جانب، وفي الجانب الآخر باطل محض...)^٢. وبالتالي يقدم هذا الفهم وعيا جديدا للحقيقة وطرق الوصول اليها، ويسلب جمع الاطراف احتكارهم المزعوم لها، الذي على اساسه تتشكل المواقف العدائية والخصومات الطائفية. ويطيح بحديث الفرقة الناجية المختلف. فهو يترك مسافة بين جميع الاطراف مع الحقيقة، ربما تختلف من طرف الى آخر، لكن يبقى احتمال

^١ - للاطلاع على هذه الفكرة بشكل تفصيلي، انظر: سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة...

التعددية الدينية بين النفي والاثبات، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٠-٢١.

^٢ - المصدر نفسه، ص ١٥٧.

وجودها ملازما لكل منهم. اذن فليس هناك حقيقة مطلقة لدى بعض دون آخر، وانما تبقى نسبية ومحتملة، فلا موجب حينئذٍ للتعصب او الشعور بالمنة والكرم والفوقية حينما يقبل التعايش مع الطرف الآخر. وانما يجب عليه ذلك، ويجب مراعاته وتبنيه حقيقة، بل (نحن ملزمون - ايضا - بأن لا نقمع الآراء التي لا نوافق عليها، بيد أننا غير مطالبين بأن نحجب أو نؤيد أو نشجع هذه الآراء. وكل ما يتطلبه التسامح هو ان نسمح بالتعبير الحرّ عن الآراء التي لا نوافق عليها، وان نوافق على القيمة الاخلاقية التي تقول بوجود وجود تعبير حرّ عن الآراء التي لا نوافق عليها)^١. وبهذا يتضح مفهوم التسامح اصطلاحا بعد بيانه لغة، وتتضح ايضا دلالاته الملازمة له، كي يصار الى فهم صحيح عنه، ويتحول الى قيمة فاعلة داخل المجتمع. ومن هنا سيكون مفهوم التسامح خلال البحث، في ضوء ما تقدم من دلالات لغوية واصحاحية، هو: الاعتراف بالآخر وحقه في التعبير عن رأيه وعقيدته. والتعصب هو رفض الآخر وسلبه حق الاعتقاد وحق التعبير عن رأيه.

ثمة نقطة جوهرية ان المراد بالتسامح هنا الاعم من التسامح الديني، ليشمل التسامح السياسي والاجتماعي ايضا، رغم التركيز على التسامح الديني، كما هو تاريخ بلورة المفهوم، لان البحث يطمح الى استنبات قيم التسامح على جميع المستويات الدينية والاجتماعية والسياسية، اذ لا فرق في تجذر قيم اللاتسامح في مجتمعاتنا، فالتعصب يغور في اعماق البنى الفكرية والمعرفية، حتى اصبح السمة الرئيسية لها. أي ان مفهوم التسامح سوف لا يقتصر في هذه الدراسة على دائرة العقائد والأديان والمذاهب وانما يتخطاها الى صعيد السياسة والاجتماع. وربما كان المجتمع اكثر حاجة للتسامح السياسي او الاجتماعي عندما لا يعاني على مستوى الأديان والعقائد، وليس في وعيه مصاديق متعددة للآخر المختلف دينيا او مذهبيا. وهذه ضرورة اقتضت توسيع موضوع التسامح ليشمل السياسة والاجتماع الى جانب

^١ - نيكولسون، انظر: سمير الخليل وآخرون، التسامح بين شرق وغرب..دراسات في التعايش والقبول

التسامح على صعيد العقائد والأديان. فالتسامح السياسي أيضا اعتراف بالآخر وحقه في التعبير عن رأيه وممارسته للحكم، حينما يستوفي شروط المنافسة السياسية النزيهة. كما ان التسامح الاجتماعي اعتراف بالآخر على اساس انساني بعد تجريد مرجعية التفاضل من القيم العنصرية.

منابع اللاتسامح

تقدم ان التسامح نسق قيمي واخلاقي يراد احلاله محل النسق القيمي والاخلاقي الذي ما زال يدير حركة المجتمع ويحدد اتجاهاته، وهو نسق وليد منظومة قيم موروثه تشكلت عبر ماضٍ سحيق، ظل الشعب يتوارثها ويتعهدا ويلتزم بها ويحافظ عليها. وطبيعة هذه القيم انها تتقاطع مع قيم التسامح، لانها تركز صفة العصبية والرفض والاقتضاء. فلا يمكن للتسامح ان يكون فاعلا مؤثرا في مجتمع ما زال يتعهد تلك القيم الموروثة ويلتزم بها. أي ما زال يتمثلها قيما اخلاقية يستمد منها وجوده ومكانته داخل الوسط الذي يعيش فيه. ولا يمكنه التخلي عنها او التنازل عنها، لان في ذلك - كما يعتقد - مصادرة لموقعه وقيمه التي هي رأس ماله الاجتماعي، وعلى اساسها يقيم علاقاته ويتخذ مواقفه من جميع القضايا، بل ويعتقد انها اساس وجوده.

وتتعدد منابع اللاتسامح تبعا لطبيعة المجتمع ثقافيا وفكريا وعقديا، وايضا تبعا لمستوى حضور الدين ومدى تمسك المجتمع بالقيم الدينية والاجتماعية. لكن ثمة منابع تعد الاهم بينها، وهي المنابع التي تفضي الى التعصب الديني والقبلي والسياسي، وما ينتج عنها وما يعمق وجودها ويركز فاعليتها من مفاهيم وقيم. ولا شك ان تفكيك هذه البنى واعادة تشكيلها بما يخدم قيم التسامح وبناء مجتمع متسامح، مهمة شاقة وصعبة، تتطلب خطابا ثقافيا وفكريا قادرا على تشكيل اجواء تساعد الشعب على التماهي مع القيم الاجتماعية الجديدة والتخلي عن القيم السلبية الموروثة، أي التماهي مع قيم التسامح من اجل بناء مجتمع يمكنه استيعاب التناقضات والتقاطعات الحادة بين الاديان والمذاهب والقوميات التي يكتظ بها بلد كالعراق. وسنشير هنا الى اهم المنابع التي مازالت فاعلة ومؤثرة بشكل حاد وخطير

داخل المجتمع (خصوصا المجتمع العراقي)، وما زالت تولد التعصب بانواعه الثلاثة (الديني والقبلي والسياسي)، وايضا القيم الناتجة عن التعصب ذاته. أي سنشير الى القيم المولدة او الناتجة عن التعصب بانواعه الثلاثة الآتية الذكر، في محاولة أولية لتفكيك بني التعصب وتوظيفها ثانية لخدمة المصالح العامة، أي محاولة لتجريد التعصب من الشحنات السلبية ليصار الى قيم جديدة يتعصب فيها الفرد لصالح القانون واحترام النظام وتبني قيم التسامح والمحبة والوثام. وأما مناخ اللاتسامح فهي:

اولا - منطق العنف:

ظل العنف منطقا مستحكما داخل المجتمعات غير المتحضرة، أي المجتمعات التي ترفض الاحتكام للقانون، وترتكز للعنف في تقرير مصيرها، وانتزاع حقوقها، وتسوية خلافاتها. واستمر العنف صفة ملازمة لكثير من الشعوب رغم اختلاف الظروف وتطور الحضارات وتوغلها داخل العمق الجغرافي لاغلب البلدان في العالم. وهي صفة للبداءة اكثر منها صفة للمدنية والحضارة. ولهذه الظاهرة اسبابها وجذورها التاريخية. فلجوء الانسان البدائي للقوة والعنف كان دفاعا عن النفس بسبب الاخطار المحدقة به. ولما ظهر التنافس بين ابناء المجموعة البشرية الواحدة واحتدم الصراع على المراعي والحقول، لجأ الانسان للعنف والقوة للدفاع عن حياته وعائلته وممتلكاته. لكن هذه المرة لا من خطر الحيوانات والوحوش، وانما لردع النوايا العدوانية لابناء جلدته، وما كانوا عليه من غيرة وحسد وبغضاء. واستمر الصراع والتنازع من اجل البقاء ملازما للشعوب والمجاميع البشرية. يقول ابن خلدون في مقدمته: (ومن اخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض فمن امتدت عينه الى متاع اخيه فقد أمتدت يده الى أخذه الا ان يصده وازع)^١. ويقول ايضا: (ان الحرب والمقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله. وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصب لكل منها أهل عصبته، فاذا تدامروا لذلك

^١ - ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، بيروت، دار الجيل، ص ١٤٠.

وتوافقت الطائفتان، احدهما تطلب الانتقام والاخرى تدافع، كانت الحرب. وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو عنه أمة ولا جيل. وسبب هذا الانتقام في الاكثر اما غيرة ومنافسة، واما عدوان، واما غضب لله ولدينه، واما غضب للملك وسعي في تمهيده^١. وكأنها ارادة الله تعالى ان يعيش الانسان طوال حياته اجواء العنف والصراع والاحتراب، قال تعالى: ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾^٢. وبهذا الشكل اصبح العنف قيمة اساسية في المجتمع. وتحول صاحب القوة والانسان القوي الى سلطة فاعلة ومؤثرة داخل الوسط الاجتماعي. لا يتمرد عليها الا من كان اكثر قوة واثارا في الارض. بل ان ممارسة العنف والقوة صارتا مقياسا لرجولة الرجال، وعلى اساسها تقاس مكانتهم وشخصياتهم. واصبح الاسلوب الوحيد في انتزاع الحقوق وفرض الآراء هو اللجوء للقوة، التي هي جزء كبير منها ممارسة غير مشروعة للعنف، بل ومحرمة بميزان الدين والاخلاق، كعمليات السطو والنهب والسلب والغدر والاعتداء، لكنها تحظى بقيمة اجتماعية عالية لدى الشعوب البدائية. واما الصفات الاخرى كالكرم والسخاء والعلم والحلم فتأتي في مرتبة ثانية بعد الشجاعة، بمعنى القدرة على ممارسة العنف واستخدام القوة، وليس مطلق الشجاعة لانها مفهوم اوسع من ممارسة العنف والقوة، وهي من الصفات الحميدة.

وظلت الشعوب تتوارث صفة العنف، تشجعها وتغذيها الاجواء الاجتماعية والسياسية التي رافقتها مدى التاريخ. وكلما انتقل المجتمع من مرحلة الى اخرى يجد نفسه مضطرا الى القوة للدفاع عن نفسه او لانتزاع حقوقه. فهو مطوق بالعنف من كل جانب ومحاط بارادات لا تفهم سوى العنف اسلوبا لتسوية الخلافات وتصفية الحسابات، بما في ذلك الحكومات والانظمة السياسية غير الشرعية، بل هي اشد في ممارسة العنف وقمع المعارضة وتسويق القانون، وطالما كانت المحرض على

^١ - ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، بيروت، دار الجيل، ص ٢٩٩.

^٢ - سورة البقرة، الآية: ٣٦.

العنف واستخدام القوة. وما دام العنف متفشيا في المجتمع فلا يمكن ان يصار الى مجتمع متحضر يحترم القانون ويعترف بالآخر، لان العنف يعيق كل محاولة لسيادة قيم التسامح. لذا تجد اللاتسامح صفة الشعوب التي تعيش في ظل حكومات استبدادية قمعية.

ثم الارتكاز للعنف بشكل مستمر يعمق صفة التعصب، ويغري الانسان لفرض آرائه والتعصب لها. أي ان العنف يدخل عنصرا اساسا (لا مطلقا) في تشكيل المواقف المتعصبة، سيما في الاوساط القبلية والسياسية. ولولا القدرة على ممارسة العنف لكانت مواقف الناس اقل صرامة وأكثر ليونة، وربما كانت خالية من التعصب. كما ان التعصب ذاته يحرض الانسان على العنف، ولولا تعصبه لما لجأ اليه. اذن فالتعصب تارة يكون ناتجا عن العنف واخرى يكون مولدا له. وفي كلا الحالتين فان عدم اللجوء للعنف سيحول دون التعصب باي شكل كان. كما ان الارتكاز الى القانون في تسوية الخلافات والمداراة في مناقشة الافكار والمواقف سيساعد على اشاعة قيم التسامح وسيادة العدل من خلال تطبيق القانون بشكل شامل. وليس التخلي عن العنف الا خطوة على طريق تشكيل المجتمع المتسامح وثمة خطوات لاحقة، لكن اختفاء العنف بداية الطريق نحو التسامح. كما ان الركون الى العقل والتفكير السليم والمراجعة والنقد يوفر فرصا ثمينة، وآفاقا رحبة، لتأسيس مجتمع العدل والسلام. فعلينا ان نخوض تجربة (الانسان اللاعنيف) من اجل مستقبل انساني مشرق، يضمن للجميع حقوقهم بشكل متساو. ونؤكد مالم تختفي مظاهر العنف وثقافته وخطابه وعقله، لا يمكن التفاؤل بمستقبل افضل، اذ ليس العنف فعلا خارجيا فقط وانما عقل وخطاب وثقافة، أي حتى اذا اختفت مظاهر العنف فايضا لا يتحقق مجتمع الطموح، وان كانت خطوة مهمة واساسية، الا ان الالم هو التحول في مفاهيم القيم، بحيث يرتكز الشعب الى العقل والتعقل بدلا من اللجوء الى العنف والقوة، ويكون التفكير بدلا عن التكفير، والتسامح بدلا عن اللاتسامح، وقبول الآخر دون رفضه وتهميشه وقمعه، وتحل التضحية بدل الانانية، وحب الخير عوضا عن ارادة الشر، وان (تحب لاخيك ما تحب لنفسك، وتكره له ما تكره لها). فليست المسألة

مقتصرة على تداعيات مظاهر العنف والممارسات اللامشروعة للقوة، اذ يمكن القضاء عليها بعنف اقوى، لكن الالهم كيف نجتث ثقافة العنف، ونقضي على منابع اللاتسامح؟ وكيف نفتح الشعب بأن ثمة اساليب سلمية تحقق مصالحه دون اللجوء للعنف؟ أي كيف نعيد تشكيل العقل بشكل يرفض العنف، ويرتكز الى العقلانية والتسامح؟. اذن نحن بحاجة الى منظومة قيمية تحل محل النسق القيمي القديم، تنتج لنا عقلا متسامحا رافضا للعنف، وقادرا على العيش المشترك مع الآخر المختلف دون اقصاء او تهميش.

ثمة تداعيات اخرى متولدة عن الارتكاز المزمّن للعنف هي احترام الشعوب العنيفة للرجل والسيد والحاكم والسلطان والرئيس القوي، بينما تحتقر تلك الشعوب رجل العقل المسالم الذي يناهى بنفسه وسلطته عن العنف. وكلما كان القائد قويا عنيفا قمعيا اكتسب احتراما اكثر وصار مهابا في نظر شعبه ومواطنيه. وظلوا يذكرونه ويتوقون الى حزمه وجرأته عند كل ازمة سياسية او اقتصادية او اجتماعية تلم بالبلاد. ويتمنى الناس عودته من اجل استتباب الاوضاع واستقرارها، بل لا تجد في نفسها الكفاءة اللازمة لادارة الامور بمعزل عن دكتاتورية القائد الاعلى. لذا تستسيغ هذه الشعوب عادة شعار (بالروح بالدم نفديك يا...). ففي كل وقت يجب ان يكون هناك قائد الضرورة، ورجل المرحلة، والرجل الملحمة، والمستبد العادل. والسبب في ذلك يكمن في حاجة الشعوب التي ادمنت العنف الى رجل قمعي يضبط حركتها ومسارها. فهي لا تشاق الى شخصه قدر شوقها الى عنفه وسلطته القاهرة. وسمت هذا النمط من الشعوب عادة هي الذل والاستكانة والانصياع لاوامر القائد او الرئيس، لكنها سرعان ما تعود لممارسة العنف فور انقشاع سلطته، او انهيار حكمه، وفي هذه المرة ترتبك في سلوكها الى حد التهور والتمرد ولا تعود الى رشدتها الا مع عودة السلطان القاهرة. وهذه احدى معاناة الشعوب التي ألفت العنف واعتادت على ممارسته. وهي صفة تتناقض مع التسامح ونسقه القيمي القائم على نبذ العنف والزكون الى الحوار والتفاهم في ادارة الامور بدلا من العنف والقوة المتهورة.

وايضا من تداعيات منطلق القوة الخطيرة هي تحول العنف الى منهجا في تفسير التاريخ وقراءة الاحداث، بحيث يتحول العنف عاملا واحدا في صناعة التاريخ. واسلوبا فريدا في حل الازمات وتسوية الخلافات. ونحن لا ننكر دور القوة في مجريات التاريخ لكنها ليست السبب الوحيد، بل هناك مجموعة من العوامل ساهمت في ظهور الحضارات وانهارها، وتسببت في صناعة الاحداث التاريخية، ولا مبرر لحصرها بعامل القوة او ممارسة العنف. ولسنا بصدد دراسة هذه العوامل او تفسير الظواهر التاريخية، لاننا نبحث عن علاقة ذلك بالتسامح. وممكن الخطر من هذه الزاوية هو استحالة التسامح والسلام عندما يتحول العنف الى منهج في قراءة الاحداث وتفسير التاريخ، اذ سيستحوذ العنف على تفكير الشعب بجميع مؤسساته بما فيها الدولة، ويصبح اسلوبهم الوحيد في تسوية الازمات وحل المنازعات. ويتأكد الخطر اذا اخذنا بنظر الاعتبار الطبيعة المنقسمة للشعب بسبب تركيبته الدينية والمذهبية والاثنية المتعددة، واعتماد الجميع القوة والعنف اساسا في التفاضل الاجتماعي والسياسي. فكيف يمكن الارتكاز الى التسامح حينئذٍ، وهناك ستة ملايين قطعة سلاح خلفتها الحروب المتتالية في العراق؟ من هنا ينبغي علينا ان نعي مهمة ثقافة السلام والتسامح وضرورة انتشارها وتنقيف الشعب عليها عبر خطاب مؤهل قادر على استنبات قيم جديدة، بدلا من النسق القيمي الذي نطمح لاجتثائه، بمستوى يصبح التسامح مسؤولية تاريخية يتصدى لها جميع ابناء الوطن من اجل الوطن ووحدته وسلامه وامنه ومستقبله، كي يلمس الشعب حقيقة التحول الذي طرأ على البلاد نتيجة للتحويلات التي مر بها.

ثانيا - الولاء القبلي:

ينقسم المجتمع العربي (سيما المجتمع العراقي) الى قبائل وعشائر، فهو مجتمع قبلي. وتعني القبلية نسق من القيم والاخلاق تحكم افراد القبيلة الواحدة، تستقطب ولاءاتهم، وتوجه سلوكهم، وتحدد مكاناتهم الاجتماعية. وهو، اي النسق القيمي والاخلاق، بمثابة سلطة معرفية تعمل في لا وعي الجماعة، تؤثر في سلوكهم

وقراءتهم للواقع والاحداث. كما ان لكل قبيلة نسقها الاجتماعي الذي يضع الشيخ او الرئيس في قمة الهرم الاجتماعي، وعلى اساس القرب والولاء منه تحدد مكانة الافراد اجتماعيا داخل القبيلة بل وخارجها ايضا. ويحتفظ الشيخ او الرئيس عادة بامتيازات ينفرد على اساسها بممارسة الحكم على افراد قبيلته، وله حق التفاوض مع القبائل الاخرى، عقد الاتفاقيات والاحلاف، حسم المواقف، فض النزاعات، تقرير الحرب والسلام. ويتوجب على ابناء القبيلة السمع والطاعة وعدم التمرد على اوامر العشيرة وما تفرضه من اوامر واثاوات ومواقف. وليست مسألة التمرد مسألة هينة وانما يتوقف عليها مصير الانسان. فالتمرد يكشف درجة ولاء الافراد ومدى انسجامهم وتضحياتهم من اجل قبيلتهم. بل الفرد خارج اطار القبيلة لا يتمتع بقيمة اجتماعية حقيقية ويبقى متهما في نسبه وانتسابه. وطالما تعرض لتحديات خطيرة تهدد موقعه الاجتماعي. فليس له الحق مثلا في اتخاذ موقع متقدم (صدر المجلس) في مجلس العشيرة او القبيلة. وانما ينبغي له لو تمكن من ريادة تلك المجالس الجلوس في اقصى مكان من المركز تعبيرا عن مهانته وانحطاطه. كما انه غير قادر على مجابهة التحديات، اذ ليس ثمة من يدافع عنه او يحمي حقوقه، او يثار له او يطالب بدمه بل يذهب دمه هدرا وحقه نهبا. فكيف لا يكون وجود الشخص بوجود قبيلته؟ من هنا يبادر من لا ينتمي الى عشيرة معروفة، الى عقد اتفاق مع احدى العشائر ليدخل في حمايتها، وعليه ما عليها من واجبات الدفاع عنها، ودفع استحقاقات الضرائب المترتبة على افرادها. كل ذلك من اجل التوفر على غطاء اجتماعي يمكنه من الصمود امام التحديات القبلية. ولا فرق في ذلك بين الانسان العادي وصاحب الكفاءة، لان الاخيرة ليست ميزة للتفاضل القبلي.

ولقيم العشيرة او القبيلة تداعيات خطيرة في اطار مجتمع يضم عددا من القبائل، سيما حينما تتصادم القيم فيما بينها، او بينها وبين قيم وقوانين الدولة. ولعل أهم هذه التداعيات انشطار الولاء، الذي هو عماد التماسك الوطني، وركيزة وجود الوطن، الذي سينهار وتلتهمه الانقسامات وتقاطع الولاءات اذا تخلى عنه الشعب، او لم يشعر بانتماء حقيقي له. وفي الغالب لا يمكن ضمان ولاء الفرد داخل نظام القبيلة لاي

جهة خارج اطارها، لانه لا ينساق الا ضمن العقل الجمعي لها. هذا اذا كان انسانا لا يسعفه الوعي في تحديد موقفه تجاهها، واما اذا كان على مستوى يميز الموقف الصحيح عن الموقف الخطأ فايضا لا يمكنه التخلي عن موقفها، اذ ان وجود الفرد، كما تقدم، مرهون بوجود قبيلته، منها يستمد مكانته وقيمه، وعلى اساس انتمائه يتحرك داخل الوسط الاجتماعي. أي ان ولاء الفرد اولا وقبل كل شيء لعشيرته وقومه. ويكمن الخطر، عندما تتقاطع الولاءات، ويخير الفرد بين الولاء لعشيرته او الولاء للدين او القانون او الوطن. فيكيف يتصرف؟ ولمن ينحاز في ولائه؟ لا شك بانشطار الولاء، وتقدم مصلحة العشيرة على مصلحة الشعب، والانحياز الى القبيلة ضد الدولة، والتمسك بالقيم العشائرية على حساب القانون والنظام، الا اذا قررت العشيرة موقفا ايجابيا (من أي جهة) فيكون موقفه تبعا لها، اذ لا يمكنه التخلي عنها او الانحياز لاي طرف كان (دين، وطن، قانون، شعب)، ما دام في ذلك ضياع لوجوده ومكانته. وبالتالي لا يمكن التعويل على الفرد القبلي في مراعاة القانون، ولا ينتظر منه التضحية من اجل الآخرين. بينما يعتمد التسامح كنسق قيمي على استعداد الفرد للتضحية والايثار، ويرتكز على ولائه للقانون باعتباره الضمان الوحيد لانتزاع الحقوق، واعطاء كل ذي حق حقه، بل هو البديل الذي يطرح لكسب ولاء الفرد واغرائه للتخلي عن قيم العشيرة لصالح قيم الشعب. فما لم يشعر الفرد بالمسؤولية تجاه القانون وشكك به، او اعتقد ان في تطبيقه ضياعا لمكانته ووجوده، فسوف لا يركن اليه، ولا يستجيب لمتطلباته، ولا يتنازل او يتسامح في بعض حقوقه من اجل مصلحة الشعب والوطن. ولماذا يفعل ذلك؟ وما هو الدافع له؟ من هنا يتضح اكثر ان التسامح خطاب ثقافي وفكري يحتاج الى تبني حقيقي وعملية تثقيف مستمرة تستقطب ولاء الشخص، ولو عبر مراحل ومدى زمني يتناسب مع حجم المهمة التثقيفية. ويحتاج ايضا الى رفع مستوى وعيه ليتخطى عقبة تقاطع الولاءات، بعد ان يلمس حقيقة قيمة البديل الاجتماعي الذي يفترض بالتسامح توفيره له، ليثق انه ضمن نسق جديد يضمن مصالحة ويؤكد ذاته ولو خارج القبيلة. أي نسعى لان يكون الفرد كيانا مستقلا في الحقوق والواجبات، والتعامل معه قانونيا على هذا

الاساس (ولا تزرو وازرة وزر اخرى)^١. وهو الطريق الوحيد لضمان ولائه. وبكلمة اخرى يجب ان يصار الى وعي جديد للعلاقة بين الفرد وعشيرته، وبينه وبين وطنه. فهو ينتمي لها اجتماعيا الا انه ذات مستقلة في مواقفها ومشاعرها تجاه الوطن والدين والشعب. ولا يخضع لاحكام جاهزة تملئها مصلحة العشيرة، فيندفع للعنف او أي موقف آخر لا عن وعي وتعقل وانما عصبية وتزمت. وبالتالي يجب عليه ان يتحرر من المارد الرابض في لا وعيه الذي اسمه العشيرة، وما يترتب على علاقته بها من قيمة اجتماعية، فالمطلوب ان تتشكل القيمة الاجتماعية للفرد لا على اساس انتمائه القبلي، وانما على اساس انساني، فهو انسان قبل كل شيء، وقد كرمه تعالى على هذا الاساس لا على اساس انتمائه العشائري: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^٢. وايضا سيقف بين يدي الله تعالى يوم القيامة يحاسبه فردا على اعماله، وما اقترفته يديه في دار الدنيا، ولا ربط له بالعشيرة الا بحجم مشاركته: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلزَمَانَهُ طَائِرَةٌ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا، أَقْرَأَ كِتَابِكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا، مَن اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا﴾^٣.

ثم لا يعني انحياز الفرد في ولائه للقانون والوطن اتخاذ موقف عدائي من القبيلة او العشيرة كسحق اجتماعي، بل توظيف قيم العشيرة لصالح الشعب وخدمة للوطن، وفي ذلك قدر كبير من التضحية من اجل المجموع، ومن اجل تشكيل اطار وطني يستوعب تناقضات وتقاطعات التعددية بجميع ابعادها واتجاهاتها. وهنا ايضا يمكن الاستعانة بقيم الدين الحنيف لنجاح هذه المهمة، وتفادي تداعيات الولاء القبلي الحاد، كقوله تعالى: ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقِ شُحَّ

١- سورة الانعام، الاية: ١٦٤.

٢- سورة الاسراء، الاية: ٧٠.

٣- سورة الاسراء، الايات: ١٣-١٥.

نَفْسِهِ فَأَوْلِيكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»^١. فهي تضحية من اجل الانحياز لقيم تبتد مخاطر تعدد الولاءات وتدايعياتها على مستقبل الشعب والدولة والدين. أي اننا نقوم بتفكيك قيم القبيلة لا للقضاء عليها او تعطيل فاعليتها لانها تبدو مسألة شبه مستحيلة، وانما يعاد تركيبها بشكل يخدم المجتمع ويفعل القانون ويضمن ولاء الفرد في حماية الدولة القانونية. وهنا سيكون الوقوف الى جانب الدولة على اساس التعاون على البر والتقوى: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»^٢. ولا شك ان التعاون على تطبيق القانون من مصاديق البر لانه يضمن حقوق الجميع ويستنقذها من الظلم والعدوان، ويحفظها من التبديد والضياع. وبالتالي يمكن ان يعتبر الفرد حمايته للدولة ودفاعه عن القانون وتقديم ولاء الدولة على ولاء العشيرة عند تقاطع الولاءات عملا في سبيل الله، مصداقا للآيتين المتقدمين. أي بإمكان آية التضحية واية التعاون تكوين مركب مفهومي يساعد الفرد على تحرير نفسه من اطار القبيلة.

ولو تعمقنا اكثر، يمكن مقارنة التشريعات الواردة في القرآن الكريم في ضوء النظام القبلي المعروف بمركزيته وسلطته القاهرة بشكل آخر. اذ احدى اهداف التشريعات الالهية هي سلب الانظمة القبلية شرعيتها، باعتبارها تشريعات تعسفية قائمة على الظلم والعنف والاضطهاد والاسراف في العقوبات، وعدم اعطاء كل ذي حق حقه. وفي ذلك طعنة نجلاء للنظام القبلي الذي كان في بعض وجوهه عقبة كأداء امام الرسالة السماوية وبالخصوص الدعوة المحمدية. فمن خلال التشريعات الجديدة صادر الاسلام اهم مقومات العشيرة، وهو النظام والتشريعات القبلية. وتركها هياكل خاوية، عندما قام في المرحلة الثانية باختطاف ولاء الفرد، بشكل صار يقدم ولاء الرسالة على ولاء العشيرة رغم المخاطرة، وما تحمل في أحشائها من تدايعيات تنعكس على وجود الفرد ومقامه الاجتماعي. لكن المسلمين بشكل تدريجي عادوا

١- سورة الحشر، الاية: ٩.

٢- سورة المائدة، الآية: ٢.

ثانية الى احضان القبيلة، ولهذه الظاهرة اسبابها ايضا. وعاد الفرد مستلبا امام العشيرة وقيمها، وتخلى بمرور الايام عن ولائه القديم للدين الا في اطار القبيلة، وليس مستقلا عنها. انها كارثة الشعوب حينما تمسكت بالتعصب القبلي على حساب المصالح العامة للشعب والوطن. وصار الفرد ينتظر قرار العشيرة قبل قرار الدين والقانون والقيم الاخلاقية. انها محنة المجتمعات القبلية ان تكون السيادة للخطاب القبلي (ان صح التعبير) والثقافة القبلية والعقل القبلي والارادة القبلية. لانها مصادرة للفرد وقيمه الانسانية، وارادته التي اراد لها الله تعالى ان تكون متحررة، تساهم في بناء مجتمع التسامح والسلام.

ولا شك بكثرة تداعيات القيم القبلية وسيادة الارادة العشائرية، الا ان اهمها، الانقسامات الكامنة، وتقديم الولاء على الكفاءة في المصالح العامة. اما بالنسبة للانقسامات فليست العشائر في المجتمع القبلي سوى خطر كامن يتفجر متى ما شاء، اذ ان قرار العشيرة قادر على تحريك كل افرادها وبالتالي تعبثهم ضد أي جهة. وحينما تتعرض مصالح العشيرة للخطر، حتى وان كان ذلك على حق، فانها تتمرّد على قرارات الدولة وارادة القانون. فكيف يمكن لدولة تسعى لاستتباب الامن واشاعة السلام وقيم التسامح في المجتمع، وهناك كتل بشرية، تتمرّد على القانون، ولا تستجيب لارادة الشعب؟ فتفكيك النسق القيمي وليس الاجتماعي للقبيلة واعادة تشكيل العقل العشائري له الاولوية في عملية التغيير المرتقبة، ليصار الى وسط اجتماعي يتقبل التحولات الجديدة ويتفاعل مع قيم التسامح. وينبغي ان لا يغيب عن وعي الشعب دور رجل الاقطاع في الممارسة القبلية، وحجم السلطة التي يتمتع بها، وما تتركه من سلبيات وتداعيات خطيرة تختزن التمرد والانفلات والعصيان وعدم مراعاة القوانين وتركيز التعصب والتأليب على السلطة الشرعية. فتركيز سلطة رجل الاقطاع تنعكس سلبا على أمن واستقرار البلد، الا اذا سارت وفق ضوابط قانونية تقن حركاتها ومساراتها.

ثم ان العقل الجمعي للقبيلة يمثل خطرا كامنا آخر، اذ يمكن تعبثه وتحريكه بشكل غير واع استجابة لرغبة الشيخ او الرئيس او رجل الاقطاع. وهو انسان له

مصالحه واستراتيجيته، وربما زج بافراد عشيرته في معركة خاسرة. ويتصف الشيخ عادة بالاستبداد بالحكم والتفرد بالسلطة، واحتكار المنافع. وهذا الوضع، أي العقل الجمعي، يمكن استغلاله ايضا من قبل اطراف سياسية عبر اتفاقيات بين شيخ العشيرة والجهة السياسية. كما يمكن تحريكه دينيا، اذا كانت لدى الشيخ رغبة في ذلك، خاصة اذا كان في العمل تأكيد للذات والمكانة الاجتماعية والعشائرية. وليس بالضرورة ان يكون تحركا واعيا، لكن العقل الجمعي للعشيرة يسخر الامكانيات البشرية باي اتجاه يفرضه صاحب القوة.

واما تقديم الولاء على الكفاءة فهو مرض المجتمعات القبلية التي كلفت الشعوب والدول ثمنا باهضا، فالشخص المناسب ليس في المكان المناسب كما هي الحال في الدول المتطورة، وانما تسند المناصب على اساس الولاء للرئيس والحزب والمدير. وما لم يضمن مسؤول الدائرة ولاء الموظف لا يسند اليه المنصب المخصص مهما كانت كفاءته. وهذا امر واضح جدا في الدول ذات التجذر القبلي او التي يحكمها حزب واحد، اذ الاحزاب السياسية في المنطقة العربية والاسلامية لا تختلف كثيرا عن التشكيلات العشائرية، او هي عشيرة بهيكلية وتنظيم ومظهر جديد، لذا فالانتساب للحزب الحاكم يعني الحصول على المناصب والمكافآت والامكانيات والسلطة والتحكم برقاب الناس. وليس الانتماء عقائديا وقناعة فكرية. ولم يقتصر الامر على الاحزاب السياسية بل مؤسساتنا ودوائرها هي مؤسسات ودوائر تسودها قيم الولاء للقبيلة. وحتى المدارس الدينية تخضع للتأثيرات القبلية، ولا تسلم من تداعياتها وامراضها الاجتماعية والسياسية.

ثالثا - سلطة القيم

يعتبر التسامح نسق قيمى واخلاقى، كما مرت الاشارة اليه مكررا، غير انه لا ينسجم مع منظومة القيم المستبدة بعقل الانسان، فيفترض اولا تقويض المنظومة القيمية القديمة وتفكيك انساقها بشكل تستجيب للنسق القيمى الجديد، الذي اسمه التسامح. ولكي تتضح الفكرة نبين اولا علاقة الانسان بالقيم، وماذا تمثل القيم

بالنسبة له؟ وغني عن الذكر ان منظومة القيم تتقاسمها العشيرة والدين والموروثات الشعبية وما ترشح عن التراكمات الاجتماعية والسياسية. وكل قيمة اخلاقية تنتمي في مرجعيتها الى واحدة او اكثر من المصادر المذكورة. فهي اما ذات مرجعية قبلية او دينية او وضعية سياسية او اجتماعية معينة او موروثات شعبية متراكمة.

وتلعب القيم دورا اساسا في تشكيل القيمة الاجتماعية للفرد، بل هي الاساس في تشكيل حقيقته. او بكلمة اخرى ان الحقيقة ليست الا ما يعيه الفرد عن نفسه، وليس وراء وعيه حقيقة خارجية، سوى الصورة التي ترسمها القيم الاجتماعية عنه. وليس المقصود بالحقيقة هنا وجوده او مقدار ما يشغله من حيز الواقع. وانما حقيقته كوجود اجتماعي او ما يشغله من حيز المجتمع، طبقا لنفس مقاسات ذلك المجتمع وقيمه واعرافه، وبنفس قياسات منظومة القيم المهيمنة على النسق الاجتماعي. فاحترامه في المجتمع مثلا لا يقاس الا بمقياس القيم الاجتماعية ذاتها. والمجتمع هو الذي يقرر كونه محترما ام لا. وبالتالي فان الحقيقة التي يخشى عليها ويدافع عنها هي حقيقة نسبية، تتحكم بها القيم الاجتماعية، فهي ليست حقيقة الا بمقدار ما يعيه هو عنها، وعلى اساس تمسكه او تمرده عليها تقاس شخصيته الاجتماعية. وانما الحقيقة القيمية نسبية لانها تختلف من مجتمع الى آخر، ومن نسق قيمي الى نسق مخالف، ومن وعي هذا الفرد الى وعي ذلك الشخص. وهذا المنهج في تشخيص الحقيقة يبقى ملازما للانسان فينتج مقاسات للتفاضل واسس للتعامل مع الاخرين، كالتسامح والتعصب. وتتغير تلك المقاسات بتغير القيم، لذا فالتسامح نسق قيمي جديد يعمل داخل منظومة قيمة جديدة، بعد اجتثاث النسق القيمي القديم، او اعادة تشكيله. لذلك يسعى التسامح لتأسيس مرجعية قيمة تلغى فيها الفوارق والخصوصيات المصطنعة والمجعولة، ويتم التعامل مع الناس على اساس انسانيتهم، فتتخلص الحقيقة من نسبتها في هذا المجال استنادا الى امر حقيقي متفق عليه وهو انسانية الانسان.

ولو تعمقنا اكثر نكتشف في الحقيقة الاجتماعية ابعادها الغاطسة والدفينة، فهي ليست سوى ما يعيه الفرد عن نفسه. او هي صورته يرسمها كل شخص عن ذاته،

يحدد ابعادها، ويضع قيمها، ويعيش داخل اوهاماها. وهذا ينطبق بشكل واضح وجلي في النخب الاجتماعية والثقافية. الى درجة ان هذه الاوهام تركت فواصل كبيرة بين النخبة والشعب. فهي لا تتحرك داخل الوسط الاجتماعي الا بوحى اوهاماها، فتعيش نرجسية عالية تتأثر جدا وتهتز مشاعرها عندما تواجه بالحقيقة او يمارس ضدها النقد. مما يعني ان اغلب القيم الاجتماعية قيم مصطنعة فرضتها مصالح النخبة الثقافية والاجتماعية والدينية. ولا ننسى دور بعض رجال الدين والاقطاع، سيما في العراق، في تأسيس قيم المجتمع، التي تقوم عادة على الطاعة والاستسلام وعدم النقد. فالقيم دائما والاستسلام هي نتاج الطبقة الارستقراطية كغطاء اخلاقي وشرعي لحماية مصالحها، وتغالي الطبقة الوسطى في تبنيها لكسب ودها واتقاء شرها، بينما تتمرد عليها الطبقة السفلى لانها تضطهدها ولا تحمي حقوقها.

١- يبدأ تزريق القيم الى وعي الفرد عادة في السنوات الاولى من حياته عندما يلقن بمفاهيم الخضوع والاستسلام للقيم^١، ويلزم بقيم الاحترام والطاعة والخضوع، أي يلقن بمفاهيم قيمة يراد له الالتزام بها كي يكتسب احترام المجتمع، الذي لا يحترم الا من دأب على احترام قيمه والتزم باعرافه وتقاليده. اذن فالقيم هي التي تشكل المكانة الاجتماعية للفرد، وليس الفرد سوى كيان قيمي يتناثر اذا اهتزت منظومته القيمية او تعرضت لخطر التهميش. فيكون دفاعه عنها دفاعا عن قيمته ووجوده الاجتماعي، كي لا يتعرض لسخط المجتمع بسبب التمرد على قيمه. فمثلا حينما يركز المجتمع الى العنف في تسوية الخلافات وانتزاع الحقوق، فان الاحتكام الى العقل والتسامح، من قبل بعض الافراد، يصبح جبنا، وعارا، تنهار معه قيمته الاجتماعية. ومن ثم يشار الى جبنة وخوفه بالبنان، وهو بالحقيقة ليس جبنا وانما شجاعة فائقة ان يتروى الانسان في مواقفه، ويتخلى عن العصبية، ويحتكم الى الشرع والعقل والقانون بدلا من العنف والخصام. بل ان بعض القبائل تعتبر عدم السرقة ليلا

^١ - ثمة مفاهيم تلقن للطفل منذ صغره لضمان طاعته وولائه للقيم العرفية والعشائرية مثل: (الغيب، والفشل، والزحمة، والكسران وجه، بالمصطلح العراقي).

جنبنا، وبالرغم من انه عمل محرم شرعا، لكن يمنح الفاعل قيمة اجتماعية، على اساسها يتخذ موقفه. وكم من حق ضيع باسم سلطة القيم، وكم من دم اريق تعصبا لها. وكثيرا ما يقوم الانسان بعمل لا ايمانا وانما من اجل المجتمع ومجاراة لقيمه وتقاليده، حتى وان لم يستند العمل الى مبدأ عقلي او شرعي او قانوني. كما في حالات دفع الاتاوات والغرامات التي تفرضها القبيلة لخدمة الشيخ، او لتسوية خلافات قبلية راحت ضحيتها دماء بريئة، فيجب على كل ابناء القبيلة دفع المبلغ المقرر، حتى وان وقع القتل ظلما وعدوانا، لكنه حكم القيم المستبدة والمهيمنة.

٢- وتتصف مجتمعاتنا ايضا بانها مجتمعات ذكورية، تمنح الرجل صلاحيات واسعة لكنها تهتمش المرأة وتحتقرها، وتلغي وجودها وتعتبرها انثى يطأها الرجل حينما يرغب ويتخلى عنها متى شاء، وفي احسن الاحوال انها اداة لخدمة الرجل وابنائها وضيوفه من الرجال. وهي ايضا عورة وبلاء وهم، متى تنتقل في عهدة رجل آخر ليتخلص من مسؤوليتها ويرتاح من همها، لانهاء كيان حيواني غير مؤتمن على شرفه، بل يجب حصره وتضييق الخناق عليه، مخافة ان يراها احد فتخدش قيمة الرجل عندما يتصفح وجهها الآخرون، او يخشى عليها الانهيار بمجرد ان تلتقي برجل ليس من محارمها، فهي بلاء مزمن وعار كامن في نظر الرجل المتخلف.

وهي بلا شك احكام جائرة ما انزل الله بها من سلطان، بينما للرجل الحق ان يفعل ما يشاء لا يؤاخذه المجتمع على شيء، فتقتل المرأة حينما ترتكب محرما، ولو لشبهة، بينما يجلس الرجل بين اترابه يقص عليهم مشهدا من مغامراته وبطولاته وتقلبه بين احضان النساء، واستهتاره بمشاعرهن واستخفافه بقدرهن، لا خوفا ولا خجلا، وربما اعتبرها بعض حسنة ورجولة. وبهذا الشكل تهاوت المرأة وذويت قيمتها الاجتماعية.

والحقيقة ان حساسية الرجل تجاه المرأة يعود سببه الى قيم الشرف التي اعتمدها المجتمع بشكل سحقت المرأة لصالح الرجل، حتى صار الحفاظ عليها حفاظا على شرفه الذي هو احد اسس مكانته الاجتماعية. فاذا اقرت المرأة عملا مخللا بالشرف، حسب قيم المجتمع، تنهار المكانة الاجتماعية لوليها ولكل افراد

عائلتها: (اب، اخ، زوج، اقارب نسيين). لذا ترى الناس حساسين حساسية فائقة ازاء كل قضية مهما كانت صغيرة او بسيطة ترتبط بالشرف، وهو بالنتيجة حساس ازاء وجوده. وحساس ازاء قيم هو ابتدعها فصارت سلطة تمارس دورها على عقله وسلوكه، وبات من المستحيل التسامح والتساهل في هذا الموضوع باي شكل من الاشكال، بل وهو مستعد للجدل والنقاش والدفاع عن آرائه ومعتقداته وان كانت على خطأ. والغريب انه لا يمكنه اتخاذ موقف عملي يتحدى به منظومة القيم حتى مع الجزم بخطئها. وافضل طريقة لاسترداد اعتباره هي غسل العار، فلا يتردد في قتل من تسببت في ذلك، ولا يلام على عمله، بل يكتسب رصيذا اجتماعيا اقوى. وتارة تقتل المرأة لادنى شبهة. فهو اجراء تقتضيه قيم الشرف التي هي اساس مكانته ووجوده، رغم انه عمل لا انساني حرمة الشرائع والأديان. وليست هي حالة طارئة على المجتمع العربي، وانما قديما كانت تقتل المرأة بهذه الطريقة، وعندما جاء الاسلام راعى حساسية المجتمع ازاء مسائل الشرف، فشرع الجلد والرجم رغم قسوتهما للحد من ظاهرة الزنا والتمادي في عقوباتها من قبل العرف الاجتماعي، لكنه في الوقت نفسه جعل قيودا صارمة لثبوته بعد تعميمه على المرأة والرجل معا. مما يعني ان الشبهة ليست موجبه للعقوبة مالم تثبت بالطرق الشرعية، بل ان (الحدود تدرأ بالشبهات) كل ذلك من اجل انقاذ المرأة، وتصحيح مسار القيم الاجتماعية الظالمة، التي لا تراعي البعد البشري، وتفرق بين الذكر والانثى. فمسائل الشرف لا تحل بالقتل وانما بالثقيف والوعي وحل المشاكل الجنسية والاجتماعية، والتنوعية الاخلاقية، ومراعاة القيم الدينية. ثم انها جريمة لها عقوبة محددة فلماذا الاسراف بالعقوبة. ثم أليست المرأة انسانا كالرجل، تمر بحالات ضعف وانهايار، وتعرض للانحراف؟ فلماذا التسامح مع الرجل بينما تقام الدنيا ولا تقعد اذا اخطأت المرأة، او تخطت اعتبار الحشمة العرفية وعملت جنبا الى جنب مع الرجل، او اشتركت معه في لقاء عمل او حوار مفتوح او غير ذلك؟ لماذا نتصور المرأة كتلة حيوانية وشهوة متراكمة تنهار امام اول لقاء لها مع الرجل، او بمجرد الكلام معه؟ ولماذا ابتسامتها وحركتها خلال حديثها شبهة ذات معاني لا اخلاقية؟ كل ذلك تصورات خاطئة،

تسببها النظرة الدونية المثقلة بالشكوك وعدم الثقة، التي ساعدت هي عليها ايضا من خلال سكوتها وحاجتها المزمنة للرجل في كل شيء، ولو ان المرأة تحررت اقتصاديا لما عانت في علاقتها معه، بل وتمكنت من فرض ارادتها عليه، ذلك المخلوق الذي يصنع القيم بنفسه ثم يكون عبدا لها ولا يستطيع التحرر منها. ففي اغلب الاحيان تجد الرجل واثقا من امرأته وابنته ولا يساوره الشك فيهما، بل ويستشيرهما ويأخذ برأيهما، لكنه لا يعترف بذلك مكابرة وخوفا من تحدي القيم الاجتماعية، وعندما يلجأ لاساليب الحشمة العرفية لا ايمانا وانما تفاديا لتداعياتها التي اقلها انه يتهم بطاعة المرأة، وهي تهمة تؤثر على مقامه الاجتماعي.

ثمة حقيقة، ان اكثر القيود المفروضة على المرأة لا تنتمي لقيم الدين الحنيف، ويرفضها الحس السليم، فهي وليدة ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية، وتجزرت بسبب الجهل والتخلف الديني والثقافي. بل رفض المجتمع استيعاب تفصيلات آية الحجاب فطفق يسقط على المرأة رغباته في تقييدها وتحجيمها وتطويقها بقيم تعسفية لا انسانية. فصارت المرأة باسم الدين والحجاب مخدرة، لا يسمح لها بالخروج بمفردها، ولا تذكر على لسان الرجل الا بخجل واستخفاف واحتقار. قدرها طاعة الذكر والسهر على خدمته. وهذه الاحكام وان لم تكن مطلقة، وقد انحسرت في بعض المناطق، الا ان شرائح واسعة من المجتمع ما زالت تتمسك بها.

وهنا نؤكد ان التسامح على هذا المستوى لا يعني اكراه المرأة على قيم التفسخ الاخلاقي، ونبد العفة والاحتشام، فان ذلك لا يناقض حرية المرأة والتسامح معها، وانما يطمح التسامح الى انتشال المرأة من شرقة العادات والتقاليد اللاشعرية والانسانية، واستبدال نظرة الرجل اليها، بعد التحرر من سلطة القيم الموروثة المثقلة بالدونية والاستخفاف، ورمي المرأة بضعف الارادة والعقل. أي يجب ان نتسامح في اصدار الاحكام المتسارعة ضد المرأة، وعلينا ان لا نتعامل معها من عقدة مستعصية في عقولنا تشكك في قدرتها. وبالتالي يجب تأهيل المرأة لتحمل مسؤوليتها التاريخية والاجتماعية، بعيدا عن القيم البالية، اللانسانية واللاشعرية، وانما نصر على تحميل القيم الاجتماعية المتخلفة المسؤولية العظمى على هذا الصعيد، لان (تنظيم

المجتمع - نشأ- بأسره على السماح للرجال في المجتمع بالتصرف بنصفه الآخر من النساء، وكأنهن من ممتلكاتهم الأخرى. ان المسكنات غير كافية، فلا يمكن للمجتمع ان يكون مصلحا فحسب حين تكون حرية المرأة وعدالتها الاجتماعية على المحك^١.

٣- ويتصف مجتمعنا ايضا بهيمنة القيم التسلطية والقمعية، او ما يعبر عنه بالمجتمع الابوي، الذي تتأكد فيه هيمنة الاب/ الحاكم، الذي يتصف بارادته المطلقة^٢. وليس النظام الابوي سوى نسق من القيم تتركس سلطة الاب والحاكم، وتجعل العلاقة عمودية بين الاب وابناؤه وبين الحاكم وشعبه. فسلطة الاب سلطة فوقية، تصدر عنها اوامر فوقية، وتكون وظيفة الجميع الطاعة والاستسلام والاذعان والانقياد، مع مصادرة حق النقد والمشاركة في صناعة القرار. أي ان السمة الاساسية للمجتمع الابوي هي الخضوع. وتبدأ العلاقة الابوية عادة بأسلوب الكلام والحركات والجلوس المؤدب والانصات والاستماع وطأطأة الرأس. فليس من حق الابناء مشاركة الاب في اتخاذ القرارات وانما يحتم النظام الابوي عليهم الانصياع لأوامر الاب والانقياد له فقط، أي تنفيذ ارادة الاب بلا مناقشة او اعتراض. وهذا النمط من العلاقة يسود جميع مفاصل الحياة، ابتداء بالعائلة وانتهاء بالسلطة مروراً بالعشيرة ومؤسسات المجتمع. وقد ساهمت في تكريسه القيم الاجتماعية السائدة، التي تعتبر المسؤول الاول عن وجود ما يسمى بقابلية الفرد للخضوع والانقياد، ولولا هذه القابلية لما استطاع النظام الابوي فرض هيمنته عليه. فالنظام الابوي اذن اوضح مصاديق رفض الآخر والعقبة الكأداء امام التسامح، الذي يقوم اساسا على الاعتراف بالآخر ومشاركته في اتخاذ القرارات ذات المصالح المشتركة. اي ان العلاقة في ظل

١ - Memissi, Beyond the veil: male-Female Dynamics in Modern Muslim society, p

١٠٧ and ١٠٣ في شرايبي، د. هشام، محرر، النظام الابوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر سابق،

ص ٥٢.

٢ - للاطلاع على النظام الابوي انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤.

النسق القيمي للتسامح عرضية وليست عمودية، وهي تشاور وتبادل وجهات النظر وليست اوامر صادرة للتنفيذ. فأفراد العائلة الواحدة معنيين جميعا باتخاذ ما يهمهم من قرارات وليست هناك سلطة فوقية تفرض ارادتها بالعنف او تجبرهم على الاستسلام والانقياد حتى للقرارات الخاطئة. وليس في ذلك تخطي للقيم الدينية، فالقرآن الكريم فرض على الابناء احترام الابوين والتعامل معهم بالرحمة، لكن لم يسمح بطاعتها طاعة عمياء: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»^١.

ولا شك ان المجتمع الذكوري لعب دورا كبيرا في تكريس سلطة النظام الابوي، اذ يحتل الذكر مركزية عالية يتلاشى معها الوجود الاجتماعي للمرأة، حتى تتحول الى مجرد تابع يفقد قيمته الاختيارية الى جانب الرجل. أي لا يبقى لها وجود حقيقي يؤهلها للمشاركة في اتخاذ القرارات، وبذلك عطل المجتمع الابوي نفسه الآخر بارادته بعد هيمنة القيم الابوية وتحولها الى سلطة قاهرة.

٤- ومن القيم التي ما زالت تمثل سلطة فوقية في المجتمع وتعيق حركته هي القيم القبلية التي مرت الاشارة الى بعضها (كالولاء القبلي) في الفقرة السابقة. وهنا نتناول ما يتعلق بها كمنهج في تفسير التاريخ وقراءة الاحداث واتخاذ المواقف وتكوين المشاعر. ويقوم هذا النمط من القيم كما مر على تعصب الفرد لقبيلته، والذوبان بها. وليست الممارسة القبلية اساسا سوى ذوبان الفرد في داخلها^٢. غير ان الاخطر من التعصب والذوبان هو مكوث تلك القيم في لا وعي المجتمع وصيرورتها سلطة فوقية، ومنهجها في تفسير التاريخ وقراءة الاحداث وتسوية الخلافات ورسم المستقبل. فالتعصب القبلي كان احد العقبات الكبيرة التي واجهت الرسالة السماوية، الا ان الرسول (ص) بحكمته وعظمته استطاع اختطاف الولاء القبلي للفرد وتوظيفه لصالح الرسالة، ف(لا تكمن عظمة الانجاز السياسي للنبي الكريم في نجاحه في إذابة

^١ - سورة العنكبوت، الاية ٨

^٢ - شرايبي، د. هشام، النظام الابوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، مصدر سابق، ص ٦٤.

الروابط القبلية والتغلب على العصبية بقدر ما تكمن في مقدرته على تطويع الروابط الاجتماعية والنفسية المتوافرة آنذاك ودمجها في بنية المجتمع الاسلامي الجديد^١. غير ان تلك القيم سرعان ما عادت للواجهة بعد وفاة الرسول (ص) واخذت تمارس دورها وتفرض ارادتها مما يؤكد تجذرها في اللاوعي وقدرتها على الاختفاء وليس الزوال. وكان اول ظهور قوي لها في مسألة الخلافة الاسلامية، التي حسمت وفق منطلق القيم القبلية. (فجميع الاخبار التي تنقلها مختلف الروايات حول الطريقة التي بويح بها ابو بكر تجعل القبيلة المحدد الاول والاخير لجميع المواقف)^٢. مما حدى بالامام علي الاحتجاج بنفس المنطق الذي حسمت على اساسه الخلافة، وتذهب رواية الى ان عليا (أتي به الى ابي بكر وهو يقول: انا عبد الله واخو رسول الله. وقيل له بايع ابا بكر. فقال: أنا أحق بهذا الامر منكم، لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة لي. اخذتم هذا الامر من الانصار واحتججتهم عليهم بالقرابة من النبي (ص) وتأخذونه منا اهل البيت غصبا، أستم زعمتم للانصار انتم اولى بهذا الامر منهم لما كان محمد منكم فاعطوكم المقادة وسلموا اليكم الامارة، وانا احتج عليكم بمثلما احتججتكم به على الانصار. نحن اولى برسول الله حيا وميتا، فانصفونا ان كنتم تؤمنون، والافبؤوا بالظلم وانتم تعلمون)^٣.

وظلت هذه القيم ملازمة للعقل العربي والاسلامي، تحدد مواقفهما، وتضبط حركتهما على مدى التاريخ. بل ان المنهج القبلي كان وراء بعض الاحكام كما في مسألة دار الاسلام ودار الكفر. فالتعصب القبلي يضع ولاء الفرد بين خيارين، اما معي او ضدي (من لم يكن معنا فهو علينا)، وليس هناك خيار آخر او حد وسط. فاما ان

^١ - المصدر نفسه، ص ٤٨.

^٢ - الجابري، د. محمد عابد، العقل السياسي العربي.. محدداته وتجلياته، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٣.

^٣ - ابن قتيبة، ابو محمد عبد الله الدينوري، الامامة والسياسة او تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد طه الزيني، القاهرة، مكتبة مصطفى الحلبي واولاده، ١٩٦٣، ج ١، ص ١٢.

تتعصب لقبيلتك او تكون ضدها. لانك لا يمكنك البقاء بدون عشيرة وبالتالي فانحيازك الى أي قبيلة هو بالتالي تبني لموقفها. وبهذه القسمة الثنائية المتعصبة انشطر العالم الى دار كفر ودار اسلام، ثم ترتبت عليها احكام شرعية. فأنت اما مسلم واما كافر، والدار اما دار كفر او دار اسلام. وتستمر القائمة لتطال مساحات اخرى، تحدد حرية الفرد والمجتمع، وتفرض عليهم حصارا شرعيا، تغلق بموجبه كل نوافذ العلاقة مع الاخر.

كما ان قيم القبيلة تلعب دورا كبيرا في تفسير الاحداث التاريخية. اذن فهناك تضاد بين المنطق القبلي والتسامح، لان الاول قائم على التعصب وهو الضد النوعي للتسامح. وما لم يحدث تحول حقيقي في منظومة القيم القبلية لا يمكن للتسامح ان ياخذ دوره الطبيعي في الحياة الاجتماعية، بل وربما ستستفحل وتتجذر اكثر مع الحلول الترقيعية التي لا تطال البنية المعرفية، وتكتفي بصيغ توافقية تستر على القيم القبلية فتبقى ناشطة في اللاوعي، وتؤثر تأثيرا كاملا في السلوك والاخلاق بشكل شعوري او لا شعوري.

٥- ويستولي التعصب ايضا على مشاعر الانسان القبلي الى حد التطرف، فيحب ويكره بتطرف. ليس هناك حالة وسط، ويرفض التسامح والتساهل بهذا الشأن. فاذا أحب انسانا قدم له كل آيات الولاء والحب، ورفعته الى مستوى الملائكة خلقا وسلوكا، ودافع عنه الى درجة الاستماتة وفاء لقيم الصداقة، وهي بلا شك قيم انسانية نبيلة وتكشف اصالة الانسان وكرمه. لكن الويل اذا حدث ما يعكس صفو العلاقة لأدنى سبب، فانها ستتهار فوراً، وربما لا تعود الى سابقتها. او ربما انقلبت الى عداة مزمن، اضافة لهول الصدمة النفسية والاحباط الذي يبقى يعاني منه الى فترة غير قليلة. فكيف يصر الى مجتمع متسامح بهذا النمط من المشاعر الحساسة والمتطرفة؟ اذن لا بد من نسق قيمي يطال المشاعر والاحاسيس يؤهل الانسان لحياة جديدة قائمة على التسامح واعادة وعي العلاقة بين جميع الاطراف، بشكل معقول ومنسجم مع طبيعة النفس البشرية الموغلة بالنقص والخطأ، وتفهم الحالات المختلفة او المتناقضة التي تطرأ على الانسان.

رابعاً - الاستبداد السياسي:

ثمة ما يجعل الاستبداد السياسي خصماً حقيقياً للتسامح، ففي الوقت الذي يعتبر فيه الاعتراف بالآخر جوهر التسامح الديني والسياسي والاجتماعي، يعتبر رفض الآخر وتهميشه جوهر الاستبداد السياسي، لذا لا يمكن التوفيق بينهما، ولا يصار إلى صيغ توافقية لصرامة التضاد. وبالتالي لا يمكن اشاعة قيم التسامح في ظل اجواء التفرد والاستبداد بالسلطة، لان طبيعة الاستبداد تقتضي عدم الاعتراف بالحقوق السياسية للآخر، التي منها حقه في ممارسة السلطة مع استكمال الشروط اللازمة. مهما كانت صفة الآخر وهويته. والشيء ذاته يجري على جميع اشكال الاستبداد، فربما قبل المستبد العادل التعايش مع الآخر، لكن شريطة ان يكون مسلوب الارادة والحقوق السياسية التي ركيزتها حقه في ممارسة الحكم، أي انه يقبله على ان يبقى المستبد، بسلطاته الواسعة وامتيازاته المتعددة، خطوطاً حمراء يمنع تخطيها او القفز عليها. وكذلك الامر بالنسبة للاستبداد الديني، فان رجل الدين يمارس استبداده من خلال سلطة النص (الفتوى)، ومنهجه في تكريسها لخدمته وخدمة مصالح المؤسسة الدينية او مصالح الطاغية عندما يتصدى رجل الدين لتبرير الاستبداد السياسي. وفي هذه الحالة يكون الاستبداد الديني اشد خطراً من الاستبداد السياسي، لانه باسم الدين والشريعة والاسلام. وهي مرجعيات لها قدسيته عند الشعوب المسلمة، التي أوكلت رجل الدين واثمته على فهمها وتقنينها، فهي تثق به ثقة مطلقة.

وقد عانت الشعوب الاسلامية تداعيات الدكتاتورية وحكم الطاغية، والتفرد بالسلطة والاستبداد السياسي منذ بداية الدولة الاموية، وما زالت تسعى لتحقيق آمالها في حكومة تسودها قيم العدالة والتسامح الا انها لم توفق الا في فترات محدودة، لهيمنة الاستبداد وقابلية الشعوب عليه. مما يعني ان الخطوة الاولى على طريق التسامح هي تفكيك القيم الرابضة في اللاوعي، التي تعمل على ترسيخ وتجذير الاستبداد كضرورة حياتية، واعادة تشكيل العقل ضمن سياقات تؤسس لوعي جديد تتمرّد على قيم الاستبداد وسلطته العتيدة التي ظلت تحاصر العقل، وتضغط باتجاه

قبوله منقذا لازمة السياسة والحكم. وكأن قدر الشعوب الاسلامية ان تبقى مسلوبة الارادة، عاجزة، قاصرة، غير قادرة على ادارة نفسها، وتدبير امورها. وكأن حاجتها الى المدير والمدبر والقيّم حاجة فطرية متجذرة في لا وعيها. هكذا تعي ذاتها او بهذه الطريقة يوحى لها. فالمطلوب سيادة خطاب يبعث الثقة في (الانا) المتهالكة، ويعيد تماسكها، كي تكشف ذاتها وتعرف حجمها وقدرها. والامع استمرار تزييف الوعي من خلال عقلنة الاستبداد او شرعنته، واستمرار ضحالة الوعي لا يمكن التفاؤل بمستقبل يعيد للفرد دوره المغيّب. وبالتالي يبقى التسامح مفهوما غير قابل للتطبيق، لان تطبيقه يعني رفض الاستبداد، والاعتراف بالآخر وحقه في ممارسة السلطة من خلال العملية الديمقراطية، والتداول السلمي للسلطة، واحترام رأي الشعب، وحقه في الترشيح والانتخاب. ثم لا يمكن ان يصار الى صيغ توافقية بين المستبد وشعبه، فان ذلك لا يصدق عليه مفهوم التسامح، اذ ليس التسامح التنازل عن بعض الحقوق، وانما اعتراف متبادل بين الطرفين. أي ثمة تضاد بين الاستبداد والتسامح، منشأ التضاد بين القبول والرفض، قبول الآخر والاعتراف به (التسامح)، ورفض الآخر وعدم الاعتراف به (الاستبداد). من هنا يتضح اكثر ان التسامح نسق قيمى جديد، لا ينسجم مع منظومة القيم القديمة لصرامة التضاد بينهما.

ويتجلى اللاتسامح في الممارسة الاستبدادية، اضافة الى التفرد بالسلطة، عبر اقصاء المعارضة وتهميش دور الشعب. وهي صفة الدول المتخلفة بما فيها الحكومات الاسلامية والعربية، والحكومات التي تمارس الديمقراطية بشكل ظاهري. فالرئيس هو الرئيس، ما قبل الانتخابات وما بعدها مهما تكررت، والحزب هو الحزب. اذ ان اغلب الحكومات كانت الانقلابات العسكرية والمؤامرات السياسية طريقها الى السلطة، فلا تعي الا الاستبداد اسلوبا في الحكم، وعندما تستجيب لضغط الواقع وتسمح باجراء الانتخابات، يفوز الرئيس مدى الحياة بنسبة ٩٩،٩٪، او يعاد انتخابه بين فترة واخرى بالتركية او باعتباره المرشح الوحيد لمنصب الرئاسة. بينما يسيطر افراد الحزب الحاكم على اغلب مقاعد البرلمان، كي يتاح لهم التحكم بالقرارات، وايضا يبرهنون على تسامحهم وديمقراطيتهم من خلال اشراك

بعض الاحزاب والتيارات المعارضة، لكن بطريقة لا تؤثر على سير القرارات مهما كانت المبررات، استنادا الى قانون الاكثرية والاقلية، الذي يخضع له القرار للتصويت على صلاحيته. فصحيح هناك انتخابات واستفتاء، الا انه يجري ضمن آلية تخدم توجهات الحزب الحاكم وافراد العائلة المالكة. وهذه احدى المشاكل التي تعاني منها دول المنطقة جميعا، وهي بدورها احدى مناخ اللاتسامح ايضا. وليس امام النسق الجديد الذي نظم الى استنباثه ليعمل بشكل منتج ومؤثر الا الاطاحة بالاستبداد وتفكيك بنيته. أي ينبغي اولا اجتثاثه كمظهر خارجي متمثل بالسلطة، وكنسق معرفي غائر في اللاوعي. ومن ثم اعادة الفرد الى دائرة الفعل، عبر المشاركة الحقيقية في تحديد نوع الحكم، والنظام، والحاكم. وهذا يتم عبر انتخابات حقيقية تراعي المصالح العامة للشعب، وتنشط مؤسسات المجتمع المدني، مع اطلاق حرية الصحافة وتفعيل القانون. وبهذا الاسلوب سيكتشف الفرد ذاته بشكل تدريجي، ويعي حقيقته ودوره في المجتمع، فيتحول الى رقم صعب يهدد شرعية السلطة، وحينئذ فقط يتراجع عن الاستبداد واللاتسامح، ويعترف بالآخر وحقه في ممارسة دوره الاجتماعي والسياسي، باعتباره عضوا في المجتمع، له التمتع بنفس الحقوق التي يتمتع بها. بل سيتكامل معه بدلا من اضطهاده وقمعه، لان التحرر من الاستبداد والتفكير الاستبدادي يعني التخلص من نزعة التفرد، والهيمنة، والفوقية، والنزول الى مستوى الانسان الطبيعي، الذي يعترف ببشريته وامكان خطئه، وحاجته الماسة الى الآخر. كما يعني الاعتراف بان لكل مرحلة رجالها وقادتها. وان من حق الشعوب ان تختار بين فترة واخرى من تراه اقدر على تحقيق مصالحها وطموحاتها.

كما ينبغي اعتماد اسلوبا آخر في الحكم ينهي هيمنة الطاغية على عقل الانسان، الذي يخشى التدهور السياسي والامني عند غيابه، ويتمنى عودته في كل ازمة تمر بها البلاد. وهي حالة ناتجة عن الهرمية في الحكم والتفرد بالسلطة التي ادمنتها الشعوب المتخلفة، واعتادت تلقي القرارات عن السلطان مباشرة. فيجب لانهاء هذه الحالة التأكيد على دور المؤسسات الحكومية في صناعة القرارات السياسية والمقررات الوزارية، وانهاء عملية الاملاء والتلقي من رأس النظام. وعندما تتولى

المؤسسات والخبراء صناعة القرار وصياغة القوانين ينتهي دور الرئيس ليصبح منفذا لاستراتيجية البلد التي يعمل على وضعها ذوي الاختصاص والمؤسسات، وحينئذ لا تتوقف عجلة الحياة السياسية على وجوده الشخصي، ولا تتأثر بتغيره. او بذهاب هذا الحزب ومجيبى حزب آخر. أي ان دور الرئيس سيؤثر على مستوى التطبيق، وهنا تظهر جدارة الاشخاص وقابلياتهم على ادارة البلاد. واما مسار الدوائر والقوانين فينبغي ان لا تتأثر بهذا الفرد او ذلك، وانما تحكمها المصالح العليا واستراتيجيات الدولة. فالدول المتطورة، كما شاهدناه وعاصرناه، لا تتأثر مهما كان حجم الازمات السياسية التي تمر بها بسبب الانتخابات، وبسبب الانتقال السلمي للسلطة من هذا الحزب او الرئيس الى ذلك الحزب او الرئيس. مما يؤكد ثبات تلك الدول واستقرارها سياسيا، وهي حالة يحتاجها كل بلد يفكر بالرقى السياسي والاجتماعي ويطمح الى وجود مجتمع مدني تسوده قيم العدالة والتسامح. اما مع هيمنة الطاغية والاستبداد فليس هناك ثبات حقيقي، وانما استقرار مصطنع يهتز في اول ازمة تمر بها البلاد، استقرار تفرضه سطوة الطاغية وسلطانه. والجدير بالذكر اننا نضع الاستبداد هنا في مقابل الممارسة الديمقراطية الحقيقية. فالدولة اما ديمقراطية، سواء كانت ملكية او جمهورية، واما انها تعيش الاستبداد الذي يتخذ صيغا مختلفة وتحت مسميات متعددة. والتسامح لا يشهد حضورا على المستوى الحكومي والشعبي الا بضمور منابع اللاتسامح، ومنها الاستبداد بجميع اشكاله وصوره.

خامسا - التطرف الديني:

يعتبر التطرف الديني احد اخطر منابع اللاتسامح، لثلبسه بلبوس المقدس، وتوظيفه للنص الديني، وسرعة تصديقه من قبل الناس، وقدرته على التخفي والتستر تحت غطاء الشرعية والواجب والجهاد والعمل الصالح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فهو بحاجة الى وعي يعري حقيقته، ويكشف زيفه، والا فإنه ينظلي بسهولة على ذوي النوايا الطيبة من البسطاء، ممن لا يفقهوا اساليب الخطاب وطريقة توظيف الآيات، ولا يميزوا بدقة بين الاحاديث والروايات الصحيحة والموضوعة، وما هو

عام في النص (مطلق النص) وما هو خاص، وايهما مقيد وايهما مخصص، وانما يكفي لتصديقها والتفاعل معها انتماؤها للمراجع الاسلامية، بما فيها كتب التراث، واقوال الرجال، أي الخطاب النصي والشفهي، بل ان تأثرهم بكلام الخطباء اقوى واسرع، لذا ليس غريبا ان يكون اكثر المتطرفين الدينيين ممن لم تسعفهم كفاءاتهم العلمية والثقافية في ادراك الحقيقة.

والتطرف الديني لا يعدو كونه قراءة متحيزة للدين، وقراءة مجتزئة للنصوص. وهنا ينبغي التأكيد على مسألة تعدد القراءات كواقع يدعمه امران اساسيان:

الاول: تعدد التفاسير رغم وحدة النص القرآني. فالمكتبة الاسلامية تزخر بما لا يقل عن الثمانمئة تفسير، قديما وحديثا، كما في بعض الاحصاءات البيولوجرافية. كلها تؤكد تعدد الآراء في فهم آيات الكتاب الكريم، ومدى تأثير المفسرين بقبلياتهم، العقيدية والفكرية والثقافية، فهناك التفسير الشيعي والسني واليزيدي والاباضي وغيرها. وهناك تفسير علمي وفلسفي وتاريخي وادبي، الى غيرها من الاتجاهات والمذاهب.

والثاني: تعدد الرأي الفقهي واختلاف فتاوى الفقهاء رغم وحدة المرجعيات (القرآن، والسنة). وعلى هذا الاساس قس الاتجاهات المختلفة في فهم الدين والاحكام الشرعية، فهي تتراوح بين التطرف والتسامح، وتباين بين التزم واليسر والسهولة، الا ان كل منها يمثل قراءة مستقلة لها مبرراتها. فالاول يركز على تجزئة النصوص، والتمسك بحرفيتها والجمود في فهمها، والجمود على ظواهرها. والثاني يؤكد على الترابط بينها، ويرفض التجزئة والتفكيك بين النصوص، ويرتكز على: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج^١﴾، ﴿لا اكراه في الدين^٢﴾، ﴿أفأنت تكره الناس حتى

^١ - سورة الحج، الآية: ٧٨.

^٢ - سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

يكونوا مؤمنين) ^١، «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا» ^٢.

وازمة التطرف في بساطة الوعي وضحاثة واختلاله، وعدم القدرة على فقه النص، والتمسك بظاهره، رغم وجود المتشابه فيها. وقد امرنا القرآن بردها الى المحكمات من الآيات. قال تعالى: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» ^٣. وكانت ازمة الوعي سببا في ظهور اول فرق التطرف بالاسلام، وهم الخوارج الذين تمردوا على الامام علي (ع) في معركة صفين، وفرضوا عليه التحكيم، ثم عادوا لينقضوه ويطالبون الامام بمحاربة معاوية. فاضطر الى محاربتهم في النهروان والقضاء عليهم الا نفر منهم. غير ان التطرف اتخذ اشكالا مختلفة خلال التاريخ، وتجلت عبر حركات وتيارات فكرية وعقيدية. فكان دائما عقبة امام العقل والتسامح، واصراراً على الجمود والتحجر. فما نشاهده اليوم من مظاهر دينية متطرفة تمتد جذورها الى القرن الاول من التاريخ الاسلامي. وهو منظومة من المفاهيم تتنافى مع العقل والاجتهاد والتدبير. فلا يمكن ان يصار الى صيغ مشتركة بين التطرف والتعقل، وبين التكفير والتفكير.

وقد افضى منهج الجمود على ظواهر النصوص، وتجزئة الآيات القرآنية الى وجود احكام تعميمية مطلقة، كما في مسألة محاربة الكفار او المشركين من اهل الكتاب. فالقراءة المتطرفة للنص لا تراعي تغير موضوعات الاحكام، ولا مناسبات الحكم والموضوع (كما هو المنهج في اصول الفقه) وانما يبقى الحكم مطلقا ويمكن تطبيقه على جميع الحالات، لا فرق في ذلك بين المحارب وغير المحارب.

^١ - سورة يونس ، الاية: ٩٩.

^٢ - سورة الكهف، الاية: ٩٩.

^٣ - سورة آل عمران، الاية: ٧.

وعلى هذا الاساس ترتبت الاحكام الشرعية وظهرت سلسلة من الفتاوى التكفيرية، التي طالت ايضا المخالفين مذهبيا، رغم وحدة المرجعية الفكرية لكليهما. فكل منهما يركز الى نصوص الكتاب الكريم والروايات لاستنباط الاحكام الشرعية، وتكوين الرؤى العقيدية، غير ان الاختلاف في بعض مفردات العقيدة التي لا تمس بوحدانية الله تعالى، ولا بنبوة النبي الكريم، ولا في تمامية القرآن الحكيم، قد افضت الى تباينات كبيرة، عمد المتطرفون في ضوئها الى تكفير المذاهب الأخرى، وترتيب نسق من الاضداد المتناحرة. وقد كلف هذا المنهج المتحيز الاسلام والمسلمين الكثير من طاقتهم وجهودهم، وسالت بسببه دماء غزيرة، وأزهقت انفس بريئة. وما زالت تداعياته تشكل شبحا مرعبا لكل الشعوب الآمنة. ويكفي ان اغلب الاحداث الارهابية التي وقعت في انحاء مختلفة من العالم ورائها حركات اسلامية متطرفة، من ذبح الاسرى، الى احتجاز الاطفال رهائن والتسبب في قتلهم، مروراً بالسيارات المفخخة والتفجيرات المتعمدة، حتى بات الاسلامي يساوي الارهابي، والارهابي يساوي الاسلامي. وقد تأثر لذلك وضع المسلمين في كل مكان، سيما الجاليات الاسلامية الكبيرة التي تقطن عددا كبيرا من دول العالم. لكن فداحة الامر تجدها في ممارسة التطرف الديني داخل العراق، البلد الاسلامي، الذي تعرض لاقسى انواع الارهاب، الذي طاول المدنيين والعزل والابرياء والاطفال، والطقوس الدينية، ودور العبادة. كل ذلك باسم الدين، وتحت ذريعة الجهاد، والامر بالمعروف، وقاتل الكفار، وغيرها من العناوين. لكن يجب التمييز بين المقاومة المشروعة وبين الاعمال الارهابية، فالمدان هو العنف اللامبرر والارهاب الذي افقد المسلمين سمعتهم ومكانتهم بين شعوب العالم.

لسنا في صدد معالجة او بيان التطرف بكل تفاصيله، والذي يهيم البحث دراسته كمنع من منابع اللاتسامح، وما هو السبيل لتفكيك منظومته المعرفية، كي يكف عن تدفقه اللاعقلاني والتكفيري. من هنا اقتضى الامر الاشارة بشكل مكثف الى اسباب التطرف كي يمكن ان يصار الى استنبات قيم بديلة، لا تخرج عن اطار المرجعية الاسلامية والقيم الانسانية. وايضا لا يمكن الاستطراد في بيانها، على امل تناولها

مفصلا في موضع آخر ان شاء الله تعالى، لكن تبقى بعض الاسباب اساسية ينبغي التطرق لها، وهي: حديث الفرقة الناجية، خطاب الحركات الاسلامية، فتاوى التكفير والتحريض.

١- لعب حديث الفرقة الناجية (ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة) دورا خطيرا في تقطيع اوصال الامة الاسلامية وتفتيت مقوماتها، وهو الاساس المعرفي في التنافر والصراع بين الفرق والمذاهب الاسلامية، لانه يبيح، بشكل غير مباشر الاحتراب والقتال بين الفرق، باعتبار الفرق غير الناجية فرق ضالة ومنحرفة، فيجب قتالها. ولما كانت كل فرقة تعتقد انها مصداقا لهذا الحديث فهي بالتالي مخولة بقتال الفرق الضالة بموجب آيات واحاديث اخرى. أي ان مسؤولية حديث الفرقة الناجية هو تحديد وتفعيل موضوع الآيات والاحاديث الآمرة بقتال الضالين والمنحرفين (طبعاً من وجهة نظر متطرفة، والا فالمنهج القرآني قائم على الهداية والمحااجة بالادلة والبراهين). فينبغي اعادة النظر في الوعي الذي تكون في اطار بعض النصوص الدينية والمرويات التاريخية، والتأكد من صحتها، عبر دراستها سندا ومتنا، كحديث الفرقة الناجية، الذي لعب دورا كبيرا في تشظي الامة، والاصرار على احتكار الحقيقة، ورفض كل الفرق والمذاهب التي تحتفظ بوجهات نظر اجتهادية مخالفة، حتى بات الجميع الا ما ندر يعتقد بخطأ المخالف مهما كان نوعه^١.

وحديث الفرقة الناجية لم يرو في المجاميع الحديثية المعتمدة، ولم يرد في صحيح البخاري وصحيح مسلم، ولم تحز أي من رواياته على شروط الصحة المعتمدة في الصحاح من كتب الحديث النبوي الشريف. لكن رغم ذلك تجد كل فرقة من الفرق الاسلامية تتشبث بهذا الحديث، لتؤكد تفوقها على الفرق الأخرى، ونجاتها يوم القيامة، وبالتالي هلاك جميع الفرق التي سيكون مصيرها النار، وفق

^١ - انظر: مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٧، التعددية مشروع انساني متقوم دينيا.. مقارنة أولية في آليات التعايش بين الاديان والثقافات.

منطوق هذه الرواية. وقد ارتكز الى هذا الحديث لتحديد العلاقات العامة مع الفرق والمذاهب الأخرى، واتخاذ احكام جائزة ضدها، باعتبارها فرق ضالة يجب تجنبها^١. والصيغة العملية للتعامل مع هذا اللون من الاحاديث هو الرجوع الى المصادر الحديثية، بغية التعرف على تلك الروايات، ودراستها متنا وسندا دراسة علمية، وفق ضوابط الرواية والدراية، ومن ثم اعلان نتائج البحث امام الملأ، بغية التوافر على وعي يمكن المجتمع من تجاوز عقدة الآخر من ابناء الفرق الهالكة (حسب ما يصرح به هذا الحديث). وأنشد سيقف الجميع على قدم المساواة في مواجهة مصيرهم يوم اللقاء الاعظم، وحينئذ ﴿... ليس للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف يرى﴾. واعتقد ان مسؤولية ذلك، أي مسؤولية مراجعة النصوص والمرويات التاريخية المعتمدة في نفي الآخر والغائه، تقع على جميع الاوساط العلمية والثقافية الواعية.

أي يفترض علينا، كمسؤولية تاريخية، تحصين ثقافتنا من تسرب النصوص الموضوعية، او المرويات المختلفة، والاعتماد على النفس في ايجاد صيغ للتفاهم مع الآخر، بعد ان أقر القرآن الكريم بوجود الاختلاف بين الشعوب والاقوام، وترك الباب مفتوحا لاعتماد الاسلوب الاكفأ، لتوفير اجواء سليمة للاجتماع والتعايش السلمي^٢ ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾^٣.

٢- كما ان خطاب الحركات الاصولية ليس اقل خطرا من حديث الفرقة الناجية، ان لم يكن اشد خطرا لتعدد اساليبه ووفرة خزينه، وارتكازه الى قراءات احادية ومجتزئة، افضت الى تصورات ظلامية ولا انسانية شكلت خطرا كبيرا على مستقبل الرسالة ومصداقية الدين الحنيف.

فالحركات الاصولية تنظر الى المجتمع نظرة سلبية، تتراوح بين الانحراف والجاهلية مرورا بالفسق والضلال والعصيان والفساد والانحطاط. وهذه النظرة السلبية

١- المصدر نفسه.

٢- المصدر نفسه.

٣- سورة هود، الآية: ١١٨.

كانت وما تزال المسوغ لعمل هذه الحركات داخل المجتمع، الا انها ليست السبب الوحيد، فهي ترى المجتمع ضالاً تجب هدايته، وعاصياً يجب معاقبته، وفاسداً ينبغي اصلاحه، ومنحطاً خلقياً يجب انقاذه. أي ان الحركات الاصولية لا تتعامل مع افراد المجتمع على اساس الاختصاص العلمي واحترام وجهات النظر وحرية الرأي والعقيدة، لانها ليست من جملة مقاييس التقييم لديها، التي تنحصر عادة بمدى ايمان الشخص والتزامه بالشرعية الاسلامية. لذا فالفرد اما ملتزم دينياً (متدين او خير) او فاسق، والبلد اما دار ايمان او دار كفر. واما الاسلام وشهادة الشهادتين، فلا تعصم الانسان الا في حدود، لانه ليس مقياساً لكل شيء، وهو الموقف التاريخي نفسه تجاه تعريف المؤمن والكافر ومقترف الكبائر، الذي افرز المعتزلة عندما اعترضوا النزاع حول فاعل الكبيرة، وقالوا انه منزلة بين منزلتين^١.

ثمة فارق عندما ترى في افراد المجتمع اخاك في الدين او شريكاً لك في الخلق^٢، او تعتقد انه انسان عاص، فاسق، منحط، منحرف. ففي الحالة الاولى تنظر لهم بعطف ورحمة وحنان، وتتمنى لهم الخير والهداية ومعرفة الحقيقة والرجوع عن معصية الله والكف عن اقتراف الكبائر من اجل سلامة النفس والمجتمع. فتتألم لهم وتشاركهم في همومهم وآلامهم وتقدر مشاعرهم وانسانيتهم وتحترم رأيهم ووجهة نظرهم، وتناظرهم على اساس لا احد يملك الحقيقة المطلقة، وانما وجهات نظر ولكل طرف ادلته وبراهينه، وبالتالي فللكل واحد قناعاته (لا اكراه في الدين)،

^١ - من كتاب تحديات العنف، معد للطبع. للكاتب.

^٢ - من كتاب للامام علي (ع) الى مالك الاشرع عندما ولاه مصر، جاء فيه: (وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ، يَفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلَلُ، وَتَغْرَضُ لَهُمُ الْعِلْلُ، يُؤْتِي عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَالْخَطَا، فَأَعْظِمِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَصَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ أَنْ يُعْطِيَكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَصَفْحِهِ، فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ، وَإِلَى الْأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ، وَاللَّهُ فَوْقَ مَنْ وَلَاكَ! وَقَدْ اسْتَكْفَاكَ أَمْرُهُمْ، وَإِتْبَالَكَ يَوْمًا). انظر: كتاب نهج البلاغة للامام علي الكتاب رقم: ١٥٣.

ويترك امره الى الله، ان شاء غفر له، او عذبه (لست عليهم بوكيل). هو ولي امرهم في الدنيا والآخرة، ما دام لا يؤثر سلبا على أمن المجتمع. واذا كان انسانا مسالما في اساليبه وحواره على الداعية ان يماثله في ذلك دون اللجوء الى العنف، لانه سيكون حينئذ ضعفا وانهازاما وعجزا عن مواجهة الحجة بالحجة والدليل بالدليل والبرهان، الذي هو منهج القرآن الكريم في حوارهِ مع الآخر.

واما في الحالة الثانية، عندما تتعامل مع افراد المجتمع وهم عصاة بغاة خارجين على قانون السماء يستحقون العقوبة والعذاب، فانك لا تشعر تجاههم باي ود او احترام، ولا تتعامل معهم الا وفق منطق الابوة والولاية والفوقية. ورفض كل ما ينتسب الى فكرهم وعقيدتهم. وتعطي لنفسك صلاحيات واسعة تضعهم امام خيارين اما الالتزام المطلق او الكفر المطلق، لترتب على كل واحد آثاره واحكامه. وبالتالي فانك ستعكس صورة سيئة عن الانسان الداعية وعن الحركة التي تنتمي لها^١. واذا كان ثمة استثناء لهذه الحالات (وهو موجود بلا شك) فان الحركات القائمة على فكر سيد قطب لا شك انها تحكم بظلال المجتمع، الذي يعتبره قطب مجتمعا جاهليا ينبغي التعامل معه على هذا الاساس^٢.

٣- تعتبر فتاوى التكفير وخطب التحريض وليدة فكر ظلامي متطرف، وقراءات احادية للنصوص الدينية (القرآن والسنة). وقد لعبت الفتاوى التكفيرية والخطب التحريضية دورا خطيرا في تأجيج مشاعر الكراهية والحقد بين الناس، ولم تتورع في اباحة قتل الاطفال والابرياء والمدنيين وغير المحاربين، باعتبارهم كفارا مباح قتلهم والتمثيل بهم ومصادرة اموالهم. ولا شك ان الاسلام الذي يحرم اقتلاع الاشجار والاجهاز على المريض ويحرم قتل الشيخ الكبير (كل ذلك في ظروف الحرب) لا شك انه لا يجيز قتل العزل والابرياء والاطفال. لكن المشكلة في فهم النص وتحديد الثابت والمتغير من الدين، ومعرفة الناسخ والمنسوخ بشكل دقيق يستوفي شروطه

^١ - تحديات العنف، مصدر سابق.

^٢ - انظر كتاب: معالم في الطريق. وتفسير: في ظلال القرآن. لسيد قطب.

العلمية التي منها الوثوق باخبار النسخ الى درجة الاطمئنان بل اليقين والجزم، لخطورة الاحكام المترتبة عليه، اذ ليس من السهل تعطيل الاحكام القرآنية المنصوصة بحجة النسخ، الا اذا ثبت ذلك بدليل قطعي صريح لا لبس فيه. فالمناهج اللاعلمية عمدت الى تعميم النسخ لكثير من الايات القرآنية^١، ولم تبق من آيات المودة والرحمة والتعامل مع الآخر بالحسنى، سوى الآيات الآمرة بقتال الكفار والمشركين. فمثلا يرى ابن حزم الاندلسي ان آية ﴿إِذَا نَسَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِنَّا تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^٢، قد نسخت (٤٧) موردا من آيات الكتاب فيها اشارة الى الرحمة والمودة والعفو والتسامح وعدم الاكراه^٣. بينما راح يعدد موارد النسخ الاخرى في كل سورة من السور، ويعتقد ان (٤٠) سورة دخلها النسخ، و(٢٥) دخلها الناسخ والمنسوخ، و(٤٣) فقط لم يدخلها النسخ^٤. فلا غرابة حينئذ ان تركز فتاوى التكفير وخطب التحريض على هذا القسم من الآيات بينما تتجاهل الآيات الاخرى، ولا تدخلها في عملية استنباط الاحكام الشرعية. بينما تقتضي مهمة الفقيه النظر في جميع النصوص واجراء المقارنة بينها ودراستها دراسة تفصيلية قبل ان يصار الى فتوى يعمل بها من يقلده من المسلمين. من هنا كتب بعض السلف الصالح ردا على المنهج المتطرف المستغرق في نسخ الآيات. فألف ابو علي محمد بن احمد بن الجعيد، المتوفى سنة ٣٨١هـ، كتابا تحت

^١ - انظر على سبيل المثال: الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى، قتادة بن دعامة السدوسي، عام ١١٧ هـ تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

^٢ - سورة التوبة، الاية: ٥.

^٣ - ابن حزم الاندلسي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص ١٠.

^٤ - المصدر نفسه.

عنوان: (الفسخ على من اجاز النسخ)^١. ولا شك ان منهج تعميم النسخ قد اثار عددا من العلماء، لانه يتناقض مع روح الشريعة وسماحتها وانسانيتها، ويزجها بمخاطر هي في غنى عنها، ويضعها في دائرة الاتهام من قبل المتخربين والحاquدين على الرسالة والدين الحنيف.

تأسيسا على ما تقدم يحق لنا اثاره علامات استفهام واسعة واسئلة كثيرة عن حقيقة النسخ الذي احدث كارثة على مستوى فهم القرآن وتعطيل الاحكام. هل النسخ صدر فعلا بهذه الكثافة التي تتحدث عنها الكتب التراثية وما زال بعض يتشبث بها، ام انها اسقاطات تمثل فهم الرواة والمحدثين والفقهاء والمفكرين المسلمين، او مشروع سلطاني لتكريس الحروب والقتال؟ أليس أغلب الآيات المنسوخة تمثل جوهر الدين وحقيقته وخطابه الانساني المفعم بالحب والرحمة والمودة والمغفرة، فلماذا يصار الى نسخها والابقاء على آيات العنف واللاتسامح واجتثاث المخالف والمعارض؟ أليس منهج القرآن الكريم هو: ﴿قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين^٢﴾، ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ^٣﴾، ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ^٤﴾، ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا^٥﴾، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ^٦﴾، فلماذا تلغى جميع هذه الآيات لتبقى آيات السيف

^١ - الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى، قتادة بن دعامة السدوسي، مصدر سابق، ص ١٦، مقدمة

المحقق.

^٢ - سورة البقرة، الآية: ١١١.

^٣ - سورة النحل، الآية: ١٢٥.

^٤ - سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

^٥ - سورة الكهف، الآية: ٢٩.

^٦ - سورة يونس، الآية: ٩٩.

والقتال ومطاردة الآخر المختلف دينيا مطلقة وفعلية على مر السنين والايام؟ أليس النسخ بهذه الكثافة كان اسلوبا استبداديا اريد به تبرير حروب الخلفاء والملوك والسلاطين؟ او شرعنة قتال الشعوب غير المسلمة وان كانت مسالمة؟ او كمبرر لحث المسلمين على القتال وتوسيع رقعة الحرب من اجل ملء الفراغ، واشغال الجند، وتحصيل الثروات، وتكريس المكاسب والفتوحات لمصالح شخصية، ثم تحول الى حقيقة معرفية واحكاما شرعية يتناقضها الرواة والفقهاء؟

لا نريد نفي النسخ مطلقا فربما هناك بعض الاحكام نسخت فعلا كما في آية النجوى^١، لكن ليس لدينا ادلة قطعية تثبت هذه الكثافة من النسخ التي ما زال بعض الفقهاء يصر عليها ويعتبرها ركيزة اساسية في فهم القرآن الكريم وآياته البيّنات، وعلى اساسها يفتى بقتال كل المخالفين عقيدة ودينا، ويحرض ضد الآخر وحقه في اعتناق عقيدته وممارسة شعائره.

تبقى مسألة النسخ مسألة خطيرة ومهمة، فهو المسؤول عن تكثيف خطاب العنف واللاتسامح في القرآن، من خلال تأسيس فهم للآيات الكريمة على اساس ازالة فاعلية بعض الآيات وتفعيل آيات اخرى، فتتج عن ذلك خطاب لا يتسامح ولا يرحم ولا يتفاهم ويرفض التعايش مع الآخر، أيا كان نوعه. ولا نريد هنا تعميم الاحكام فللمفكرين المسلمين آراء اخرى حول الموضوع ترفض اختزال القرآن الكريم في بضع آيات من آيات القتال التي كان لها ظرف خاص، ولها قيودها وشروطها التي تتوقف عليها فعلية احكام الجهاد. غير ان الخط المتطرف في الاسلام بات شديد الحضور من خلال تبنيه لكثير من العمليات، تستند بلا شك الى هذا اللون من الفهم والتفسير.

١- (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ . أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ). سورة المجادلة، الآيتان:

ولم تميز العقلية المتطرفة بين مبادئ الاسلام الثابتة، والوامر الصادرة في ظروف المعركة، التي تنتهي بنهايتها، ليعود الاسلام حيا من خلال مبادئه الانسانية وقيمه العقلية الرائعة. وانما عولوا على فهم متقدم يلغي جميع الآيات الآمرة بالرأفة والرحمة والتسامح وعدم الاكراه، باعتبارها نسخت بأية السيف. فتحول الدين، بموجب هذا الفهم، الى صارم ما زال مشهورا ليقطع وتين كل من سولت له نفسه مخالفة المتطرفين الدينيين بالرأي، او الاعتراض على سلوكهم وتصرفاتهم. بينما مقتضى الفهم المتزن ان يصار الى التمييز بين الثابت والمتغير من احكام الاسلام، (والتمييز بين ما هو جوهرى وروحي في الشريعة، أي ما هو اصل وعام وكلي وثابت، وبالتالي حاسم، وبين ما هو استثنائي وظرفي، أي عرضي ومتغير، وبالتالي يخضع لمقتضيات الزمان والمكان والاحوال والمواقف)^١.

وعندما نعود الى سياق موضوع التسامح ومنابع اللاتسامح نؤكد ان الفهم الذي يكرس الاحقاد ويصر على تكفير الاخرين، من اجل شرعة قتالهم ومطاردتهم، هو فهم لا ينسجم مع روح الشريعة الاسلامية، وبعدها الانساني، وبالتالي فهذا الفهم يعد اخطر منابع اللاتسامح، لاسقاطه على الدين الحنيف. فالمطلوب من اجل الرقي الى مستوى المجتمعات المتسامحة العمل على تفكيك الخطاب الديني المتطرف، وتفتيت بناء المعرفية، واشاعت وعياً دينياً قادراً على فهم الحقيقة، كي يتوارى هذا اللون من الفهم ويحل محله خطاب متزن يمهد لاستنبات قيم التسامح والعفو والرحمة وهي قيم القرآن المجيد وخلق النبي الكريم ﴿فِيمَا رَحْمَةً مِّنَ اللَّهِ لَئِن لَّهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾^٢.

^١ - فضل الله، محمد حسين، كتاب الجهاد (تقرير السيد علي فضل الله)، بيروت، دار الملاك، ١٤١٦هـ.

- ١٩٩٦م، ص ١٧.

^٢ - سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

كيف تحدد الوعي الاسلامي تجاه الآخر؟

الفكر الاسلامي المعاصر ومازق الثقافة

إدريس هاني*

ليس في وسع عاقل من هذه الأمة، أن ينكر وجود أزمة حقيقية يعاني منها الفكر الإسلامي اليوم. على أساس هذا الإحساس والشعور الواضح تنهض أكثر القنوات بضرورة تجديد هذا الفكر، حيث أمسى التجديد هو الخيار الوحيد الممكن للخروج من هذه الأزمة. على أن هناك من يعتقد أن الخروج من الأزمة لا يتم إلا بمزيد من الإصرار على الخطاب نفسه وكما هو. وقد أكد بذلك هذا البعض على أن الإسلام اليوم يتحرك كأفكار أو نشاطات أو مشاريع كما هو، لا كما يعاد إنتاجه من قبل جهات ونخب وطبقات سياسية واجتماعية وثقافية. التجديد هو خيار النخب الأكثر إدراكا لعمق الأزمة التي أصابت هذا الفكر. وحتى اللحظة، لن نتحدث عن طبيعة هذه المشكلة، إذا ما كانت هذه الأزمة هي سبب انحطاط المسلمين، كما حاول البعض تبسيط الإجابة على السؤال الأرسلائي الشهير، أو كان التخلف الفكري هو جزء من انحطاط أمة بكافة قطاعاتها. فإن مثل هذه الأسئلة هي مرتبة متأخرة عما ينبغي الانطلاق منه. نعم، هناك أزمة بهذا المعنى الذي يفيد سؤال "ما" الشارحة كما يقول الحكماء، أي ما يتعلق بوجود الأزمة أو توصيفها، وليس السؤال الذي يتقصد المضي في باقي أشواط الاستشكال المركب حول طبيعة الأزمة وجوهرها؛ هل هي بسيطة تقتضي حولا بسيطة وتأملات خفيفة يسيرة - مثل من

رأى من الممكن حل مشكلة الأمة بمجرد إحياء "الخلافة الإسلامية" - أم أنها مشكلة معقدة تستدعي حلولاً مركبة ومراجعات جذرية.

إن التسليم بوجود أزمة في الفكر الإسلامي كان قد استدعى على أكثر من قرن من الزمان، مشاريع فكر تصحيحي وتجديدي، إذا حصرنا نشأة هذه الخيارات من أولى التساؤلات التي أرهصت إليها المتون الأولى لمصلحي نهاية القرن التاسع عشر، منذ رفاة الطهطاوي في تخلص إبريزه أوخير الدين التونسي في أقوم مسالكه، ومن تلاهما بعد ذلك، كي يصبح السؤال واضحاً جلياً يلخص وعي مرحلة بأكملها، سبق وأن عبر عنها شكيب أرسلان في نهاية المطاف بكتابه الشهرير الموسوم بـ "لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟!"

لقد استدعى التسليم بوجود الأزمة، محاولات كثيرة لتشخيص الداء، وتقديم صفات ومشاريع حلول لمشكلات العالم الإسلام فتنوعت هذه التشخيصات وعبرت عن وجهات نظر مختلفة، بحسب المرجعيات التي انطلقت منها القصد التي تغيتها. كما اختلفت الحلول وتنافرت بحسب زوايا النظر وآفاق الرؤى ونفاذ الجهد والتحليل. إذا رجعنا قليلاً، وحاولنا التأريخ لهذا المنحى البياني التوتري لخطاب الإصلاح الإسلامي، سوف نجدنا أمام توترات ومنعطفات، ربما عبرت من ناحية، عن خطورة المخاض الذي تعيشه أمة لازالت تبحث عن طريق العودة إلى وجودها الطبيعي كأمة متحضرة قوية، لكنها من ناحية أخرى عبرت عن تطوح كبير وعن هجاس تغالبي، هو نفسه التعبير الأوضح عن أن الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، لم يجد حتى الآن حامله الفاعل. لا أتحدث هنا عن الحامل الاجتماعي، بل عن الحامل الطبيعي الذي يستطيع أن يسبق الوعي ويستشعره وينجز من الفكر ما هو خارج مؤثرات الأزمة ذاتها، بهذا المعنى، كان من المفترض أن يتحرر الفكر التجديدي الإسلامي قدر الوسع من آثار وإكراهات واقع الأزمة للتحرر من هذا الدور المنطقي، حتى لا يصبح الفكر التجديدي بمثابة وصفة مغشوشة لترسيخ جذور الانحطاط، أو إنعاشه وتزويده بعناصر القوة والمناعة. ولعل هذا تحديداً ما حدث، حيث أصبح عنوان التجديد والمراجعة يواجهان لعبة التميع الكبرى.

إن الأمر يتطلب ثورة في الفكر وفي المنظور. لقد شهد التاريخ المعاصر على أن خطاب الإصلاح والتجديد، عكس تناقضات الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي أكثر مما عكس تصورات وبدائل وخيارات، لأجل إنماء الوعي ومراكمة التشخيصات والحلول المناسبة. بعض المؤرخين، يتحدثون عن وجود نكسة طارئة في الوعي الإصلاحي ومساراته التي تبلورت مع رواد الإصلاح في عصر النهضة، لكنها بدأت تتدحرج في المراحل المتأخرة من عمر محمد رشيد رضا. فجأة وبهذه البساطة، حاول البعض تبرير هذه النكسة وتعليق أسباب الأزمة على مشاجب الأشخاص خارج أسيقة تركيب الأزمات. وكان أن علق بعضهم المشكل بصورة عجولة ونهائية على الخطاب القطبي؛ لا بوصفه انعكاسا لإخفاق تاريخ أو جيل بكامله أو صدى لتراجع وضع سياسي واجتماعي برمته، بل بوصفه فكرا له رواده وكهنته، في محاولة تبسيطة لشخصنة الأزمة. ويبدو لي أن المرحلة القطبية والخطاب القطبي يتطلبان تأملا إضافيا، ذلك لأن هذا الخطاب لم يكن هو المشكلة، بل هو جزء من مشكلة مركبة يتقاسمها فواعل الشأن الإصلاحي كافة. ومن هنا يتعين إعادة النظر في مناشئ الأزمة الجديدة، بلحاظ، أن توقفنا عند نصوص أو متون معينة وتوجيه النقد والسؤال إليهما لا يعني الشخص ذاته، بقدر ما يعبر عن نصوص هي بالأحرى تؤرخ لأزمة جيل بكامله.

الفكر الإسلامي المعاصر ومازق المناقفة

من الصعوبة بمكان، إجراء الحديث عن أزمة الفكر الإسلامي المعاصر دون التوقف عند ذلك التراث الفكري والدعوي الذي تحدد به الوعي الإسلامي تجاه الآخر؛ الآخر بوصفه هنا نقيضا أزليا، وعالما متجوهرها على ذاته، تعينت المعاطاة معه على خلفية الرفض والممانعة في أعلى صورهما الممكنة. لا يهمننا هنا الإغراق في التبرير لهذا النمط الفكري والرفض، ما دمننا مضطرين إلى وضع اليد على هذا النزيف. فليست الغاية هي التبرير للأشخاص أو إظهار حسن النوايا. ذلك لأن النقد هنا لا يتبغي الإدانة، بقدر ما يهدف إلى تصحيح الفكر وتقويم النظر على أسس

نقدية مسندة بآليات التحليل والمساءلة. وينتصب أمامنا نموذج لهذا الفكر النمطي، الذي كان له الدور الأبرز على صعيد جيل كامل من أبناء الحركات الإسلامية، متغلبا على أذهانهم، إلى حد أصبح فكرهم ووجدانهم وفعاليتهم تتحدد على أساس الرفض التام والتجهيل الكامل للآخر الذي يستفزنا بحدائته.

وحيث، بدل أن ننشغل بسؤال الحداثة وآليات تحصيلها، انشغلنا بسؤال كيف نبرهن على جاهليتنا جملة وتفصيلا. أعني هنا تحديدا، تلك الأفكار التي ضمنها محمد قطب كل أعماله، وعلى أساسها قامت جدلية الأنا والآخر، بوصفها جدلية متوترة. وهي أعمال نموذجية تلخص رؤية جيل كامل إلى العالم والأشياء.

لقد شكلت كتابات محمد قطب إحدى أهم روافد الفكر الإسلامي المعاصر، وهي الكتابات التي لخصت المضمون الفكري والإيديولوجي للمرحوم أخيه الشهيد سيد قطب، وباقي الأعمال التي أنتجها الفكر الإسلامي الآسيوي، بمساهمات كبرى قدمها كل من ابو الأعلى المودودي وأبو الحسن النووي ووحيد الدين خان وأمثالهم. ولا نكاد ننفي وجود موجه ذاتي أو موضوعي لهذا الاختيار. فالمجال الآسيوي نفسه كان قد أنتج أشكالا أخرى من الوعي بالآخر، دون أن يكون محل احتفال من قبل هؤلاء؛ أعني بالتحديد؛ محمد إقبال اللاهوري. لم يكن لدى هؤلاء - فضلا عن التحكم المعقدة ليوميات الانفصال الباكستاني عن الهند وما تطلبه الأمر حينئذ من تصعيد هجاس التكفير والتجهيل بحثا عن الهوية الجديدة للدولة الجديدة، ومن هنا فكرة الحاكمية عند المودودي التي سنتقل بكل شروطها الزمكانية إلى الخطاب القطبي - إطلاع حقيقي بالفكر الحديث وتياراته ومدارسه وفنونه. وإذا استثنينا محمد إقبال، فإن أغلب المشتغلين على مسألة التجديد لم تكن لهم دراية بتاريخ الفكر الحديث. وقد اتضح بعدئذ أن هذا الرهط من الكتاب تشكلت رؤيتهم النهائية عن الفكر الحديث والحضارة الغربية الحديثة من خلال كتابات هامشية أو دعائية أو احتجاجية، لا تسمح بتكوين صورة موضوعية جامعة ومانعة عن الغرب أو الفكر الحديث. وقد ركز هؤلاء على بعض الكتابات التغريبية الراديكالية والصريحة في دعوتها للإلحاق، مثل كتابات سلامة موسى أو لطفي السيد، كي يصيغوا بذلك

معادلة إيديولوجية صعبة، مفادها: أن التحديث هو تغريب. فيصبح الغرب والفكر الغربي مدانا بشكل جذري. ومن هنا وجدوا دعما في بعض الكتابات التي ترجمت بشكل انتقائي وتلقفوها، مثل كتاب انحطاط الغرب "لشبنجلر، أو كتاب "شمس العرب تسطع على الغرب" أو "الإنسان ذلك المجهول" لألكسيس كاريل... بهذا الاختزال أصبحت المهمة تقتضي تعبئة وتجييشا ضد الفكر الحديث بوصفه غربيا. وأصبح الموقف الجذري يتنامى بشكل متعاظم على أن حدثت القطيعة التامة، وهنا تم التعبير عنها من خلال أشهر كتب محمد قطب: جاهلية القرن العشرين!

لقد بدا لهؤلاء الكتاب، أن لا جدوى من التعرف على الفكر الحديث، لأنه غربي. ولأن الاستيعاب هو في حد ذاته مقدمة للتغريب. بل، إنهم تعاطوا مع هذا الفكر بذهنية باترياركية، حيث يسمح فقط للعالم المحصن - ليس فكريا واستيعابيا، بل محصنا بقدر هائل من الممانعة النفسية والديماغوجية - أن يدرس هذا الفكر، ثم يكتشف شبهاته، ويقدمها للقارئ مردودا عليها. وحتى في هذا الإطار الضيق، هناك من اعتبر تتبع الشبهات مرفوضا، لأن من شأنه أن يفتن المتلقي، ويشغله بأسئلة تقع في دائرة الممنوع التفكير فيه أو ما من شأنه ذلك. وهكذا طغى الاختزال، وعم سخف القول وبؤس النظر. ولك أن تتأمل، أي صورة سيكون عليها الوعي بالآخر وبتاريخ الفكر الحديث، إذا ما أصبح مجرد الاطلاع عليه، مسألة واقعة في دائرة الحرج؟ لا بل، وفي أكثر الحالات تسامحا، هو مجال للتنقيب عن الشبهات وإبراز المقاييسات؟ بتعبير آخر، هو مجال لإبراز المحلل والمحرم من هذا الفكر. إن الجهل بالفكر الحديث ظل أمرا مستحسنا لا يشكل نقيصة لطالب الفكر الإسلامي؛ بل لا نبالغ إذا ما قلنا بأن الفكر الإسلامي الحديث قام على أساس الحؤول دون الإطلاع المباشر على الفكر الحديث، وهو في بدايته كان أشبه بمشروع لرد الشبهات التي يثيرها الفكر الغربي الحديث، بما يشبه علم الكلام في ثوبه القديم وبآلياته وتصوراته ومبانيه. إن الجهل بالفكر الحديث والتجهيل به والحكم عليه بالجاهلية، كان إحدى مقاصد الفكر الإسلامي في أطواره الأولى، إذ أوجد حصانة خاطئة، جعلت فعل الاستيعاب بالأزمة وبالعلاقة مع الآخر المتقدم مدنيا يتأخر بعقود من الزمان وإلى

أكثر من قرن. وهكذا، إذا كان شكيب أرسلان قد لخص فكر النهضة تجاه الآخر في السؤال: "لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم"، فإن محمد قطب كان قد لخص الفكر السلفي تجاه الآخر في عنوان "جاهلية القرن العشرين".

ولك بعدها أن تدرك المسافة الفاصلة بين فكر النهضة العربية والإسلامية خلال القرن التاسع عشر وبين الفكر السلفي الرفضوي خلال المنتصف الأخير من القرن العشرين. لقد حكم على الفكر الحديث، بوصفه فكراً نُمى وتطور غربياً، بالنهاية. فهو إذن فكر آيل إلى الزوال والانحطاط، وهذا ما دل عليه "انحطاط الغرب". لكن لم يكن أحدهم في تمام الوعي بتلك المفارقة التي تجلت في اهتمامهم الكبير بكتاب "شمس العرب تسطع على الغرب". لم يكن الوعي حاضراً لاستيعاب حرج ما تمثله هذه المفارقة، عن غرب أنذر شبغفل بانحطاطه، ولكنهم في الآن ذاته يفتخرون بأنهم - بدليل شمس العرب تسطع على الغرب - هم من أرهص لهذا التقدم، وأن الحضارة المعاصرة هي حضارة مغشوشة ومنقولة عن العرب والمسلمين؛ أي الحضارة نفسها التي وصفها محمد قطب بجاهلية القرن العشرين.

جاهلية القرن العشرين

إذا عدنا إلى محمد قطب في "جاهلية القرن العشرين" وما سبقها أو رافقها من أعمال تدور مدار هذه الحقيقة التي تشكل مناط الخطاب القطبي ومنتهى ما بلغه عقل تامي، متيم بالأحكام المعيارية والمولع بالنتائج، سوف نجد أن خدعة المتن القطبي - نسبة إلى محمد قطب - تبدأ، من أنه ينهض على قراءة تبدو مبنية في ظاهرها على المعالجة التحليلية المقارنة. فهي توحى لقارئها بحسن الإطلاع وموضوعية النقد. على أن قراءها هم في العموم شباب تنعدم فيهم الخبرة أو وعاظ لم يخبروا الفكر الحديث، ويهمهم أن يقال: إنه كله ينتمي إلى جاهلية القرن العشرين، ليريحوا عقولهم الكسولة وجهلهم المركب بمعرفته، من باب: "من جهل شيئاً عاداه". ويأما قد غدا هذا الفكر القطبي في نسخته الأخرى التي طور صيغتها الأيديولوجية، شقيق سيد قطب، من تلك النزعات والقناعات التي تقنع بالأحكام

النهائية، لا يهمها أن تعرف ما مدى قيمة وأهمية ما هي بصدد دراسته أو الحكم عليه.

لم يقدم الكاتب المذكور الفكر الحديث إلى قرائه، الذين كان يتوقعهم من ذلك القبيل، تقديمًا علميًا، ولا فكريًا معالجًا بأدوات التحليل النقدي المتعارف عليها في فنون النقد الحديث، بقدر ما كان يقدم خطابًا أيديولوجيًا منهكًا بالنتائج والأحكام المعيارية والاختزالية التي جعلته يختصر المسافات بصورة تعسفية، حيث قرأ الفكر الحديث وتاريخه على خلفية المؤامرة و بروتوكولات حكماء صهيون. وقد يفهم القارئ من خلال هذا الهاجس الرفضوي شديد الإنفعال للفكر الحديث، أن محمد قطب لم يكن فقط يبني فكره على نظرية المؤامرة من خلال معطيات قابلة على الأقل للتوثيق، بل ثمة نزوع أشبه ما يكون بالخرافي، جعل صانع الممانعة المغشوشة يقرأ الفكر الحديث والنهضة وفق المنظور المؤامراتي نفسه بأثر رجعي؛ أعني قبل أن يعثر البوليس القيصري على تلك الوثائق الصهيونية التي ستذاع بعد ذلك تحت عنوان: بروتوكولات حكماء صهيون. لقد أراد محمد قطب أن يقول: بأن تاريخًا من التطور الفكري والمعرفي في الغرب، هو سلسلة من المؤامرات. والحجة هاهنا، بروتوكولات حكماء صهيون، أي أنها مؤامرة صهيونية محضة. إنه بذلك لا تأخذه لومة لائم في شطب قرون من تاريخ المعرفة المكلل بكل أشكال القلق المعرفي. مثل هذا الاختزال والمقاربة المؤامراتية يبدأ من فكرة اليهود الثلاثة - كما سماهم محمد قطب، ويعني بهم ماركس وفرويد ودور كهايم - وانتهاءً بكتاب "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" للدكتور طه عبد الرحمان؛ الذي بدا وكأنه بصدد إعادة إنتاج الأحكام المعيارية لهذا التيار، القائم على المقاربة المؤامراتية. لقد قدم محمد قطب الفكر الفرويدي تقديمًا سيئًا، لا بل تبسيطًا واختزالًا إلى درجة تؤكد على أن الكاتب الإسلامي لم يكن يهمه أن يدقق في ما يقوله أو يخبر به عن الغرب، فالغرب، هذا الجاهلي، مستباح. ولا جدوى من التقيد بشروط الموضوعية في فهمه واستيعابه. لتقلب المقاربة المؤامراتية رأسًا على عقب، وتجعل القارئ الإسلامي في وضع تنطبق عليه ذهنية بروتوكولات حكماء صهيون، بمعنى: ليس

علينا في الأمين سبيل!" لقد قدم محمد قطب، فرويد كفيلسوف وكاهن للخطاب الجنسي. وقد قدمه من ناحية أخرى بوصفه الخطاب الذي يلخص الفكر الغربي والحداثة برمتها. علما بأن فرويد هو بشكل من الأشكال يمثل لحظة فارة في تاريخ الفكر الحديث؛ أي أن تقنياته المعرفية هي بالأحرى ما بعد حداثة بامتياز. لم يكن محمد قطب مدركا، بأن كبرى النقود على النظرية الفرويدية - انطلقت من داخل المجال الغربي - بهذا المعنى، فإن الغرب ليس فرويدا كلا، إلا بالقدر الذي يوجد فيه فرويدون ويونغيون وأدلريون... لم ينجح محمد قطب - وربما لم يكن في نيته أن يحاول - في القبض على حقيقة غرب متنوع بثقافته ومدارسه وتياراته ومليء بالمشاريع الممكنة. لقد خلص محمد قطب بناء على قراءة مختزلة ومستعجلة وقدحية للنظرية الفرويدية إلى إعلان: أن الغرب جنس فقط ! ولعله من المفارقة، أن تكون مناظرة السيد جمال الدين الأفغاني بشأن النظرية الداروينية - التي تبناها رهط من مفكري النهضة العربية، أمثال شبلي شميل وفرح أنطون وبعد ذلك سلامة موسى - في المستوى الذي جعل مناظريه أمثال رينان، يشهدون له بعمق النظر إلى حد وصفه بفيلسوف الشرق الكبير. غير أن القراءة القطبية الاختزالية المؤامراتية، كانت قد جعلت من نظرية التطور الداروينية، مؤامرة أيديولوجية على فكرة "الثبات" الإكليروسية التي مثلها آباء الكنيسة. وقد حاول محمد قطب، أن يجعل الداروينية هي النهاية المحتومة لعالم الثبات. ومع نهاية مفهوم الثبات، سوف تتزحزح كبرى العناصر التي يقوم عليها الاعتقاد، وفي مقدمتها فكرة "الله". بهذا المعنى، جاءت الداروينية الطبيعية قبل الداروينية الاجتماعية مع "نيتشه" للإعلان عن موت الإله. بهذا الإختزال كانت القراءة القطبية قد زيفت المشكل المعرفي وأخرجته من دائرة النقد المعرفي إلى أعلى مستويات الديماغوجية ، وأسوأ أشكال الأيديولوجيا.

فحينما يعجز هذا الفكر التمنيطي في إيجاد تفسير ما لعجز أو فشل ما، فإنه يلجأ إلى التبرير على أساس نظرية المؤامرة، حيث قدمت "بروتوكولات حكماء صهيون" أكبر خدمة لعقل كسول كثير الأعدار، لا يزال أسير الاعتقاد بأن ما ألم به من مشكلات وهزائم ومظاهر التخلف، ما هو إلا نتاج مؤامرة أزلية تحاك ضد المسلمين.

في هذا الإطار يتعين فهم ذلك العنوان الملفت للنظر، والذي تردد في كتابات محمد قطب؛ اليهود الثلاثة: ولا أدري كيف اختزل محمد قطب كل مؤامرات الفكر الغربي في هذا الثلاثي، وقد ضيق بذلك على غرب متنوع، لا يمكن بأي حال دمجها واختزاله في هذا الثلاثي. ولكن يبدو أن محمد قطب هدف إلى تحديد المؤسسين الأوائل، ليوحى بأن أصل العلم، هو مؤامرة. فهو لا يقدم هؤلاء الثلاثة بوصفهم أشخاصاً أو علماء أو مفكرين، بل إنه يقدمهم بما يوهم القارئ لهذا المتن القطبي شديد الإيحاء والذي بلغ حد الهوس بنظرية المؤامرة، بأنه أمام ثلاثة أعضاء في محفل ماسوني. لم يقدم محمد قطب، الأشخاص الثلاثة أهل اختصاص، ولم يتوقف الأمر حتى عند هذا المستوى من الاتهام الشخصي الافتراضي، بل تحول معهم التحليل النفسي الفرويدي والاقتصادي السياسي الماركسي وعلم الاجتماع الدركهايمي إلى علوم يهودية ماسونية تآمرية. فطالب علم الاجتماع عليه أنه يحذر أنه أمام واحد من أقطاب التآمر الماسوني - دوركهايم - وعليه، أن يقرأه بقليل من الاهتمام. وإذا اقتضى الأمر علينا أن نجعل ونتجاهل كل شيء يقوله هذا الأخير. ولنقرأ علم الاجتماع الدوركهايمي ليس كاتجاه أو مدرسة أو مرحلة في تاريخ علم الاجتماع، بل علينا أن ندرسه كعلم مؤامرة. بل إذا اقتضى الحال، وإذا كان ولا بد من التعرف على هذه العلوم، فلا بد أن ينبري من دائرة الفقه أو علم الحديث أو من الآداب أو الهندسة أو الطب، من يكشف عن الشبهات في علم الاجتماع، ويقدمها لأهل التخصص من الإسلاميين المبتدئين أو ضعيفي الممانعة. ولا أدري كيف فات كاتبنا أن يدرك بأن هناك من الفلاسفة الجerman، من فاق هؤلاء اليهود الثلاثة فيما رأى محمد قطب أنه فكر جارف للثبات؛ أين إذن، كانط وهيغل ونيتشة وفيخته وبرتراند راسل وسارتر...

يتعدى الموقف علم الاجتماع الدوركهايمي والتحليل النفسي الفرويدي والاقتصاد السياسي الماركسي، لتصبح كل العلوم الإنسانية مدانة. لا بل أحيانا تتحول العلوم البحتة إلى مؤامرة، فالعلم الغربي هو في نهاية المطاف علم مؤامرة.

لم يشر محمد قطب وأمثاله إلى أن الغرب تقدم وتطور بفضل هذه العلوم، وبأن نظرية المؤامرة أو بروتوكولات حكماء صهيون، ثبت لها أصل أو لم يثبت، ومهما بدت شديدة الغرابة فلها نهاية ولها حدود، وإلا تحولت إلى فكرة خرافية وإلى هجاس يعطل إرادة الوعي وأي بادرة للفهم والاستيعاب، تلك الإرادة التي تقوم أساسا على حس الفضول والاقتحام والشجاعة والمغامرة. ومع ذلك تبقى أقوى أشكال النقد الموجهة ضد الغرب، هي نفسها التي تنطلق من المجال الغربي نفسه. حيث الغرب ينتج الأطروحة ونقيضها.

نشأ جيل كامل من الشباب المسلم على هذه "العقيدة" الجديدة القاضية بنبذ العلوم الإنسانية ورفضها، وفي أفضل الأحوال احتقارها. ولعل هذا ما يفسر العدد الهائل من الإسلاميين المتخرجين من كليات العلوم البحتة، كالطب والهندسة و... الخ، وليس ذلك احتفاء بالعلوم البحتة، بل هروبا من العلوم الإنسانية بوصفها علوما كافرة أو مليئة بالشبهات، أو فقط للاستقواء بها واختزالها في ملحمة الاستدلال على وجود الله، حيث سادت يومها الترجمة العربية لذلك الكتاب الجماعي الموسوم بـ «الله يتجلى في عصر العلم». وقد فاتهم أن إشكالية الدليل على وجود الله، هي إلى الميتافيزيقا أنسب، وحيث ان الدليل العلمي البحت لا قيمة له إلا بأن ينحل بالنتيجة إلى دليل كوسمولوجي فلسفي. إن مشروعهم هو إثبات وجود الله عبر الإعجاز العلمي انطلاقا من الحنين إلى الطب ما قبل العلوم التجريبية ومن التمسك الخرافي بذلك الحطام المشكل من أنواع الأعشاب، حيث تتبوأ الحبة السوداء مكانا أشبه بخيمياء الصحة، وليس الاهتمام بالعلم الضروري لنهضة الأمة أو العلوم الإنسانية وبعث الوعي وإذكاء العقول. وقد أدرك هذا الجيل، كم خسر بفعل عدم اهتمامه بالعلوم الإنسانية، أو حتى بالعلوم البحتة، لما كان الدافع إلى التخصص فيها لا ينهض على وعي واستيعاب حقيقين بالمشكل الحضاري للأمة.

لقد كان لهذا النمط من التفكير، أثر على الفكر الإسلامي المعاصر. وسوف يستمر الأمر إلى الحدود التي كان من المتوقع أن تحدث قطيعة مع هذا التفكير النمطي الذي لا يقدم ما يكفي من التحليل العلمي للفكر الحديث. وهي اللحظة التي

مثلها أحسن تمثيل الشهيد السيد محمد باقر الصدر. لقد مثل شكلا من أشكال القطيعة - وإن لم تنجز بعد - على الأقل من الناحية المنهجية مع هذا الفكر النمطي. جاءت محاولات الشهيد الصدر مفعمة بهذا الإحساس الذي لم يكن قد تمرس عليه منتج الخطاب الإسلامي؛ أعني التقيد قدر الوسع بالشرط الموضوعي في النظر والتحليل. الموضوعية هنا واجب ومطلب ضروري في البحث العلمي. نعم، لقد جاءت أعمال الصدر بنبرة عالية وإحساس كبير بتفوق خيار الفكر الإسلامي، كما دلت عليه عناوين أعماله، نظير فلسفتنا، واقتصادنا - وأعتقد لو قدر له أن يفني بوعده بكتابة "مجتمعنا" لكان سيقب الطاولة على ذلك الفكر النمطي الذي اختزل النفسانيات الفرويدية، واجتماعيات دوركهايم، واقتصاديات ماركس في كونها مؤامرة صهيونية - لقد ناقش السيد الصدر الاقتصاد السياسي من مرحلة الكلاسيك حتى ماركس. وقد خط بذلك نهجا للموضوعية، حيث عالج المتون وقارع الفكر بالفكر، وتوقف عند النصوص الأصلية لمؤلفيها، وبذل جهده لاستيفاء المتاح له من مظانها، قابلا برأي هنا ورافضا ناقدا للرأي هناك. لم تحضر نظرية المؤامرة في التحليل الصدري البتة، ولم يعد الغرب في أعماله يجسد نموذجا لجاهلية القرن العشرين؛ بل فضل الدخول في مطارحات واسعة، مقدما الفكر الإسلامي بوصفه إمكانية من شأنها المساهمة في حل مشكلة الاجتماع والفكر الإنسانيين. لم يعد الآخر؛ أي الغرب رائدا لجاهلية القرن العشرين، بل هو آخر يمكن الدخول معه في مسلسل من النقاش طلبا للإسهام بالفكر الإسلامي في حركة الوعي الحديث للأمة. وقد بدت المفارقة كبيرة هاهنا، حيث المتصدي للشأن الإصلاحية والتجديد من دائرة الاختصاص الفقهي والعلمي هو أكثر مرونة وانفتاحا من أولئك الذين تصدوا للتنظير الفكري الإسلامي من مواقع مختلفة، كالطب والهندسة... حيث جاءت مساهماتهم موسومة بالوعي الشقي والخشونة والانسداد. هذا مع أن الأمر لا يزال يغلب عليه النمط المعرفي ذاته، فثمة من يدعوا إلى تكريس اجتهادات السيد الصدر كما لو أنها نهاية المطاف في المعرفة. وبدل أن ينطلقوا منها إلى مزيد من التفكير

والنظر، ويستلهموا نهجه في الموضوعية والاجتهاد، تراهم يستكفون بما قدمه هذا الأخير، وتلك آفة أخرى من آفات الفكر الإسلامي المعاصر.

أجل، لا أحاول هنا التأريخ للفكر الإسلامي المعاصر، وإن كان هذا التأريخ لم يكتب بعد، بل أريد أن أتوقف عند أهم تلك الأفكار التي أنتجها عصر التنميط والتجهيل الذي تم باسم تأصيل الفكر الإسلامي، كي يصنع جيلا من رواد الأحكام المعيارية وصناع الأوهام، ما أفقد الفكر الإسلامي المعاصر مصداقيته، وربما بات يتهدد قيمته وجدواه. إن المحاولات التي جاءت بعد ذلك تترى، لم تكن هي الأخرى سوى تنويعا جديدا يحمل آثار الأزمة. وقد باتت أهم المفاهيم التلقينية التي روج لها عدد هائل من هؤلاء التجديدين مجرد محاولة للالتفاف على الأسئلة الكبرى، ومظهر من مظاهر عجز الفكر الإسلامي المعاصر عن الدخول في دورة الاستشكال. إن الدعوة إلى إحياء مشاريع أفكار ليست بعيدة عنا، ولا تحمل من أهمية سوى أنها تفاعلت مع راهنها بإيجابية لافتة، ظلت واحدة من الدعوات الخطيرة التي تلتف على سؤال التقدم. ليس مثالنا فقط على ذلك هو الدعوة إلى إحياء مشروع السيد الصدر التي وجد فيها الكثيرون نهاية عصر التفكير، بل سأضرب مثلا عن ذلك من تلك الدعوات التي تسعى لإعادة إحياء فكر مالك بن نبي، بوصفه قدم كل الحلول للأمة وليس أنه قدم تفكيراً مميزاً في راهنه. فتصبح دعوة الإحياء من هذا القبيل، دعوة غير بريئة يختفي وراءها دعاة تجميد الفكر وشخصنته. وقد وجد بعض من دعاة التجديد الذين أساءوا لهذا المطلب التاريخي وبالغوا في تمييعه، حيث مقاصدهم ليست تجديدية إلا بالقدر الذي سعوا من خلاله إلى ترميم تلك المواقف الخاطئة، أجل، لقد وجد بعضهم في نصوص بعض المفكرين أمثال مالك بن نبي نهاية ما يتطلبه راهن الأمة. وقد أكد هذا النوع من الخطاب الاسترجاعي، على مدى اهتمامه بالتراكم المطلوب وما يقتضيه فعل التجديد من تنوع في الطرحات وتقدم في مستوى الاستشكال.

الدعوة المغشوشة إلى استعادة فكر مالك بن بني

ليس ما ألفه مالك بن بني هو ما يمثل دعوة مغشوشة. بل إنها واحدة من أكثر الأطاريح عمقا في زمانها. إنما المغشوشية هنا عائدة إلى ذلك الطرح المتحمس، بل والخادع أحيانا في تظهير حماسات من هذا القبيل تخفي أزمة عقل إسلامي وانسداد فكر لم يتخذ قراره بعد بإعلان القطيعة مع فكر المعاييرة والمفاضلة على أسس تناظرية بسيطة، وخالية من البعد النقدي والتحليلي في إيقاعه العلمي العميق. لا شك في أن مالك بن بني يظل أحد أبرز الكتاب الذين أفرزتهم مرحلة الاستعمار الجزائري، واضطرابات مرحلة التحرر الوطني العربية والإسلامية. وقد كان مالك بن بني منطقيًا مع نفسه، أكثر من أولئك الذين حاولوا إعادة إنتاجه بصورة أكثر تمامية وأكثر تبسيطًا، كي يجعلوا منه صاحب مشروع فكري يضاهي غيره من المشاريع التي طرحت بعد ذلك. بل ثمة اليوم من لا يزال يدور في الدائرة المفرغة نفسها معبرا عن هذا الوفاء المغشوش الذي بات أقرب إلى الخرافة، لفكر مالك بن بني، ليؤكد بذلك، على أن أمة لازالت تدعو إلى العودة إلى فكر مالك بن بني، تشهد على انسداد آفاق البحث والنظر في الإمكان، وأيضا تعبر عن أنها ما لازالت عاجزة عن استيعاب فلسفة النقلة والقطيعة المعرفية. وهو على كل حال، إساءة للمرحوم مالك بن بني، حيث لم يكن هو نفسه أكثر تقديسا لأفكاره من دعاة إعادة وإحياء تراثه وفكره اليوم، وذلك لسبب بسيط، كونه يعبر عن ثقافة عصره وعن مستوى الخطاب الحدائثي الذي عاصره. وتبدو المفارقة مرة أخرى، هي سيدة الموقف، حيث الذين انخرطوا في اتهام الغرب وعززوا فكرة جاهليته، تراهم أكثر احتفالا بفكر مالك بن بني، علما أنهم بذلك يؤكدون على أنهم يحتفلون بأكثر أفكاره حيوية وعلمية، حيث هي في نهاية المطاف خلاصة ما ترجمه مالك بن بني عن الفكر الحديث الذي كان يتعاطى معه بشكل أكثر تجردا من نظرائه. وتظل تأملاته في المسألة الثقافية ومفهوم التشبيء وما إليها من أفكار، هي تمثل وتفاعل مع ما كان مطروحا يومها في المجال الذي كان يحتك به ويؤلف أعماله بلغته؛ أي المجال الغربي. قد رأى بعضهم أن لا مبرر لذلك الجيل من النقاد أمثال العروي أو أركون أو الجابري وغيرهم، بأن

لا يحيلوا على مالك بن نبي ولا يهتموا بأفكاره، ماداموا - في نظر المدعي - لم يأتوا بما يتجاوزها. ويبدو أن مثل هذا الادعاء، غارق هو الآخر في التبسيط، بما أن هؤلاء نفر من النقاد الجدد، يمثلون مرحلة متقدمة في النقد وإحاطة أشمل لمدارسه. فما لم يفقهه ممثلو هذا الهجاس الحاكي عن عجز في استيعاب تاريخ الفكر الحديث، هو أن هؤلاء النقاد الجدد مهما كان الاختلاف مع مشاريعهم الأيديولوجية هم أكثر استيعابا واطلاعا على الفكر الغربي ومناهجه من مالك بن نبي ومن عاصره. وبذلك هم يدركون أن ما يعتبره مقلدو مالك بن نبي دعوة مشروعة، هي بالأحرى دعوة غير جادة وغير مجدية، لأن مالك بن نبي لم يأت بجديد بقدر ما كان متصلا بالتيار الثقافي لعصره أكثر ممن جاء بعده وتأثر بخيار الرفض والتجهيل المطلق للفكر الحديث وإنجازاته. ومن هنا، نفهم أن الغلو في هذا الاحتفال المغشوش وهذه الثثرة والضجيج باسم مالك بن نبي أو غيره، ومحاولة إيقاف زمان التفكير عند هذا الفكر أو ذاك، لا يصدر إلا عن فئة من الدعاة الجاهلين بالفكر الحديث ومدارسه، لا بل والجاهلين حتى بذلك الخيط الرفيع الذي يربط بين فكر مالك بن نبي وبين المفاهيم الرائجة في عصره. فحق أن نقول: إن الدعوة الحقيقية - غير المغشوشة - إلى فكر مالك بن نبي، هي أن تتصالح مع عصرك، مثلما فعل المرحوم مالك بن نبي، وذلك هو أكبر درس يجب الإنصات له. فلعل هذه الدعوة ونظريتها، هي شاهد حي على استمرارية أزمة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، حيث بات صنعة سهلة ومستباحة، طالما هي لا تتطلب سوى قدرا من التكرار والإنشاء والترديد والتقليد في غياب الرقيب العلمي لتقييم ما هو حجم القيمة المضافة إلى ما كان قد أنتجه إصلاحيو المنتصف الأول للقرن العشرين، الموسوم بعصر النهضة العربية.

الفكر الإسلامي المعاصر وسؤال الحداثة

إزاء سؤال الحداثة لم يبدل المشتغلون على الفكر الإسلامي المعاصر الذي شكل على مدار العقود الأخيرة من القرن المنصرم، أيديولوجيا الحركة الإسلامية؛ الجهد الحقيقي الذي كان متعينا بذله كي لا تصبح الدعوة إلى "الإسلام هو البديل

الحضاري " مجرد شعار. وقد انخرط هؤلاء في النقد الحداثي دون أن يدركوا متى ينبغي القيام بذلك ومتى لا يجوز ذلك. فالموقف التامامي المستشري من إنجازات الإنسان الحديث، أفقد هذا الفكر الوقوف عند الإنجازات الكبرى التي أنجزت عبر مسيرة من تقدم الإنسان الحديث، لا أقول على المستوى التقني فقط، بل الأهم من ذلك أيضا، الجانب المتصل بالعلوم الإنسانية.

إن الحداثة هي اللحظة الحاسمة في الانقلاب على فكر العصور الوسطى. وحينما نقول ذلك، وجب تحديد جغرافيا هذا الانقلاب. فأوروبا القرون الوسطى لم تكن تشارك عموم العالم من حولها، لاسيما العوالم المتحضرة، النظرة المتاحة يومها. لكنها لم تكن أيضا كما صورتها الكتابات التنميطية والاختزالية التوريطية كما لو أنها عوالم متوحشة. لقد استبعدت الكثير من المحطات في التجربة الأوربية التي كان من المفترض أن نتأملها بصورة أعمق ونستوعبها علميا لا أن نتعاطى قراءتها عاطفيا وانفعاليا. وكاد البعض أن يصور أوروبا قبل النهضة كمجال لآكلي لحوم البشر. نعم، لقد كانت أوروبا غير متجانسة. إلا أن بعض المواقع منها شهدت مدنيات راقية بمقاييس زمانها. لا، بل إن بعضا من مدنياتها كان يفوق مدنيات عوالم الجنوب. ومثل هذا الكلام ليس مصدره مؤرخين غربيين، بل كلام مؤرخ عربي ومسلم كبير، مثل بن خلدون الذي تحدث عن هذه الأقاليم الشمالية مثل جزيرة إنجلترا، قبل بزوغ فجر النهضة الأوربية.

لقد بدا موقف بعض المشتغلين على قضايا الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، مترددا إزاء الحداثة؛ هل يقبلونها بوصفها ثورة على الإكليروس، وبوصفها امتدادا لآثار الرشدية اللاتينية، أم يرفضونها لأنها باختصار شديد، "جاهلية القرن العشرين". إن مشكلة أصحاب الفكر الإسلامي المعاصر، كونهم تبنا جميع ذرائع الكنيسة، حتى صارت وجهة نظرهم من الحداثة وثوراتها أكثر قربا من نظرة الكنيسة نفسها. إن محاولة قلب الطاولة على هذا النمط من التفكير، لا يعني أن لا وجود "للمؤامرة" أو لا جدوى من نقد الحداثة؛ فلو كان هذا هو نهاية المعنى، فهو يعني أننا لم نخرج بعد من هذا النمط الفكري، وبأن المسألة ما هي في نهاية المطاف سوى انتقال من

أسود إلى أبيض. والحال، أن للمؤامرة هامشا في الاعتبار كما للنقد الحدائي أيضا. أجل، لا أحد يقول بأن الحداثة ملائكية أو أنها جنة عدن. بل إن الفكر الإسلامي نفسه يؤكد على أن الدنيا لا يمكنها إلا أن تكون دار بلاء. ومهما تحقق فوقها من مظاهر الوفرة والخيرات، تظل هناك مشكلات وأزمات وأضرار محايثة، إنها، وبتعبير ماكس فويبر، نزع الابتهاج من العالم. قضية الحداثة اليوم ليست قضية متاحة للاختيار، إن شئت أخذت بها وإن شئت تركتها. بل هي مسألة أن تكون أو لا تكون. بمعنى آخر، هي مفتاح دخولنا الكون الحديث والنجاة من الانقراض أو العزلة أو التوحش. إن الحداثة دائما كانت كذلك، فإوستية تناقضية، لكنها أيضا قوة للاجتماع. وقد أتاحت الحداثة من إمكانيات الاجتماع المدعومة من الثورات الاجتماعية ما أرسى أفضل المساطر والمعايير لاحترام حقوق الإنسان وتحقيق دولة القانون والحريات والحد الأدنى من الاستقرار السياسي. إن التبنى الإسلامي للحداثة في إطار مفهوم التكييفانية الخلاقة من شأنه إضفاء طابع مختلف عن الحداثة؛ حداثة متحررة قدر الوسع من تناقضاتها وانتهاكاتها الجانبية. حداثة تمثل التجسيد الأمثل لمطالب الإسلام نفسه في العدالة الاجتماعية والحرية والكرامة والتنظيم الاجتماعي و... والخ.

ما البديل؟

إلى هنا نستطيع تبيان الأسباب التي تهجس باستمرار إلى ما نسميه بالتبني الحضاري والتجديد الجذري، البديل الوحيد عن أطروحة التجديد التوفيقي والتلفيقي التي سادت العقود الأخيرة، ولا زالت هي السمة الرئيسة للنمط المعرفي السائد حتى اليوم. وسوف أعمل على إبراز أهم معالم هذه الأطروحة كي تكون هي المعيار الذي يسهل على القارئ فهم خلفيات وأبعاد كل المقاربات التي يضمها هذا الكتاب وكل أعمالنا التي ستليه.

أولا، لنبدأ من السؤال أعلاه، فنقول: إلى متى سوف نظل متمسكين بصيغة هذا السؤال، دون أن ينطلق التجديد في صميم السؤال نفسه. إن أطروحة التبني الحضاري

والتجديد الجذري ، تسعى إلى إعادة النظر في أصل السؤال، وجعل التجديد يبدأ من السؤال وينتهي إلى مشاريع الحلول؛ ففي البدء كان السؤال؛ فهل ستظل أسئلتنا خارجة موضوعيا عن ضرورات التجديد؟ إذا كان لابد من إجراء تغييرات في مسارات النظر إلى مشكلاتنا، فإنه لابد من تمثل القاعدة التالية: فلنكن نستأنف النظر في حل مشكلاتنا، علينا بادئ ذي بدء، فتح النقاش الحر حولها. ولا شك أن ما يبدو الآن ، هو حصيلة آراء محددة وتمثل الفكر الوحيد والنمط المعرفي الوحيد. وحتى الآن وبعد مرور عقود من الزمان، لا وجود البتة للنقاش الحر حول أهم مشكلات الفكر الإسلامي المعاصر. بل يمكننا الحديث هنا عن ضرب من التواهم - على وزن تفاعل ، وهو أن نقبل أوهام بعضنا البعض: أي، أن تتسامح في قبول أوهامي لكي أتسامح في قبول أوهامك - إن القاعدة المذكورة تحيلنا على قاعدة أخرى، متفرعة عنها: فلنكن نصل إلى مستوى النقاش الحر حول مشكلاتنا، علينا بادئ ذي بدء أن نكون في تمام الاستيعاب لحجم الأزمة. ولا غرو أن هناك غيابا كارثيا لما يعكس درجة الاستيعاب الحقيقي لحجم الأزمة. وحال الأمة من السبات والاستسلام، وحال نخبها وطلانها من انعدام الجدية والنزاهة، ما يجعلنا في الدرك الأسفل من وعينا بالأزمة، فما بالك باقتدارنا على اصطناع حلولها.

ولا يحتاج الناظر إلى كثير شواهد للوقوف على مفارقات مشهد أمة تطرب لأزماتها، وتحسن الفرجة فيما يجري في أطرافها وأعماقها. حيث إن أطروحة التبنّي الحضاري والتجديد تحمل الأمة مسؤولية هذا السبات بالقدر ذاته الذي تحمله نخبها، فالنخب لا تفسد أمة مسلحة باليقظة والفضيلة. والقابلية للانحطاط هي الطرف الآخر في جدلية التأخر الحضاري. ومن يطالع على وسائل الإعلام العربية يدرك إلى أي حد بتنا في درك الإحساس بحجم أزمنا. حقا، إن العربي لهو ملك الطرب، حتى في أحلك الظروف. وهناك مثل إيراني صادق على حال العربي؛ حيث لو وجد عربيان فقط، فلا بد أن يطبل أحدهما ويرقص الثاني. هذا الإغراق في اللامعنى، وهذا السيل الجارف من التسويق الرديء لثقافتنا، وهذا التظهير المفارق لأحوالنا وآمالنا، لهو أبرز دليل على أن حال الأمة لا يزال دون الحد المطلوب للاستيعاب. أما النخب،

فحدث ولا حرج. فلقد بات طبيعياً أن تتحول قضايا الأمة وأقطارها إلى موضوع تجارة في مزاد علني وإلى بازار مشرع الأبواب، حتى أنك قد تجد الوصلية والازدواجية قد بلغت مبلغها، إلى حد القدرة الفائقة على إعلان الزواج الكنسي بين الأطروحة ونقيضها. ويا لهول الموقف يوم ترى نمو هذه الظاهرة في قلب مواجعتنا، تسير هذا الموكب الجنائزي وتضحك على ذقون ضحايا هذه التراجيديا التي لم تستطع أن تحرك ضمير هذه النخب.

ولسائل أن يسأل ماذا نقصد بهذا الكلام؟

نعم، إن ما يبدو اليوم سبات الأمة وخيانة نخبها، لأمر يعيق تحقق القاعدة المذكورة، فكيف نكون في حجم المأساة، ونكبر بحجم المحنة؟

إن التراجيديا هي لحظة حاسمة في حياة الأمم. وحجم الضربات التي تقع عليها يوشك أن يوقظها. ولاشك أن ما يحصل اليوم، هو نوع من الضغط الذي يتعين على الأمة استغلاله لصالح مستقبلها. ففي ظل ما يجري اليوم، هناك أكثر من هامش للعمل. هناك فرصة للأمة لكي تعيد إصلاح نفسها ومراجعة أوضاعها. فلا يهم أن يكون الضغط الخارجي سلبياً أو إيجابياً، مادام المطلوب هو أن تتحرك الأمة وتناور داخل هذا المناخ كي تمسك بخيوط الأزمة. إن الأمة استكانت لذلك المناخ السياسي القاتل الذي جعل كل شيء يتوقف برسم السياسات الأمنية. وقد أدرك الجميع، أن هذا الاختيار حتى وإن كان أحياناً ينطلق من تشخيص مبني على حسن النوايا، إلا أنه بات يشكل تحدياً محدقاً بالعالم العربي. فبعض الدول لم تسقطها إسرائيل، بقدر ما أسقطتها فظاعات سياساتها الداخلية المتعسفة، والتي تحولت إلى مسوغات للتدخل الخارجي. وكان مثل هذا يقتضي إحداث إصلاحات فورية لتقوية الجبهة الداخلية وإدارة الصراع بأسلوب آخر مختلف. إذا استوعبت الأمة حجم الأزمة، يمكنها إذ ذاك أن تكون في حجم مأساتها، وبالتالي أن تتحرك في مستوى فتح النقاش الحر حول قضاياها في جو من التعبير عن الاختلاف برابطة جأش وتسامح كبيرين. إذا أدركنا ذلك، عرفنا أن الحديث عن بدائل مستعجلة، هو جزء من مشكلات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. أي، ذلك النمط الفكري الذي لا

يزال يعمل على استعجال تصيد الحلول تحت نوعين من الأسئلة، يختزلان أزمة انسداد وتوقف الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. السؤال التقليدي الأول: "لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟"

والسؤال الثاني تبسيط ميكانيكي: "أين الخلل؟" وحتما، ندرك أن كل الحلول التي قامت على أساس السؤالين المذكورين، لم تقدم حلولا حقيقية حتى اليوم. في هذا المقال، لا نزعم أننا بصدد هذا البديل، بقدر ما نمهد لذلك بتفعيل الأسئلة الممكنة والأكثر جذرية للنمط المعرفي السائد.

إننا لازلنا في طور تجذير المساءلة وزحزحة كبرى البدايات المغشوشة والمتسلطة على الفكر الإسلامي المعاصر، من أجل فتح هذه البنية النائمة المتكلسة على فضاء الأسئلة الممكنة.

إذا كان كل كاتب يتوقع قارئه، فنحن نتوقع قارئنا مختلفا، يقرأ النصوص قراءة نقدية تثير لديه السؤال تلو السؤال. إنني أتوقع قارئنا يراكم السؤال، وينمو معه. قارئنا لا يقرأ هذه النصوص إلا كشكل من أشكال التجريب وبوصفها مغامرة، وتعبيرا عن قلق معرفي مشروع وضروري لتقدم الفكر وديناميته. لأننا إذا لم نغير من النمط المعرفي الذي يجعل القارئ خارجا عن مسؤولية المقروء، أو حينما نجعل من الكاتب منتجا للحقيقة، فلن نفهم جوهر هذا المقال.

على هذا الأساس تنهض أطروحة التبنّي الحضاري والتجديد الجذري، فهي تسعى إلى تغيير صورة السؤال وكذا إحداث تعديل في نمطية التعاطي بين القارئ والمقروء.

وبينما لازال قسم من المحللين على تشبث بالسؤال الأرسلائي بوصفه سؤالا يحيل على السؤال آخر المتفرغ عنه: أين الخلل، ومن ثمة محاولة البحث في أسباب الانحطاط واحدة واحدة وفق منظور سببي ميكانيكي، فإن ما نسعى إليه في ضوء هذه الأطروحة، هو إعادة صياغة السؤال كالتالي: نحن اليوم مختلفون، فكيف إذن نتقدم؟

قد يبدو للبعض، أن لا جديد هنا على السؤال الأرسلائي، فما قيمة السؤال الأخير؟ غير أن أدنى تأمل يجعلنا ندرك بأن المسافة بين السؤالين هي ذاتها المسافة التي تفصل بين نموذجين معرفيين؛ النموذج المعرفي الميكانيكي، والنموذج المعرفي الجدلي والديناميكي. إن المشكلة التي يعاني منها العالم العربي والإسلامي، هي ككل المشكلات، ليست محصورة في الموقع الذي انطلق منه مسلسل الخلل. نعم، إن الخلل يتطرق إلى الجسد من إحدى مداخله. لكنه ما أن يدخل حتى يصبح مشكلة بنيوية مركبة. تبدأ المشكلة على وفق قانون علي، لكنها تنتهي بمركب بنوي. وحينئذ، يصبح عبثا السؤال: أين الخلل أو ما هي أسباب الانحطاط. لأن حبل الرجوع إلى الأسباب انقطع، وأن المداخل والأسباب والعلل، ما هي إلا واجهات مرحلية ومنافذ نسقية لتسرب الخلل، بل إن المسألة هي أعقد من أن تكون عطا في ثغر تسلسل منه الخلل. فالسؤال المطروح والمتفرع عن سؤالنا الأول: لماذا يكون المدخل الكذائي هو أضعف مداخل الخلل؟

تعتقد أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، أن البنية المأزومة تفرز بنفسها مداخل ومخارج الأزمة. إن مداخل الأزمة هي بالأحرى، مداخل مرشحة من قبل البنية كاملة وليست مداخل عفوية أو مستقلة عن البنية. فالأزمات بنيوية وحلولها لا بد أن تكون بنيوية. وعليه فالحلول المنشودة هي الأخرى ثمرة لدينامية البنية وإمكان من إمكاناتها. فلسنا نحن من يملك تحديد مخارج الأزمة طالما لم نملك قبل ذلك تحديد مداخل الأزمة. إن تفعيل السؤال والدفع بالبنية لاكتساب ديناميتها وفتحها على الممكن، هو من يحدد للبنية مخارج الأزمة؛ وهذا ما نسميه باللحظة التاريخية للفعل الديناميكي للبنى. فاشتغالنا بناء على الأطروحة المذكورة، لا ينحصر في البحث عن الحلول المعينة أو تصنيف المخارج المتخيلة والمصممة سلفا؛ بل اشتغالنا على تفعيل الأسئلة والنقاش الحر وتهيئ البنية للانفتاح على فضاء الممكن، واكتساب البنية لديناميتها؛ إنها دعوة لتحريك البنية باتجاه لحظتها التاريخية. فالذين تسائلوا بعد إرسالنا بعقود من الزمان: "أين الخلل؟"، كانوا ينطلقون من الرؤية الستاتيكية الميكانيكية نفسها؛ أي افتراض بقاء الخلل منحصرا في مدخله، وبالعودة

إلى هناك ومحاولة ترميمه يتوقف الخلل عن إصابة باقي الأجزاء. مثل هذه النظرة التسطيفية للأزمة وللظاهرة الاجتماعية . إذ الأزمة جدلية بنيوية لا تنحل إلا بحلول جدلية وبنيوية . التي تستبعد الطابع النيوي والديناميكي لمشكلاتنا، ترى أن طرو الخلل من موقع ما من كياننا الحضاري، معناه، أن موقعا ما يشكل ثغرا فاسدا ويحتاج إلى إصلاح. إن المشكلة الحضارية، وإن بدأت من موقع معين، فهي في الحقيقة تنطلق من المركز. وقد تصمد أطرافها التي تستجدي قواها من آثار الاستقواء القديم، لكن الخلل يتصيد المواقع الأنسب ، حتى لا نقول الأضعف، كي يتسلل منها، ويجد البنية في لحظة انحطاطها التاريخي، مستعدة لفرز أو ترشيح الثغر الأنسب والعامل الأكثر لياقة على تسرب الخلل. ولا يمكننا القول، بأن مدخل الخلل هو دائما المدخل الفاسد أو الضعيف ، بل قد يكون المدخل الأكثر انسجاما مع مركز البنية. ما يجعله الجزء الأكثر دينامية في البنية. وكما أن للبنية لحظة انحطاط تاريخي تنفرز من خلاله مداخل الأزمة، فكذلك للبنية لحظة انطلاق تاريخي تنفرز من خلاله مخارج الأزمة. إن مشكلتنا بهذا المعنى؛ بنيوية بامتياز. ولا يمكن تصور أزمة إلا على هذا الأساس. وهنا تبدو المسافة بين السؤالين واضحة، إذ لم يعد من المفيد في شيء أن يتجه السؤال إلى أسباب تخلفنا أو أسباب تقدم الآخر، بما أننا حتى لو حاولنا تمثل طريقة الآخر في التقدم لما أفلحنا، إن استحضار أسباب تقدم الآخر بصورة ميكانيكية، تتطلب استحضار لحظة تاريخية بكل مقوماتها وعلائقها. والحال أن لكل عصر معطياته ومشاكله ودينامياته وحلوله الممكنة. ولعل إصرارنا على إعادة صياغة السؤال الأرسلائي، هو مدخل وعنوان للنمط المعرفي الذي نقيم عليه وعينا بالأشياء.

إذا كان المنظر الغربي نفسه بات عاجزا عن الإمساك بزمام الأسباب التامة للنهضة، اللهم إلا نزوعا أيديولوجيا، فكيف بنا نحن من يوجد على الهامش على طول الخط. إننا في ضوء أطروحة التبنّي الحضاري والتجديد الجذري نعتقد أن كل محاولة من هذا القبيل، لن تكون محرزة تماما، حتى وإن كان أصحابها من صلب تلك النهضة نفسها. بل، إن الغرب لو أراد أن يقوم بالنهضة مرة أخرى على أساس هذا المنظور العلي التبسيطي، لأخفق في ذلك لا محالة. فهذا ماكس ووبر وهو من

أبرز المؤرخين للرأسمالية والأسباب الموضوعية لقيامها في المجال الغربي، لم يفعل أكثر من توصيف وضع على أساس من الغموض والإعجاز. فالمسألة إذن هي في غاية التبسيط؛ كن بروتستانتيا وستكون رأسماليا. على أساس هذا الربط المورفولوجي والإحصائي، يصبح الأمر غاية في التبسيط حتى وإن عجز عن شرح أسباب هذه العلاقة الوظيفية. ذلك لأنه أخطأ الفعل العميق والمعقد واللاوعي للبنى، بحثا عن لحظات تخارجها التاريخي. ولذا، كان عبثا أن يعزو ذلك إلى القيم التشفئية الكالفانية أو غيرها، حيث الفشل المنهجي في تبين الأسباب الدينامية جعله يرى في النتيجة مقدمة. ففي ضوء أطروحة التبنى الحضاري والتجديد الجذري، ليست التحولات والإصلاحات الدينية التي شهدتها أوربا في بداية النهضة، سوى تعبير عن إحدى مراحل التخارج التاريخي للبنية في عنفوان مخاضها. لأن السؤال المطروح هو، إن كانت الثقافات تتقاسم المبادئ نفسها، وإن كانت الكيانات الحضارية الأخرى شهدت أشكالاً من الأنماط الرأسمالية Capitalistiques على حد تعبير رودانسون، فإن السؤال يظل مفتوحاً؛ لماذا القيم نفسها تصنع هنا المعجزات فيها تخفق هناك؟ تعين حينئذ أن يولى الاعتبار إلى علاقة القيمة بالنسق، فالنسق في لحظات تخارجه التاريخي، وفي أوج ديناميته البنوية، يفسح المجال لفعل القيم، حيث تجد قليلا من القيم ينتج الكثير من المردودية ويحقق الكثير من الإنجازات، والعكس صحيح أيضا، حيث النسق في لحظات انزوائه وانكماشه التاريخيين، يعيق الفعل القيمي، حيث تجد كثيرا من القيم في بنى متكلسة لا تنتج شيئا. هنا تغدو القيمة في الفعل والعمل وتحصيل وسائل الدفع للبنية بغية تحقيق ديناميتها. إذن، عرفنا لماذا التمسك بوسائل وطرق انتهاض الأنساق والكيانات هنا أو هناك هو مغالطة كبرى؛ بل إنه محض مغامرة حمقاء؛ حيث ما يبدو دينامية من ديناميات النهوض في لحظة من اللحظات أو في مجال من المجالات، قد يتحول في لحظة تاريخية ما إلى دينامية تخليفية لا تجديدية. لأن الذي يحدد قيمة الدينامية، ليس هي من حيث هي، بل هي من حيث نجاعتها داخل النسق المخصوص. هكذا، فإن البحث في أسباب تقدم الآخر بتوصيف ما صار ظواهر اجتماعية في كيانه، كما فعل رفاة الطهطاوي

في "تخليص الإبريز في تلخيص باريس" أو صار حديث الركبان حيثما تحققت المتعة البصرية بما يبهر النفوس ويبعث فيها الحسرة تلو الأخرى داخل هذا الفضاء الغربي الحديث المدهش بحقائقه وإنجازاته؛ أجل، فلا معنى لذلك، إن لم يتحول إلى أمانة محفزة للبحث عن شروط النهضة التاريخية ليست كمسايطير في مدونات مودعة في خزائن الآخر، بل هي معطيات متجددة وقوانين صائرة وتعقيدات متكاثرة. فالنظر إلى النهضة كما لو كانت كياناتنا معزولة أو استثناء من معادلة معقدة لنظام عالمي شديد التعقيد، هو ضرب من الأحلام اليقظوية، أو النزوعات اليوتوبيا، لمدائن لازمان لها ولا مكان، وفراديس مخملية من هندسة الخيال.

والسؤال الأخير هاهنا: ما هي الأطر الكبرى والمعايير المحددة لأطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، في ضوء النمط المعرفي البديل؟

إن أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، تقوم على مفهومين متكاملين: لكل مفهوم مفاد يتقوم به أو مقتضى ينهض عليه. فمقتضى التبني الحضاري، هو النظر إلى الإسلام كتعاليم. ومقتضى التجديد الجذري، الوسطية في النظر والعمل. على أن لكليهما معنى غير المعاني التلفيقية التي سادت في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. وهذا ما يحدد القيمة المضافة لهذه الأطروحة.

أولاً: التبني الحضاري

لا نعني بالتبني الحضاري دعوة غامضة على غرار ما يحدث داخل بعض الاتجاهات الانتربولوجية، التي تتحدث عن خليط وأمشاج التقاليد والعادات والأذواق في حضارة ما أو كيان ما، فمثل هذا المنظور هو منظور ثقافي وليس حضارياً. ومرة أخرى نرفض ذلك الخلط المتعسف بين الثقافة والحضارة. إنه مجرد مطلب كيان اجتماعي لا يحمل مشروعاً للتقدم ورسالة للنمو. إن التبني الحضاري ليس مسألة شعار أو عنوان غامض تتبناه حركة هنا، أو حزب هناك، أو عناوين لكتب وندوات ومؤتمرات تملأ الدنيا هذه الأيام عبثاً. إن التبني الحضاري كما تقدمه للقارئ الكريم، يفرض علينا مهمتين:

الأولى: تمييزا دقيقا وحاسما بين ما هو حضاري وما هو ثقافي.
 ثانيا: الانتقال من مستوى الخطاب الدعوي المرتكز على الخطاب الطبيعي - مع ضرورة استمراريته وتهذيبه واستدماجه ضمن النسق العام الخاضع لسياسة التبني الحضاري - إلى مستوى الخطاب الحضاري؛ الدعوة الشمولية.
 فأما المهمة الأولى، فقد كنا فصلنا فيها القول في كتابنا "المفارقة والمعانقة" و "حوار الحضارات". وثمرة هذا الفصل المنهجي والمفهومي تتجلى في كون التبني الثقافي غايته إحراز الحق في الوجود، بينما التبني الحضاري غايته إحراز سبق في الوجود. ولا شك أن قيمة الإنسان وشرف إنسانيته يتقوم بالسبق في الوجود لا في محض الوجود.

وأما المهمة الثانية، فغاية القول فيها أن ما بين أيدي المسلمين اليوم من أفكار وتعاليم هو منجز من حيث كفايته لتحقيق المعذرية لدى المكلف الشرعي الشخصي، وليس المعذرية لدى المكلف الاجتماعي، المعني بإعداد القوة والتفوق وخلافة الأرض على أسس أقوم. إنه ما من شأنه أن يجعل المسلم مسلما بريء الذمة وكفى. لكن ما يجعل الجماعة المسلمة ناهضة متجددة متحضرة هذا شأن آخر، وهو موضوع أطروحتنا الرئيس.

إن دعوتنا إلى اختزال الإسلام في صورة تعاليم، معناه، أننا نستطيع في كل لحظة وفي كل جيل وفي كل اجتماع أن نؤسس علاقات جديدة مع هذه التعاليم في ضوء متطلبات ذلك الجيل أو ذلك الاجتماع. على أن المطلوب تحقيق تكييفات مختلفة لهذه التعاليم بعدد الأنفاس الجماعية. وهذه العملية الاختزالية هي خطوة منهجية لوضع التشخيص التاريخي لهذه التعاليم بين أقواس، وصولا إلى التعاليم الماهوية، أو لنقل التعاليم لا بشرط تلبسها بمركباتها التاريخية، الوسيلة الوحيدة للقبض على مناطاتها ومقاصده، قبل إعادة تركيبها بما يحقق تكييفانيتها الخلاقة في حالة من الاستئناف المستدام. فالتعاليم هنا يعاد بناء الصلة بها خارج أسيقه الماضي؛ حتى وإن كانت تلك الأسيقة تصلح كأمارت لا قيمة لها إلا بما تساهم به في إقامة ضرب من التناظر الحيوي الفاعل وليس التناظر السطحي، لصالح الجماعة المعاصرة.

إن تميزا لما بين أيدينا من خطاب منتهاه تحقيق معذرية المكلف المسلم وبين خطاب منتهاه بناء أمة حضارية، ليس دعوى لا جدوى منها. فمثل هذا الخلط أدى دائما إلى إضعاف الكيان المسلم وأدخله في دوامة من الصراع والتوتر والتناقض. لقد رأى سيد قطب، بأن لا جدوى من أن نضع ضميمة "المتحضر" في ذيل عنوان كتابه "نحو مجتمع إسلامي". فإسلامي في نظره كافية ومتضمنة لمفهوم متحضر. إن صدق هذه الدعوى الشعري، يصطدم بالحقائق التاريخية. وقد أظهر لنا "طالبان" ودولتها القائمة على فكرة الحاكمية الإسلامية في صيغتها القطبية إلى حد ما، كيف أنهم قدموا أسوأ نموذج لدولة الإسلام المعاصرة. ذلك لأنهم كانوا يتصرفون برسم الإسلام المبرئ للذمة الفردية فيما ينبغي التصرف فيه برسم الإسلام المبرئ للذمة الجماعية المتحضرة الحاملة لمشروع نهضوي. ولذا لزم التفريق بين المعنيين. إن الذي يضيفي الصبغة الحضارية على التعاليم الإسلامية، هو كيفية تعاطي المتلقي معها. وإن الذي يساهم في استمرار نمط من أنماط التعاطي مع هذه التعاليم، هو المجتمع أو المتلقي؛ فلا بد إذن من استحضار مفهوم سوسولوجيا التلقي فيما نحن بصدده.

ثانيا: التجديد الجذري

لقد اعتاد المشتغلون على الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر الاستناد إلى نمط معرفي قوامه المنظور العلي الميكانيكي كما ألمحنا آنفا. وبما أن أطروحتنا في التبني الحضاري والتجديد الجذري تراهن على إنجاز قطعة مع هذا النمط المعرفي الجامد، والمغالط والذي أثبت فشله في مقارنة الأزمة وتقديم الفكر الإسلامي بالصورة التي تمكنه من الاستجابة لتحديات العصر، فإنه يتعين ملامسة هذه القطعية في كل مفردة من مفردات هذه الأطروحة؛ بما في ذلك، العناوين والأطر الكبرى التي تبدو للوهلة الأولى أمرا مشتركا مع الخطاب الذي هو قيد النقد.

ولعل أهم مقوم لهذا النوع من التجديد المتوخى، هو الوسطية، من حيث هي مفهوم جدلي وديناميكي أكثر مما هو تموقع بين أقصيين. لقد توهم دعاة الوسطية،

أن هذه الأخيرة هي بمثابة اختيار لمنزلة بين المنزلتين. مثل هذا التصور، هو بالنتيجة، اختيار يرى إلى القضايا كثنائيات متجاورة غير متداخلة، تلتقي عند تخوم محددة. ومن ثمة، يكون أفضل المواقع ما قارب التخوم. وهو أمر أقرب إلى التلقيق منه إلى الوسطية. لعل الناظر في هذه الدعوة، سيجدها قائمة على وهمين:

الأول: إخطاء الوسط الواقعي. فدعاة الوسطية يتوهمون بأن الوقوف عند التخوم هو عين الوسطية المذكورة؛ أي قليل من هذا وقليل من ذلك. بناء على ما جاء في الأثر: أن خير الأمور أوسطها. لكن مثل هذا التبني السطحي لمفهوم الوسطية يتعارض مع نص الآية الكريمة: "خذ الكتاب بقوة". إن الإقامة في التخوم ليس توسطًا، بل هو تطرف بامتياز. فنهاية كل قسم، تلتقي عند هذه التخوم؛ بهذا المعنى تصبح الوسطية تطرفًا تفريطيًا لا إفراطيًا.

الثاني: إن العقل الميكانيكي يرى إلى الوسطية كتموقع بيني، وليس كتجادل بين طرفين. ولا شك في أن العقل الغالب على مجمل الفكر الإسلامي المعاصر، ميكانيكي لا جدلي. وهذه المعضلة تتجلى بشكل فظيع في تناول هذا الفكر لكل الثنائيات الإشكالية التي تعترضه؛ مثل الأنا والآخر.. التراث والحداثة.. الثابت والمتحول و... الخ.

إنه يتعاطى معها بوصفها ثنائيات يتجوهر كل طرف منها حول نفسه، وليس كجدليات متداخلة بقدر ما هي متخارجة. إن مفهوم الوسطية في ضوء أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري هي حصيلة تجادل بين طرفي معادلة، ليست تموقعا بينيا في التخوم الفاصلة بين طرفين.

التسامح وجذور اللاسامح

رؤى في المبادئ الميتافيزيقية

د . سيد حسين نصر

قبل الولوج في البحث حول التصور الإسلامي لفكرة المداراة (= التسامح = التحمل = Tolerance) واللامداراة، يبدو من الضروري التطرق للمبادئ الميتافيزيقية لهذه الرؤية التي تتجلى وتسطع في كل أركان الحياة الإنسانية، وتحري معانيها في واقع وجودنا وفي كافة الكائنات.

يمكن القول بضرر قاطع من وجهة نظر ميتافيزيقية، ان الوجود الوحيد الذي لا ضد له، بسبب تعاليه على الثنوية، هو ما يسمى أحياناً بالمبدأ الأول، والحقيقة الغائية، أو الذات الأحادية كما في الثقافة التوحيدية، أو الذات الإلهية، أو المبدأ الإلهي. إن عملية الخلقة أو فعل إيجاد العالم يستلزم الثنوية والتضاد بطبيعته. حتى في النظام الإلهي الذي يكتنف فضلاً عن الذات المتعالية أو الواحد المطلق، قوى وأقنيم، أو حسب التعبير الإسلامي، أسماء وصفات إلهية، يمكن ملاحظة الثنوية، والكثرة، وجذور التضاد، مضافاً إلى ان دائرة الأسماء والصفات الإلهية هذه هي التي تنطلق منها مساحات النسبية. إن ظهور كافة أشياء هذا العالم، وهي الصادرة عن الذات الإلهية، إنما يتم عن طريق أضدادها. يعبر الشيخ محمود الشبستري، متصوف القرن الثامن، عن هذه الفكرة في بيت شعري خالد، يقول:

تظهر كل الأشياء بأضدادها

أما الحق فلا مثل له ولا ند

وبهذا فالحياة في عالم الظهورات، أو في مرتبة التجلي، حياة في عالم أضداد لا

ترتفع إلا في الوجود الجامع للأضداد (Coincidentia oppositorum). وعليه فالأضداد في مرتبتها الوجودية هذه تتعارض في الغالب، وتفتقر إلى التحمل والتسامح حيال بعضها. ولهذا لم يكن التسامح واللاتسامح مجرد أمور أخلاقية، بل أمور ذات بعد آفاقي، وهذه نقطة جرى التشديد عليها في التعاليم التراثية الشرقية، التي أكدت ان القوانين البشرية والنواميس الأخلاقية غير منفصلة عن بعضها. وقد كان لهذا الشيء مصداقه في الغرب التاريخي أيضاً. واستمرت الأحوال على هذا المنوال إلى ان شهدنا في الغرب الحديث تحطيماً للأواصر بين الأخلاق البشرية والنواميس الكونية. يمكن ملاحظة نماذج من التشديد على هذه الأواصر في الفكر التقليدي، ومثال ذلك اللاهوت والفلسفة التوماويين «نسبة إلى توما لاكويني»، وسائر أشكال اللاهوت والفلسفة في العالم المسيحي. وكذا الحال في الفكر التقليدي اليهودي.

الحياة في هذه النشأة حياة في نشأة الثنوية والتضاد، ومع ذلك ينبغي عدم نسيان عناصر التوفيق والمصالحة. على ذلك يتوجب ان لا ننظر لإشكالية التسامح أو اللاتسامح على انها مجرد خيار أخلاقي أو قيمي، بل ينبغي اعتباره حقيقة انطولوجية أيضاً. وفقاً لكافة المشارب المنظورة في الميتافيزيقا التقليدية (والتي تمثل منطلقاً لنا في دراستنا هذه) فإن الثنوية والتضاد واللاتسامح يستغرق الأضداد كلها، باستثناء حيز الألوهية، من أقصى عالم الوجود إلى أقصاه.

والنقطة الثانية هي ان الثنوية الموجودة في نشأة الظهور والتجلي، رغم توفرها على وجودات متلائمة ومتكاملة مع بعضها (اليسن والينغ في الثقافة الصينية) لكن بعدها الصراع المتضاد مما يمكن رصده أيضاً في العديد من الثقافات: التضاد بين الصدق والكذب، الجمال والقبح، الخير والشر. وهذا السنخ من الثنوية هو المصدر الأساس للتسامح واللاتسامح. إن حصيلة اليسن والينغ، والثنويات المشابهة في الثقافات الأخرى، هي الانسجام والتكامل، والحال ان الحقيقة والخطأ، أو الخير والشر لا يتصالحان أبداً، إلا بتجاوز النواميس التي تسود العالم الصغير والعالم الكبير. المهندس المعماري في عوالمه الفنية، لا يستطيع أبداً المصالحة بين الخطأ والصواب.

وإن فعل ذلك فسيشهد انهيار البناء الذي شيده يديه. وهكذا لا يستطيع الإنسان الصبر على الشر بوصفه مكملاً للخير، إلا إذا كان فاقداً لبصيرته الأخلاقية. لا يمكن تخطي هذا السنخ من الثنويات، إلا بالوصول في سلسلة مراتب الوجود إلى وحدة متعالية على تلك الثنويات، أما بالمكوث عند مستوى هذه الثنويات ومرتبها الوجودية، فلن يتحقق أي انسجام أو مصالحة. الصدق حيال الكذب، والخير أمام الشر، لا يمكنهما إلا ان يكونا عديمي التسامح وبلا تحمل.

كل واحد من الأديان يفصح عن عدم تسامحه إزاء الشر والباطل. وعلى حد تعابير القرآن: إذا جاء الحق زهق الباطل، وإذا حلت الأنوار اندحرت الظلمات، فهذان المتضادان ليسا من سنخ واحد، خلافاً للين والينغ ذوي المرتبة الوجودية الواحدة. الخير والشر، وبصرف النظر عن تجلياتهما الخارجية، لا يتمتعان من فيض الوجود بدرجة واحدة. الخير غير متسامح حيال الشر بالمرة، فالخير هو عين الوجود، والشر هو عين العدم متمظهاً بلبوس الوجود.

إن من طبيعة الحقيقة ان لا تتحمل الأمر غير الحقيقي. إذا أنكرنا هذا المبدأ توجب علينا التنازل لمفهوم الحقيقة من الأساس. وهذا في الواقع ما يمارسه قطاع واسع من العالم الحداثي تحت لواء النسبية وبمقتضاها، حيث ينحر الحقيقة على صخرة التسامح، من دون ان يسفر هذا عن تقليل معدلات اللاتسامح بنسب محسوسة. إن عدم تسامح منكري مفهوم الحقيقة مع القائلين بهذا المفهوم، أشد حتى من عدم تسامح المؤمنين بحقيقة معينة إزاء المؤمنين بحقيقة أخرى. أياً كان، طالما سلمنا لوجود الحقيقة والخير، كنا مضطرين للاعتراف بعدم تسامح الحقيقة حيال الخطأ، والخير إزاء الباطل. ثم ان قاطبة من لم يتسامحوا مع الشر، أحرزوا مكانة سامقة في كافة المجتمعات كأبطال ورموز للخير.

لقد شهد القرن العشرين أقصى درجات الكراهية في العلاقة بين الجماعات الإنسانية، ولكن في هذا القرن أيضاً اكتسبت مفردة «اللاتسامح» معنى شديد السلبية والانحطاط. والآن بملاحظة ما ذكرناه أعلاه، يكتسي «اللاتسامح» معنى جديداً. في دراسة قضية التسامح واللاتسامح، حينما يتعلق الأمر بالحقيقة والخير، والجمال،

والقبح، وما هو موجود في ذات الوجود، عندئذ ستطرح القضية برمتها على مستوى جديد. ثم ان التفكيك بين حقيقة مطلقة وأخرى نسبية، وكذلك التمييز بين قيم أخلاقية مطلقة وأخرى نسبية (ترسم تخوم الحسن والقبح لظروف بعينها) سيضعف بدوره من تعقيد المسألة.

أضف إلى ذلك وكما ألمعنا، ان نمطاً حديثاً من اللاتسامح ينتشر اليوم في أوساط النسيين، وهم يوجهون حراجه لمن لا يزالون ملتزمين بمفاهيم الحقيقة المطلقة والخير المطلق. إن هذا النمط من اللاتسامح دارج في الغرب اليوم، إلى درجة تغنيا عن الإسهاب في وصفه وشرحه. والحق انه بصرف النظر عن البعد الماورائي للمسألة، وبالتركيز فقط على ما تتم مشاهدته وتجربته حالياً، فإن إشكالية اللاتسامح تتصل على نحو الدقة بأمرين اثنين في الأساس: أحدهما هو الحقيقة القائلة ان النسيين غير متسامحين. والثاني هو ان الوجود في مرتبة من مراتبه ذو طبيعة تناشزية تفريقية، من هنا كان ميداناً لظهور ثنوية لا سبيل لإلغائها والانتصار عليها. وحذار ان ننسى ان غالبية البشر لا يعيشون في النشأة المتعالية للوجود والتي اعتبرها الميتافيزيقي الكبير نيكولاس كوسا محلاً لاجتماع الأضداد. وأقصد بذلك المقام الذي أطلق عليه مؤسس الفرقة النقشبندية عنوان «تصالح الكل» وهو فوق كل التناقضات والصراعات. القسم الأعظم منا يسكن عالم الأضداد والتراحم، ولا يستطيع تجاوز الثنويات والتضاد الذي يفرض دائماً على أحد الضدين إلغاء ضده. تأسيساً على هذا، كانت إشكالية التسامح واللاتسامح من منظور معظم البشر، غير ذات صلة بتلك الحقيقة المتعالية على كافة الثنويات، إنما هي جزء من عالم يبدو فيه كلا الطرفين واقعيين وعلى ارتباط بالحياة اليومية للإنسان، وبفضل أدوات التدمير الشامل التي يتوفر عليها الإنسان المعاصر، فقد اكتسبت هذه الوشائج طابعاً أشد خطورة مما كانت عليه في السابق.

* * *

كثير من الناس في هذا الزمان، طفقوا يعتبرون التسامح من جملة الفضائل. إنه فضيلة تعد على الصعيد السياسي أسلوباً صائباً. هذا في حين لا تزال كلمة التسامح

إلى اليوم تدل على تحمل شيء باطل ومزعج أو حتى مناقض للخير. التسامح يحصل مع شيء ذي مضمون سلبي، فيقال مثلاً: التسامح حيال الألم، أو إزاء الشخص الفلاني ذي التسريحة المقرفة أو الحضور المزعج. وعليه، رغم أن التسامح ليس بأرقى الفضائل، إلا أنه فضيلة ضرورية. وعلى الإنسان التحلي بها حينما لا يسعه التجاوز عن تضاد معين. وذلك حينما يكون لطرفي التضاد تصوران أو تفسيران متباينان لحقيقة واحدة، لا أن يكون التضاد تضاداً تاماً بين الحق من جهة والباطل من جهة أخرى. بيد أن هذه الفضيلة الضرورية في الميدان الاجتماعي تعد من قبل الدنيويين (= الناسوتيين = العرفيين = Secularists) أرقى الفضائل وأسماها، لأنها تضر في ثناياها النسبية، وإنكار الإطلاق... وإذا أردنا تنويع هذه الوتيرة التصاعدية قلنا: إلغاء مفهوم الحقيقة. يعتقد هؤلاء أن إدعاء الإطلاق وفقاً للرؤية الكونية الجديدة يستلزم ظهور اللاتسامح في ميادين خارجية عن حيز العلوم الطبيعية والرياضيات، ففي حقل العلوم الطبيعية والرياضيات يعترف المجتمع تماماً بحق العلماء في عدم التسامح مع من يقول إن $2+2=5$ ، أو مع من يتخطون الأطر المرجعية المقبولة حالياً والسائدة في الذهنية العصرية. حينما لا يتسامح البيولوجيون الرسميون قبال نظرية غير تكاملية في ظهور الكائنات الحية، فنادراً ما يعتبرهم الناس غير متسامحين، حتى لو كان صاحب النظرية المذكورة عالماً أمة.

إن موضوع التسامح واللاتسامح تثير في الغرب الحديث سلسلة من القضايا تختلف عن قضايا الحضارات التقليدية. في هذه الحضارات، يرفع الفكر أو الإطار المرجعي السائد، الحقيقة والخير إلى مرتبة رفيعة. إنها مكانة أرقى من مكانة نسق خاص من المعرفة يسمى العلم الحديث ظهر في الغرب أبان القرن السابع عشر. في المناخ الغربي، غالباً ما يحتدم النقاش حول التسامح بين تيارين، أحدهما يسير باتجاه النسبية والامانية اللادينية (= الدنيوية = الناسوتية = Secularist). وفي مقابل ذلك الذي لا يزال وعيهم وتصورهم للحقيقة يلتزم منحى ومشرّباً مسيحياً أو يهودياً. والحضارات غير الغربية التي لم تستسلم في معظم الحالات إلى نسبية موروثاتها (جعلها نسبية) بطريقة دنيوية، تصنف طبعاً على التيار الثاني. عدم تسامح غالبية

النسبيين والعرفيين الغربيين حيال هذه الثقافات يفوق حتى عدم تسامح المتدينين الغربيين مع سائر الأديان في الماضي القريب، ويفوق أيضاً عدم تسامح الفرق المذهبية المختلفة مع بعضها على مر القرون. وبالتالي فعلى المستنيرين الغربيين مواجهة سؤال آخر: سؤال حول التسامح أو عدم التسامح فيما يخص الأديان، والثقافات، والأعراق التي ما برحت الحقيقة والخير بالمعنى المطلق للكلمة، يلعبان دوراً حاسماً في حياة من ينتمون إليها.

ينبغي ان لا يغيب عن أذهاننا ان كافة الحضارات التقليدية (كل عالم ما قبل الحداثة الذي كان يحافظ على قيمه الموروثة) كانت تعنصم بعري حقيقة مطلقة. وهذا يشمل حتى الهندوسية والبوذية اللتين يعتقد كثير من الباحثين انهما تفتان في النقطة المقابلة للإيمان بالمطلق في الأديان الإبراهيمية. النزاعات المتسلسلة الطويلة بين البوذية والبراهمية في بلاد الهند ناجمة في الأساس عن إشكالية الحقيقة، لا عن عوامل اجتماعية محضة. فحينما تطرح آراء تناقض آراء دين معين حول الحقيقة، تنبثق أشكال وصور معينة من اللاتسامح. كثير من الحروب نشبت على قضية الحقيقة، مثلما تنشب المعارك في عصرنا على المصالح الاقتصادية والمادية، أو كما حصل بالنسبة للإيديولوجيات البشرية المختلفة إلى ما قبل فترة وجيزة، حينما أضرمت نيران كثير من الحروب وهي تكدح لتبوأ مكانة الأديان. صحيح ان الحروب الصليبية اندلعت باسم الدين، كما وقعت أحداث مشابهة في أصقاع أخرى من الأرض بإحداثيات وأسماء مماثلة، وقد لا تكون طبعاً بنفس العراقة والشدة، ولكن كان ثمة دائماً إلى جانب اللاتسامح العقيدي، تسامح عملي، والإسلام من نماذج ذلك. فرغم ان الكثيرين يساقون اليوم بين الإسلام وعدم التسامح، قائلين ان هذا الدين، على الرغم من القوى المنتجة للنسبية في العصر الحديث، يركز على الاعتصام والتشبث بوعي للحقيقة لا يتغير، وقد حارب المسلمون المسيحيين والزرادشتيين والهندوس عند الكثير من ثغور العالم الإسلامي، ولكن إلى جانب كل هذا تعايش اليهود والمسيحيون والمسلمون إلى جانب بعضهم بسلام ووثام وتسامح باهر في إسبانيا العصر الإسلامي. ومثل هذه الحال شهدها القسم الأعظم من زمن

هيمنة المسلمين على الهند. أضف إلى ذلك ان ملايين المسيحيين وعدد قليل من اليهود والزرادشتيين والبوذيين والهندوس يعيشون اليوم حياة طبيعية على امتداد رقعة جغرافية واسعة من المغرب إلى ماليزيا، يحكمها المسلمون الذين لا يتسامحون مع تلك الأقليات في مقام الإنسانية المشتركة وحسب، بل ان العديد من أتباع الديانات الأخرى هم من أكبر الأثرياء في بلدانهم، ومثال ذلك الأقباط في مصر، والبوذيون الصينيون في ماليزيا. لم يخضع هؤلاء إطلاقاً لتصفيات عرقية، بينما فضلاً عن المجازر المروعة لألمانيا النازية، طالت أيادي التطهير العرقي المسلمين واليهود في إسبانيا بعد عام ١٤٩٢، والتر في روسيا القيصرية، والمسلمين البوسنيين في فترة قريبة جداً.

في مثل تلك الظروف، كان الناس العاديون في العالم الإسلامي من أهل التساهل والتسامح غالباً، وتربطهم في معظم الأحيان علاقات صداقة وطيدة باتباع الجماعات الدينية الأخرى، وهم ينثون عن البحث والحوار بشأن أنواع التفاسير والتصورات الممكنة اجتراحتها للحقيقة، فقد كانت تلك التصورات حسب الظاهر على الضد من تصورهم للحقيقة. ومع ذلك لم يكن أغلبهم غافلين عن نقطة مهمة هي ان الآخرين كانوا بدورهم من أهل الكتاب، وعلى صلة معينة بالحق، وبمصدر الحقيقة المطلقة، عن طريق حقائق أوحى بها الله إليهم.

ثم جاء الدور للفلاسفة والمتكلمين كي يناظروا اليهود والمسيحيين وسواهم. وبالمقارنة مع مناظرات الدنيويين الحدائيين، وما يسمون بالمتسامحين، مع من ينكر أساسيات وفرضيات رؤيتهم الكونية، تبدو مناظرات أولئك الفلاسفة والمتكلمين ذات نصيب أكبر من التسامح والصبر. ويلوح ان لهذه الظاهرة سببين:

الأول: وجود حقائق متعالية مشتركة بين الأديان التقليدية.

والثاني: عدم وجود مثل هذه الأرضية المشاعة المشتركة بين اللاإرادية - الدنيوية من جانب، والنزعات الدينية من جانب آخر.

في كل الأحوال، مضافاً إلى المتكلمين والفلاسفة، كان للمتصوفة والعرفاء مساهماتهم أيضاً. كان المتصوفة يتحدثون في معظم الأحيان عن حق وحقيقة تمثل

الوجه المشترك لكافة الأديان. كانوا يفتشون وراء عالم الصور، عن حقيقة لا صورة لها، يمكن في حضرتها وصال «تصالح الكل» وبلوغه، والتسامي على كل التعارضات والتعينات والثويات المتناقضة. وعلى العكس من ذلك، فإن التوفيق بين الحق والباطل في العالم الحديث يعد من غير الممكنات، كما لا توجد في هذا العالم أية أرضية مشتركة بين النسبيين والملتزمين بحقيقة مطلقة. أياً كان، فعن طريق هؤلاء النسبيين تسرب عنصر جديد إلى مبحث التسامح واللاتسامح، هو الشك والنسبية. النسبيون الذين لا يخالجهم أي شعور ولو للحظة واحدة بأنهم من أهل التسامح والمداراة، لا يتذكرون إطلاقاً عدم تسامحهم مع النزعات الدينية، فهم يبجلون شكهم ونسبيتهم، وينعتون في الوقت ذاته الملتزمين بالحقيقة المطلقة انهم عديمو التسامح، متحجرو الأفكار، مشددون دائماً على ان الشك والنسبية هما أساس التسامح.

من المعروف انه منذ عصر التنوير فما بعد - إذا استثنينا جهود فلاسفة مثل لسينغ، الرامية لاكتشاف الحقيقة الأصلية المشتركة بين اليهودية والمسيحية والإسلام - أنفق الفلاسفة غير الدينيين والأدريين كل طاقاتهم للشطب على دعاوى الإطلاق، فيما عدا الطابع المطلق للعقل الجزئي، واتخذوا من الطبيعة البشرية أساساً لأطروحة التسامح بين البشر. وكانت شخصيات فكرية نظير فولتير وروسو النموذج الأعلى لمثل هذا الفهم للتسامح الذي جز هامة المناداة بالحقيقة، ولاسيما الحقيقة المطلقة، على مذهب الفرد. طبقاً لهذه الطروحات يستحق الإنسان التسامح لمجرد انه إنسان، لا لأنه يدافع عن الحقيقة ويعيش حياة طيبة.

وقد أثبت القرن العشرون وما تلاه مدى شطط مثل هذا التصور للطبيعة البشرية. في عصرنا الراهن، وهو أكثر عصور التاريخ الإنساني إيغالاً في الناسوتية، فقد ذبح الدين، في الغرب على الأقل، بمعدلات متصاعدة على صخرة الناسوت، واضطر لقبول النسبية عسى ان يعينه هذا على ان يغدو جزءاً من خطاب الحداثة. ومع هذا لم ترتفع مستويات التسامح بمعناه العميق أبداً، بل على العكس تماماً تفاقمت وتائر اللاتسامح على نحو غير مسبوق. أضف إلى ذلك ان اللاتسامح تسلح هذه المرة

بأدوات القتل الجماعي، لا على مستوى محدود بل بمقاييس مليونية. إننا نعيش في عالم يشهد غربه «نسبية» كل شيء تقريباً، ومن ذلك بقايا الأخلاق المسيحية الموروثة عن عصر النهضة. وهي نسبية تتم تحت يافطة الحقوق والحريات الفردية، وأية معارضة أو مواجهة لها توصم فوراً بعدم التسامح والرجعية الفكرية، والتطرف. ثم ان أية بقعة من العالم تحجم عن المساهمة في هذه العملية، توصم بعار التمرد على حركة التاريخ، أو على «التقدم» كما يسمى، وعلى سائر أصنام الفكر الأوروبي العائد للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وثمة طائفة لا تبدي أي استعداد للتخلي عن هذه الأصنام رغم معابنتها لكل ما يطفح به زمانها الحاضر من اضطراب ولخبطة غير مسبوقة. ان إطلاق صفة التقدم على كل هذا اللغط والفساد، الحق انه يتطلب إيماناً أرسخ من الإيمان الديني!

حيث ان اللاتسامح كامن في طبيعة العالم والعالم الإنساني، فهو يواصل تفاعلاته وتطوراته حتى داخل الغرب، الذي يزعم لنفسه توجيه مسار التاريخ. وربما كان من نافلة القول الإشارة إلى ان المركيزات الميتافيزيقية المذكورة في هذا البحث لا تزال تفعل فعلها وتؤثر بمعزل عن من يعترف بوجودها أو ينكرها. ومع ذلك، غالباً ما يقع الذنب في هذه الضروب الحديثة من اللاتسامح على عاتق بقايا الدين في الغرب، وأيضاً على عاتق الإحياء الديني في بعض الأرجاء. بيد ان الناسوتيين والنسبيين ما فتئوا يصرون على ان الناس لو تركوا الإيمان بالقيم المطلقة، وانخرطوا في سياق النسبية، فسوف يورق التسامح ويزدهر في كل صقع من العالم، وينحسر اللاتسامح عن المسرح العالمي.

وإذن، فمن المهم تمحيص الأمر من الناحية الأخرى أيضاً، بمعنى تركيز الاهتمام على الحضارة الإسلامية. يتهم الغرب الحضارة الإسلامية انها الأقل تسامحاً والأكثر جزمًا بالمقارنة إلى سائر الديانات والحضارات، ولا يكثرث بعد ذلك للعدد الكبير من المساجد التي يرتقي ماضيها إلى عدة قرون وقد هدمت بكل قسوة في الهند، ولعدد المسلمين الذين جزروا في البوسنة أو الشيشان. ان تركيز الاهتمام على العالم الإسلامي يكتسب في الوقت الراهن ضرورة مميزة، إذ ان هناك أطروحة

عامدة ومنسقة هدفها ان تستخلص من السمعة السلبية لعدم التسامح سمعة سلبية للمسلمين على وجه الخصوص. وهي أطروحة تتمادى إلى درجة تناسي الماضي المشرق نسبياً للحضارة الإسلامية في تعاملها مع الأقليات على مدى رده ملحوظ من تاريخها. بل ثمة من لا يود ان يذكره أحد بحقائق تاريخ الإسلام، حتى على لسان باحثين مرموقين. وما ذلك إلا لأن تلك الحقائق التاريخية ترسم علامات استفهام على عالمهم ومتبنياتهم السياسية ومصالحهم الاقتصادية.

* * *

والآن لنلقي نظرة إلى الوجه الآخر للعملة. قبل كل شيء يبدو من الضروري التذكير ثانية بأن التسامح انطلاقاً من نسبية الحقيقة يستدعي اللاتسامح مع المؤمنين بوجود حقيقة مطلقة يشعرون بالالتزام حيالها. وذلك فيما يشبه «الأطروحة» و «الطباق» في ديالكتيك هيغل (والذي يبدو ان هيغل استفاه من يعقوب بوهمه، والثقافة الهرمسية القديمة في الغرب). إن تكريس التسامح على أساس النسبية ينتج اللاتسامح مع من لا يبدو استعداداً للانخراط في النسق السائد للنسبية. ولهذا، مع ان كثيراً من الغربيين يطلقون الخطب المجلجلة العصماء في مديح التسامح، غير انهم لا يبدوون تسامحاً مع أصحاب الحضارات الأخرى غير المستعدين لقبول الآراء الغربية، حتى لو لم تهدد تلك الحضارات العالم الغربي بخطر.

بحسب الصورة التي يعرضها أنصار التسامح الدنيويون، إذا شاءت حضارة أخرى ان تتحرك في طريقها، وتخوض تجاربها في إطار دينها وتاريخها وبفعل قواها المحركة الاجتماعية الخاصة، من دون انجراف في النماذج الدنيوية والنسبية المهيمنة على الغرب، فستكون مثل هذه الحضارة حينئذ عديمة التسامح، وقمينة بالعداء. حيال مثل هذه الحالات تذهب آداب التسامح برمتها في مهب الريح، وتصحو العواطف والحماسة التي كانت غافية في قمقمها إلى ذلك الحين، لتسطع في شعار «كل من لا يسير مسارنا، فلن نكون متسامحين معه. ولكن حيث ان عدم التسامح ليس بالصفة المحمودة، إذن سوف تؤكد مراراً وتكراراً انه هو الذي لا يتسامح معنا. نحن نتحلى بكل الفضائل، وهو منعوت بكل الرذائل». هذه هي النقطة

التي يجب ان تستوقفنا لتدبر تارة أخرى في الأصول الميتافيزيقية والفلسفية للتسامح واللاتسامح، والصدق والكذب، والخير والشر. وقد كانت لنا إشارات مختصرة في مطلع البحث إلى هذه الأصول.

والآن نعود إلى العالم الإسلامي بوجه خاص. يجب القول بادئ ذي بدء ان الإسلام يرى قيمة الحياة الإنسانية في التزام الإنسان بمطلقية المبدأ الألوهي والحياة حول محور المعايير والموازن التي أوحى بها ذلك المبدأ، فهي موازين ذات نصيب معين من ذلك الإطلاق باعتبار انها وحيانية سماوية. على مدى قرون طويلة ورغم عصبية بعض علماء الإسلام، صان العالم الإسلامي حرمة أرواح وأموال اليهود والمسيحيين والزرادشتيين وسواهم ممن عاشوا بين أظهر المسلمين، والمسلمون بذلك إنما عملوا بوصية نبيهم. ثم ان القرآن الكريم يصرح ان أهل الكتاب (وهم فضلاً عن معتنقي الأديان الإبراهيمية، أتباع سائر الأديان الكبرى كالزرادشتية والهندوسية) تلقوا رسالة إلهية، وعموم الأديان الأصيلة لا تعدم في جوهرها عناصر من الحق والحقيقة. لهذا فمن واجب المسلمين بحسب ما تملية عليهم شريعتهم، ان يحاموا عن أتباع سائر الأديان ممن يعيشون بينهم، حتى لو لم يوافقوا تعاليمهم الإسلامية. وفي مقام الرد على بعض المسلمين المعاصرين الذين يعتبرون الديانات الأخرى باطلة، يمكن توجيه هذا السؤال لهم: لماذا أمر الله بحماية حقوق جماعة ضالة حكم عليها بعذاب جهنم؟ المسلمون التقليديون نظروا للآخرين دائماً بحسب انتمائهم لمجتمع من المجتمعات الدينية، وليس من منطلق انتمائهم لرعي قومي أو وطني بالمعنى الحديث لهذه الكلمات. ولهذا نجد حتى في وقتنا الحاضر، ان غالبية المسلمين الذين لم يخضعوا لتحولات الحداثة والتجديد الغربي، ينظرون للغربيين على انهم مسيحيين أو نصارى قبل كل شيء. فهم يعجزون حتى عن فهم الظاهرة الناسوتية (Secularism)، كما يعجزون عن استيعاب ان أعداداً كبيرة من الغربيين تركوا المسيحية وراء ظهورهم، وما عادت النظرية الكونية المسيحية تجتذبهم في شيء. عامة الناس في اصفهان ودمشق والقاهرة لا يجدون من الممكن الفصل بين الإفرنجي (الأجنبي) وبين الديانة النصرانية. وحتى مفردة (الكافر) التي تستعمل

للمسيحيين الأوروبيين، وترجم في الإنجليزية غالباً إلى Infidel، لا تعني بالضبط المنقطعين تماماً عن الحقيقة والعناية الإلهية كما هو معناها الكلامي. بينما يمكن لفردة Pagan الإنجليزية ان تشير إلى هذا الصنف من الناس.

تأسيساً على هذا الحكم المركزي، يتبنى المسلمون التقليديون وجهة نظر مختلفة بشأن مجمل قضية التسامح واللاتسامح. فيرون ان التسامح يشمل أشخاصاً، رغم عدم إذعانهم لأحقية الإسلام إلا انهم يؤمنون ببناء ملكوتي آخر. ولهذا نلفي بقاعاً إسلامية، مثل سوريه، شهدت أربعة عشر قرناً من تسامح المسلمين مع المسيحيين. الفرد أو الجماعة التي تنكر أية حقيقة إلهية، وتقلب كل مطلق إلى أمر نسبي، وتسليخ كافة المقدسات عن طابعها القدسي، لا مكان لها في أنظار المسلمين التقليديين، فالغاية من الحياة في نظر المسلمين هي تصديق الذات المطلقة المقدسة، التي ما كان الإنسان لولاها إنساناً إلا بالعرض. هذا الاختلاف التأسيسي في وجهات النظر، أفضى إلى إشكال حقيقي وقع فيه الكثير من الغربيين في فهم لقضية سلمان رشدي وردود فعلهم حيالها. ذلك ان نمط تقييمهم لكل الأمور يتموضع داخل حدود وعيهم الخاص للمطلق والنسبي، والمقدس واللامقدس، وحقوق الله وحقوق الإنسان. وهذه منطلقات تملئ أقصى درجات اللاتسامح قبال من لا يروقه الاستسلام للمكتسبات الغربية الحديثة في ميادين السياسة والعقيدة.

على هذا الصعيد، يبدو ان لباب القضية يكمن في هذا السؤال المركزي: أيهما أهم، حقوق الله أم حقوق الإنسان؟ حتى لو تحركنا في دائرة التسامح وحرية الانتخاب بالمفهوم الغربي، سيبقى من حق أي مجتمع تقديم إجابته الخاصة عن هذا السؤال، دون ان يفرض هذه الإجابة على الآخرين، أو يضطر لقبول إجابة يكرهه الآخرون عليها. أي مجتمع يزعم لإجابته العالمية والشمول، ويصم من يرفضها بالتخلف أو القروسطية أو سائر الألفاظ التسقيطية، فإنه مجتمع يمارس في حقيقة الأمر أسوأ صنوف اللاتسامح بمقاسات عالمية. إن نعتاً من قبيل: التخلف، والقروسطية، ناجمة عن ضيق أفق نابع من مفاهيم التقدم والتطور. ينبغي العزوف عن إطلاق الشعارات والإدانات العاطفية، تدرعاً بنعوت من قبيل القروسطية أو الرجعية.

والعجيب ان صفة القروسطية تطلق على أرسخ عهود التاريخ الغربي تديناً، العهد الذي سمي لهذا السبب تحديداً بـ «عصر الإيمان». أياً كان، ينبغي ملامسة ذلك السؤال التأسيسي حول حقوق الله وحقوق الإنسان بأدوات المنطق والموضوعية.

إذا خضنا في موضوع من هذا الباب، وصلنا إلى نتيجة فحواها ان المجتمعات الغربية بعد قرون الحروب الداخلية والثورات الاجتماعية خلصت إلى قناعة تؤكد تفوق أهمية حقوق الإنسان على حقوق الله، فحقوق الله محترمة بشرط عدم التزاحم مع حقوق الإنسان، واقتصادياته، وسياساته، وسائر شؤونه الحياتية، ومشاغله اليومية. والتسامح الحقيقي هو التسامح والاحترام حيال مجتمعات لم تخض تجارب الغرب الحديث، ولم تصل إلى قناعاته وقراراته، ولا تزال حقوق الله عندها أهم وأقدس من حقوق الإنسان. كما ينبغي على تلك المجتمعات بدورها التسامح مع الغرب فيما يتعلق بقضية خطيرة كتعريف الحياة البشرية، وما هو البشري. وطبعاً فإن مثل هذا الوضع لم يتحقق على أرض الواقع فيما يتعلق بالطرف الغربي الذي يطلق كل هذه التشدقات والضجيج حول حقوق الإنسان والتسامح. أما من جهة الطرف غير الغربي فهو بسبب عدم تكافؤ القوى مع الغرب مضطر للتسامح والسكوت. إن غياب مثل هذه الحقائق الأساسية عن الأذهان، يلبد الأجواء، ويعقد عملية الحوار إلى الدرجة التي نراها اليوم. وهذا ما يصدق بوضوح على العالم الإسلامي، باعتبار انه أكثر صراحة من غيره في التزامه الوثيق بالذات المطلقة المقدسة، بتقديم حقوق الله على حقوق الإنسان. وهذا رأي تبناه المسيحية التقليدية أيضاً، ونجده في مقولة السيد المسيح: «فتشوا أولاً عن ملكوت الله، وعندما ستعثرون على كل شيء» غير ان الغرب الحديث صب جل اهتمامه على إحلال «ملكوت الإنسان» محل «ملكوت الله» في كل أرجاء العالم، وراح يقذف بوصمة اللاتسامح كل من لا يوافق هذه الخطط ولا يواكبها. ان مثل هذا المنحى يجعل من غالبية النقاشات الدائرة حالياً على مستوى عالمي حول موضوع التسامح واللاتسامح أو حقوق الإنسان، خاوية، وغير جادة، ولا أهمية لها.

إن عصرنا ليس كالقرون الوسطى، حيث كانت الحضارات متقاربة في قدرتها

العسكرية والاقتصادية، فالقدرات المادية للمدافعين عن أولوية حقوق الله غير ممكنة القياس بالقدرات المادية لأنصار حقوق الإنسان وأولويتها. إن هذه الفوارق لا تقتصر على الأطراف العالمية، وإنما يمكن رصدها حتى داخل المجتمعات الغربية. إن العالم الإسلامي بوصفه البقية الباقية من الحضارات التقليدية، ليس أمامه كثير من الخيارات إزاء هجمات هذه الأفكار الأجنبية المستقوية بأرصدة اقتصادية وعسكرية هائلة. غير الغربيين الذين تبنا شعارات عصرية، من قبل الديمقراطية وحقوق الإنسان (بصرف النظر عن ما تحمله هذه الشعارات من معان في بيئة غير غربية) تبوءوا مكانة محمودة عند القوى العظمى، أما الذين فضحوا المعاني الضمنية لهذه الشعارات في علاقتها بالذات المطلقة المقدسة، فقد لعنوا ولم يصنفوا على أهل التسامح بحال من الأحوال. والآن ينبغي الانتظار لنرى من أي سنخ ستكون شعارات العقود المتلاحقة للقرن الحادي والعشرين. إن «لا تسامح» النسبيين مع أنصار الأمر المطلق والمقدس، يعد من السمات البارزة لهذا المقطع من التاريخ الإنساني. وسوف يستمر اللاتسامح بالشدّة والحدة نفسها، مع فارق أنه سيغلف هذه المرة بأوراق التزييف والتزييف. وفي غمرة هذا التزييف يطرح فرسان اللاتسامح أنفسهم كأبطال للتسامح والآخرين كأعداء ألداء له، وكأن التسامح ملكهم الشخصي المطلق.

هذه عوامل تجعل الحوار الجاد أمراً عسيراً في العالم الراهن. الحضارة الغربية التي قطعت كل وشائجها بماضيها المسيحي، ولها من جانب آخر قدرات اقتصادية وعسكرية هائلة، وتعاني من جهة ثالثة اضطراباً اجتماعياً غير مسبوق، ترى نفسها بعيدة النظر، وحارسة لحقوق الإنسان، وبطلة التسامح التي لا يشق لها غبار. بيد أنها تعرض تعاريف لهذه المفاهيم تتسم على وجه الخصوص بالنسبية والذنيوية، والحال أن ثمة أصواتاً مسيحية ويهودية، وإسلامية إلى حد ما لا تزال تسمع من داخل هذه الحضارة، ثم إن الغرب، ورغم الطريق التي لا تزال أمامه حتى يكون الحضارة الوحيدة في العالم، يتصرف وكأن تصوراته للإنسان وحقوقه وحرياته، وكذلك لصلة الإنسان أو عدم صلته بالله، لها بطبيعتها صفة عالمية، لذلك نلقيه يدي اللاتسامح بعزم راسخ مع معارضي رؤيته الكونية. والحضارات الأخرى التي تجد هويتها مهددة

بالفناء، لا تفكر طبعاً في التسامح إزاء القوى السلطوية الغربية. إن وصول الغرب إلى النقطة التي يقف عليها الآن، إنما هو حصيلة أنشطة قواه الداخلية، ولم يكن نتيجة لضغوط خارجية. بينما الحضارات الأخرى التي لا تزال بعضها صامدة فاعلة كالحضارة الإسلامية، لم تتوفر لها لا في الماضي القريب ولا في الوقت الراهن الحرية والفرصة لصياغة مستقبلها بناءً على تفاعلات قواها الاجتماعية الداخلية والمبادئ التي تؤمن بها جماهيرها. هنا تطل علينا تارة أخرى قضية التسامح واللاتسامح. يواجه المسلمون كالعديد من الجماعات الإنسانية المعاصرة تياراً غير متسامح، يتوخى بطريقة خارجية، ويفضل أرصدته الاقتصادية، وضغوطه السياسية الواسعة، ان يفرض عليهم بالإكراه معنى آخر للحياة الإنسانية. ويلاحظ المسلمون انه فضلاً عن الغرب، بوصفه قوة ضاغطة خارجية، هنالك في داخل مجتمعهم أيضاً عناصر تغريبية يدعمها الغرب تهدد بدورها هويتهم، الأمر الذي يفاقم عدم تسامحهم في مواجهة العالم الغربي الحديث. ومع ذلك فإن ما يستهدفه عدم تسامح المسلمين ليس الغرب بما هو غرب، بل المنهج الذي يجهد لتغريب مجتمعهم، وثقافتهم، وحتى دينهم. كل مجتمع تتعرض هويته للتهديد، لا يتسامح مع القوى التي تشكل ذلك التهديد. ومع تصاعد التهديد يتصاعد اللاتسامح أيضاً، لأن المسألة في هذه الحالة لن تكون مسألة ثنويات يكمل بعضها بعضاً، كالينغ والينغ، إنما هي ثنويات متجابهة يلغي بعضها بعضاً. لا يمكن الدفاع في وقت واحد عن ملكوت الله وحقوقه المطلقة، وعن ملكوت الإنسان ومناداته بحقوق مطلقة. قد يستطيع الإنسان الصبر على أصحاب المعتقدات الأخرى، فكثير من المسلمين لهم أصدقاء أوداء من الغربيين، لكنه لا يستطيع التسامح مع رؤية كونية تجهد بكل معنى الكلمة لإلغاء رؤيته وتصوراتهِ للأمر. والغرب أيضاً مع انه لا يتعرض لضغوط اقتصادية أو سياسية تريد له الاستسلام لنظرية أجنبية إلا انه يبدي الدرجة نفسها من عدم التسامح. حينما يواجه بلد غربي أبسط تهديد في هويته أو حتى في رفاهه الاقتصادي، فإنه لا يتردد في ضرب آداب التسامح وحقوق الإنسان عرض الجدار. ومثلما لاحظنا فإن هبوطاً سيراً في معدلات النمو الاقتصادي طوال الأعوام الماضية، أدى ببلدان نظير فرنسا

إلى انتهاج اللاتسامح مع غير الأوروبيين بنحو مضطرد. وكان غير الأوروبيين هؤلاء قد بذلوا جهوداً مضيئة مقابل أجور ضئيلة، مساهمين بذلك في إحياء الاقتصاد الفرنسي. من كان يستطيع حتى ان يتخيل ان البلد الذي رفع منذ القرن الثامن عشر لواء حقوق الإنسان، والعقلانية المعادية للمسيحية، والادمانية، والتحرر الفكري، بصورة أثرت حتى على مؤسسي الولايات المتحدة، يمكن ان يبدي كل هذا اللاتسامح حيال أناس عاشوا بين أهله خمسين عاماً؟ وإلى درجة منع الفتيات المسلمات من دخول المدارس وهن محجبات. وفي حين لا أروم التغاضي عن اللاتسامح الذي يبديه بعض المسلمين على مستويات فردية واجتماعية، يعن لي سؤال يقول: لو حدث العكس، وسلط العالم الإسلامي على الغرب من أجل فرض رؤاه عليه، الضغوط ذاتها التي يسلطها الغرب حالياً على العالم الإسلامي، عندها كيف ستبدو ملامح التسامح واللاتسامح في الغرب؟!

لو تعرض وجود كائن حي للخطر، فستكون النتيجة بشكل طبيعي هي الصمود وعدم التسامح مع ذلك الخطر. هذه حقيقة لها مصاديقها، إن على المستوى الفردي، وإن على مستوى الجماعات البشرية التي تنتظم في إطار مجتمع أو حضارة. الصورة العامة لما يحدث في العالم الإسلامي، وتتفاقم وتأثره بنحو خطير، إنما هو ثمرة هذه الحقيقة تحديداً. العديد من المجتمعات الإسلامية تشعر بالخطر من الخارج ومن الداخل أيضاً عبر قوى ذات صلات قريبة بالخارج، وهي طبعاً لا تدري أين الخلل؟ من أنفسهم، أم من قياداتهم؟ من القوى الخارجية، أم من كل هذه العوامل مجتمعة؟ انها مجتمعات تتصرف ككائن حي يواجه أخطاراً معينة، فيسارع قبل فوات الأوان إلى نبذ التسامح والتراخي. وكمثال فإن جسمنا إذ يواجه فايروساً خارجياً يهدد تركيبته وفاعليته، سيبدي عن نفسه عدم تسامح شديد بطبيعة الحال. ولو تسامح، لكان مصيره المرض وربما الموت. وما أحزنه من موقف ان يتسامح جسم حيال هجمات كائنات خارجية، فيؤدي به ذلك إلى الهلاك، لأنه في الواقع كان ذا نظام مناعي مختل؟! بالقياس إلى المسلمين المعاصرين الذين يسمون «أصوليين» يلتزم المسلمون التقليديون تسامحاً أكبر في التعامل مع الآخرين. السبب في هذا يعزى قبل

كل شيء إلى ان المسلمين التقليديين لا يشعرون بأخطار فتاكة تهدد هويتهم ووجودهم، بمقدار ما يشعر الأصوليون بذلك. على ان ما أقلق عليه هو الإسلام التقليدي الذي يتبعه معظم المسلمين، لكنهم أقل الجماعات المختلفة عداءً عصبياً للغرب. إنه إسلام شديد الفاعلية والحيوية، ولا يزال متسامحاً مع المسيحيين وأتباع باقي الأديان القاطنين بلاد المسلمين، غير ان هذا الإسلام التقليدي بات مهدداً اليوم هو الآخر. وإذن، فما لا يمكن للإسلام التقليدي التسامح معه هو الرؤية الكونية التي تنكر الحقيقة القصوى تمام الإنكار، وتسعى جاهدة إلى جانب ذلك ان تفرض هذا الرأي على المسلمين. في مثل هذا الطرف، لا يتسنى للعقلاء والأتقياء التثبت بحقيقة أسمى، يعد الإسلام والأديان الأخرى من تجلياتها. الواقع انه ما من حقيقة قصوى ممكنة الاكتشاف في الطرف الراهن، يمكن ان تمثل قاسماً مشتركاً بين العقيدة الإسلامية والمنحى الدنيوي الغربي. أفضل ما يمكن القيام به هو التوسل بالتسامح على مستوى إنساني، لا على مستوى العقائد والحضارات، شريطة ان يراعي كل طرف حقوق الطرف الآخر، ولا يتوخى فرض نفسه عليه بشتى صنوف الضغط السياسي والاقتصادي والثقافي.

إذن، نحن نعيش ظرفاً يحاول فيها الغرب الحداثي فرض رؤيته للأمر على الآخر، رغم التحول الدائم في هذه الرؤية. ومع ان هذه الرؤية محدودة وناقصة، بل ومحلية أيضاً، إلا انها تعرض باعتبارها عالمية ومطلقة. وبالتالي لن يبقى للإسلام في مجابهة ما يهدد وجوده سوى اللاتسامح. يرفع الإسلام الحقيقة لتحتمل المكانة الأولى فوق كل الاعتبارات الدنيوية. وإذا اضطر للاختيار ما بين الحقيقة والتسامح (التسامح الذي يسفر عن تدمير الحقيقة أو الحط من شأنها) فلا مراء انه سيختار الأولى، ولن يتعاطف مع الثاني إلا إذا لم يفرض عليه بالإكراه. أحسب ان كثيراً من اليهود والمسيحيين المؤمنين في الغرب يشاطرون الإسلام موقفه هذا، مع انهم لا يتمتعون جميعاً بالجرأة اللازمة لإذاعة هذا الرأي، بل ربما اضطرتهم مجاملة الدنويين إلى تغيير ملامح عقيدتهم وإحداثياتها بحيث يصعب التعرف عليها.

ومع هذا ليست مشكلة الإسلام كيف يتأقلم ويتسامح ويتعاطف مع اليهودية

والمسيحية التقليديتين، وهو صاحب العديد من المشتركات معهما. المشكلة هي التسامح مع رؤية كونية تفضي في آخر المطاف إلى إلغاء تام للإسلام. يعيش العالم الإسلامي ظروفاً تفرسه فيها وتفصفه إعلامياً قوى خارجية، مهددة بتعاليم حقوق الإنسان كما تفهمها تلك القوى، لكنها هي ذاتها لا تطبق هذه التعاليم إلا بطريقة انتقائية وبما يتسق ومصالحها الدنيوية. على العالم الإسلامي ان يتعلم كيف يعزز من هويته حتى في مثل هذه الظروف، إلى جانب بقائه متسامحاً في مواجهة هذه القوى، على مستوى العلاقات الإنسانية في أقل التقادير. لا يتمتع المسلمون بفرصة انتهاج وتنضيج أساليبهم الحياتية الخاصة فيما يخص علاقتهم بالعالم الحديث، وبالمنسجم مع مبادئهم وثقافتهم. وهذه مأساة تضاعف من حالة الانغلاق التي تسود الإشكالية. القضية أشبه بقوة خارجية تحاول مثلاً أن تكره الأمريكيين والأوروبيين على معتقدات كونفوشية تتعلق بالوفاء النبوي، من دون ان يُسمح لهم بأي ردود أفعال إبداعية جزلة حيال هذه المعتقدات الأجنبية.

وطبعاً فإن الغرب والقائلين بالصلة بين التسامح وحقوق الإنسان يواجهون بدورهم تحدياً هائلاً، بيد ان الفارق يكمن في اتجاه هذا التحدي. طبقاً لتعريفهم لحقوق الإنسان، تكتسب الحرية مضموناً دنيوياً فردياً على نحو الإطلاق. من دون أي التفات للنقطة القائلة هل الإنسان موجود خلق على صورة الله، أم انه مجرد فرد تطور. التحدي العظيم الذي يواجههم هو: عن أي طريق يمكن التسامح مع من لا يخضعون لتعريف الغرب للإنسان، ولا للنسبية والنزعة الدنيوية، سواء ممن ينتمون لحضارات أخرى، أو للعالم الغربي ذاته، فإن معنى الذات المطلقة المقدسة لم تبته ألوانها في عيونهم ولن تبته على أغلب الاحتمالات، رغم كل ما يسمعونه من تطليل وتزوير لصالح النزعة الدنيوية. هذه معتقدات لن تزول، خصوصاً في زمن يؤول فيه المجتمع الحداثي إلى التفسخ والزوال، بسبب خضوعه لسيطرة أكثر حضارات التاريخ دنيوية وبعداً عن الدين.

خلال الأعوام والعقود القادمة، سيكون مستقبل العالم منوطاً بكل وضوح بالطريقة التي قد تتمكن عبرها النظريات والحضارات المختلفة من التعايش بجوار

بعضها. التعايش ليس تحت لواء نظرية نسبية دنيوية تفرض من قبل الغرب باعتبارها حقوقاً عالمية للإنسان، بل تعايش يتنبه فيه النسيون، من جهتهم، إلى شتى التصورات التي يحملها المؤمنون بالأمر المطلق حول الحقيقة الغائبة، ومن جهة أخرى يدقق المؤمنون بالمطلق في فكرة رفض الحقيقة الغائبة التي ينادي بها النسيون. لو كتب للحضارات التقليدية ان تبقى إلى اليوم، لكان النهوض بهذه المهمة أيسر بكثير، إذ كان من المتاح في تلك الحالة التحدث عن تسامح بين قراءات مختلفة للحقيقة، وليس هذا فحسب، بل كان بالمستطاع على غرار الرومي وراماكريشنا التأشير إلى «حق الحق» يتعالى على كل الصور، ويتجلى في الوقت ذاته في صور قدسية شتى، تتمتع لدى الحضارات المختلفة بمكانة مركزية. كما كان بمقدورنا في تلك الحال اللجوء إلى الميتافيزيقا محاولين الوصول إلى مصدر التسامح في ضرب من الثنويات يختص بمقام التجلي. بيد ان الوضع على شاكلة أخرى في الوقت الراهن. التحدي القائم هو كيف نتسامح مع فلسفات وعقائد وأطر فكرية تنخر رؤانا الكونية من أساسها؟ غني عن القول انه رغم كل التفاصيل المذكورة، لا بد من الإجابة بنحو ناجع عن التحدي المذكور، مهما كانت هذه العملية معقدة وصعبة. والملفت ان التحديات التي تواجه العالم الإسلامي والغرب العرفي (Secularized) في هذه اللحظة من عمر التاريخ، ذوات ماهيات متضادة ومتعاكسة من كثير من النواحي. على العالم الإسلامي ان يتعلم إلى جانب صيانة هويته، التسامح مع عالم يهدد أساس وجوده. وعلى الغرب العرفي بدوره ان يتعلم هذا الدرس الصعب جداً، وهو ان تصوراتنا الحديثة للعالم والإنسان ليست عالمية شمولية بالضرورة. كما ينبغي على الغرب تفهم انه طالما لم يتعامل بالتسامح مع كل من يهدد أركان رؤيته الكونية الدنيوية والاومانية، فلن تجديه التشدقات الصرفة عن حسنات التسامح أي نفع يذكر. والطريف انه في هذا المنعطف الخطير من تاريخ الإنسانية، بوسع الجانبيين الغربي وغير الغربي - ولا سيما الإسلامي - ان يتعلما الكثير من بعضهما، سواء على نحو التعلم الإيجابي أو السلبي.

في معنى التسامح

التسامح و آفاق السلم الأهلي

محمد محفوظ*

عديدة هي المفردات والمصطلحات المتداولة اليوم، التي تحتاج إلى تحديد دقيق لمعانيها ومداليلها. وذلك لأن استخدام هذه المصطلحات دون ضبط المعنى الحقيقي لها، يساهم في تشويه هذا المصطلح على مستوى المضمون، كما أنه يجعله عرضة للتوظيف الأيدلوجي المتعسف. لذلك فإن تحديد معنى المصطلحات والمفردات المتداولة، يساهم في خلق الوعي الاجتماعي السليم بها..

ومن هذه المصطلحات التي تحتاج إلى تحديد معناها الدقيق وضبط مضمونها الفلسفي والأخلاقي والاجتماعي، مصطلح التسامح.. حيث أن هذا المصطلح متداول اليوم في كل البيئات الأيدلوجية، ويتم التعامل مع هذه المقولة ولوازمها الثقافية والسياسية، باعتبارها ثابتة من ثوابت المجتمعات المتقدمة.. لذلك وبعيدا عن المضاربات الفكرية والتوظيفات الأيدلوجية المتعسفة، نحن بحاجة إلى ضبط المعنى الجوهرى لهذا المصطلح، وتحديد مضمونه وجذوره الفلسفية والمعرفية، وبيان موقعه في سلم القيم والمبادئ الاجتماعية.

ولا شك أن إصرار مختلف المواقع الأيدلوجية على استخدام هذا المصطلح دليل على غياب مضمونه عن واقع العالمين العربي والإسلامي.. إذ أن العديد من

الظواهر السياسية والثقافية والمجتمعية، تؤكد بشكل أو بآخر على خلو الساحة العربية والإسلامية من مقتضيات ولوازم هذه القيمة..

وقبل الدخول في معنى التسامح في الفضاء العربي والإسلامي، من الأهمية إلقاء نظرة سريعة على حركة تطور هذا المصطلح في الفضاء المعرفي والسياسي الغربي.. ففي التجربة الغربية ارتبطت مقولة التسامح بالمسألة الدينية، إذا اعتبرت من قبل الفيلسوف (جون لوك) بوصفها الحل العقلاني الوحيد لمشكلة الخلافات التي نشأت داخل المسيحية، التي هي الدين الرئيسي في الثقافة الغربية. ومع تطور الحياة السياسية والمجتمعية في الغرب، بدأ ينظر إلى التسامح على حد تعبير (سمير الخليل) باعتباره العمود الفقري للبرالية بوصف هذه الأخيرة فلسفة عامة للجماعة البشرية، كما بوصفها شعورا يحس تجاه الجماعات الأخرى. في الغرب اليوم ينظر إلى التسامح على أنه سياسي وعرقي وإثنى وقومي واجتماعي وجنسي. وهو يتخذ بصورة عامة شكل تحمل متنامي، يشمل حيزا متزايدا للفساحة للفروقات بين الكائنات البشرية.

وبالتالي فإن التسامح وفق التجربة الغربية والفكر الغربي المعاصر، هي الإجابة المطلوبة الغربية آنذاك.. فالاختلافات قادت في فترة من الفترات إلى التعصب والانكفاء والعزلة، ودفع المجتمع الغربي ثمن ذلك..

وفي إطار البحث عن حلول فلسفية ومعرفية ومجتمعية للاختلافات التي كانت تعصف بالمجتمعات الغربية، تم نحت وبلورة مفهوم التسامح كإجابة بديلة للاختلافات العقديّة والسياسية.. فالاختلافات تقتضي التسامح وهو مسؤولية حضارية وواحد من حقوق الإنسان. فحينما تسود الكراهية لأسباب وعوامل دينية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، يكون التسامح. هو الحل الذي تبرزه التجربة الغربية للتعامل مع دوافع الكراهية.. وعلى ضوء ذلك تكون قيمة التسامح، هي لمعالجة مشاكل الاختلافات الإنسانية، التي قد تقود إلى شيوع ظاهرة الكراهية والعنف. وبالتالي فإن التسامح فضيلة أخلاقية، وضرورة سياسية ومجتمعية، وسبيل لضبط الاختلافات وإدارتها. وفي الدائرة الإسلامية لم أجد من خلال بحثي في النصوص الإسلامية مفردة (التسامح)، وإنما الموجود بعض المفردات الأخرى التي تقترب في

المضمون من مفردة التسامح.. ففي النصوص الإسلامية استخدام للمفردات التالية (المداراة - الرفق - السماحة - اليسر واليسير) وكلها مفردات تتقارب في مضمونها وجوهرها من المضمون المتداول لمصطلح التسامح.. الذي يعني على المستوى الفعلي التوليف بين الاعتراض والقبول.. فليس كل ما ترفضه عقليا أو تناقضه معتقديا، تمارس بحقه القطيعة والحرب، وإنما المطلوب التسامح، الذي يحتضن في جوهره الاعتراض والقبول في آن واحد..

ولهذه القيمة في التجربة الإنسانية، جذور فلسفية ومعرفية، هي التي تؤسس لهذه الضرورة الاجتماعية. وبإمكاننا أن نحدد الجذور الفلسفية والمعرفية لمفهوم التسامح في النقاط التالية:

يعترف الإسلام بالحقوق الشخصية لكل فرد من أفراد المجتمع، ولا يجيز أي ممارسة تفضي إلى انتهاك هذه الحقوق والخصوصيات.. ولا ريب أنه يترتب على ذلك على الصعيد الواقعي، الكثير من نقاط الاختلاف والتمايز بين البشر، ولكن هذا الاختلاف لا يؤسس للقطيعة والجفاء والتباعد، وإنما يؤسس للمداراة والتسامح مع المختلف، لا بمعنى الاستهتار بالقيم أو الفرار من المسؤولية، وإنما بمعنى الرفق والمداراة، وتضمين مقولة الهداية معنى المحبة والإشفاق.

فالتسامح لا يعني بأي حال من الأحوال، التنازل عن المعتقد أو الخضوع لمبدأ المساومة والتنازل، وإنما يعني القبول بالآخر والتعامل معه على أسس العدالة والمساواة بصرف النظر عن أفكاره وقناعاته الأخرى..

إن الحقيقة الكاملة والناجزة، لا يمكن الوصول إليها دفعة واحدة، وإنما هي بحاجة إلى فعل تراكمي يستفيد من كل العقول والجهود والطاقات الإنسانية. لذلك من الأخطاء الفادحة والقاتلة التعامل مع القناعات الإنسانية بوصفها حقائق جرمية ومطلقة. وذلك لأن هذا التعامل، هو الذي يؤسس للدوغمائية التي ترى في قناعاتها الحقيقة المطلقة، فتمارس على ضوء ذلك التشدد والتطرف على قاعدة امتلاك الحقيقة المطلقة..

وعلى اعتبار إننا كبشر لا نمتلك هذه الحقيقة المطلقة، وإنما هي موزعة بين البشر، وتحتاج إلى إنصات وتواصل مستمر بينهم. لذلك فإن التسامح هو الخيار السليم الذي ينبغي أن يتم التعامل به.

إن المنظومة الأخلاقية التي شرعها الدين الإسلامي من قبيل الرفق والإيثار والعفو والإحسان والمداراة والقول الحسن والألفة والأمانة، وحث المؤمنين به إلى الالتزام بها وجعلها سمة شخصيتهم الخاصة والعامة. كلها تقتضي الالتزام بمضمون مبدأ التسامح. بمعنى أن تجسيد المنظومة الأخلاقية على المستويين الفردي والاجتماعي، يفرضي لا محالة إلى شيوع حالة التسامح في المحيط الاجتماعي. فالمداراة تقتضي القبول بالآخر، واليسر والتيسير يتطلبان التعايش مع الآخرين، وحتى ولو اختلفت معهم في القناعات والتوجهات. والرفق يتطلب توطين النفس على التعامل الحضاري مع الآخرين، حتى ولو توفرت أسباب الاختلاف والتمايز معهم. ولذلك نجد أن الذكر الحكيم، يرشدنا إلى حقيقة أساسية وهي:

أن حسن الخلق والتعامل الأخلاقي والحضاري مع الآخرين، قد يحولهم من موقع العداوة والخصومة إلى موقع الولاء والانسجام. إذ يقول تبارك وتعالى [ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم].. (فصلت، الآية ٣٤).

وجاء في تفسير قوله تعالى [وقولوا للناس حسنا] أي للناس كلهم مؤمنهم ومخالفهم، أما المؤمنون فيسقط لهم وجهه، وأما المخالفون فيكلمهم بالمداراة لا اجتذابهم إلى الإيمان، فإنه بأيسر من ذلك يكف شرورهم عن نفسه، وعن إخوانه المؤمنين.

ويمتدح الباري عز وجل أولئك النفر الذين يتجاوزون مصالحهم الخاصة من أجل المصلحة العامة، ويؤثرون الآخرين على أنفسهم. إذ قال تعالى [والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون].. (الحشر، الآية ٩). ويأمر الله تعالى عباده بالعدل والإحسان في كل

أحوالهم وأطوار حياتهم. إذ يقول عز من قائل [إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون].. (النحل، الآية ٩٠). ومن خلال هذه المنظومة القيمية والأخلاقية، نرى أن المطلوب من الإنسان المسلم دائما وأبدا وفي كل أحواله وأوضاعه، أن يلتزم بمقتضيات التسامح ومتطلبات العدالة.

و الحاضن الأكبر لمجموع الفضائل الأخلاقية والتي تنسجم في مضمونها مع مضمون مقولة التسامح، هو قيمة العدالة فهي روح الإسلام ومنطقه في كل المجالات والحقول.. فالدين الإسلامي، هو دين الفطرة، لذلك فإن توجيهاته ونظمه وآدابه وأحكامه كلها تدعو إلى العدل والعدالة. وعلى ضوء هذا نصل إلى حقيقة أساسية مفادها: أن مقولة التسامح في الإطار الإسلامي، ليست مرجعية نهائية، وذلك لأنها ليست قيمة كافية لإعادة بناء الأخلاقيات الإنسانية المناسبة لتحقيق السلم بين البشر. والمرجعية النهائية التي يثبتها الإطار الإسلامي، هي مرجعية العدل والعدالة. وذلك لأن التسامح مع ما يختزن من فضائل وعناصر إيجابية، إلا أنه يبقى، رغم كل شيء، (على حد تعبير برهان غليون) قيمة سلبية، أعني: مبنية على عدم رفض الآخر، أو على الحياد تجاه المختلف، أو إذا شئنا على رفض العدوان. إن مثل هذا المشروع يحتاج إلى أخلاقيات إيجابية تعمل على التقريب بين الجماعات والتفاعل فيما بينها. وسوف تزداد الحاجة إلى العدالة أو إلى تحقيق المشاركة في الثروات الإنسانية من قبل الجميع، بقدر ما يتقدم مسار الاندماج والتوحيد العالمي الذي تقوده العولمة الزاحفة وتتفاقم الهوة التي تفصل بين الجماعات على المستويات الاقتصادية والسياسية والثقافية، أي بقدر ما تتفاقم الهوة الحضارية.

فلا صيانة لمقدسات الإنسان، ولا محافظة لمكتسباته المادية والمعنوية، بدون عدالة، تصون كل المكتسبات والمنجزات، وتحول دون التعدي والعدوان. فالعدالة كقيمة ومقتضيات ولوازم، هي التي تقود الإنسان إلى تجاوز كل الأنانيات، وتخطي كل العصبية التي تفضي إلى العسف والجور.

والالتزام بمتطلبات التسامح، هو جسر العبور إلى قيمة العدالة المطلوبة في كل الأحوال والظروف.

التسامح والمسؤولية الاجتماعية

ثمة دوافع ومتطلبات عديدة، ساهمت في بلورة الحاجة إلى مفاهيم وقيم وثقافات، تساهم في زيادة وتيرة التفاهم بين الأمم والشعوب، وتؤسس لعلاقة سلمية وبعيدة عن خيارات القطيعة والصدام والحروب المفتوحة. فكلما توسعت المسافة بين الشعوب والأمم، ازدادت الحاجة إلى أطر ومبادرات تحول دون أن تتحول هذه المسافة إلى سبب، إلى الصراع والصدام.. ولهذا نجد أنه على مستوى التجارب الإنسانية أنه من رحم التعصب الديني والقومي والعنصري تبلورت أفكار التسامح والتعايش، ومن تداعيات الحروب وأهوالها الكبرى نضجت مفاهيم المحبة والحوار وقبول الآخر كجزء لا يتجزأ من الذات والوجود.

ولكن التحدي الحقيقي الذي يواجه الإنسانية اليوم هو: كيف نجعل من هذه المفاهيم والقيم التي تجسر العلاقة بين الأمم والشعوب، وتضبط حالات التنوع والاختلاف قيما حاكمة وسائدة ليس على مستوى النخب والأطر الضيقة، وإنما تشكل تيارا مجتمعيا قويا، تتجاوز من خلاله كل محاولات التزييف والحصار. ويبدو من نظام العلاقات الدولية السائدة، والجهود العالمية المبذولة لعلاج الكثير من المشكلات العالقة والمزمنة في الإطار الإنساني، أن العالم اليوم لا يتعاطى مع هذه المفاهيم على أسس سليمة، لذلك تبرز حالة الكيل بمكيالين والازدواجية في المعايير وحالات التعامل. من هنا فإننا لا نبالغ حين القول: أنه في الكثير من الحالات يتم التعامل مع هذه المفاهيم على المستوى الدولي وفق أنظمة الاستهلاك التي تتجه إلى توظيفها من أجل مصالح وأهداف خاصة ومحددة.. إن هذه القيم والمفاهيم الإنسانية والأخلاقية، هي من المساحات الهامة المشتركة بين الإنسانية بل هي من صلب الاجتماع الإنساني.. بمعنى أن غياب هذه المفاهيم والقيم على مستوى الواقع، يحول الوجود البشري إلى غابة مليئة بالوحوش والتجاوزات بكل صورها وأشكالها.

ولعلنا لا نجانب الحقيقة حين القول: ان الكثير من المشاكل والأزمات التي تعاني منها المجتمعات الإنسانية سواء على صعيدها الداخلي أو على صعيد علاقاتها مع المجتمعات الأخرى، هي من جراء غياب العدالة وأنظمتها ومتطلباتها في نظام العلاقة على المستويين الداخلي والخارجي. والفصام النكد بين النظر والعمل، بين القول والفعل فاقم من هذه الأزمات والمشكلات. فلا أحد على المستوى النظري والتجريدي يكره العدل أو يتخذ من لوازمه موقفا سلبيا، ولكن على المستوى الواقعي والفعلي تمارس كل الأعمال والممارسات المناقضة لهذه القيمة. وبفعل هذا الفصام والازدواجية لم تتمكن كشعوب عربية وإسلامية من الإعتاق من أسر التخلف والانحطاط، ولم تتمكن من تجاوز المحن الكبرى التي تواجهها. وذلك لأن التقدم والقدرة على تجاوز المحن، بحاجة إلى طاقة تدمج بين النظر والعمل وتجعل الإيمان معطى عمليا، مفعما بالحيوية والفعالية.. وعلى هذا فإن المجتمع بكل شرائحه وفتاته، يتحمل مسؤولية كبرى تجاه توطيد حقائق التسامح في المحيط الاجتماعي. وذلك لأن سيادة القيم المناقضة للتسامح، تهدد استقرار المجتمع ووحدته وكل مكاسبه التاريخية والراهنة.. لذلك فإن توطيد حقائق التسامح في المحيط الاجتماعي، هو في حقيقته دفاع عن راهن المجتمع ومستقبله. من هنا فإن هذه المسؤولية، مسؤولية عامة وتستوعب جميع الشرائح والفتات. حيث تسعى كل شريحة من مواقعها وعلاقاتها أن تجذر مستوى التفاهم والتعارف بين أبناء المجتمع الواحد، وتؤسس لحقائق التسامح كوسيلة مجتمعية وحضارية في إدارة الفوارق والتمييزات المتوفرة في المجتمع الواحد. فإذا كانت الوحدة مطلبا إسلاميا وحضاريا، إذ قال تعالى [أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا]. (الشورى، الآية ١٣). فإن الاختلاف هو من الأمور الطبيعية في حياة الإنسان عبر التاريخ، وحقيقة إنسانية عميقة لا يمكن نكرانها. وهنا نصل إلى مبرط الفرس، حيث أن الوحدة لا تعني غياب الاختلافات لأنها من جبلة البشر. ولعلنا نرتكب خطيئة تاريخية كبرى، حينما نساوي بين الوحدة والتوحيد القسري بين البشر.

وإن المطلوب هو إعادة النظر في مفاهيم الوحدة والاختلاف. حيث أن الوصول إلى حقيقة الوحدة في المجتمع، تتطلب احترام الاختلافات وإدارتها بعقلية حضارية ومنفتحة، حتى تتراكم عن طريق هذه الإدارة الحضارية حقائق الوحدة القائمة على احترام كل الخصوصيات الثقافية والاجتماعية.. فالوحدة لا تبنى على أنقاض الخصوصيات، وإنما احترام هذه الخصوصيات وإدارتها وفق نسق حضاري - تعددي هو الذي يوصلنا إلى الألفة والوحدة.

فالوحدة مهما كان شكلها أو مستواها، لا تبنى حينما نغرس بذور العداوة والكرهية والخصومة. إن هذه الوقائع تزيد من التشظي والانقسام، وتباعد بين المجتمع وحقائق الوحدة.

وإن التحليل العميق لمسار الوحدة في المجتمعات الإنسانية، يوصلنا إلى قناعة أساسية ألا وهي: أن التسامح والقبول القانوني والاجتماعي بتعدد الآراء والأفكار والتعبيرات، هو الذي يقود إلى تراكم تقاليد الألفة والاتحاد، وتجاوز كل الإحن والأحقاد في المجتمعات الإنسانية.. فالتسامح تجاه القناعات والأفكار والآراء، لا يقود إلى الفوضى والتشتت. وإنما الذي يقود إلى هذا هو التعامل مع مطلب الوحدة بعيدا عن حقائق التاريخ والمجتمع.

وعليه فإن السعي إلى الوحدة، يقتضي إرساء معالم التسامح والقبول بالآخر وجرودا ورأيا. وذلك لأن هذه المعالم هي التي تزيد من فرص التضامن الداخلي، وهي التي تعلي من شأن الانسجام والائتلاف، وهي التي ترعى وتحتضن كل وقائع الوحدة في الوسط الاجتماعي. فالإكراه لا يقود إلى الإيمان، كما أن نفي الخصوصيات لا يقود إلى الوحدة. لذلك نجد الله سبحانه وتعالى، يحذر من ممارسة الإكراه لحمل الناس على الإيمان. إذ يقول الحق [أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين].. (سورة يونس، الآية ٩٩). فإذا كان الحمل على الحق بالقوة والإكراه محظورا في الإسلام، فمن باب أولى أن يكون الحمل على ما كان ظنيا، أو كان مورد اجتهاد ونظر منهيا عنه باعتبار تسلطا وقهرا. لذلك فإن تسعير البغضاء وتنمية الأحقاد، يعد من عوامل الهدم الأساسية لأي كيان اجتماعي.. وفي إطار العمل على

بلورة المسؤولية الاجتماعية تجاه قيم التسامح والتضامن ونبذ الكراهية، تؤكد على النقاط التالية:

إن التسامح كحقيقة اجتماعية، لا يمكن أن تتجسد بدون تطوير الثقافة المجتمعية التي تحتضن كل معالم وحقائق هذه القيمة. وبالتالي فإن المسؤولية الاجتماعية الأولى، هي العمل على تطوير ثقافة الحرية والتواصل وحقوق الإنسان ونبذ العنف والإقصاء والمفاصلة الشعورية بين أبناء المجتمع الواحد. فلكي يبنى التسامح الاجتماعي وتسود علاقات المحبة والألفة وحسن الظن صفوف المجتمع، نحن بحاجة أن نعطي من شأن الثقافة والمعرفة القادرة على استيعاب الجميع بتنوعاتهم واختلافاتهم الاجتماعية والفكرية. وهذا بطبيعة الحال، يتطلب ممارسة قطيعة معرفية واجتماعية مع كل ثقافة تشجع لممارسة العنف والتعصب، أو تبرر لمعتنقها ممارسة النبذ والإقصاء مع الآخرين. فالتسامح الاجتماعي لا ينمو ويتجذر إلا في بيئة تقبل التعدد والاختلاف، وتمارس الانفتاح الفكري والمعرفي، وتطلق سراح الرأي للتعبير والنقد.. فلكي نحقق التسامح، نحن بحاجة أن نبذ من واقعنا كل أشكال التعصب وممارسة العنف.. حيث أنه لا يمكن أن تتجسد معالم التسامح في مجتمع تسوده ثقافة تدفع إلى الانغلاق والتعصب وممارسة العنف تجاه المخالفين. إن التسامح بحاجة إلى ثقافة مجتمعية جديدة، قوامها القبول بالآخر المختلف والتعامل معه على أسس حضارية تنسجم وقيم المساواة والعدل.

بناء وتعزيز أطر ومؤسسات التفاهم بين مختلف شرائح المجتمع. وذلك لأن الكثير من أنماط العداة والخصومة، ليست وليدة الاختلاف المحض، وإنما هي من جراء غياب أطر ومؤسسات للتفاهم والحوار المباشر. فالجفاء والتباعد المتبادل، يساهم في توسيع شقة الخلاف وتباين وجهات النظر. لذلك من الأهمية بمكان ومن أجل إرساء معالم التسامح في الوسط الاجتماعي، العمل على تطوير خيار التفاهم والحوار المباشر بين مختلف الفرقاء. صحيح أن التفاهم لا ينهي الاختلافات الإنسانية، ولكنه بالتأكيد يمنع تأججها وتحويلها إلى مصدر لممارسة العنف والتطرف، وفي ذات الوقت يبقئها في حدودها الطبيعية.

فالتفاهم بين مختلف الآراء والتعبيرات، هو الذي يعمق من خيار التسامح في المجتمع. والتفاهم الذي نقصده هنا لا يعني تطابق وجهات نظر الجميع حول مختلف القضايا والأمور، لأن ذلك مستحيل من الناحية الطبيعية والواقعية. وإنما يعني وجود الاختلافات التي يمكن إدارتها وحلها بوسائل لا نمطية، وبعيدة عن ممارسة العنف والعسف. ونحن هنا لا نلغي جدلية الصراع الاجتماعي، وإنما نلغي فقط أداة خطيرة من أدواته. ومن ثم يمكننا القول: أن إشاعة أجواء السلم والتسامح والقبول بالآخر وجوداً ورأياً، هي السلاح الفعال للقضاء على ظاهرة العنف البشري. فتوطيد أسس التفاهم في المحيط الاجتماعي، هو الذي يبلور آداب وأخلاقيات وضوابط الاختلاف، كما أنه يوفر لنا جميعاً الأسباب الموضوعية للدنو والقرب من الحقيقة، ويجعلنا نتعلم من بعضنا البعض على مختلف المستويات. وفي هذا الإطار لا بد من الإدراك، أن من المهم أن نلتزم بقاعدة الفهم قبل التفاهم.. بمعنى أن يسعى كل طرف إلى أن يفهم وجهة النظر الأخرى كما هي وبدون زيادة أو نقيصة. وبدون الدخول في متاهات التشويه وحرب الشائعات والأوراق الصفراء. إن الالتزام بهذه القاعدة الذهبية، هو الذي يجعل المجتمع يبدع أسس وأطر للتفاهم بشكل مستديم. وبذلك تتراكم الخبرة الحضارية للمجتمع، وتزداد أسس وقواعد التسامح في المحيط الاجتماعي.

فالمسؤولية الاجتماعية تجسد في توطيد أركان ثقافة الحوار والتواصل والتسامح والسلم، والقيام ببناء الأطر والمؤسسات التي تعنى بشؤون التفاهم بين مختلف الفئات والشرائح في المجتمع.

وخلاصة الأمر: إننا بحاجة إلى مجتمع جديد، يتجاوز في علاقاته وأنظمتها الداخلية، تلك القواعد التي ساهمت بشكل أو بآخر في تفاقم الأزمات، وازدياد المآزق، ووصولنا جميعاً إلى طريق مسدود.. وحده المجتمع الجديد الذي يتمكن من تجاوز محن الراهن وبناء المستقبل على أسس حضارية وإنسانية.

الاختلاف والتعايش السلمي

ثمة حقيقة إنسانية ثابتة، ينبغي الاستناد عليها في عملية تطوير العلاقات الاجتماعية والإنسانية، وتجاوز كل الإحن والأحقاد والضغائن التي تحدث بين بني الإنسان من جراء تباين وجهات نظرهم أو تناقض مصالحهم أو اختلاف مشاربهم الأيدلوجية أو ما أشبه. وهي أن الاختلاف بين البشر من النواميس الكونية والاجتماعية، التي لا يمكن نفيها أو التغاضي عنها..

وسبقى سنة ماضية في حياة البشر.. إذ يقول تعالى [ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم].. (سورة هود، الآية ١١٨ - ١١٩). ولكن هذا الاختلاف الإنساني، ليس مدعاة للتناذب والنزاعات والحروب والصراعات المفتوحة، وإنما هو مدعاة للتفاعل الإيجابي والبناء والتعاون. وذلك لأن هذا الاختلاف ليس اختلاف أفضلية قومية أو عرقية أو قبلية أو أثنية أو ما أشبه، بل هو اختلاف غائي، جعل البارئ عز وجل غايته أن يكون سببا للتبادل والتداخل والتشارك والتعايش والتعارف، وللجدل الذي يقوم عليه نظام الحياة. لذلك نجد أن الدين الإسلامي، يقف موقفا مضادا من كل حالات التفضيل الترابي بين بني الإنسان. فلا فضل لعرق على آخر، أو لنحلة على أخرى أو لون على لون، وإنما هم جميعا سواء. ويبقى معيار التفاضل معيارا كسبيا بصرف النظر عن الأصل والمنتب. إذ يقول تبارك وتعالى [إن أكرمكم عند الله أتقاكم].. فالتفاضل بين البشر لا يكون إلا في الأمور الكسبية، حيث أن الله تعالى وفر لجميع الخلق كل الأماكن والقدرات، والتباين يبدأ ويتضح من جراء حجم الاستفادة من هذه القدرات بين البشر. فالاختلاف بين البشر، لا يؤسس لأي عملية تفاضلية، استنادا على عرق أو لون أو ما أشبه، وإنما يقود للتداول والتبادل والتعاون والتعارف، حتى يستطيع البشر الاستفادة من بعضهم البعض على مختلف المستويات والمجالات.

ولكي تتم هذه الاستفادة على أكمل وجه، من الضروري التعامل مع الآخرين مهما كانت أصولهم أو ألوانهم أو قناعاتهم على قاعدة المساواة والاشترك في

الآدمية والإنسانية. فلا نمارس عملية الإقصاء والتهميش والنبذ، ولا نتصل من موجبات المشترك الإنساني.

وعليه فإن الاختلاف الذي هو لازمة من لوازم الإنسان، وسنة كونية واجتماعية، ليس مدعاة للشقاق والنزاع والاحتراب، وإنما هو يؤسس للتعايش والتعاون. ولقد أوجد الدين الإسلامي جملة من المبادئ التي تؤسس لحالة التعايش الاجتماعي والإنساني. وأهم مبادئ التعايش الأتي:

التعارف وكسر حواجز الجهل المتبادل، وتعميق عوامل الوثام الاجتماعي.. ولعلنا لا نبالغ حين القول، بأن الحوار بين البشر هي الوسيلة المثلى للتعارف وإضاءة النقاط المظلمة في العلاقات بين البشر. لذلك أكد القرآن الحكيم على هذه القيمة، واعتبر أن التعدد والاختلاف الموجود بين البشر، ليس من أجل الاستعلاء والانزواء، وإنما هو من أجل التعارف وكسر حواجز الجهل المتبادل وصولاً إلى تعميق عوامل وأواصر التفكير الحر والسليم.. قال تعالى [يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم].. (سورة الحجرات، الآية ١٣). ويشير الدكتور طه جابر العلواني إلى أهمية مبدأ التعارف في عملية التعايش والاستقرار بقوله: إن المسلمين لا يقبلون مبدأ احترام خصوصيات الآخرين فحسب، بل إنهم يطالبون أنفسهم والآخرين بالوقوف مع الداعين لحماية الخصوصيات، خصوصيات الشعوب على تنوعها، من لغات، وتاريخ، وآداب، وثقافات. لكن لا من أجل تحويلها إلى ما يشبه العوازل الخرسانية بين البشر، وبين الأمم، بل من أجل مساعدة البشر، كل البشر، على إدراك إنسانيتهم المشتركة، ونسبيتهم، وإيجاد حالة التعارف المؤدية إلى التآلف، الذي يقود إلى التعاون، على تعزيز ما عرف في الإسلام بالمعروف، وإضعاف ما عرف فيه أيضاً بالمنكر. والمعروف ما تعرفه البشرية، ويمكن أن تتعارف عليه جميعاً، وتبناه، والمنكر ما تنكره الفطرة، وترفضه طبيعتها، ولا يمكن للناس أن يجتمعوا عليه، أو أن يقيموا بنيان حياتهم على جرفه الهار، أو أسسه المهترئة.. فالاختلاف ليس سبباً للجفاء والتباعد. والتباين في وجهات النظر، لا يلغي الجوامع المشتركة بين بني الإنسان. وتعدد

الاجتهادات ليس مدعاة للنبد والنفي. وإنما كل هذا يؤسس للانخراط في مشروع التعارف والفهم المتبادل، حتى نشترك جميعا في بناء حياتنا على أسس العدالة والتعاون على البر والتقوى.. فالله خلقنا من نفس واحدة مهما اختلفت أحوالنا وألواننا وأفكارنا، وهذا بطبيعة الحال يقتضي منا جميعا العمل على إرساء معالم التعارف المباشر على بعضنا البعض، ونبذ كل أشكال القطيعة والجفاء والتباعد.. إذ يقول تعالى [يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منها رجالا كثيرا ونساء].. (سورة النساء، الآية ١).. فنحن جميعا أسرة واحدة ممتدة، لذلك علينا توطيد أو اصر هذه الوحدة بالمزيد من التعارف والتواصل. فالدين الإسلامي يرسى مبدأ التعارف المفتوح على كل المبادرات والابتكارات لإنجاز مفهوم التعايش والاستقرار الاجتماعي. إذ أنه لا يمكننا أن نحقق مفهوم التعايش السلمي بدون التعارف. فهذا المنهج هو الذي يزيل الالتباسات، وينجز الأسس النفسية والسلوكية للحوار والتواصل والتعاون..

التعاون، إذ أننا مطالبون أن نوصل مفهوم التعارف بيننا إلى مستوى متقدم يؤهلنا نفسيا وعمليا للتعاون. حيث إننا كمجتمعات، لا يمكن أن نثبت مفهوم التعايش السلمي بدون تطوير مستوى التداخل والتعاون بين مكونات الأمة والمجتمع والوطن. إذ أن وحدة المجتمعات، بحاجة إلى تشابك مصالح مكوناتها، وتعاون أطرها ومؤسساتها في سياق تعميق هذا الخيار، وتجذير مشروع التعايش السلمي.

ولا ريب أن إطلاق العنان للنفس، لاتهام الآخرين وتحميلهم ما لم يقوله أو يؤمنوا به، يعد أحد الأسباب الجوهرية التي تحول دون التعاون على البر والتقوى بين مكونات الأمة والوطن.

فالتعاون بحاجة إلى صفات نفسية وسلوكية متبادلة قوامها الرحمة وحسن الظن والثقة والتسامح وقبول الرأي المخالف. حيث أن هذه الصفات، تخلق مناخا اجتماعيا مؤاتيا إلى التعاون والتعاقد والتضامن. فليس من المعقول، إننا على المستوى النظري ننتهي إلى شرعة التيسير والرحمة، ولكننا على المستوى الواقعي نسرف في التشدد والغلو والتطرف.

وإذا توفرت في بعض حقبة التاريخية بعض مظاهر الإسراف المذكورة. نحن بحاجة إلى تجاوزها معرفياً وفلسفياً واجتماعياً، ونعمل معاً على تنقية واقعنا بكل روافده من عوامل الغلو وأسباب التشدد التي لا تنسجم ومقتضيات سماحة الإسلام ورحمته..

من هنا فإن التعاون، يقتضي التمسك بحرية الرأي ونفي الإكراه والاضطهاد، وتوفير كل مستلزمات البحث والحوار الحر والموضوعي. وذلك لأن الإكراه بكل صنوفه وأشكاله، يخلق واقعاً نفسياً واجتماعياً يحول دون التعاون، حيث ستسود حالات الخوف وغياب الثقة المتبادلة وازدياد وتيرة الهواجس المجهضة لكل فعل وممارسة تضامنية، وتعاونية..

٣- العدل وذلك لأن تجاوز حقوق الآخرين، والتعدي على خصوصياتهم، يفضي إلى غياب الاستقرار السياسي والاجتماعي، ولا تعايش سلمي بدون استقرار، ولا استقرار بدون عدل بحيث يعطى لكل ذي حق حقه. لذلك فإن من المبادئ الأساسية للتعايش السلمي، هو ترسيخ مبدأ العدالة في الواقع الاجتماعي. بحيث يسود هذا المبدأ الذي هو أساس الاستقرار في العلاقات الاجتماعية وأنماط التواصل بين مختلف شرائح وفئات المجتمع. والعدالة كقيمة كبرى، لا يمكن أن تسود في أي مجتمع، إلا إذا عمل كل فرد على تزكية نفسه وممارسة دوره وتحمل مسؤوليته وعمل على تطوير وتنمية واقعه. وذلك لأن الجذر النفسي للعدالة، هو خلو النفس من الأحقاد الناتجة من الحسد والكراهية والقسوة، ومن خلوها من المطامع الناتجة من حب الدنيا والحرص عليها والإغراق في الشهوات، فيكون العدل نتاج المحبة والرحمة واحترام الآخرين والثقة بهم وبإمكاناتهم وكسبهم. لذلك نجد أن الذكر الحكيم يأمرنا بممارسة العدالة في كل دوائرننا. إذ يقول تبارك وتعالى [يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون]. (سورة المائدة، الآية ٨).. فإذا كنا جميعاً نروم الاستقرار، ونتطلع إلى التعايش السلمي، فلا بد أن نعمل على توطيد أركان العدل في الواقع الاجتماعي.

لأن العدل في كل مجالات الحياة، هو بوابة الاستقرار، ومبدأ وجوه التعايش السلمي. وعليه فإن الاختلاف بكل مستوياته، ينبغي أن يقودنا إلى النزاع والشقاق، بل إلى التبادل والتداول والاحترام المتبادل. ولكي تتحول حالة التعايش بين مكونات المجتمع وفئاته المتعددة، إلى حقيقة راسخة وثابتة، نحن بحاجة إلى الالتزام بهذا الثالوث القيمي (التعارف - التعاون - العدالة) فهي مبادئ التعايش الراسخ، وبها تتمكن من حماية وحدتنا ومكاسبنا، والعمل على تنمية واقعنا في كل الحقول والمجالات.

نحو عقد سياسي جديد

في ظل الخلافات والنزاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي تنتاب العديد من مناطق العالم الإنساني.

من الضروري أن نتساءل: كيف لنا في هذا الجو المحموم، أن نبذل ثقافة حوارية، تساهم في تطورنا الروحي والإنساني والحضاري.. كيف لنا أن نطور ثقافة البناء والإصلاح في عالم يمور بالخلافات والنزاعات والحروب.

ونحن حينما نتساءل هذه الأسئلة المحورية، لا نجنح إلى الخيال والتمني، ولا نتجاوز المعطيات الواقعية، وإنما نرى أن الخروج من نفق الحروب والنزاعات ومتوالياتهما النفسية والاجتماعية والسياسية، لا يتم إلا بتوطيد أركان ثقافة الإصلاح والحوار والتوازن. ولا بد من إدراك أن هذه الثقافة، ليست حلا سحريا للمشكلات والأزمات، وإنما هي الخطوة الأولى لعلاج المشكلات بشكل صحيح وسليم.

فالعنف المستشري في حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية، لا يمكن مقابله بالعنف، لأن هذا يدخل الجميع في أتون العنف ومتوالياته الخطيرة ولكن نقابله بالمزيد من الحوار والإصلاح في أوضاعنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية. بمعنى العمل على تطوير وتحسين الحالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي تساهم بشكل أو بآخر في تغذية قوافل العنف والقتل والتطرف بالمزيد من الأفكار والتبريرات والمسوغات.

وإن طبيعة التطورات الاستراتيجية والأحداث السياسية التي تمر بها المنطقة، تتجه إلى تأكيد حقيقة أساسية في المشهد السياسي للمنطقة وهي: أن النخبة أو الفئة سواء كانت حاكمة أو محكومة التي تربط مصيرها بخارج حدود الوطن، فإن هذا لا يفضي إلا إلى المزيد من الإرباك والتدهور.

حيث أن الارتباط الهيكلي بخارج الحدود، سيزيد من فرص استخدام القهر والقوة لفرض الخيارات وجبر النقص في العلاقات الداخلية من جراء الارتهان للأجنبي.

وهذا يقود إلى تنامي مشاعر العداة والخيبة لكل ما يجري في الساحة العربية، وستشهد المنطقة من جراء ذلك حالة من عدم الاستقرار والقلق والخوف، كما سيتفاقم العنف الرمزي والمادي، لأن القهر والظلم والاذلال ينبوع دائم للإرهاب والعنف وعدم الاستقرار. وهذا يدفعنا إلى الاعتقاد الجازم، أن الاستقرار السياسي الحقيقي والدائم في فضائنا العربي والإسلامي لا يتأتى من حالة الارتهان للأجنبي أو الانسجام المطلق مع استراتيجياته وخياراته الإقليمية والدولية. بل إن هذه الحالة، تزيد من فرص انهيار الاستقرار وتفاقم من حالات اختراق الأمن الوطني والقومي.

لذلك فإنه يخطأ من يتصور أن بوابة الاستقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي في مجتمعاتنا، هي الخضوع لرهانات الأجنبي وخياراته في الغطسة والهيمنة.

فالتجارب السياسية تثبت أن الارتهان للأجنبي، لا يجلب إلا المزيد من الصعوبات وسخط المجتمعات وفقدان ثقتها وإيمانها بنخبها السياسية والاقتصادية. وفي ظل الأوضاع الراهنة تزداد مخاطر الارتهان للأجنبي على مختلف المستويات. ويبقى في تقديرنا خيار تنمية مشروع المصالحة الداخلية في الفضاء السياسي والاجتماعي العربي. إذ إننا لا يمكن أن نحقق الأمن والاستقرار إلا على قاعدة المصالحة الداخلية في المجتمعات العربية بين مختلف المكونات والتعبيرات. مصالحة بين السلطة والمجتمع، بين النخب السياسية والثقافية والاقتصادية، بين المكونات والتوجهات الدينية والقومية. بحيث يتوفر مناخ جديد يزيد من فرص

الوفاق والتوافق، ويقلل من إمكانية الصدام والصراع المفتوح بين الخيارات المتوفرة في الساحة..

إننا جميعا نخبا ومجتمعات، لا نمتلك القدرة الحقيقية لإنجاز حلول جذرية لأزماتنا ومشكلاتنا، واستمرار أوضاعنا وأحوالنا على حالها، سيفاقم من الأزمات وسيوصلنا جميعا إلى شفير الهاوية.

لذلك وفي ظل أحوالنا المتردية والتحديات والمخاطر الكبرى التي تواجهنا من مختلف المواقع، وغياب القدرة الحقيقية لدينا جميعا للانعقاد الجذري من هذه الاختناقات. لذلك كله لا يبقى أمامنا كحكومات وشعوب إلا أن نلتفت لبعضنا البعض، ونعمل بوعي وإحساس عميق بالمسؤولية لإطلاق مشروع مصالحة سياسية واجتماعية بين مختلف مكونات المجتمع، حتى نتمكن من الخروج من هذه الدائرة الجهنمية التي تراكم المخاطر وتكثف من التحديات وتزيدنا ضعفا وتراجعا وانتكاسا. فالتطورات السياسية الأخيرة في العراق وفلسطين تؤكد أن المجال العربي بأسره عاجز عن حماية ذاته والدفاع عن أمنه الوطني والقومي، وأن المشروع الصهيوني يتغول ويتضخم ويصل إلى أهدافه الخطيرة من جراء عجزنا وضعفنا. ولن نستطيع الخطب الرنانة أو الشعارات الصارخة أن تغير من أحوالنا وأوضاعنا وتزيل عن كاهلنا حالة العجز المطبق التي كلفتنا ولا زالت الكثير من الخسائر والانكسارات. كما أن استمرار الأوضاع الداخلية في البلدان العربية على حالها، يعني استمرار الأخطار والخسائر.

وهذا ينذر بحدوث كوارث سياسية واقتصادية واجتماعية في العديد من المناطق والبلدان. لذلك لا خيار حقيقي أمامنا إلا مصالحة أنفسنا وإعادة بناء عقد سياسي واجتماعي جديد على المستويين الوطني والقومي، حتى نتمكن من توفير شروط الخروج والانعقاد من هذه الأزمات الخائفة والتي تهدد وجودنا ومستقبلنا كله. فلا أحد في العالم العربي كله يتحمل اليوم الانتقال من خسارة إلى أخرى ومن نكسة إلى نكسة أخرى أشد منها وطأة وخطرا وتأثيرا على الحاضر والمستقبل. ففي ظل الأوضاع الحالية ازدادت الأمة معاناة وتراجعا، وفي ظل النظام العربي الرسمي

القائم توسع المشروع الصهيوني وأصبح يهدد الجميع أمنيا وسياسيا واقتصاديا، وازددنا تفككا وتفتتا على ضوء الموقف من مشروع السلام والتطبيع. وفي ظل هذه الظروف والأوضاع حدثت حروب ومصادمات عربية. عربية أرهقت الجميع وأدت إلى أضرار فادحة في جسم الأمة.

وخلاصة الأمر: أن جميع الوقائع والتطورات الداخلية والخارجية، تثبت بشكل لا لبس فيه حاجتنا جميعا إلى نظام وعقد سياسي جديد يضع الأمة من جديد في الطريق الصحيح من أجل تحقيق أهدافها وتطلعاتها التاريخية. إننا أحوج ما نكون اليوم إلى رؤية وعقد جديد ينظم العلاقات الداخلية بين قوى الوطن المتعددة وبين الدول العربية مع بعضها البعض. وينمي طاقاتنا ويصقل مواهبنا ويعزز قدراتنا الذاتية والموضوعية ويحرر إرادتنا من العجز أو الارتهان والتبعية، ويشحذ كل طاقات وقدرات الأمة من أجل استعادة حقوق الشعب الفلسطيني المشروعة والتاريخية، ودحر المشروع الصهيوني من فضائنا ومجالنا السياسي والحضاري. فثغرات واقعنا العربي عديدة وعظيمة، والتحديات والمخاطر التي تهددنا متواصلة، ولا خيار أمامنا سوى إعادة ترتيب أوضاعنا وأحوالنا على أسس جديدة تأخذ بعين الاعتبار كل التطورات والتطلعات الداخلية، دون أن تغفل حاجتنا جميعا إلى الائتلاف والوحدة.

وهذا يتطلب من النخب السياسية في المجال العربي، اتخاذ إجراءات وخطوات عملية ملموسة لوقف الإنهيار والإنطلاق في بناء حياة سياسية جديدة، تؤسس لمشروع عربي جديد، يحقق نهضتنا، ويوفر لنا القدرة النوعية لمجابهة التحديات الكبرى التي تفرضها قوى الهيمنة والغطرسة في المجال العربي.

وإن الخطوة الأولى في مشروع وقف الانهيار وإعادة التوازن إلى المجال العربي هي إصلاح وتطوير العلاقة بين السلطة والمجتمع في الإطار الوطني والعربي. فهي مدخل وقف التراجع والتقهقر، وهي التي تمكننا من التغلب على المصاعب الاقتصادية والسياسية التي تواجه دول العالم العربي لأسباب وعوامل مختلفة. وإن هذه المصالحة بما تتضمن من رؤية ونمط جديد للعلاقة والتعامل، هي اليوم أكثر من ضرورة.. إنها خيارنا المتاح للدخول في حركة التاريخ من جديد وتجاوز كل

المعضلات والعقبات التي تحول دون تقدمنا وانطلاقنا من جديد. وما لم تقوم دول العالم العربي بمشروع المصالحة مع شعوبها ومجتمعاتها، فسيكون مستقبل المجال العربي بأسره قاتما وخطيرا على مختلف المستويات.

فلا تقدم بدون إصلاح، ومن ينشد التطور والتقدم دون القيام بخطوات إصلاحية حقيقية، فإن أغلب الخطوات التي يقوم بها ستراكم من الأزمات، وستكتف من حالات الإحباط والفشل. فالارتباط بين الإصلاح والتقدم هو ارتباط النتيجة بالسبب. وهذا العقد الاجتماعي - السياسي هو الذي فيه مصالح الجميع، وهو المرجعية العليا لكلا الطرفين. فمفتاح الخلاص للعديد من التوترات والأزمات، وجود عقد ينظم طبيعة العلاقة بين قوى الأمة ومؤسساتها المتعددة. ويحدد الأهداف المرحلية والاستراتيجية التي تسعى إليها قوى الأمة، وتبلور حقوق وواجبات كل طرف.

ومن المؤكد أن تنظيم العلاقة بين مختلف مكونات الأمة، بحاجة إلى العديد من الجهود والامكانيات، وإلى ثقافة سياسية جديدة، تأخذ على عاتقها تعبئة المجال العربي وفق أهداف واضحة وأساليب ممكنة وحضارية. وإلى إعادة تشكيل الخارطة السياسية والثقافية، بحيث نصل إلى مستوى حضاري يحكم علاقة السياسي بالثقافي والعكس. وجماع القول: أن بوابة خلق الإجماع الوطني والقومي الجديد، هي تجديد الحياة السياسية، وتوسيع مستوى المشاركة فيها، وتنظيم قواعد التنافس والصراع فيها أيضا. والعقد السياسي - الاجتماعي الجديد، هو الذي يوفر الأرضية المناسبة لتطوير مؤسسة الدولة وتحديث هيكلها الدستورية، وبناء الاقتصاد الوطني ووضع برامج النهوض في مختلف الميادين والمجالات.

الجهاد والعنف

مشكلة المفاهيم والاصطلاح

معز الخطيب*

الشحنة الانفعالية التي انبجست بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، وما ولّدت من شظايا أفعال على الصعيد الدولي سبقها وأعقبها وصاحبها شعارات وحملات إعلامية أحدثت ثورة مفاهيمية^١ اختلطت فيها السياسة بالثقافة والدين؛ ما جعل من قضية المفاهيم قضية مركزية تجب مساءلتها واستثارة مكنوناتها، وكيف يمكن - على صعيد الفعل السياسي - للألفاظ أن تُكَيَّف لتستوعب المصالح وتغيراتها، وكيف أمكن استثارة أبعاد دينية / عقديّة للأحداث والكلمات (صليبية، الإرهاب، ..).

الإرهاب: مشكلة التعريف

لم يشهد مصطلح "الإرهاب" - بالرغم من قدمه - حيوية تداولية على المستوى الدولي قبل ذلك التاريخ، ومع ذلك بقي مفهوماً غير محدود، ومرناً لدرجة زاد فيها الخلط حتى تحمّل "المصطلح" بأكثر مما يحتمل معناه، الأمر الذي جعل من

* كاتب وباحث من سوريا.

١- من ذلك المفاهيم الجيوستراتيجية التي تبدلت جذرياً كالنموذج الكونوي الأمريكي والنظرية الأمنية التقليدية، وخواء نظرية الردع، ومفهوم النظام العالمي وغيرها. انظر في هذا:

غسان العزي، ١١ أيلول ٢٠٠١ والنظام الدولي: تغيرات مفهومية محتملة، مجلة شؤون الأوساط، عدد

١٠٥ شتاء ٢٠٠٢ ص ٣١، وإلياس حنا، مأسسة عقيدة بوش، مقال منشور بتاريخ ٢٢/٦/٢٠٠٢م، في:

الإشكالية تتخطى حدود الديني والثقافي والسياسي، إلى الوطني والقومي والعقدي حين يشمل الإرهاب كل فعل مقاوم، دفاعاً عن النفس والأرض.

إن سؤال مفهوم "الإرهاب" يضعنا أمام تعقيد يصعب معالجته من منظور فكري (مفهومي) فقط، وفي هذا السياق يقول ديفيد فروم وريتشارد بيرل (من المحافظين الجدد): "ليست كلماتنا مقنعة، وهذا ليس فقط لأن السكان في الشرق الأوسط لا يصدقون ما نقوله، لكن أيضاً لأننا، نحن وهم، لا نتفق على معنى الكلمات التي تشكل قاموسنا الأخلاقي. فالأميركان وأهل الشرق الأوسط قد يوافقون، مثلاً، على أن من الخطأ قتل حياة إنسانية بريئة. لكننا لا نتفق على من هو البريء ومن ليس هو".^١ فالكلام يحيل إلى افتراق في الكونين المفهومين وفي المجال الأخلاقي صادر عن أسباب أشد تعقيداً من فكرة "صراع الحضارات" أو العداة للإسلام، حتى يتم بالمقابل تحديد أولوياتنا بالحديث عن حوار بين الثقافات أو الحضارات والتسامح ونحوه.

وبالرغم من أنه ليس هناك اتفاق على تعريف محدد وتفصيلي للإرهاب^٢ - بل هناك شبه إجماع على صعوبة وضع مثل هذا التعريف^٣ - فإن عدداً من القوانين

١- ديفيد فروم وريتشارد بيرل، نهاية الشر: كيف تريح الحرب على الإرهاب، راندوم هاوس، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ١٥٠-١٥١ نقلاً عن: حازم صاغية، القطيعة الكونية التي تستحكم، الحياة اللندنية ٢٣/١/٢٠٠٤ م. وانظر مراجعة للكتاب في:

<http://www.aljazeera.net/books/2004/1/1-19-1.htm>

٢- انظر: يحيى عبد الميدي، مفهوم الإرهاب.. بين الأصل والتطبيق، دراسة منشورة في صفحة "مفاهيم ومصطلحات":

<http://www.islamonline.net/arabic/mafaheem/2001/11/article1.shtml> °

٣- يمكن الوقوف على بعض هذا الجدل في: مدحت رمضان، تعريف الإرهاب في القانون الوضعي، بحث مقدم لندوة "ظاهرة العنف من مواجهة الآثار إلى معالجة الأسباب" ١٧-١٨ مايو ٢٠٠٤م، مركز الخليج للدراسات، جامعة قطر.

تدرج "الإرهاب" ضمن أعمال "العنف" ، ولن نخوض في جدل تعريف الإرهاب وإشكالاته، لكن من المهم فهم أسباب عدم الاتفاق على تعريف واضح ومحدد له، منها: أن الإرهاب ليس مصطلحاً قانونياً يتم الاتفاق على مدلوله وفرض عقوبات واضحة بناء عليه، كما أنه لم يعد محصوراً في حدود الدولة، الأمر الذي زاد من تعقيدات التعامل معه ونسبية بعض مظاهره، فالفعل الذي يقع في ظل المواجهة العسكرية ويُعدّ - عسكرياً- مشروعاً لا يكون مشروعاً في حال السلم، وهنا دخل في تحديد المفهوم اعتبار الظروف التي يقع فيها.

والأهم من ذلك أن الإرهاب يأتي في سياق صراع بين أطراف، وهنا تدخل اعتبارات مختلفة ومتناقضة في تحديد مفهومه وتوظيفه، ليشمل الإرهاب حركات المقاومة والتحرر الوطني. إن أي صراع من شأنه أن يولد حركات مقاومة ورفض تقوم على مطالب عقائدية أو شبه عقائدية تهدف لتحقيق المبادئ، ولا يمكن لها القبول بالتفاوض في مطالبها، في حين أن الاعتبارات السياسية مبنية على التسويات والمصالح، ومن هنا تلجأ إلى سحب الشرعية عن ممارسات المناهضين لها ولمصالحها وتجريم أفعالهم. في المقابل يجد من يمارسون تلك الأفعال في هذا السياق ذاته مبررات تصرفاتهم، وأنهم لا يجدون اللذة في ذلك ولكن لأنه الوسيلة الوحيدة المتاحة أمامهم لمواجهة الشعور بفقدان العدالة، أو لرد العدوان، أو للضغط باتجاه تغيير النظام الاستبدادي.

إن الاتفاق على عدم وجود تعريف واضح ومحدد للإرهاب ليس مسألة نظرية تتصل بالمفاهيم المجردة، بل هو يتعلق بجوهر الموقف والسلوك العملي تجاه هذا السلوك أو ذاك مما يوصف بأنه إرهاب، ما يعني أن مفهوم "الإرهاب" نفسه المرن واللامحدود يحتوي في ذاته على عوامل إمداده نفسه بالحيوية والحركة

٤- انظر: أحمد أبو الوفا، البعد القانوني للعنف، بحث مقدم لندوة "ظاهرة العنف" المشار إليها سابقاً،

والاستمرارية، ومن ثمّ فإنّ أيّ حديث عن محاربته ينطوي على فاعلية في استمراره في ذاته!

نقطة أخرى مهمة هنا في هذا السياق، وهي أن حديث الأنظمة والقوى الدولية عن "مكافحة الإرهاب" أو الحرب عليه ينطوي على اعتقاد ممجوج ببراءة النفس وطهرانية تلك النظم من ممارسة هذا النوع، ما يعني أن هذه المحاربة هي في حقيقة الأمر من أجل "احتكار" شرعية ممارسته وليس نفيه بالمطلق!

العنف: أبعاد مركبة

بعد هذا كله، هل يمكن النظر إلى مفهوم "العنف" بأشكاله - التي منها "الإرهاب" - من زاوية قيمية على المستوى الأخلاقي، وتجريدية على المستوى المفهومي؟

إن المفاهيم لا توجد في الأذهان فقط، ولا بد - في درسها - من رصد حركتها في الواقع وتعميقاتها في لحظة تحويلها إلى أفعال وسلوكيات يسهم في تشكيلها اعتبارات مختلفة ومعقدة، سواء على مستوى بروزها كفكرة أولية وتشكلها في الذهن، أم على مستوى تكونها وتشخصها كواقع ملموس. ومن ثمّ فإنّ التعقيدات السياسية السابقة من شأنها أن تضع بثقلها على تحديد الموقف الأخلاقي من العنف والإرهاب، وكذلك على تحديد حجمه وانتشاره.

وبالنظر إلى العنف نجد أن أصله استجابة سلوكية، يميل السلوك البشري عادة إلى الانطباع بها كانعكاس لعدد من العوامل الداخلية المتعلقة بصميم الحياة النفسية للفرد، والخارجية المتعلقة بتأثيرات البيئة بمفهومها الشامل: عقدياً وثقافياً واجتماعياً واقتصادياً وغير ذلك. وغالباً ما يحدث العنف في البيئات أو الأزمنة المضطربة، فهو في حقيقة الأمر رد فعل أكثر من كونه فعلاً، بدليل أن العنف باستعراض التاريخ،

يحدث غالباً في أوقات الأزمات واضطراب أحوال الأمم^١. وبالتأكيد نحن هنا نمارس عملية تفسير لا تبرير أو اتخاذ موقف قيمي، وفي التفسير ذاته تتوزع المسؤوليات تجاه العنف وأشكاله.

العنف إنما هو من الظواهر "المركبة" ذات الأبعاد المتعددة والمتشابكة، ولا يمكن الحديث فيه عن مكون أحادي، سواء على مستوى المكونات المفهومية أم على مستوى أسباب نشأته وبواعثه، وحين ينضاف إلى ذلك كله مشكلات التوظيف السياسي يزداد الأمر تعقيداً وتصبح معالجته أكثر إعضالاً.

العنف: بين التركيبية والتدين

وإذا كان من المفاهيم المركبة فإن الحديث عن تدين العنف، أو أسلمته فقط^٢، هو حديث تبسيطي لا يستند إلى مبررات معرفية أو دلائل تاريخية وواقعية، بل يكاد يندرج في سياق التوظيف السياسي أو الأيديولوجي في مجال الصراع. فلا بد من التفريق هنا بين مكونات الدافع إلى العنف (كالإحباط مثلاً، أو العجز عن دفع العدوان) وبين شكل التعبير وصيغته استناداً إلى المفاهيم والمنظومة الدينية (الإسلامية مثلاً).

حين الحديث عن الصيغة الدينية للعنف نجد أن المنظومة الإسلامية تميزت بابتكار مصطلح فريد للتعبير عن ذلك العنف المشروع تحديداً، تمييزاً له عن أي صيغة سلبية أخرى تلتحق به، هذا المصطلح هو "الجهاد". فهو في حقيقته بمعناه

١- عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مشكلة الغلو المركبة من أبرز التحديات لمجتمعاتنا، الحياة اللندنية، ١٠-٢٠٠٤م، ويعبر اللويحق عن العنف بلفظ "الغلو" معتبراً أنه أظهر الألفاظ الشرعية للتعبير عن هذه الظواهر.

٢- يلح مثلاً أوليفيه روا على أن الإسلام لا يدخل بالإجمال في معادلة الصراعات القائمة، ويبين أنها صراعات عرقية وقومية وحركات استقلال ومناهضة للإمبريالية. انظر أوليفيه روا، عولمة الإسلام، ترجمة لارا معلوف، بيروت، دار الساقي، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٢١-٢٢، ويذهب جان بودريار إلى أن الإسلام لو كان مسيطراً على العالم لنشط الإرهاب ضد الإسلام.

الاصطلاحي (القتالي) يتصل بمفهوم العنف كالحرب تمامًا مع الفوارق الاصطلاحية بين المفهومين^١، لكنه ليس ذلك العنف المجرد كما سبق أن قررنا في الحديث عن مفهوم العنف. فلا بد أن ينظر إليه في سياق مركب، وليس على مستوى مفهومي مجرد فقط، بل في حقل تطبيقه وإطار المنظومة الحاكمة، وفي حدود أهدافه العليا ووسائله المشروعة أيضاً. هذه الاعتبارات جميعاً اقتضت اجتراح مصطلح ديني خاص للتعبير عنها بلفظ "الجهاد" - من الجهد - الذي يحتوي على مكونات إيجابية تسم الفعل المشبع بالرمزية الدينية. في حين أن المعاجم العربية لا تزيد في تعريف العنف على التعريف السلبي، بكونه ضد الرفق أو نقيضه حتى مع ابن فارس الذي اعتنى بتحديد أصول دلالات الجذر اللغوي باستقصاء استعمالاته ودوران تركيبه حروفه المفردة^٢.

ولكي لا يبدو وصل "الجهاد" بالعنف حتى بالمعنى الخاص المشار إليه إقحاماً له في غير محله ووصفه، فلا بد من التأكيد على أن الجهاد مفهوم يقابل - ولا يساوي - الحرب، ومن ثم فلا معنى لذلك الرُّهاب الذي يسود أذهان الغربيين خاصة، لكن في حقيقة الأمر، إنما يأتي ذلك من الممارسات - إن جاز التعبير - للجهاد، أي في حال نشأة جماعات متفرقة تحت مسمى الجهاد، وتوزع ممارساته في ظروف مختلفة عن تلك التي تنشأ زمن الحروب مثلاً. وهنا يلتبس مفهوم الجهاد - على معنى المقاومة - بمفهوم العنف والإرهاب، كما في حركات التحرر الوطني كحركاتي الجهاد وحماس، وهذا في حقيقته عنف مشروع (جهاد) يلتبس بمفهوم العنف والإرهاب المجرّم، كما في ممارسات الجماعة الإسلامية في مصر وممارسات تنظيم القاعدة مثلاً.

١- انظر في التفريق بين مصطلحي الحرب والجهاد على مستويي المفهوم والممارسة: معتز الخطيب، الجهاد والحرب بين المبادئ والمصالح:

<http://islamonline.net/Arabic/contemporary/٢٠٠٢/٠٩/article.v.shtml>

٢- انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، مادة (عنف).

عادة ما تلجأ حركات العنف لاستعمال مصطلح "الجهاد" المشبع بالرمزية الدينية والمشروعية الأخلاقية لوصف أفعالها، وهذا في الغالب لا يكون من باب التوظيف أو الاستثمار الواعي، وإنما ينشأ ذلك من الخلط بين الجهاد والعنف على المستوى المفهومي لاعتبارات مركبة ومعقدة، تتداخل فيها الاعتبارات الفقهية الكلاسيكية مع البيئة الاجتماعية والسياسية، وعنوان الجهاد في هذه الحالة يوفر مشروعية ذاتية للجماعة تقنع بها نفسها بمشروعية تلك الأفعال، ويوفر مشروعية إسلامية تبرر فعلها أمام المسلمين.

العنف: جدل الفكر وحركة الواقع

إنه من غير الدقيق الاكتفاء بدرس ظاهرة العنف ومظاهر الخلط بينه وبين الجهاد، ضمن الإطار الفقهي - الفكري المعزول عن الواقع وطبيعة تركيبه اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً ودينيّاً داخليّاً وخارجيّاً أيضاً. صحيح أنه يمكن الحديث عما يمكن تسميته بفقهِ جماعات العنف، وأنه يستند إلى تراث فقهي، كما يمكن الحديث عن سمات عامة فيه^١ لكن النظر الأحادي باتجاه كون العنف أزمة فكرية،

١- تلخص في معرفة فقهية منقوصة ومغلقة في آن واحد، ويمكن قراءة ملامح ذلك في الآتي:

الاجتزاء الواضح لبعض النصوص الدينية من دون استكمال الرؤية الكلية في إطار كليات الوحي ومقاصده. لاعقلانية مفهوم "الفقه" في تصور هؤلاء حين يبدو لديهم "تعبدياً" خالصاً؛ فلا يبدو أن هناك أهدافاً محددة يريدون تحقيقها سوى أفعال طائشة تحت مسمى "المتاح" و"الممكن"، والهدف المعلن "النكاية" بالعدو والانتقام لما يفعله في فلسطين... وهنا لا مجال للحديث عن المصالح والمفاسد، والمآلات، والذرائع، وحساب مستويات الضرر الناتجة؛ ليكون الهدف هو الفعل لأجل الفعل فقط! يبدو أن أصحاب هذه الأفعال والمشرّعين لها يتعاملون مع "الفقه" وكأنه مسائل اعتقادية يقينية حدية واحدة؛ فتستباح بها دماء المسلمين بقرار فردي بحجة أنهم يصابون ب"التبع" لا أصالة! هذا إذا تجاوزنا كل الإشكالات القبلية السابقة على هذا الإشكال .

يتم تجاهل الفارق بين القضايا التعبدية الشعائرية الدينية الخالصة وقضايا "الجهاد" والشأن العام التي تجمع الديني إلى السياسي، وتتطلب معالجة مركبة، ولها بابها الواسع في الشريعة الإسلامية، وليست رهينة تصرفات فردية لأفراد أو تنظيمات، خصوصاً حينما يطاول الأمر الدماء والشأن العام للإسلام والمسلمين .

من شأنه أن يرضي المولعين بالقول: إن العنف السياسي أساسي وتكويني في "الأصولية الإسلامية" كما يذهب لذلك جيل كيبيل مثلاً. إننا حين نحيل تشخيص الأزمة إلى أزمة فكرية - فقهية على مستوى الإسلام، فإن هذا الإرث الفقهي متاح للجميع من المسلمين، فلماذا يثمر لدى فئة محدودة دون جميعهم؟ ولماذا يثمر في أرض دون أخرى؟

"إن ظواهر التسييس والعنف ليست خاصة بالأصولية الإسلامية؛ فالأصولية الهندوسية اليوم أشد عنفاً من الإسلاميين، كما أنها تستخدم ذلك العنف من داخل مؤسسة الدولة ومن خارجها. وعلى رغم ذلك لا يمكن القول: إن التسييس أو العنف تكوينيان فيها لأنه لم يعرف لها اهتمام سياسي قبل العقدين الأخيرين من السنين".^١

ثمة سؤال آخر مشروع وضروري هنا وهو: لماذا لم يظهر هذا التيار أو هذا الفقه العملي المتشخص أفعالاً من قبل؟

إن الملامح السابقة أمكن رسمها بعد تشكل ذلك الفقه العنفي القائم على محور المفاصلة، لكن ما قبل التشكل يمكن الحديث عن ظروف وعوامل أدت إلى خلق بيئة ملائمة ومواتية لاستثمار وفهم وإنتاج فقه العنف من أجزاء مبعثرة من الإرث الفقهي الكلاسيكي والاجتهادات المعاصرة، وتبني خيارات وإقصاء أخرى موازية لها، وتخلل عملية الإنتاج تلك فجوات فكرية ومفهومية ومنهجية أثناء عملية البناء والتركييب المستندة إلى القرآن والسنة والتراث الفقهي، حيث يستمد منها بعض مقولاته وأدلته التي توفر له الشرعية الدينية وتصله بلحظته الطهورية المنشودة، وتمده بالطاقة الرمزية التي تدفعه باتجاه طلب "الشهادة" في مثل تلك الأفعال الانتحارية وتَقَعَم تلك المخاطر.

١- انظر التوسع في: معتز الخطيب، "التفجيرات" .. فقه النكاية بالأعداء أم بالمسلمين؟، مقال منشور في:

http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/٢٠٠٣/٠٦/article٠٢.shtml#_msoanchor

٢- رضوان السيد، الإحيائية الإسلامية ومسألة العنف، الحياة اللندنية، ٨-٥-٢٠٠٤م، ص ١٦.

فمثلاً، البوابة الكبرى للدخول في ساحة العنف بأشكاله هو الجهاد، وهو باب عظيم من أبواب الدين موجود منذ نشأة الإسلام وعبر التاريخ، ولم يُنتج - تاريخياً - فيما أعلم - مثل هذه الالتباسات والتعقيدات البالغة القسوة والتأثير.

وحين ينشأ مثل ذلك يجب البحث في مكونات ذلك العنف على مستوى الفكر وملامح الفقه المتشكل، وعلى مستوى البيئة المخصصة له والدافعة باتجاه تبلوره ونشأته، ثقافياً واجتماعياً وسياسياً ودينياً. لنأخذ - مثلاً - مفهوم "دار الكفر" وهو أحد المفردات "الفقهية" لباب الجهاد الواسع، التي استثمرها تنظيم "الجهاد الإسلامي" في مصر سنة ١٩٧٦م على نحو استراتيجي، من خلال الحديث عن انقلاب دار الإسلام إلى دار كفر^١، انطلاقاً من فكرة سيد قطب عن "الجاهلية" المعاصرة، التي كانت قنطرة نحو تكفير المجتمعات المسلمة فيما بعد، علماً بأن أول تكفير للمجتمعات على أساس قبولها أو سكوتها عن تطبيق القانون الوضعي كان من رئيس المشيخة العثمانية مصطفى صبري^٢، إلا أنه لم يتم استثمار حركات الإسلام السياسي المسلحة لموقف صبري، وإنما لسيد قطب، وهذا له دلالاته المهمة هنا، منها أن الصراع مع الأنظمة كان البيئة المواتية لتشكيل تلك الأفكار، وليس مجرد استنباط وتخريج على أصول الفقهاء. ومنها أيضاً الحديث عن انقلاب دار الإسلام إلى دار كفر مع التداخل الفقهي بين دار الحرب ودار الكفر لأسباب تاريخية^٣ جرت إلى تحول الجهاد ضد الداخل قبل توجهه إلى الخارج في اجتهادات هذا التنظيم وغيره على واقع معاصر.

١- يجب أن نلاحظ هنا استخدام مصطلح "دار الكفر" دون "دار الحرب"، وذلك يشير إلى أصل فكرتهم المستمدة لتكفير الأنظمة والمجتمعات المسلمة. وفي نشرة رقم ٣ لجماعة الجهاد المصرية (التي كان يتزعمها الدكتور أيمن الظواهري) نجد مثلاً تأكيداً لمصطلح دار الكفر دون دار الحرب في وصف البلاد المسلمة.

٢- في كتابه الشهير "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين".

٣- دار أهل الكفر كانت دار حرب على الدوام. ولذلك كان أبو حنيفة وأصحابه وأوائل فقهاء الحنفية يستدلون على قتل المرتد بأحاديث الحرب، ويدخلون بحث الردة تحت كتاب الجهاد وليس تحت الحدود.

ومفهوم "الحاكمية"، الذي تحول مع سيد قطب إلى قرين شهادة التوحيد "لا إله إلا الله" وأحد مقتضياتها كان صاغه أبو الأعلى المودودي في سياق صراع الهنود المسلمين لإنشاء كيان سياسي خاص بهم في باكستان.

إن سيد قطب لم يكن قبل الخمسينيات من رجال المغالاة في الفكر السياسي الإسلامي، ولم يعرف (النظام الخاص) للإخوان المسلمين، ولكن ظروف الخمسينيات والستينيات من بعد، والأوضاع التي خضعت لها تجربته الفكرية وملكاته الوجدانية والعقلية كل ذلك اجتمع ليخرج من يراع هذا الرجل جوهر الفكرة الأساسية التي تقوم عليها كتائب الصدام^١.

وبين مفهومي الجاهلية المعاصرة ودار الكفر تردى مفهوم الجهاد ليصبح مجاهدة للعالم وللأنظمة الكافرة في المجتمعات المسلمة، ومن ثم تحول عموم المسلمين الذين رضوا بها وخضعوا لها إلى محطّ للدعوة وإعادة الأسلمة لأنهم لم يحققوا مقتضى شهادة التوحيد.

لقد قامت مشروعية عملية ١١ أيلول ٢٠٠١م على أساس أن أميركا "دار حرب"، وقد قال أسامة بن لادن في بيانه الأول: "إن هذا الحدث قد قسم العالم إلى فسطاطين"، يقصد: دار حرب ودار إسلام، علماً بأن هذا التقسيم موجود منذ القرون الهجرية الأولى، وأنتجته ظروف تاريخية لم تعد موجودة لاحقاً، كما يرى عدد من الفقهاء والباحثين المعاصرين^٢.

ومع ذلك أكسبت حادثة ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١م هذا التقسيم الفقهي التاريخي للعالم أهمية مثيرة، وشكل استماره - مع القاعدة - كارثة كبرى.

١- طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، ضمن كتاب: الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، تحرير عبد الله النيفسي، القاهرة، مدبولي، ط١، ١٩٨٩م، ص ١٧٤.

٢- جاء في كتاب "بيان للناس" الصادر عن الأزهر أن تقسيم البلاد إلى دار كفر وإسلام أمر اجتهادي من واقع الحال في زمان الأئمة المجتهدين، وليس هناك نص في من قرآن أو سنة.

ظاهرة العنف: محاولة للتفسير

التساؤل السابق حول توقيت ظهور جماعات العنف يدفع باتجاه الدخول في تفسير ظاهرة العنف هذه. فلم تكن ردود الفعل على أطماع الغرب التسلطية ذات طابع عنفي، فقد تنوعت وتشعبت كثيراً، وبروز ظاهرة الحركات المسلحة حديثاً، وإذا كان فريتس شتيايتس اعتبر البروز "الظاهر" لـ"الأصولية" الإسلامية في منتصف القرن العشرين، وبنى عليه "ضرورة البحث عن أسباب الأزمة التي يشعر بها المسلمون الآن شعوراً واعياً فإن البروز الحديث جداً للعنف المسلح يفرض ذات الأمر، فالعنف المسلح هو تطور للأصولية التي تجمع بين الشمولية، والنصوصية، والانحياز المطلق، بحسب تحديد شتيايتس.

والإحباطات التي فجرت وغذت الأصولية تنطبق تماماً على العنف المسلح هذا. ويمكن إجمالها في الآتي:

محاولات التنمية الاقتصادية والاجتماعية التي بقيت حتى الآن قاصرة وعاجزة. السخط على الحكومات المسؤولة عن تعثر مشاريع التنمية الاقتصادية والاجتماعية وعن حرمان الشعب من المشاركة في القرارات السياسية المهمة. والخضوع لهذه الحكومات الفاشلة يمثل عبئاً ثقيلاً. النظام العالمي الظالم، فالقوى الغربية لا تسعى إلا لتحقيق مصالحها الأنانية، ومعاييرها المزدوجة تضر بمصالح الشعوب الإسلامية والعربية^١.

١- انظر: فريتس شتيايتس، الإسلام شريكاً، ترجمة عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة، عدد ٣٠٢، ٢٠٠٤م، ص ٨٠ - ٨١ ونقصت كاريل مورفي ظاهرة الإسلام السياسي والعنف انطلاقاً من حقائق تاريخية ثلاث: الفوران الداخلي للمجتمعات المعنية، وقيام الأنظمة السلطوية واستمرارها، والفشل في حل النزاع العربي - الإسرائيلي. انظر: Caryle Murphy, Passion for Islam, Scribner، وقراءة حازم صاغية للكتاب في، قصة الإسلام السياسي والعنف الأصولي في مصر، الحياة اللندنية، ١٥-١٢-٢٠٠٢م.

صحيح أن عناصر الإحباط السابقة ليس لها صلة بالدين، وجو القنوط والإحباط الذي تخلفه يؤثر بالمسيحيين العرب أيضاً لكن هذا غير كافٍ للنظر في الظاهرة، ففي الطرف المقابل لا بد من اعتبار مكونات العنف، والحساسية الدينية العالية لدعاته، وتكوينهم الشخصي، والنفسي، والديني، من جهة، وكذلك من الطبيعي أن يأتي تعبيرهم من خلال منظومة المفاهيم التي يعتقدونها ومن تراثهم الفقهي خاصة، وهو ما أسميته "فقه العنف" سابقاً ورصدت ملامحه، وكيف أنه يأتي مكملاً للمشهد، ويتم فيه استثمار ما يلبي هذه المكونات جميعاً، ويفرغ من الإحباط ليصل إلى مستوى الفعل الملموس، وينشد هدفاً تغييرياً رسالياً.

هكذا نرى أن تفسير الظاهرة يكمن في تحليل مركب، على مستوى الفكر الإسلامي، وفي سياق تفاعله مع التحولات العالمية، ومن التبسيط المخجل قصرها على مجرد فئة ضالة انحرفت، أو ظاهرة إسلامية أيديولوجية مع تجاهل حركة العالم، والنظام السياسي الداخلي وتفاعلاته أيضاً، بمعنى أن العنف المسلح هذا إنما ظهر في ظل "الدولة" القطرية، وعلاقتها بالداخل المجتمعي وبالخارج الغربي، وموقفها من الدين وحركته ودوره في حياة المجتمع، وسلوكياتها تجاه أهدافه العليا.

وهكذا تتم قراءة نشوء مفهوم الجهاد ضد الداخل أولاً، ثم تحول الاستراتيجية إلى الجهاد ضد العالم، تحت عنوان "الجهاد ضد الصليبيين واليهود" لاحقاً. بهذا المعنى يمكن الاتفاق - بوجه من الوجوه - مع أوليفيه روا في اعتبار تنظيم القاعدة والجماعات المرتبطة به يشكلان تمظهراً للحركة العالمية المناهضة للعولمة تحت عنوان "الإرهاب الديني".

وهو يقول: "إن النظم العلمانية الشمولية في العالم الإسلامي هي التي فرّخت الشباب الذين قاموا بعمليات في جاكرتا بإندونيسيا، وبالدار البيضاء المغربية، ومومباسا الكينية، والرياض السعودية، وجربة التونسية".^١

١- أوليفيه روا، القاعدة من حركات مناهضة العولمة، حوار هادي يحمّد، ١٩-٨-٢٠٠٣م.

صحيح أنه لا يمكن الحديث عن وعي كافٍ بالعولمة وحركة الفكر العالمي لدى القاعدة وغيرها من حركات العنف المسلح، لكن الحس الديني العالي لدى هؤلاء، وتكوينهم النفسي والفقهي الخاص، وظواهر الحداثة الملموسة عملياً، أشعرت الجميع بأنهم مهددون في وجودهم وفي دينهم، وأنهم لا بد أن يقوموا بدورهم للالتزام بما يملية عليه اعتقادهم بناء على "تصورهم" للمشكلة والحل. ومع ذلك فلا يمكن الاتفاق مع جون غراي الذي اعتبر تنظيم "القاعدة" وليد الحداثة السياسية، وتعبيراته ومفرداته وتحولاته قادمة من رحم المشروع الحداثي!^١ فإن هذا ناتج عن قلة المعرفة بتنظيم القاعدة وطبيعته وخطابه.

العنف الوظيفي

لكن ثمة مسألة لا يمكن التغافل عنها هنا أيضاً، وهي دور الأطراف الحكومية في صنع العنف الذي كانت تحتاج إليه لإثبات شرعية الأساليب القمعية، وتحقيق مكاسب سياسية وإقصاء خصومها المنافسين، وثمة مؤشرات على أنها وظفته أيضاً بعد أحداث سبتمبر، ولهذا رأى فرانسوا بورغا أن "الأنظمة السياسية في المنطقة العربية تخاف من الأغلبية، وتخاف من الإسلام المعتدل، ولا تخاف من الحركات المتطرفة التي تستخدم العنف"^٢، بمعنى أن العنف هنا يقوم بدور وظيفي، كما حصل في الجزائر مثلاً، والذي كانت المخابرات تقوم بدور بارز فيه.

ويقول: "هذا العنف ليس بالإسلامي؛ إنه مناهض للإمبريالية وهو أثر من آثار الاستعمار الذي يتخذ بعداً جديداً مع الهيمنة الأمريكية". أوليفيه روا، عولمة الإسلام، مصدر سابق، ص ٢٣.

١- جون غراي، القاعدة وماذا يعني أن تكون حديثة، لندن: فاير وفاير، ط ١، ٢٠٠٣م. وانظر مراجعة له في: خالد الحروب، جون غراي وأكاديميا العبيثة، صحيفة الحياة، ٢٠٠٣/١٠/٣٠، وخدمة كامبردج بوك ريفيوز:

<http://www.aljazeera.net/books/2003/10/26-2.htm>

٢- فرانسوا بورغا، وجها لوجه مع الإسلام السياسي، برنامج الكتاب خير جليس، قناة الجزيرة، ٢٣. ١٢.

والمثير أن جان بودريار يرى أن الإسلاميين يعبرون عن كل واحد في عالم يناهض العولمة التي تحتكر القوة، وأن النظام العالمي المهيمن يقتضي بالضرورة وجود إرهاب لكي يستمر في العمل والسيطرة، لأنه دون إرهاب سينهار هذا النظام، وهكذا فإن تواطؤاً عميقاً ينشأ بين الخصمين، حتى إن المحلل يتساءل من يستخدم من؟

ليس بالضرورة أن يكون التواطؤ مقصوداً، لكن نظام الهيمنة والعولمة يحمل نقيضه، وقد جاءت أحداث سبتمبر لتستخدم أمريكا قوتها الفائزة التي لم تكن تعرف كيف تتصرف بها وهي مرتاحة الضمير^١.

الجهاد في ظل "الدولة": تساؤلات وإشكالات

إذا أمكن الحديث عن عنف وظيفي، تقوم به الدولة لكسب الشرعية وتحقيق أهداف سياسية، فلا ننسى أن الدولة في المجال العربي تحديداً تحتكر مشروعية ممارسة العنف من دون أي اعتبار لقانون أو حق، كما تحتكر القرار وسن التشريعات بعيداً عن أي دستور أو إرادة شعب، وفي ظل هذا القهر والقمع نشأ العنف المسلح في الدولة القطرية، وهذا العنف أخذ في كثير من الأحيان عنوان "الجهاد"، سواء ضد الداخل أم الخارج، لأن العنف لا بد له من رصيد يغذيه ويرمزه من دين أو إرث وطني، فالتبست ممارسات العنف بالجهاد، واختلطت المفاهيم بناء على اجتهادات تلك التنظيمات الحادثة، وتطبيقاتها على الواقع المعاصر المختلف كلياً عن واقع بلورة فقه الجهاد كما هو مدون في الفقه الإسلامي.

ومن المفيد هنا أن كلاً من المودودي والبنا وقطب كتبوا في الجهاد. بل إن مفهوم الجهاد عند المودودي شكّل الوسيلة لتحقيق الإسلام الذي هو "دعوة إلى

١- انظر: جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب .. لماذا يقاتلون بموتهم؟، ترجمة بسام حجار، الدار

البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٣م.

انقلاب عالمي شامل وتطبيق للحاكمية ... وتقتضي دعوة الإسلام الانقلابية تغيير النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية تغييراً شاملاً^١.

التحول التاريخي المشار إليه، أدى إلى عدد من الإشكالات في استعارة المفاهيم الفقهية وتكييفها واقعياً؛ فتمّ استحضار مفاهيم، وانتزاع تصورات تراثية من إطارها الكلي القديم لتطبيقها على سياق تاريخي مختلف كلياً.

فإذا كان الذي يعلن الجهاد في الفقه هو إمام المسلمين؛ فإن الذي يعلنه الآن - مع وجود الدولة العلمانية - هو المفتي، وإذا كان ارتهان قرار الجهاد بالإمام لكونه يملك الأمر والسلطة؛ فإنه يتحول مع المفتي إلى مجرد "إعلان"؛ لأنه لا يملك من الأمر شيئاً، وهو جزء من مؤسسة السلطة التي توظفه.

وإذا كان الجهاد الدفاعي - فقهاً - يكون للدفاع عن دار الإسلام الواحدة (أرض الخلافة)؛ فنحن الآن مع الدول القطرية: أمام دور إسلام تحرك كل واحدة منها لمصلحتها "القطرية"، وتصطدم المصالح.

وإذا كانت شؤون الجهاد مرتبهة بالإمام الذي يجمع بين "الديني والسياسي"؛ فإنه مع انفصال الدين عن السياسة، وتعدد دور الإسلام، تشتت الفتاوى الدينية كتنشيط القرارات السياسية.

وفي حال المؤسسات الرسمية الدينية انقلب الفعل للسياسي وردّ الفعل من المفتي (الذي يمثل الديني)، فيصعب الفصل بين الديني والسياسي حين يريد السياسي توظيف الدين في السياسة - على المعنى الشائع - تأمل مواقف علماء الكويت والعراق، وموقف مفتي سوريا مثلاً من الحرب على العراق مؤخراً.

ثم كيف يكون مفهوم الجهاد؟ وما وسائل تحقيقه حين تنفصل إرادة السياسي عن إرادة الفقيه، ويتناقض الموقفان؛ فالمفتي يدعو للجهاد، والسياسي يقدم العون والمساعدة للغازي والمستعمر؟!

١- بحسب نقل حسن حنفي، الجهاد في التراث الإسلامي، مجلة وجهات نظر، عدد ٤٠، مايو ٢٠٠٢م،

وإذا كان الجهاد بمفهومه القتالي يحتاج إلى عُدة وإعداد وعتاد للاشتباك مع العدو؛ فمع الدولة العلمانية أين يجد "الجهاد" نسقه الذي يتحقق فيه؟ وكيف؟ ومع دخول العدو ديار الإسلام (فلسطين قبل العراق) كيف يصبح مفهوم الجهاد الواجب وجوباً عينياً على كل مسلم ومسلمة من دون أمر رئيس الدولة المتحكّم؟ وكيف تكون وسائل تحقيقه؟

مفهوم الجهاد في ظل الدولة العلمانية يواجه تلك التساؤلات، وأمامه عدد من الإشكالات التي هي بحاجة إلى بحث وهي:

- كيف يكون تطبيق صورة الجهاد القتالي - وخصوصاً العيني منه - في الدول العلمانية التي تعادي الدين، دون الوقوع فيما سماه الفقهاء قديماً "الفتنة" والاحتراب مع السلطان؟ وهذا التطبيق يتناول الإعداد، والحصول على السلاح الذي لم يعد تقليدياً، وتجاوز الحدود، والتنظيم، وغير ذلك.

ومن المفيد هنا الإشارة إلى أن تنظيم "القاعدة" يشكل أبرز أنموذج لتجليات مفهوم الجهاد المنظم خارج حدود الأنظمة هذه، وأنه أحد إفرزات هذا الإشكال.

- تعقيدات الواقع التي تحاصر تطبيق المفهوم نفسه بصورته الواسعة ليبقى محصوراً في فلسطين يعني أنها أصبحت مسألة قُطرية داخلية وفي ظل غياب الدولة، جعلت من مفهوم "الجهاد الهجومي" جزءاً من التاريخ، خصوصاً مع وجود القانون الدولي، فضلاً عن أننا لسنا قادرين على تحقيق الدفاعي خارج حدود الدولة إلا لو كان على طريقة بن لادن؟!

- غياب "الإمام" - بمعناه الفقهي - في الجهاد، يفرض علينا مشكلة تحديد من يحق له ضبط موضوع الجهاد القتالي: متى يبدأ؟ ومتى يقف؟ وغياب "الإمام" والمرجعية كان أحد الأسباب التي دفعت إلى ظهور حالة "القاعدة" وغيرها من التنظيمات التي تمارس الجهاد هنا وهناك على طريقتها الخاصة وتدفع بمن يخالفها إلى الصف المعادي للجهاد أو القاعد عنه.

وغياب "الإمام" ليس مقصوداً على قضية "الإعلان" وتنظيم أمور الجهاد فقط، بل هو لصيق بغياب "الخلافة" كنظام جامع لدار الإسلام؛ ما يعني أن ثمة تطابقاً بين "الخلافة" و"دار الإسلام" (مع ملاحظة استكمال تقسيم العالم إلى: دار كفر ودار عهد). ومع ظهور "الدولة" القطرية وجدنا أنفسنا أمام نظام سياسي مختلف كلياً مبدؤه البراجماتية / النفعية، وسقفه المصالح القطرية على حساب المبادئ الإسلامية العليا. وهنا فقدت فكرة "الدار" مغزاها من جهة استحقاقاتها اللازمة لها، وبقيت جزءاً من التاريخ. وأبرز استحقاقات دار الإسلام: وجوب النصره ورد العدوان، دار أمن، إقامة الحدود الشرعية.. وهذه كلها تجعل للمفهوم في نظري بُعداً قانونياً وسياسياً لازماً، خصوصاً مع ارتباطه بمفهوم "الخلافة".

فمفهوم دار الإسلام في لحظة تطابقه مع "الخلافة" يشكل فضاء قيمياً وحضارياً (وليس عقدياً خالصاً) ذا بُعد رسالي يريد بسط سلطانه على العالم أجمع كنظام لا كعقيدة (لاحظ تقسيم العالم إلى دار: إسلام، حرب، عهد؛ فالجهاد بمعنييه الدفاعي والهجومى قائم هنا) يجسد وحدة الوجود الإسلامى، ووحدة النظام الإسلامى.

ربما الإشكال الأكثر أهمية - مع ما سبق - هو التحولات التي طرأت على مفهوم "العدو"، ومن ثم مفهوم "العدوان" الذي من صورته "التدخل" في القرار السياسى لدولة ما. فمعروف أن الدولة القطرية لم تتحرر حقيقة بعد الاستقلال، بل خضعت لأشكال جديدة من التبعية الاقتصادية والسياسية وغيرها حتى التربوية والتعليمية في بعض الأحيان، وهو ما سُمي بـ"الاستعمار الجديد"، وتداخل فيه السيطرة الخارجية مع الاستبداد السياسى، والقوى الدولية مع النخب الحاكمة في علاقات ومصالح؛ وهو ما يجعل من الواقعي النظر إلى تداخل مفهومي الجهاد: الجهاد ضد الداخل (النظام الذي يغيب الأمة وأهدافها العليا) والجهاد ضد الخارج معاً. (نحن نشير إشكالا، ولا ندعو إلى الجهاد المسلح ضد الحاكم).

فتاوى الجهاد: نموذج العراق

فتاوى الحرب على العراق قد تشكل نموذجاً لبحث تلك الإشكالات، ومدخلاً لطرحتها عسى أن تلقى مزيداً من البحث والمعالجة العلمية النقدية. انطلقت الدعوات المطالبة بالجهاد، وأنه - مع بعض الفتاوى - واجب عيني على كل مسلم ومسلمة، وهنا نقف لتساءل:

- ما معنى الجهاد الذي نحن مطالبون به؟

المعنى هو - لا شك - الجهاد القتالي، وهو الذي في ذهن كل فقيه ومفتٍ. ثم نتساءل: هل هذا المعنى متاح لكل مسلم ومسلمة؟ لا نجدُه متاحاً للجيش العربي التي تأتمر بقياداتها، وهي المعنية أصلاً به، وليس متاحاً لكل أحد مع وجود الحدود وتعقيداتها الأمنية والسياسية، وهنا تغدو صيغة الجهاد اللادنية (نسبة لـ "بن لادن") هي الأقرب إلى التطبيق والإمكان: الهجوم على من يصادفه من الأمريكان وغيرهم..!

- ثم نتساءل: كيف يمكن فهم "الفرض العيني"؟

هل يتحقق الوجوب العيني هنا بأنه يلزم المسلمين حكاماً ومحكومين، جيوشاً وعامة، رجالاً ونساء، ترك بلادهم والتوجه إلى أرض العراق؟ بالتأكيد لا، لكن الفتاوى لا تعبر أدنى اهتمام لتحديد صفات المكلف الواجب عليه الجهاد وجوباً عينياً فضلاً عن سينظم حملات الجهاد وكيف؟ وما هي مرجعيتها في إدارة الجهاد؟ إلى غير ذلك.

تقترن بعض الدعوات إلى الجهاد بالدعوة إلى "فتح الحدود" .. حسناً لنقل: إن الحدود فتحت لكل الناس.. فكيف سيكون الجهاد في حرب تدار بأرقى وسائل التكنولوجيا المتطورة (نتكلم على حالة شن الحرب لا الاحتلال)، في حين أن هؤلاء المقاتلين يفتقد معظمهم إلى التدريب والإعداد والوسائل، فضلاً عن فقدان التنظيم وأمن الدخول وأمن العودة (لدينا تجربة "الأفغان العرب")، وأمن الانخراط في النظام العراقي، إلى غير ذلك مما يجعلهم يلقون بأنفسهم إلى التهلكة، وقد رأينا كيف

استهدفت قوات التحالف العديد منهم قبل الوصول إلى الجيش العراقي، وكيف أن الجيش العراقي تركهم يواجهون مصيرهم وهرب!

ثم ما معنى "الوجوب العيني" (وهو بحسب الواقع ينصرف إلى فئة محدودة من المتدينين الذين يمتلكون الحماسة والقدرة) مع وجود الجيوش النظامية، وعتاد الأسلحة المكدسة التي تصرف عليها معظم ميزانيات الدولة مقدمة على اعتبارات التنمية وغيرها؟

ألم يكن من الواجب توجيه هذه الفتاوى إلى أولياء الأمر من القادة والزعماء حتى تكون واقعية، وأيضاً حتى تكون إغذاراً وإبراءاً للذمة؟

ثم كيف يوجه بعض المفتين فتواهم بوجوب الجهاد وجوباً عينياً على الأمة، ويتجاهلون التسهيلات المقدمة للجيش الذي يدعون إلى مجاهدته وهو ينطلق من أراضي بلدانهم أو من أراضٍ مجاورة؟ ثم كيف تم السكوت على تلك الاتفاقيات العسكرية الموقعة قديماً، والتي بموجبها تم تقديم التسهيلات العسكرية الآن؟

الجهاد - بمفهومه الدفاعي دون الهجومي - يكون بهدف حفظ الدين والحرية الدينية، ومواجهة أي عدوان يستهدف الشريعة، أو أي اعتداء على الدولة الإسلامية، أو أي تدخل من جانب قوة خارجية، وفي حالة العراق كان الآتي:

أ- حصل عدوان من قوى خارجية طيلة فترة الحصار المفروض على العراق، وكانت الطائرات الأمريكية والبريطانية تقصف الأراضي العراقية باستمرار.

ب - تمت محاصرة العراق ١٢ سنة، راح ضحيتها الآلاف من الضحايا، خصوصاً من الأطفال، بحسب التقارير الرسمية.

ج - تقاعست الدول الإسلامية عن رد اعتداء النظام العراقي على الكويت؛ الأمر الذي أفسح المجال للتدخل الأجنبي الذي جرّ الولايات على المنطقة، ويأتي هذا الغزو والاحتلال الأمريكي استكمالاً له.

د- اعتداء النظام العراقي طيلة فترة حكمه على كل الحقوق الإنسانية، والتنكيل والقتل والتشريد، واستخدام السلاح الكيماوي ضد أبناء شعبه، وانتهاك حقوق الشريعة والقانون بكل معانيها.

أين كان بعض المفتين أمام هذه الحقائق على مرّ هذه السنين؟ وبعد هذا تنص بعض الفتاوى على أن الجهاد واجب حفاظاً على "السيادة" و"التحرر الوطني". وهل كانت هذه المعاني متحققة من قبل في العراق؟ وهل الجهاد واجب وجوباً عينياً لرد غزو الأمريكان وحلفائهم، بينما لا يجب الجهاد في حالة الاستمرار تحت "الاستبداد" وسحق الإنسان العراقي ونكران كل حقوقه الآدمية؟ ماذا بقي من "التحرر الوطني"؟ فالنظام العراقي لم يحقق أيّاً من وظائف "الدولة" التي نجاهد للحفاظ عليها: كالهوية، والشرعية، والاستقلال، وصيانة الحقوق، والدين، وغير ذلك.

في حالة العراق - وثمة عراق (ات) - هناك إشكالية بالغة الأهمية، وهي كيف يحقق الجهاد أهدافه دون أن يصب في مصلحة النظام الإجرامي الذي يشكل عدواً وعدواناً مساوياً، إن لم يكن زائداً على العدوان الخارجي؟ وكيف نتعامل مع مشكلة الديكتاتور والمستعمر؟

إن هذه الإشكالات جميعاً وتلك المحاذير توجب علينا تجديد النظر والقول في مفهوم الجهاد وصوره ووسائله، وكذلك تجديد النظر فيمن يقرره ويدعو إليه خصوصاً بمعناه القتالي، وتطبيقات المفهوم مع وجود الجيش النظامي. وكذلك تفرض علينا إعادة النظر في من له الحق بالإفتاء في مسائل الجهاد؛ فالشعب المعرفية تشعبت وتنوعت، وأمر الجهاد لم يعد قاصراً على مجموعة من النصوص يستنبط منها الفقيه الحكم ليقدمه للناس، بل هي مسألة سياسية عسكرية دينية مركبة، ومع وجود نظام الدولة العلمانية والنظام السياسي القائم على "المصلحة" الشخصية ثم القطرية أصبحت الأمور أكثر تعقيداً. تجديد النظر والقول في "الجهاد" من شأنه أن يمنع توظيف "الديني" في خدمة "السياسي" على النحو الذي رأيناه في عدد من الفتاوى^١.

١- جدير بالاهتمام أن الفتوى السورية خلت من لفظة "جهاد"، وعبرت بمقاومة، ووجهت الخطاب لـ"أحرار العالم"، وباسم "شرعة حقوق الإنسان" و"الشرعية الدولية"، فضلاً عن أنها جاءت في وقت شهدت فيه العلاقات المصرية السورية توتراً سبقه جدل كبير بخصوص فتوى مجمع البحوث.

ومن غريب المفارقات أنه إذا كانت فتاوى الجهاد وقعت فيما وقعت فيه من إشكالات جعلت منها بيانات "لتبرئة الذمة" أو "للتهدئة"؛ فإن ثمّة مشهداً آخر نهج نهجاً غاية في الغرابة في التعاطي مع الحدث؛ فرأينا خطيب المسجد الحرام في مكة (٤ - ٤ - ٢٠٠٣) قال في خطبته: "إن الابتلاء كالدواء النافع يسوقه إلى المريض طيب رحيم ناصح، وحق المريض العاقل الصبر على تجرع علقمه من دون شكوى حتى لا يتحول نفعه ضرراً، وإنه يجب على المسلمين حين نزول البلاء "تحسين الظن بالإخوة في الدين عموماً، وبولادة الأمر وأهل العلم والفضل خصوصاً. إن التعقيدات التي انطوى عليها المفهوم في حقل تطبيقه أظهرت أنه ليس شعاراً نهتف به، بل هو مضمون يمكن الاختلاف فيه وعليه، في كيفية تنزيله على الواقع الحالي.

بالطبع لا يعني هذا أن الجهاد يجب أن يتوقف، وأن المسلمين يجب أن يتوقفوا عن الاعتقاد بوجوب الجهاد في فلسطين مثلاً؛ فتكفي متابعة لبض الشارع الإسلامي حين يتأزم الوضع الفلسطيني وتزداد كثافة الجرائم الصهيونية للوقوف على حجم فاعلية الشارع الإسلامي الذي لا يقف بينه وبين الجهاد إلا فتح الحدود، وهذا يعني أن الواقع السياسي يقف عائقاً أمام تحقق مفهوم الجهاد، وأن غرس الكيان الصهيوني في عالمنا العربي يمثل جذراً رئيسياً - وليس وحيداً - للبحث عن ساحات خلفية للجهاد، نتيجة سلوك الأنظمة تجاه القضية الفلسطينية وفشلها في حلها.

الأمر الذي نود قوله أن تحقيق الفتوى مرتين بإرادة السياسي، وهو ما سيأخذ صورة "معلن / مقررّ الجهاد في الواقع الحالي (أنا هنا أوصّف لا أشرّع). وإذا كانت إرادة السياسي مرتبهة لاعتبارات منفصلة تماماً عن اعتبارات المفتي وفتواه، فالسؤال الجدير هنا: ماذا تبقى لنا من ممارسة الجهاد؟

"الجهاد المدني" وتحولات مفهوم الجهاد

الجهاد - بمعناه الاصطلاحي - لم يكن في الفقه الإسلامي يحمل معنى آخر سوى القتال. فبعد فرض القتال نقل الشرع لفظ "الجهاد" من المعنى اللغوي العام (بذل الجهد) إلى المعنى الشرعي وهو - بحسب ما يستفاد من النصوص المدنية - : "بذل الوسع بالقتال في سبيل الله عز وجل بالنفس والمال واللسان أو غير ذلك".^١ مع تذكر أن المال واللسان هنا بمنزلة مكملات للجهاد بالنفس، كما يمكن أن يفهم من مراجعة كتب الفقه.

هذا المفهوم يستدعي في التصور الإسلامي القتال، والإعداد، وأحكام الجهاد كما هي مقررة في السياسة الشرعية، وعلاقات السلم والحرب، والاستشهاد وأحكام الشهيد، والغنائم وقسمتها، والاسترقاق، إلى غير ذلك من الأمور المقررة في الفقه الإسلامي.

ومع نشأة "الدولة" - خصوصاً - ارتهن ذلك التصور في كثير من مفرداته للتاريخ، فانتقلت ممارسات الجهاد من أحكام "الإمامة" إلى ممارسات جماعات معزولة هنا وهناك، فلحظنا كثرة استعمال تعبير "الجهاد" في العصر الحديث بدءاً من الجهاد المقدس في فلسطين، و"الجهاد ضد الإلحاد الروسي"، وانهاءً بجهاد بن لادن ضد أمريكا، وفتاوى الجهاد في العراق، مروراً بتسمية حركات وتنظيمات (مختلفة) بهذا الاسم؛ ما يسمح بتفسيرات متنوعة لكلمة "الجهاد".

إلى جانب تلك التوظيفات المختلفة "للجهاد" بحسب رؤى وتصورات تلك الجماعات المعزولة حدث تحولات في المفهوم، فاستحدثت تعبيرات عديدة كالجهاد السياسي، والجهاد المدني، والجهاد الإلكتروني، والجهاد الاقتصادي، والجهاد الإعلامي، ...

١- هذا التعريف للكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧ ص ٩٧ عن: محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في

السياسة الشرعية، بيروت، دار البيارق، ط ٢، ١٩٩٦م، ج ١ ص ٤٤.

ويبدو أن التعقيدات السابقة التي أصابت المفهوم، والتحويلات التاريخية ونشوء الدولة العلمانية (باستثناء ما حصل سنة ١٩٤٨م) دفعت إلى البحث عن فضاءات جديدة للمفهوم يمكن لها أن تتحقق دون صدام مع الأنظمة، وتتمايز مع الممارسات العنيفة من جهة، وتناسب مع تعدد ساحات المواجهة مع الإسلاميين، من الإعلام إلى السياسة والاقتصاد، وبين الداخل والخارج من جهة أخرى. تلك المحالات اتسمت بالسلمية بعيداً عن المفهوم القتالي، وتحت مسميات جديدة، وفي بعض الأحيان كان يتم الإلحاح على "شمولية" مفهوم الجهاد، وأن القتال أحد ألوانه وليس اللون الوحيد ل يتم تهميشه بالمحصلة.

كان لافتاً بروز تعبير "الجهاد المدني" في هذا السياق^١، صحيح أنه كانت هناك ممارسات وصور قديمة تتصل بهذا، تارة باسم "الجهاد الأكبر" (جهاد النفس والهوى)، وتارة باسم "جهاد اللسان والمال"، لكنها أبداً لم تسيطر على المفهوم، أو تحتل المركز فيه. محور هذا التوجه المدني هو العمل السلمي الذي كان يتم التعبير عنه بـ "اللاعنف" قبل ظهور تعبيرات أخرى، ويبدو أن دعاة اللاعنفا الإسلاميين وهم يلحون على أسلمة فكرة "اللاعنف" وجدوا أن تعبير "الجهاد المدني" فيه استعارة لشرعية "الجهاد" واستثمار لقداسته، كما أنه يتجنب السلبيات والتحيزات التي تحيط بتعبير "اللاعنف" الذي يوحي بالسلبية والضعف^٢.

١- للتوسع في نشأة تعبير "الجهاد المدني" وعلاقته باللاعنف، ونقده، انظر: معتز الخطيب، الجهاد المدني وأسلمة اللاعنفا:

http://www.islamonline.net/arabic/contemporary/2003/12/article_01d.shtml

٢- يشير كريم دوغلاس بوضوح إلى أن تعبير اللاعنفا قد تم استبعاده أو تجنبه بسبب التحيزات أو الانطباعات حول هذا التعبير لدى العرب المسلمين وهو يتضمن معاني السلبي والضعف وانتفاء الشجاعة. وتبعه على ذلك محمد أبو النمر أيضاً وكلاهما يتحدث عن "دعاة اللاعنفا". يشار إلى أن كريم دوغلاس كرو باحث في قسم "الإسلام والسلام" من برنامج دراسات السلام بمدرسة الخدمات الدولية بالجامعة الأمريكية بواشنطن، وأبو النمر هو متخصص في مجال حل النزاعات، ويدرس في كلية الخدمات الدولية بالجامعة الأميركية في واشنطن العاصمة. ينظر: كريم دوغلاس كرو، تأصيل السلام في الخطاب

غير أننا نلاحظ أيضاً أنه قد يكون هناك صلة ما بين الجهاد المدني والمجتمع المدني، خصوصاً أن بعض الأسماء التي استعملت "المقاومة المدنية" و "الجهاد المدني" تعتبر نفسها من دعاة "المجتمع المدني"، أضف إلى ذلك أن في هذا التعبير محاولة لتنقية مفهوم "الجهاد" مما علق به من سلبيات في مواجهة الآخر الغربي الذي يريد البعض الالتحام والتواؤم معه، فيظهر هذا التعبير في تقويم ما بعد ١١ سبتمبر وكأنه يهدف إلى سد الفجوة بين الموروث الديني وأوضاع الحداثة، ويأتي ضمن مضاعفة جهود خطاب جديد مختلف جذرياً ليؤكد وجوده في مواجهة تلك الصورة النمطية لتصوير الإرهاب الإسلامي الذي أخذ صورة "الجهاد"، ليقارع تنميطها ويقدم نموذجاً مختلفاً للجهاد.

الحديث عن ممارسة "الجهاد المدني" في المجال الداخلي يمكن أن يفهم على أنه نتاج متغيرات الموقف من الدولة، فقد راهنت النخبة بعد الاستقلال - على اختلاف توجهاتها الأيديولوجية - على دور "الدولة" في إحداث التحولات الكبرى وتحقيق "النهضة"، لكن النتائج الكارثية التي حملتها التجارب القائمة والأخرى المجهضة - سواء لجهة الحريات والسلم الداخلي، أم لجهة مواجهة العدو والتحدي الأجنبي - أفرزت دعوات "المجتمع المدني" التي ظهرت في أوائل الثمانينيات أيضاً (فكرة "المقاومة المدنية" ظهرت في هذا الوقت)، ويأتي "الجهاد المدني" في محاولة مطّ المصطلح الشرعي إلى سياق جديد يحمل توجهات ليبرالية، بالانكفاء على استحقاقات تجربة المواجهة العنيفة مع الدولة، مع الوعي بالخطورة التي تختزنها "الدولة" بأجهزتها الأمنية والعسكرية.

هكذا نجد أن "الجهاد المدني" يعبر عن صيغة مقابلة "للخروج" يراد لها أن تكون شكلاً مختلفاً "يتفق والواقع الراهن الذي لم يسبق له مثيل في تاريخها"؛ ومن ثم يكون "تحرير الأبنية والمؤسسات والهياكل هو ساحة الجهاد الأولى ومجال

الخروج بهدف استعادة سلطان الأمة وحاكمة الشريعة"، وتكون "ساحة التنمية هي أقرب وأول ساحات العمل الجهادي"^١ ما يجعل منه نتاج مرحلة أزمة. فحن أمام محاولات جديدة تتلمس طريقاً "للفعل" بتوازي مع الحملات الساعية من أجل الديمقراطية والحرية ونحوها ذات الصيغ العلمانية، ولتأكيد الاختلاف مع نموذج تنظيم القاعدة وأمثاله، وهنا يضحى من مركات هذا الخطاب الناشئ إعادة اكتشاف وتأويل وإنتاج المصطلحات الإسلامية المركزية في سياق الفعل. بيئة هذه المحاولات: الأوضاع السياسية المزرية، والحالة الاقتصادية المتردية، والأنظمة السياسية العاجزة الممعة في عجزها عن مواجهة واجباتها داخلياً وخارجياً، مع تغولها تجاه المواطن، حيث تغدو الصيغ التاريخية "للجهاد" و"الخروج" غير قابلة لأن تشكل حلولاً، فضلاً عن أن تكون ممكنة التطبيق الآن.

في المقابل، هنالك محاولات ذات نفس أصولي - إن صح التعبير- تتلمس طريق الفعل في أداء العبادات ليصلح الله حالها، ويمكن الوقوف عليها ببساطة لدى الكثيرين من خطباء المساجد في عالمنا الإسلامي، الذين يلحون دائماً على أن المشكلة أننا ابتعدنا عن شريعة الله، فحل بنا ما بنا، ولن ينصلح حالنا حتى يكون عدد المصلين في الفجر كعدددهم في الجمعة^٢. ما يعني أنهم يتصورون الحل ميتافيزيقياً وسحرياً في آن واحد. وهو بالمحصلة يصب في مصلحة السياسي، كحال خطيب المسجد الحرام الذي يأمر الناس بالصبر على تجرع العلقم، وإحسان الظن بولي الأمر.

إنها تشيع نفساً أصولياً وخوارقياً لدى العامة، ما يذكر بالنتيجة التي توصل لها مارتن ريزنبروت من المقارنة بين الأصولية المسيحية والأصولية الإسلامية، وهي: "أن الفكر الأصولي يعبر عن تجربة عميقة بالأزمة، وهو يرى أن سبب الأزمة التي

١- كما تقول هبة رؤوف، الجهاد .. أسلحة كثيرة قبل هدير المدافع، مقال منشور بتاريخ ١١/١/١١

٢٠٠٠ على موقع www.islam-online.net

٢- سمعت ذلك بنفسي في كل من قطر، وسوريا، ومصر، بل في مدينة القاهرة وفي الريف أيضاً.

يمر بها المجتمع هو الانحراف عن المبادئ الخالدة التي نزل بها الوحي الإلهي ودوتت في الكتب المقدسة وتحققت بالفعل في جماعة مثالية. والطريق الوحيد للخلاص من الأزمة الراهنة هو الرجوع إلى هذه المبادئ والتعاليم الإلهية^١، لكن يبقى تشخيص جماعات العنف المسلح للأزمة أكثر واقعية وأبعد عن الميتافيزيقية لكنه أكثر كارثية!

العنف والجهاد: مشكلات الوصل والفصل

إذا كان العنف ينتج عن جدل الفكر وحركة الواقع معاً، فلا يمكن الحديث عن عنف مجرمٍ بالمطلق هكذا، كما أنه لا يمكن الاكتفاء بوصف فعل ما بكونه عنيفاً لتجريمه؛ إذ من الضروري التساؤل، لماذا يظهر هذا العنف؟ ولماذا ينمو في مكان وزمان ويخبو في مكان وزمان آخرين؟ فالعنف ليس جوهرًا ثابتاً، كما أنه ليس مجرمًا دائماً؛ فقد سبق القول: إن الجهاد بمعناه الاصطلاحي يحتوي على ممارسة لون ما من العنف، والحرب كذلك هي عنف عمومي من قتل ودمار، وإنما يخضع الموقف منه إلى اعتبارات مركبة، وضوابط يجب أن تكون واضحة، شاع التعبير عنها حالياً بـ "التفريق بين المقاومة والإرهاب"، ومن ثم تبدو "عقيدة" اللاعننف المباشر في مواجهة العدوان والاحتلال غير واقعية في إطلاقيتها بوصفها "عقيدة"^٢.

لكن المعضلة مع العنف تكون حين ينفصل عن مفهوم "الجهاد" بالمعنى الديني، أو عن مفهوم "المقاومة" بالمعنى القانوني والوطني. فالمشكلة مع العنف الذي تمارسه الجماعات المنسوبة إلى الإسلام أنها تسعى لشرعته بزجه تحت مفهوم "الجهاد"، والمشكلة مع الأطراف الدولية بقيادة أمريكا أنها تسعى لتجريم كل فعل يناهض مصالحها وتحالفاتها بما فيه المقاومة الفلسطينية، وتشعرن ذلك التجريم بزجه تحت مفهوم "الإرهاب" المرن وغير المحدد.

١- فريتنس شنيبات، الإسلام شريكاً، مصدر سابق، ص ٨٠.

٢- منير شفيق، نظرية "اللاعنف المباشر".. عموماً وفلسطينياً، "الحياة" اللندنية بتاريخ ٢٠٠٣/٠٧/١٣م.

إن العنف أحد أساليب الصراع السياسي حيث لا تجدي أساليب العمل السلمي لاستخلاص حق مفترى عليه، لكن مرحلة الصراعات هذه من أشد الأمور إعضالاً على المستوى الأخلاقي؛ لأنه تدخل فيها اعتبارات خارجة عن اعتبارات الوضوح الأخلاقي، ولا يمكن الوثوق فيها بأخلاقيات مطلقة لفكرة حقوق الإنسان، وقد رأينا جميعاً في العراق ممارسات كل من الجنود الأميركيين، وجماعات منسوبة للإسلام، وخصوصاً ما نسب للزرقاوي من ذبح المواطن الأمريكي بيرج مثلاً! فدوامه "الرد" والمعاملة بالمثل" و"الاستثناء" الظرفي، وغيرها من الحجج من شأنها أن تزيد الأمور تعقيداً.

ما يعيننا هنا - على مستوى المفاهيم - هو الفصل والوصل بين العنف المجرم (والجهاد) الذي يختلط به كثيراً. إلا أن هذا الفصل لا أطمح أن أقوم به أنا، لأن الوصل والالتباس بين العنف والجهاد، سيبقى قائماً في ظل الصراعات والإحباطات التي ذكرناها سابقاً، وفي ظل فشل مشروع الدولة، والتعقيدات التي أحاطت بتطبيق مفهوم الجهاد في ظلها. مع الاعتراف بأن جزءاً من المشكلة قائم لدى فئة من الناس تريد أن تعيد رسم العالم على صورة المجتمع الإسلامي الأول في المدينة، وتعتبر الجهاد الوسيلة لتحقيق ذلك، فمشكلة هذه الفئة في تصوراتها وأفكارها.

مع ذلك يمكن تحديد فوارق جوهرية تفصل بين العنف والجهاد، فقضايا "الجهاد" تتعلق بالشأن العام، وتجمع الديني إلى السياسي، وتتطلب معالجة مركبة، ولها بابها الواسع في الشريعة الإسلامية، وليست رهينة تصرفات فردية لأفراد أو تنظيمات، خصوصاً حينما يطاول الأمر الدماء والشأن العام للإسلام والمسلمين، ومن هنا يجب التفريق بين الفتاوى الفردية و"فتاوى الأمة" التي هي "حالة تحرك عموم الأمة".^١

١- يحدد سيف الدين عبد الفتاح "فتاوى الأمة" بعدد من الخصائص منها: أنها تستهدف استثمار إمكاناتها وتحصن مصالحها، وتحسب الأضرار التي تحيق بها، وتستدعي علماء الأمة وفقهاءها، وليس

الجهاد يتميز بوضوح هدفه، ووضوح وسائله، والتزامه بأحكام الشرع، ومكارم الأخلاق التي جاء بها الإسلام: قبل القتال، وأثناء القتال، وبعد القتال. وممارسته تبقى محصورة في محدّدات الأهداف والغايات التي تكمن في الإجابة على سؤال "لماذا...؟"، والتي تأخذ شكل مطالب قبل أو أثناء أو بعد القتال. وإجماع المسلمين على أن "الجهاد" هو في "سبيل الله"، وإعلاء كلمته.. وينحصر في هدف واضح ومحدد - في حالة الدفاعي - هو لحفظ الكليات الخمس.

وحتى في حالة الهجوم - مع القائلين به - فالهدف هو "الدعوة" إلى الدين / الإسلام، وبسط سلطانه على الناس (يمكن التعبير عنه بهيمنة الإسلام كنظام لا كعقيدة)، ومن هنا لم يكن الهدف "الإضرار" أو التشفي (جمهور الفقهاء متفق على أن مجاهدة العدو لأجل كونه محارباً)، ولم يكن الهدف إعمال القتل في العدو (يجب إيقاف الجهاد عند الفقهاء في حالة إسلام العدو أو استسلامه)؛ لأن الهدف دفعه عن حرمان المسلمين في حالة الدفاعي، وإصلاحه لا إلغاؤه، وإجباره على ممارسة التسامح لا إفناؤه في حالة الهجوم.

إنه - إذن - قتال من أجل فكرة / مبدأ ديني أخلاقي كلي، يحتكم في أدواته ووسائله إلى ميثاق الوحي الإلهي، فهو ليس لتحقيق تصور فردي لجماعة أو تنظيم أو مصلحة خاصة، وهو مع ذلك كله فعل مجتمع وأمة كما في فلسطين، وليس فعل جماعات معزولة.

أما العنف، كما يقوم به بعض الجماعات التي تنسب إلى الإسلام، فينقصه الوضوح في الرؤية، وقصور الأهداف، وخطأ الوسائل، ومخالفة الضوابط الشرعية، وهو اجتهاد أفراد أو جماعات معزولة عن المجتمع، تخالف جمهور الأمة، وفي قضايا الأمة وليس الأفراد، ثم هذه الجماعات لا تمثل الأمة، بل كثيراً ما تشكل

فتاوى فردية لأشخاص أو جماعات معزولة. انظر: سيف الدين عبد الفتاح، نحو منهجية لبناء وفهم فتاوى الأمة، دراسة منشورة في:

قطيعة معها، ويتخذ بعضها موقف المفاصلة معها، وتصل إلى حد التكفير أو التهاون في صيانة دمائها لا مصالحها فقط حين يتحول الجهاد إلى الأنظمة، وتكفير كل راض غير منكر لها.

"القاعدة": الجهاد العبيثي

على وجه التحديد يمكن الحديث عن تنظيم القاعدة وممارساته، لكونه أبرزها الآن، وبسببه جرى كل هذا الذي يجري، ثم إنه انتقل بالجهاد - على النقيض من تلك المحاولات التي حولته إلى الانكفاء على "الداخل" والابتداء من السلطة المحلية - إلى الخارج، وضد العالم، باستهداف القوة العظمى فيه، فكان برنامج خلق الصدمات مع العالم والأنظمة والمجتمع في آن واحد، كما آلت إليه ممارساته. فاستهداف الأمريكيين في كل مكان، ثم إحداث التفجيرات في أماكن مختلفة، في الدار البيضاء، والرياض، وغيرهما، ثم تحويل المواجهة إلى النظام السعودي وأجهزته، وتهديد نفوس ومصالح الناس، يدل على ذلك، كما يؤكد غياب الرؤية الواعية عن منفذي تلك التفجيرات، وسيطرة نزعة الانتقام، أو "إثبات الوجود" لتتحول هذه إلى أهداف "شخصية" دون اعتبار مصلحة دينية أو حتى سياسية لقضايا الأمة.

ما يؤكد غياب البعد السياسي عن منطلق وفعل "القاعدة" وما شاكلها - فضلاً عن خطاباتها - هو الإصرار على ذات الفعل، دون الاكتراث بعواقبه، حتى إن جاءت معاكسة^١.

ثمة فارق مهم هنا في الفرق بين العنف والجهاد، وهو أن القاعدة لم تكن أهدافها واضحة؛ ففي حين بدأت باستهداف "اليهود والصليبيين" كما سمت تنظيمها، تحولت إلى "إخراج الوجود الأمريكي" من الجزيرة العربية، ويبدو أن خطأ حساباتها

١- انظر التفصيل في: معتز الخطيب، القاعدة .. قطيعة مع الشريعة والسياسة، "الحياة" اللندنية، ١٦-٦-

ووسائلها وعدم إدراكها للعواقب، دفع بها إلى متغيرات وتحولات انتهت بها إلى القيام بعمليات "إثبات وجود" أحياناً، ثم تحويل المواجهة إلى النظام السعودي نفسه، بعد أن كانت تستهدف الوجود الأجنبي فقط، وثمة ملاحظة جديرة بالاهتمام، وهي أنها التفتت إلى ساحات خلفية للجهاد، بتعقب الأمريكيين، ولم تقدم أي شيء على ساحة الجهاد المتفق عليه على الأقل (فلسطين)، وإن ظهر في خطابها الإعلامي فقط بعد أحداث سبتمبر، فهو جهاد مقتصر على تخوم العالم الإسلامي: البوسنة، وكوسوفو، والشيشان، وأفغانستان، وكشمير، والفلبين، ونيويورك بالطبع^١.

صحيح أن بن لادن حظي فيما يبدو بشعبية جيدة في العالم الإسلامي، بوصفه بطلاً استطاع أن "يفعل شيئاً" في ظل هذه الأوضاع، وبخطابه التعبوي الذي يربط بين أفعاله وبين قضايا مركزية، كفلسطين والسياسة الأمريكية، وهي مطالب شرعية وتتوق نفوس كل المسلمين إليها، لكن لا يعني ذلك أنهم يؤيدون أفعاله ووسائله تلك، بل نلاحظ أن بعض المنضمين إلى تنظيمه أحدثوا قطيعة مع أهليهم وبلدانهم، وقالت بعض العائلات إنها فقدت الاتصال بأولادها. ويكفي أن نقارن فخر واعتزاز عائلة استشهادي فلسطيني بارتباك عائلات منفي الاعتداء على مركز التجارة العالمي^٢.

ملح آخر بارز في الفرق بين العنف والجهاد يتمثل في الوسيلة المستخدمة لذلك، فخطف الطائرات المدنية، والتضحية بالمئات من ركابها في عملية انتحارية، واستهداف مراكز مدنية (حتى لو كانت اقتصادية، وتم الحديث عن العلاقة بين السياسة والاقتصاد!)، واستهداف الأجانب المدينين المقيمين في بلاد المسلمين، كل هذا لا يدخل في الجهاد المعروف فقهاً، لاعتبارات فقهية متعددة^٣.

١- كما لاحظ ذلك أوليفيه روا، عولمة الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٥.

٢- سبق إلى هذه الملاحظة أوليفيه روا، المرجع السابق، ص ٢٣.

٣- يُنظر في تلك الاعتبارات: فيصل مولوي، تفجيرات نيويورك وواشنطن.. رؤية إسلامية، دراسة

يبدو جلياً الآن أن ممارسات "القاعدة" العنيفة لم تشكل أي مكسب سياسي، أو استراتيجي، أو تكتيكي، وكذلك ديني، سواء لجهة قضايانا العالقة، أم لجهة ممارسة "الجهاد" نفسه كمفهوم له ضوابطه وأحكامه.

في المقابل نجد أن النتائج السلبية التي تركتها متعددة، منها - فضلاً عن تلك الجرائم التي ارتكبتها - أنها أضرت، على المستوى الإعلامي والمفاهيمي، بمفهوم "الإسلام" وصورته كديانة؛ لكونها تنتسب إليه، أو أن المنفذين ينتسبون إليه. وأضرت بمفهوم "مقاومة الاحتلال" المشروعة ديناً وقانوناً؛ لكونها تقع في ذات السياق الإعلامي التواصلي، وتنتسب إلى ذات الدائرة (الإسلام) التي صارت - على مستوى التصور بفعل الإعلام - المنبع والحاضن لهذا الفعل. من جهة ثانية أن هذه العمليات العنيفة خارج إطار الشرعية - الدينية والقانونية - غدت "تبريرات" العنف المعاكس، الذي تتخذه الأنظمة الدولية والمحلية، بحجة أنه "رد" على العنف الأول. الناحية التواصلية بالغة الأهمية هنا؛ فقد كانت أحداث سبتمبر من أكبر العمليات التواصلية في التاريخ، على المستوى الإعلامي، دون أن يعني ذلك تحقيق أهداف منفذها، فهي قد أوجدت أيضاً تواصلياً سلبياً، أمكن من خلاله تحقيق مكاسب للآخر سياسية وثقافية وقانونية وغيرها.

فعلى المستوى السياسي والعسكري تم استثمار ذلك الفيض التواصلي السلبي "للإرهاب" في مناطق متعددة في كل من فلسطين لحساب إسرائيل، لمزيد من ممارسة القمع والإجرام، وفي الشيشان لحساب روسيا، وفي كشمير لحساب الهند، وفي أمريكا نفسها التي استطاعت تمرير "قوانين الإرهاب" المصادمة لكل حقوق الإنسان، من دون اعتراض يذكر، بعد أن كانت هذه القوانين مجرد "مشاريع" في ملفات اليمين الأمريكي منذ عهد الرئيس رونالد ريغان، إلى حين توفر "اللحظة

التواصلية" المناسبة لتمريرها، وهو ما قدمته أحداث سبتمبر، الأمر الذي أدى إلى بروز تعبير "مستثمري العمليات الإرهابية". لقد جاءت نتيجة عمل "القاعدة" بالصدّ لما أرادت أن تحققه، ولم يدر في خلد قيادتها الفكرة القائلة: إن العمل السياسي يقاس نجاحه بالنتائج، وليس بالنيات. فالنتائج حتى الآن وخيمة ومضادة للأهداف. فإن كانت "القاعدة" ترغب عن طريق "الإرهاب" في تغيير الأنظمة المحلية التي تتوجع من سياساتها، فذلك لم يحدث، بل أصبحت الحرب على الإرهاب ذريعة لتركيز سلطة أكثر، وواد الأصوات المطالبة بالتغيير، فأصبحت الدول أكثر بوليسية من ذي قبل. وإن كانت ترمي إلى تقليص نفوذ الولايات المتحدة في المنطقة، فقد أصبحت الولايات المتحدة في كل من أفغانستان والعراق، وتقريباً في كل مكان، وزوّدت أعمال "القاعدة" الولايات المتحدة بنفوذ إقليمي ودولي قد يستمر لعشرات السنوات المقبلة، وعززت عالمياً من سياساتها. وإن كانت "القاعدة" تروم نصره الفلسطينيين، وإضعاف إسرائيل، فيكفي إلقاء نظرة على الوضع الفلسطيني لنصل إلى أن العكس تماماً قد تحقق. هل يمكن القول إنها كانت مجرد عملية ثأر وشفاء الغل؟ تلك الفوارق المذكورة آنفاً تفصل ممارسات القاعدة أيضاً عن حركات التحرر الوطنية أو حركات المقاومة، والتي تستخدم العنف - وهو هنا مشروع - في حدود الضرورة والإمكانية، والجدوى، وقد لاحظ "البشري" أن هذه الأركان الثلاثة تحققت في حالات استخدام العنف في حركات التحرر الوطنية، فلا يقوم التصارع على أرض للخصم فيها مزية تفضل مزية حركات التحرير، ولا يقوم تصارع في وقت هو لصالح الخصم، ولا يتخذ في الصراع وسائل يكون لدى الخصم فاعلية فيها تفوق فاعلية حركات التحرير. وهذا العنف المشروع يكون بضوابط واضحة، فلا يستخدم إلا ضد الأجنبي المعتدي على الوطن، ولا يستخدم إلا في الإطار الجغرافي للأرض المحتلة، ولا يستخدم إلا مع أطراف الصراع الذين هم مشتبهون اشتباكاً مباشراً في الصراع^١. ومن هذه الضوابط والمحددات تأتي مشروعية هذا العنف المحدد.

١- انظر: طارق البشري، العرب في مواجهة العدوان، القاهرة، دار الشروق، مشروع مكتبة الأسرة،

هكذا انفصلت أعمال وممارسات القاعدة عن الجهاد كتعبير ديني له محدداته وضوابطه، وعن المقاومة الوطنية كتجربة تاريخية وقانونية أيضاً لها ضوابطها ومحدداتها، وبهذا الشكل وفرت أحداث سبتمبر المسوغ والمستند للمعتدي لممارسة مزيد من القمع والاعتداء تحت ذريعة "الدفاع" عن النفس، ولنتذكر أن مفهوم "السيادة" تم تجاوزه بناء على أن طبيعة "إرهاب" القاعدة معولم لا حدود له، ولا معالم واضحة له يمكن الإجهاز عليها، ومن ثم كانت ساحة مكافحته العالم بأسره، واستخدم "الإرهاب" مرادفاً للإسلام لكون عنوانه إسلامياً!

العنف والإصلاح

ألححت في هذا البحث على تركيبة ظاهرة العنف، وأنه نتاج جدل الفكر وحركة الواقع معاً، وأنه ظهر في ظل فشل مشروع الدولة الوطنية وعلاقتها بالخارج، وبالدين، وعلاقة الخارج بها، وإذا كان كذلك فيمكن القول إننا لا نتوقع له أن يفقد أهميته ويتهمش وجوده قبل أن يتغير الموقف تغيراً جذرياً، فالتغيير لا يتم في الوعي وعلى مستوى المفاهيم فقط، بل في الواقع، وهو سياسي واجتماعي وفردى. إن معالجة العنف بناء على هذا التفسير المركب، وتوزيع المسؤوليات وتعددها، إنما يقضي بإصلاح سياسي، يجعل الدولة تقوم بوظائفها، وتكتسب شرعيتها، بالاستناد إلى الأمة، لا إلى نخبة متحكمة ترتبط بعلاقات مصالح شخصية مع الخارج، وبالحفاظ على وجود الأمة وأهدافها العليا، وتدبير شأنها، واحترام معتقداتها، بإعادة تعريف العلاقة بين الدين والدولة، بالتخلي عن وهم إمكان استتباع الدين لخدمة أغراض الدولة/النخبة، والتخلي عن وهم استبعاد الدين عن المجال العام أيضاً، لأن في هذا تجديفاً ضد، واحتقاراً لتوجهات الأمة التي تنبجج بالحديث عن مصالحتها وحقوقها، ومن أسف أن الخطاب العلماني التقليدي لا يزال يلح على عقيدة "ضرورة استبعاد الدين" في الوقت الذي يطالب فيه بالديمقراطية بما هي

المشاركة في تدبير الشأن العام فيلغني - ابتداءً - إرادة ومعتقدات الشعب الذي يطلب إشراكه؛ لأنه يتصور أنه بهذا يستطيع حسم المعركة التي يخوضها مع خصمه الإسلامي السياسي ولو على حساب الشعب! إن المجتمعات الأوروبية الغربية شهدت تهدئة مرموقة للعنف في المجال الداخلي، فاستقرار النظام الديمقراطي فيها أتاح لها أن تطور آليات لاحتواء العنف، وأن تخلق إطاراً مؤسسياً لتسيير المنازعات، وشرعة الصراعات السياسية. فالعنف الداخلي لا يتفجر إلا إذا حُبس الصراع السياسي في مرجل محكم الإغلاق. والحال أن الإقرار لحركات المعارضة والاحتجاج بحقها في التعبير العلني عن وجهات نظر انشقاقية منعها من أن تتحول إلى حركات سرية، وبالتالي إلى سلوك طريق العنف^١ لتتم إدارة العنف بصورة خطابية فقط، وفي إطار اللعبة السياسية المؤثرة وليس الصورية.

تركيبة العنف تقضي بأن يكون مع الإصلاح السياسي إصلاح ديني، يتم فيه تفكيك فقه العنف، ورسم علاقة سوية مع العالم، والارتقاء إلى مستوى العصر، وتحرير المرجعية من قبضة الدولة/النخبة، فقد كان استيلاء الدولة على المرجعية أحد مصادر نشأة العنف، بنشوء مرجعيات فقهية تتغذى مصداقيتها وشعبيتها من شدة بعدها ومعاداتها للدولة، في مقابل سحب الشرعية عن "فهاء السلطة" والمؤسسات التقليدية لكونها "مؤسسات سلطة".

١- انظر: جورج طرابيشي، لماذا انحسر العنف في المجتمعات الديمقراطية، الحياة اللندنية، ٣٠.٥.

٢٠٠٤، وهو مراجعة لكتاب "العنف السياسي" لفيليب برو.

تدين المعرفة

مأزق التأصيل الايديولوجي ولعبة الأنظمة الشيولوجية

سرمد الطائي*

رغم ان مشروع أسلمة العلوم هو الصيغة الأكثر صراحة لطموح الحركات الإسلامية ولا سيما في العقود الأخيرة، إلا ان المعالجات التي تناولته نقدياً تظل أقل من حجم الجهود التي تبذل في إطار المشروع، والخلفية التاريخية التي يستند إليها. خاصة وأن مشروع الأسلمة كما هو مطروح على مستوى المؤسسات والحركات السياسية والأيديولوجية وبعض الاستراتيجيات الحكومية، يستجمع في داخله على نحو متميز، شتى المقولات التي يشتغل عليها الخطاب الإسلامي اليوم.

في هذا الإطار يأتي العدد ٢٣، الصادر في ربيع ٢٠٠٣، من مجلة قضايا اسلامية معاصرة، حيث خصص ملفاً واسعاً لإشكاليات أسلمة العلوم والتمركز والتحيز في المعرفة. لفتت نظري افتتاحية رئيس التحرير الباحث العراقي عبد الجبار الرفاعي وهي نص متميز بين النصوص التي قرأتها للرجل، من حيث وضوحه وجرأته. يشتكي الرفاعي وهو الذي يتحرك في وسط ديني محافظ، طائفة من القراء يدون تحفظهم حيال طريقة المجلة، محاولاً تفهم اعتراضاتهم في إطار شيوع الخطاب التبشيري وسيادة روح الوصاية في معظم الإصدارات، الأمر الذي يجعل مطبوعة تعمل على الإفلات من التقاليد السائدة، وكأنها تغامر باجتراح المستحيل. والحقيقة فإن تعليقي على كلام رئيس التحرير هو ان المجلة قد تجاوزت الإطار المحافظ الذي تلقاها بكثير من الارتباب حين صدرت قبل أعوام، فباتت تتعامل مع دائرة تلقى

واسعة تجد فيها هامشاً عريضاً من الحرية حتى راحت تجمع بشيء من الإثارة، بين أطراف متقاطعة، مما يعني انها لم تعد بحاجة إلى استرضاء الوسط المحافظ أبداً. وبعيداً عن هذا يعتقد الرفاعي وهو المقرب جداً من عدد من مؤسسات الأسلمة المعروفة، انه لا بد من موقف علمي يتجاوز الأحكام العاجلة ويدرس اسلامية المعرفة بموضوعية تبحث عن منطلقاتها ومرجعياتها ومدخلها. والذي يميز المعالجات المطروحة هنا انها تعبر عن أكثر من موقف حيال إسلامية المعرفة، كما يرى ان التعاطي النقدي مع المعرفة الحديثة والذي طالما أضحى موقفاً هجائياً، يخفي وراءه موقفاً تبجيلياً يغيب فيه نقد التراث، بينما تتراكم الكتابات في نقد الغرب وهجاء حضارته وقيمه وعلومه. ثمة رغبة في الحياد أدت إلى ندرة النصوص التي يكتبها الرجل منذ أخذ على عاتقه إصدار مجلته هذه. لكنه هذه المرة يتخلى نسبياً عن صمته هذا، يقول: ان الاحتماء بالتراث واتخاذة ملاذاً أبدياً واللجوء اليه في كل واقعة، كفيل بأن يحول التراث من ملاذ إلى سجن، ومن كهف إلى نفق، أو بئر يحجب من يحتمي به عن الحياة.

ثورة على التشبيء والحلولية وانحياز إلى بعض أنماطهما!

يتحدث د. عبد الوهاب المسيري في حوار مع د. سعيد شبار، عن تحيزات المعرفة وسيادة منطق الأشياء على الإنسان، في مقارنة لموقفه من العلوم الغربية، وهو يرى ان العلمانية بدأت بسحب الأشياء من عالم الإنسان ووضعها في عالم الأشياء، ثم انتهت بسحب الإنسان ووضعها في عالم الأشياء، والعلمانية حينئذ هي سيادة منطق الاشياء على الإنسان (ص ١٥). لست هنا في صدد إثارة خفيات هذا النقاش القديم وتنوع المواقف داخل العلمانية ذاتها من الظاهرة هذه بشكل معقد يتفاوت من هابرماس إلى فوكو ومن ماركوزه إلى انطوني غيدنز أو ناعوم تشومسكي، غير انني أحرص على إعلان استغرابي من منطق تخصيص العاهات لو ساغ التعبير. كان أرسطو يتحدث قبل عشرات القرون عن الحدود وضوابطها واطرادها وانعكاسها ويقسم الاجزاء التحليلية في ماهية الأشياء إلى ذاتي وعرضي وجنس وفصل وخاصة

وعرض عام وسوى ذلك من تشقيقات. لكن يبدو ان البشرية بعد ان طوت وتجاوزت وتكاملت وجددت واستحدثت، لا تزال بحاجة إلى درس أرسطو في الحدود والتعريفات. تشتد الحاجة إلى هذا الدرس أو ما يكون بمثابة، لدى عرب ومسلمين يمارسون «نقد» الغرب، فهم يتحدثون عن مواصفات غريبة لا تمثل «خاصة ذاتية أو عرضية» بل من الواضح انها «عرض عام» غاص في أحواله الجميع. عوض ان يتحدث «النقاد» هؤلاء عن الرغبة التوسعية عند الأقوياء شرقيين أو غربيين، نراهم يعيبون على الغرب نزوعه الاستعماري ويصورونه كداء خاص وعامة تميز حضارة بمفردها، وهذا مثال بسيط من قائمة يطول عرضها. لاحظت وأنا أقرأ بعناية إجابات الدكتور المسيري، انه يمارس الأمر ذاته ويتحدث عن ظاهرة التشييء رافضاً لها، بينما يتجاهل أنماطاً أخرى من التشييء سادت في أنساق ومنظومات تقليدية ما فتئ المسيري ينحاز إليها ويدعو إلى اكتشاف ما تقدمه من خيارات. ان العديد من المقولات الفكرية التي يشيع توظيفها وتقديسها من قبل المسيري وسواه، تمارس استباحة هائلة لمنطق الإنسان وتعمل بشكل مروع، على تشييئه وجعله مشروعاً متواصللاً لاستلابات لاهوتية وأبوية وإقطاعية...الخ، متنوعة. ويتحول الإنسان في العديد من المنظومات العقديّة التي يحن إليها المسيري، إلى «إضافة إشراقية» لا قيمة لها إلا حين تتحول إلى ذرة منتظمة في جيش أو (قطيع) يسوقه زعيم أو أمير أو حامل لأسرار اللاهوت أو الوضعية المغلفة بأشكال إلهية. أقترح على الدكتور المسيري وهو ينتقد علوماً تستند إلى منطق الأشياء كما يتصور، ان يعمد بدل ذلك إلى المقارنة بين جرعات التشييء في مختلف الأنساق الحضارية التي يتعامل معها، فربما نجح في تبيينها على ان تلك الجرعة في بديل الحضاري أقل أو أسهل في الهضم، من جرعة ابتليت بها حداثة أوروبا أو علمانيتها. لنفترض هنا ان الحلم بعالم يختفي فيه منطق الأشياء نهائياً، يظل لوناً من المثالية الصارخة التي لا تؤمن بالتعامل مع إنسان يحمل الخير والشر معاً، أي انه حلم بإنسان كامل لم يظهر على وجه الأرض بعد. لكن ثمة مسكوتاً عنه في حديث المسيري هو قبوله بمنطق الأشياء حتى لو استلب الإنسان وخاتله، شريطة ان يجري ذلك التشييء في غرف لاهوت مغلقة

تفوح برائحة البخور المقدس، وضمن خطاب يتحدث عن السماء بمجازات تحجب هموم الأرض، وفي نسق يعلق أخطاء الإنسان على (شماعة) الإله كي ينأى بنفسه عن النقد، ويتباكى على مقدساته المنتهكة بمجرد ان يصبح الإنسان تحت وطأة استلابات وضعية بدائية انتحلت إرادة الإله أو توهمت أنها تنوب عنه وتتصرف بمشيئته. كأن الدكتور المسيري يمارس هنا لونا من الإسقاط النفسي، فيقرأ ظاهرة الآخر من خلال ممارسات (الأنا) ويستعير فضائح الذات ليتخلص منها ويلقيها على الآخر، بل يبدو لي وكأنه ينصب لنفسه أفاخاً أو يقطع غصن شجرة فيما يقف هو عليه! يقول مثلاً ان العلمانية شكل من أشكال الحلولية الكمونية، أي ان الإله لا يوجد بشكل مستقل عن مخلوقاته فيكمن فيها وتسود الحلولية ووحدة الوجود المادية (ص ١٥). وإذا أردنا الانسياق وراء تفسير المسيري هنا، فعلينا القول بأن النماذج الحضارية الأخرى لم تجد بداً كذلك من تقديم مشروعها الخاص للحلول الكامن هذا. من المعروف في الحضارة الإسلامية ان الفقه يتولى تحديد أحكام الله وتعاليمه، والمعركة الكبرى في الفقه سواء في المدونات السلطانية أو عملية الاجتهاد ذات الصلة بالمجالات الأخرى، تدور حول النصوص وقراءتها وطبيعة الحجية الدلالية فيها. تعامل الفقهاء مع الموضوع بشتى انتماءاتهم، على نحو يمكن تسميته لو حاكينا تفسير المسيري «حلولية تشريعية»، ولا سيما بعد اتساع رقعة السؤال الفقهي وتناقص النصوص التي تعالجه بشكل مباشر. فظهر اتجاه فقهي كبير عرف بأنه يؤمن بأن الفقيه حين يفتي خطأ بما لا يوجد في الشريعة، فإن الله يضع حكماً مطابقاً لفتوى الفقيه الخاطئة كي يصوبه ويصححه (المصوبة). ولم يكن الفريق الآخر (المخطئة) بأحسن حالاً من سابقه، فحين رفض ان يكون الله قد التزم للفقيه بتصحيح أخطائه حتى لو أدى الأمر إلى تغيير متواصل للشريعة، عالج الأمر بالقول بأن الله رفع عن الأمة ما لا تعلم مفسراً ذلك بأنه تخويل بوضع موقف فقهي عملي في الفتوى يتعامل مع حالات الشك في الحكم الشرعي المجهول، وهو موقف يبرئ ذمة المكلف حتى لو خالف عمله الحكم الحقيقي. ان هذا الفريق رفض ان يتكبد الله مشقة وضع الحكم تلو الحكم لتصحيح فتاوى الفقيه الخاطئة، وافترض انه يمنح تفويضاً عاماً

للأمة بتشريع وظائف عملية تعالج حالات الجهل بالحكم الشرعي، منبهاً إلى ان الفقيه هو الوحيد الذي في وسعه الاستفادة من هذا التخويل! وهكذا يتوحد الموقفان في إيمانهما بحلولية تشريعية (نيابية لا كمنوية هذه المرة) واسعة، رغم اختلافهما النظري الذي يظل ثانوياً، في تسويغها^١. ثمة أنماط أخرى لست هنا في صدد الحديث عنها تمثل نماذج صارخة للحلول عند الاتجاهات الكلامية التي حاربت الحلول وعدته ردة عن الدين، فكأنها في حربها المعلنة على وحدة الوجود، إنما تخفي داءً ابتليت به وغالباً ما خشيت التصريح به. لا أدري كيف يتعامل الدكتور المسيري مع هذا اللون من الحلول (التشريعي)؟ خاصة وأنه يعتقد ان الخطر العظيم الذي ينطوي عليه ذلك يتمثل بأن يتحول الإنسان إلى مرجع ذاته وتظهر الأنانية (ص ١٨). فلربما كان لديه مقترح يؤسس مدرسة جديدة في تاريخ التشريع الإسلامي، تجد مرجعية حقيقية تنفصل عن الإنسان مثلاً وتناى بنفسها عن مستويات الحلولية تلك. قبل ان انتهي من تعليقي هذا، وأخشى انني قسوت كثيراً على رجل أحترم علمه وجهده ومثابرته، أود إلفات النظر إلى كلمة أخرى للمسيري تنطوي على موهبة كاريكاتيرية، حين يعيد رسم خصومه وفق مقاساته هو. يقول: أنا أفتقد البعد الفلسفي تماماً في الفكر العلماني العربي، أنظر مثلاً إلى كتابات مراد وهبه فقد ورد فيها ذكر مدرسة فرانكفورت في نصف سطر، وأعتقد انها أهم اتجاه فلسفي إلى

^١ - ان وجود الله بنحو غير مستقل عن مخلوقاته، والذي يقدمه المسيري بوصفه مقارنة لمفهوم الحلول، بدأ يأخذ أبعاداً أكثر وضوحاً وصراحة في ظل مشاريع الإسلام السياسي. تظاهر الفقيه بأنه هو الذي يسعى ليفنى في الله ويتوحد معه بصفته «ظلاً له». لكن الذي حصل ان الفقيه جاء بالله وأنزله ليتحد معه على الأرض أو يحل فيه (كما يحلو للمسيري ان يقول في وصف العلمانية). يعتقد كاظم الحائري ان ولاية الفقيه تعني ان الخطأ في حكم الحاكم لا معنى له لأن حكم الحاكم واقعه انه حكم وليس كاشفاً عن حكم الشريعة لأن المفروض هو ان الشريعة لم تأت بحكم في مورد حكم الحاكم. أنظر: المرجعية والقيادة، قم، ١٤١٨ص ١٦٢. وهذا يعني ان الاحكام الولائية تمتلك ذات القيمة التي يمتلكها النص القرآني او السنة النبوية وبالتالي فلا معنى لأن تتسامل حول تطابقها مع الشريعة او عدم تطابقها، فهي جزء من الشريعة حينئذ، أي ان الشريعة لا توجد بشكل مستقل عن الفقيه في ما يتصل بالحكم الولائي، بل المشرع قد حل في الفقيه وتوحد معه.

الآن في الغرب ورث المنظومة الماركسية (ص ٢٠). لست معنياً بالدفاع عن كل نتاجات العلمانية العربية، لكن يؤسفني ان الدكتور المسيري تجاهل على سبيل المثال أعمال عادل ظاهر مثل (الأسس الفلسفية للعلمانية). لقد كنت أتولى مرة مقارنة أعمال الإيرانيين في علم الكلام الجديد مع المساهمات العربية، فوجدت ان عادل ظاهر يستخدم عدة معرفية تتطابق إلى حد كبير مع الأدوات التي يبرع الإيرانيون في التعامل معها، أعني تأكيده على السؤال الاستمولوجي والمدرسة الانجليزية والفكر الألماني، حيث تجد في أعمال ظاهر المتعددة حشداً من المصطلحات والمفاهيم والإشكاليات التي لا تشيع كثيراً في الفكر العربي العام ومثليه الأساسيين، حتى ان الإيرانيين يولون هذا المفكر عناية لافتة. والأمر لا يعني أبداً ان سواه من منظري العلمانية يفتقدون الفكر الفلسفي، قصارى ما هنالك ان ثمة تنوعاً مدرسياً يجعل الكثير منهم يشتغلون في حقل النقد التاريخي الفرنسي، وهو مجال بالغ الأهمية لا أحسب ان في وسع المسيري تجريده عن إسهامه الفلسفي المشهود. أختم ملاحظاتي هذه بهاجس طالما لازمني أود هنا ان أقدمه كمقترح للدكتور المسيري فيما يتصل بجهوده لتعريف العلمانية. ان مجمل محاولات المسيري في تعريف العلمانية ومنحها خصوصيتها، تعبر في جانب منها، عن تلاعب بأنظمة ثيولوجية لو شئت ان أستعير هذا التعبير من أركون. فبينما تكون الحلولية أو منطق الأشياء مثلاً، من سمات العلمانية في تصور المسيري، نجد اننا نواجه أنساقاً مختلفة تعتمد كلاً من الحلولية ومنطق الأشياء بامتياز، وكل يمارس تأويل ذلك وفق مقولاته الخاصة. وهكذا لن يكون ممكناً تعريف العلمانية من خلال تلك المواصفات، وربما كان من الممكن ان نلجأ إلى تعريف العلمانية من خلال اكتشاف منطقها الخاص في تأويل عملية التشييء والحلولية، فهي لا توظف في عمليتها التأويلية هذه لعبة المنظومة الثيولوجية، بينما تمارس حضارات أخرى تأويل ممارساتها للحلول والتشييء وسواهما، من خلال تلاعب حاذق بمقولات الثيولوجيا واللاهوت. حينئذ نكون قد بلورنا نموذجاً فرضياً للتعريف أحسب انه خيار يبدو أفضل من خيارات المسيري التي تفتقد الدقة.

خلط الأخلاقي بالعلمي: تدين العلم أم علمنة الدين

يتحدث عالم الاجتماع السعودي أبو بكر أحمد باقادر حول «إشكاليات أسلمة العلوم الاجتماعية»، في حوار مطول أجرته معه المجلة. يرى باقادر ان توطين المفاهيم والمقولات الاجتماعية وتأصيلها يكون عبر تناول قضايا خاصة ببيئتنا من قبل باحثين محليين، أما اتجاه أسلمة المعرفة كما هو عند الفاروقي ورفاقه، فهو توقف عند مرحلة الصراع الأيديولوجي. لكن باقادر يرى ان اعمال علي الوردى ومالك بن نبي وعلي شريعتي والمصري سيد عويس على مستوى التناول المحلي، تمثل شمعة في النفق الطويل، وذلك لأنهم لم يدخلوا في نقاش برفض المدارس الاجتماعية وإنما قالوا لدينا قضايا نرغب في التعامل معها بطريقة أخرى (ص ١٠٢). يضيف باقادر: كنا نتمنى من محمد باقر الصدر وإسماعيل الفاروقي وسواهم، ان يطالبوا بفتح الباب أمام كل أنواع الأسئلة المحيرة، فهذه الأسئلة هي التي أدت إلى نشوء العلوم الاجتماعية. لكن باقادر يدرك جانباً من منطلقات جهود الأسلمة، فهم يعتقدون ان تأصيل العلوم الاجتماعية سيكون من وسائل الدفاع عن الإسلام، ولكنها ليست كذلك. ان العلوم بطبيعتها هي فضح ونقد للواقع، وقد يكون هذا الفضح أقسى ما نرغب في سماعه (ص ١١٣ - ١١٤).

يضع باقادر يده هنا على مفصل حساس نتلمسه بوضوح في مجمل الأعمال التي صدرت تحت لافتة إسلامية المعرفة. ان ملاحظة عموم الإصدارات تلك، تجعلنا ندرك ان القسم الأكبر من هذه الأعمال يأخذ في نقد المعطيات الغربية لهذه العلوم والنيل منها، وفي مقابل ذلك يتولى استعراض مجموعة تعاليم إسلامية من خلال عرض حشد من النصوص، وتقديمها كمعطيات مثالية جاهزة تعتمد على مكانة النص المقدس دون قيمة المضمون العلمي. بل ان مضمون النص ودلالته يتعرضان إلى عملية تبرير غير علمية تتطابق مع جهود علم الكلام (اللاهوت) الذي يتولى الدفاع أيديولوجياً عن العقيدة. كنت أتمنى ان تسنح الفرصة هنا لاستعراض نماذج من تلك الأعمال وكشف منهج التبرير المتباين مع المنهج العلمي الذي يمارس الفضح والنقد والاكتشاف.

يشير باقادر إلى حقيقة هامة للغاية جرى تجاهلها من قبل العاملين في مجال الأسلمة بشكل عام، قائلاً أن العلوم الاجتماعية ليست علوماً لإصلاح المجتمع، وإنما هي علوم لدراسة المجتمع، فهي علوم تفسيرية تدرس الواقع.

ان حديث باقادر يدفني إلى الخوض في إشكالية قراءة النص في أعمال الأسلمة، إذ ان الخلط بين التربوي والتفسيري والتعاليم والفرضيات والواجبات الأخلاقية والنظريات الاجتماعية، ينطوي على مشكلة أو مفارقة أكثر عمقاً من هذا بالطبع. طرحت قبل بضعة أعوام سؤالاً على الباحث العراقي الدكتور محمود البستاني وهو من رواد أسلمة المعارف وأصدر عدة أعمال في هذا المجال طيلة العقدين الماضيين، وكنت أتوخي معرفة الأساس النظري الذي تقوم به جهوده. حين نطالع النص العلمي فإننا نتعامل مع فرضية جرى إثباتها من خلال دليل فلسفي أو تجريبي عبر الاستعانة بالملاحظة ولغة البيانات ونحو ذلك، أي انه يقدم لنا معطيات علمية يمكن نقدها في ضوء منهج محدد. لكن هذا ما لا يتوفر بشكل عام في النصوص الدينية التي يجري اعتمادها في عملية الأسلمة (وأعمال الدكتور البستاني التي كنت أتساءل حولها). ان النص الديني لا يمتلك إثباتات علمية بالمعنى المنهجي ولا يتوفر فيه سوى «حججة شرعية» بالنحو الذي يدرسه أصول الفقه. أي ان المؤمن حين يعمل بالنص الشرعي المستوفي للحجة الشرعية، سيكون آمناً من المساءلة أمام الله وفي وسعه الاحتجاج بالنص لتسوية عمله، فنحن نتعامل مع حججة أخلاقية عملية تشبع الحاجة الدينية أو القانونية وحسب. والحججة التي تكتسبها دلالة النص الشرعي أو مصدره، حيثية اعتبارية، حسب تعبير الفلسفة الكلاسيكية، لا تكشف واقعاً أو تقدم معطيات وبيانات، بل تحدد عملاً وموقفاً أخلاقياً أو قانونياً فقهيًا^١. وبالتالي فإن توظيف نصوص كهذه في علم النفس أو الاجتماع ونحو ذلك، يمثل خرقاً منهجياً سافراً، فعوضاً عن معطيات تدعي الكشف عن الواقع بشكل علمي وتقدم إثباتاتها

^١ - لاحظ التساؤل هذا في: سرمد الطائي، حول المستقبلية الإسلامية: مقاربات في المنهج. حوار مع

المنهجية حول ذلك، يقوم هذا الاتجاه بطرح تعاليم أخلاقية ونصوص توجيهية لا تقدم إثباتات علمية بل تستند إلى حجية شرعية تتصل بالجانب القانوني أو الأخلاقي أو الاعتباري، وكيف يمكن استبدال الحقيقة ذات الطابع التكويني الاكتشافي، بالاعتبار المتصل بالمواضع العرفية والدينية والأخلاقية؟ من الطريف للغاية ان أحد العاملين في هذا المجال قال لي بالحرف: انه يجد أحياناً نصاً شرعياً يتطابق مع نتيجة علمية قدمها فرويد حول ظاهرة نفسية معينة، وهذا ما يجعله يدرك ان النص المذكور مما يمكن الاعتماد عليه علمياً. لكن صاحبنا لم يدرك انه بذلك إنما يعلمن النص الإسلامي من خلال اتخاذه نتائج فرويد العلمية أساساً لاعتماد النص الشرعي، لا انه يؤسلم العلم من خلال جعله النتائج العلمية مستندة إلى نص ديني!

محنة الإيمان المعاصر لدى حاج حمد

يتضمن الملف ندوة نظمها الباحث العراقي طه جابر العلواني وآخرون بالقاهرة قبل أعوام لمناقشة بحث السوداني أبو القاسم حاج حمد «منهجية القرآن المعرفية وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية». كما توجد دراسة لحاج حمد عن «المبادئ التطبيقية لأسلمة العلوم». شاركت في الندوة أسماء إسلامية معروفة تكاد تجمع على أهمية الأفكار التي طرحها الرجل، لكنهم يجمعون كذلك على تعقدها وتشابكها. لفت نظري في الندوة موقف محمد عمارة الأكثر وضوحاً وصرامة حيال حاج حمد، وجعلني أشعر بأن المواجهة بينهما تستعيد الصدام التاريخي بين الاتجاه النصوصي الظاهري حنبلياً وأشعرياً، والاتجاه العقلي والصوفي المتحرر في التعامل مع النص، رغم ان كلا من الرجلين يحاول أن ينأى بنفسه عن هذا الانتماء الفكري. يقول عمارة في حديثه عن التفسيرات التي قدمها حاج حمد للنص القرآني، انها تفسيرات باطنية عرفانية. الأهم في موقف عمارة انه يدعو إلى قراءة جهود حاج حمد بوصفها ممثلة لمدرسة محددة تزعمها الشيخ السوادني محمود محمد طه (الذي أعدمه النميري بجريمة الارتداد)، وكتابه الشهير (الرسالة الثانية من الإسلام)، إلى جانب كتاب (العالمية الإسلامية الثانية) لحاج حمد (ص ١٦٥). ويهتمه بأنه متأثر بالوضعية

الغربية كما في تقسيمه لمراحل الوعي الإنساني. وبشكل إجمالي يأخذ عمارة علي صاحبنا انه يدعو إلى تجاوز التراث وللسنة تحديداً، ويجد ان هذا لا يناسب ظروفنا كأمة فرض عليها القتال من قبل الغرب، وأمضى الأسلحة لهذه الأمة هو تراثها وحضارتها (ص ١٦٩)؟

أعتقد انه من غير المناسب مناقشة الملاحظة الأخيرة للدكتور عمارة، فهي ملاحظة سياسية ونحن نتحدث هنا عن أفكار علمية. خاصة وإنني لا أدري ان كانت (ظروفنا العسكرية) هي المعوق الأساسي لتجاوز التراث ونقده، أم ان لدى الدكتور مانعاً معرفياً موضوعياً. ولكن يهمني هنا التعليق على الصلة بين حاج حمد والراحل محمود محمد طه. لم أكن أعرف كثيراً عن الأخير حتى فترة قريبة حين حدثني عن أعماله بعض أساتذتنا، فقلت حينها ان حاج حمد في كتابه (العالمية) يذكر الرجل ويتبرأ منه ويدعو إلى تمييز عمله عن رسالة طه. يومها عدت إلى نص حاج حمد ثانية بعد ان اطلعت على نصوص طه نفسها^١ ولاحظت ان حاج حمد يظلم الرجل في سبيل تبرئة نفسه وهو استبق التهمة في الطبعة الأولى من كتابه (لاحظ ص ١١٥ من الطبعة الثانية) فراح يتحدث عن استقلالية منهجه وتميزه عن طه. وأقول ظلمه لأنه يصر في أكثر من مناسبة على ان الرجل يزعم انه يتلقى الرسالة الثانية للإسلام مباشرة من الله (العالمية، ص ١٢١ و١٨٧). بينما لا نجد ما يرقى إلى خطورة هذا الزعم في نصوص طه أو تلك التي نقلها حاج حمد، وليس سوى حديث عن الشهود أو الكشف العرفاني المتداول بين المتصوفة على نطاق واسع. أحسب انه إنما تطرف في موقفه من الرجل إمعاناً في الدفاع عن نفسه، ورغم انني لا أود الخوض أكثر في هذا الموضوع، بيد ان انطباعي خلال قراءتي لأعمال طه وحاج حمد، هو ان الأخير يقدم نسخة مطورة بشكل متميز لأفكار محمود محمد طه، بفضل ما أتيج لحاج حمد من سعة اطلاع على الفكر الحديث تحديداً، الأمر الذي أدى إلى ظهور بعض الفوارق

^١ - صدر مؤخراً كتاب «نحو مشروع مستقبلي للإسلام» بيروت، المركز الثقافي العربي، الكويت، دار قرطاس، ٢٠٠٢. ويضم الرسالة الثانية للإسلام، ونصوص أخرى لمحمود محمد طه.

بينهما. يعرض حاج حمد عدة مبادئ تطبيقية لأسلمة العلوم، لكنه لا يتجاوز المفارقة القائمة في تحكيم نص جوهر قيمته قداسة الدلالة، على موضوع ذي طابع تكويني حقيقي، خاصة مع المجازات القرآنية التي يقرأها بطريقة لا يمكن ان نستنتج منها قانوناً فيزيائياً^١. كيف يمكن ان نطلق العنان لمجاز تمثيلي ليلعب دوراً في فلسفة العلم. ان حاج حمد يشترك في هذا مع الاتجاه السلفي الذي بدا أنه اختلف معه، كما ان هذا التوظيف للنص يتقاطع مع مقولة يتمسك بها حاج حمد كثيراً تقرر ان ثمة استلاباً لاهوتياً يوازي في خطره الاستلاب المادي الوضعي. بينما طريقته هذه في توظيف النص تفتح الطريق إلى استلاب العلم من خلال سيميولوجيا لاهوتية مكثفة. إذ ليس ثمة مبرر منطقي لاستدلالاته سوى المصدر الغيبي للدلالة بطابعها الافتراضي المجازي. ان ملاحظة طريقة الإمساك بدلالة النص تستدعي في هذا المجال لون التعامل المثالي الأفلاطوني بطابع تأملي صارخ يصلح ربما في مقارنة مفهوم في النقد الأدبي أو تصور لمعنى تجريدي، لكنه لا يمتلك قيمة كبيرة في نطاق المعرفة الرياضية أو فلسفة العلم والتفسير الاكتشافي، فهو على الأقل مما لا يمكن الاستفادة منه عملياً في مختبرات العلوم ومناهجها، ويظل بالتالي فرضية مجازية على أفضل التقادير، لا يمكن تقديمها كمبدأ في «فلسفة إسلامية للعلوم». سأتساهل مع نيتشه لو تحدث بهذه اللغة عن فلسفة الإرادة أو الفن، لكن من الواضح انه لا يحق لسارتر أو جبران خليل الحديث عن قانون فيزيائي بهذه الطريقة.

لكن هذا لا ينفي أهمية الفكرة التي يود حاج حمد ان ينطلق منها في معالجته للنص القرآني. يقول: «ان من مهمات المنهجية المعرفية القرآنية ألا تتعاطى بعفوية مع عقلية التراث التفسيري الذي يستمد أصوله من الموروث التوراتي، الذي يستمد أصوله بدوره من الموروث الأسطوري البابلي، وإلا لاختلطت المعرفية القرآنية

^١ - لاحظ مثلاً استدلاله بالآية (وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحمًا طرياً) فاطر-١٢، حيث يرى ان النص يتحدث عن اختلاف العناصر المتفاعلة ووحدة الناتج الطبيعي، فينقض ما تعتمد العلوم الطبيعية من قوانين التشيؤ التي تزعم ان الناتج يختلف باختلاف المركبات ويكتسب كل ناتج خصائصه من مركبات عناصره الأولية! ص ٢٧٥.

بأساطير الأولين وأغلقت دونها قدرات الوعي المنهجي». لكنني على الأقل، لم أجد عند حاج حمد في العديد من النماذج التفسيرية التي يقترحها، تجاوزاً منهجياً للنسق الأسطوري (المجاز، التخيل، التمثيل، التهويل)، مع انه يحاول أحياناً أن يتولى المصالحة بين التصور القرآني والعلم الحديث، وأحسب انه لم يعتمد خياراته ويفاضل بينها بوضوح، وهو ارتباك يعبر عن محنة الإيمان المعاصر وحيرته في آلية التوفيق بين المرويات الدينية ولغتها الخاصة، والمرحلة الراهنة من أداء العقل الإنساني. وغير بعيد عن أفكار حاج حمد، نجد الفيلسوف الإيراني حسين نصر مبشراً بنموذج «المعرفة والأمر القدسي» في حوار أجرته معه المجلة، وهو يستعير من التصوف مجازات يريد لها ان تبلور بديلاً لفلسفة العلم الحديث، ومعطيات ما بعد الحدائث التي يوظفها لنقد الحضارة الغربية.

عبد الله إبراهيم: غلواء التمرکز في سرديات كبرى

يكتب الباحث العراقي عبد الله إبراهيم «نقد التمرکزات الثقافية في العالم المعاصر». يرى إبراهيم ان التنازعات الكبرى هي نتاج لمرکزيات ثقافية وجدت لها باستمرار تسويغاً من أطراف التنازع، وبسبب غياب التصورات النقدية التي تجرد تلك المرکزيات من غلوائها، فقد تصلبت تصوراتها واصطنعت لها دعائم عرقية أو دينية، أدت إلى زرع فكرة السمو والرفعة في الذات والدونية والانتقاص في الآخر. لازلت منذ عامين أحرص على متابعة مشروع إبراهيم (المطابقة والاختلاف)^١ والحقيقة ان ملاحقة المشروع ليست تجوالاً في نص عادي يمر عليه القارئ بسهولة، بل نحن نتعامل مع نص مكثف مثقل بإشكاليات تأسيسية يستوحي منهاج تحليل السرد والسيمايائية الحديثة ويتناول أسئلة المعرفة الحديثة ولا سيما في جانبها الفلسفي. وكنت في مناسبة سابقة قد تساءلت حول فكرة المشروع التي أثارته إعجابي كثيراً، والتي تفترض اننا أمام حالتنا تطابق سلبي تسعى إحداها إلى التطابق

^١ - صدر في اطاره عدة اعمال منها: المرکزية الغربية، ١٩٩٧، والثقافة العربية والمرجعيات المستعارة،

١٩٩٩، والمرکزية الإسلامية، ٢٠٠١، بيروت، المرکز الثقافي العربي.

مع التراث والماضي وتعمل الأخرى على التطابق مع الآخر الأوربي، بينما لا يتوافر لدينا موقف واضح يسعى إلى الاختلاف النقدي مع الذات والآخر، الأمر الذي يحاول إبراهيم إثارته. تساءلت فيما مضى: كيف أختلف مع الذات وأنا أتطابق مع منطقتها بعينه، ولو خرجت من منطق الذات فكيف أختلف مع الآخر وأنا غارق في أنساقه المعرفية؟ هل ثمة أمر ثالث سوى الأنا والآخر كي ألجأ إليه في اختلافي معهما؟ أم انني سأختلف معهما من خلالهما أيضاً كي أعود لأتطابق ثانية؟ هل يمكن لنا الخروج من المركزية نهائياً، أم اننا نخرج من خطاب مركزي لنسج مركزية أخرى؟ إبراهيم بالطبع لا يجد حرجاً في الأخذ من الذات أو الآخر لكنه يدعو إلى التعامل النقدي مع تلك الحالات، غير ان ذلك لا يكفي في إشباع التساؤل، إذ ان نقد المنطلقات المنهجية العميقة يجري من خلال منطلقات منهجية تتأثر بالذات أو الآخر، والدكتور إبراهيم نفسه يستخدم نماذج تفسيرية وأنساق تأويلية غربية في تأسيس الموقف النقدي من الغرب، وهكذا لو لجأ إلى المنطلق العربي أو الإسلامي أو البوذي. وجدت في مساهمته هنا ما يشبه تعليقاً على تساؤلي هذا، يقول: ان نقده للمركزية الغربية أو الإسلامية، لا يعني إصدار حكم قيمة بحق ظاهرة ثقافية، وهو نقد لا يدعي تقديم بدائل جاهزة، إنما هو ممارسة فكرية كشفية استنطاقية، غايتها توفير سياقات تمكن من إظهار تناقضات الفكر المتمركز حول نفسه، وإبراز تعارضاته الداخلية ومصادراته واختزالاته للثقافات الأخرى. وهكذا نجد ان إبراهيم إنما ينقم على نرجسية النسق الثقافي، ويحاول فضحه بإظهار مخاتلاته ومفارقاته، الأمر الذي يجعلنا نكرر التساؤل السابق بصيغة أخرى: هل يأمن نقد النرجسية من نرجسية النقد، وهل يكون نقد التمرکز بمنأى عن مركزية النقد؟ لكن هذه المخاوف لا تعني أبداً الإحجام عن ذلك، لأن عبد الله إبراهيم يعتقد ان وظيفة النقد المعرفي هي المساهمة في تغيير مسارات التلقني واقتراح كفاءات لاندرج عناصر الثقافات الأخرى في الذات الثقافية، وانصهارها في النسق الجديد دون بقائها كتلة منفصلة تمارس تمرکزها السابق. ربما يلتقي إبراهيم مع دعاة الأسلمة في نقطة، ولكنه يختلف معهم في خطوط متشابكة بالغة التعقيد. يتفق معهم في نقمته على

النسق الثقافي المغلق والمركزية الصارمة، مما يمكن ان يعبر عن موقف حيال الفكر الغربي، بيد ان الأسلمة بمفهومها المطروح وأساليبها القائمة، تظل في ضوء المحددات التي يطرحها ابراهيم، دعوة الى الإيغال في المركزية الإسلامية وندرجسية النسق المغلق، فهي تخرج من مركزية العلوم الغربية مثلاً، لتدخل في تمركز لاهوتي اكثر انغلاقاً بالطبع، خاصة إذا لاحظنا الدور الفاعل الذي تلعبه «المرويات الإسلامية» في هذا الموقف. ثمة الكثير مما يدفعني إلى ملاحقة أعمال إبراهيم ومحاولة قراءة مشروعه بشكل أفضل.

الفارسي لا يقول شعراً، لا يؤسس فلسفة أو علماً

يخوض مصطفى ملكيان «جدل العلم والدين»، في مقارنة منطقية صارمة لفكرة الأسلمة، معتقداً ان جهود الأديان جعلت الإصلاح الداخلي للنفس على حساب إعمار الدنيا واكتشاف الطبيعة، حتى ان المنجز العلمي في الحضارة الإسلامية كان بضمن العدول عن الدين. «إذا أردنا نحن المسلمين أن نكون كسلمان الفارسي، لما ازدهر الشعر في ثقافتنا الإسلامية ولا الفلسفة ولا بعض الفنون كالعمارة وغيرها» ص ٧٤. كما يتناول عبد الكريم سروش «إشكاليات التنمية العلمية في الإسلام»، ويتحدث عن «الإسلام والعلوم الاجتماعية»، مستعرضاً تجربة معهد إسلامية المعرفة في الولايات المتحدة، وبالطريقة المنطقية ذاتها التي تعتمد على التشقيق والتصنيف أو «السبر والتقسيم».

قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة كتاب دوري يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

وهي تعالج موضوعات: الاجتهاد والتجديد، فلسفة الدين، علم الكلام الجديد، فلسفة الفقه، مقاصد الشريعة، الاسلام والغرب، الاسلام والدولة، مراجعات تقويمية للتراث... وغير ذلك، وقد صدر منها في بيروت اكثر من ثمانين كتابا، ومنها الكتب التالية:

- | | |
|-------------------------|--------------------------------------|
| كامل الهاشمي | اشراقات الفلسفة السياسية |
| ابراهيم العبادي | الاجتهاد والتجديد |
| عبد السلام زين العابدين | منهج الامام في التفسير |
| محمد مجتهد شبستري | علم الكلام الجديد |
| محمد رضا حكيمي | المدرسة التفكيكية |
| عادل عبدالمهدي | اشكالية الاسلام والحداثة |
| اسماعيل الفاروقي | اسلامية المعرفة |
| طه جابر العلواني | اصلاح الفكر الاسلامي |
| ابراهيم العبادي | جداليات الفكر الاسلامي |
| عبد الوهاب المسيري | فقه التحيز |
| كامل الهاشمي | اسلمة الذات |
| غالب حسن | نظرية العلم في القرآن |
| لمحمد رضا حكيمي واخويه | القسط والعدل |
| طه جابر العلواني | مقدمة في اسلامية المعرفة |
| عبد الجبار الرفاعي | تطور الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية |
| حسن الترابي | قضايا التجديد |
| حسين معن | نظرات في الإعداد الروحي |
| صلاح عبد الرزاق | الدستور والبرلمان |

- الفكر الاسلامي: تطوراته و مساراته
- علم الاستغراب
- الاجتهاد التحقيقي
- المستثرون: خدمات و خيانات
- أصالة النبوة في حياة الرسول الكريم
- اشكاليات التجديد
- مقاصد الشريعة
- الثقافة الاسلامية بين التغريب و التأصيل
- الواقع و المثل في الفكر الاسلامي المعاصر
- فقه النظرية عند الشهيد الصدر
- محاولات للتفقه في الدين
- الصراع الاجتماعي في القرآن الكريم
- المنهج الفقهي عند الإمام الشهيد الصدر
- المنهج البنائي في التفسير
- المنهج و الاستدلال في الفكر الاسلامي
- حوارات من أجل المستقبل
- من أعلام الفكر المقاصدي
- الفكر المقاصدي
- إسلامية المعرفة عند الشهيد الصدر
- تحولات الفكر الإسلامي المعاصر
- الفكر الكلامي عند الشهيد الصدر
- جدلية العلاقة بين العقل و التجربة الاجتماعية
- أزمة العقل المسلم
- اشكالية المنهج في دراسة الفلسفة الاسلامية
- مداخل جديدة للتفسير
- الاسلام و الرأي الآخر
- زكي الميلاد
- حسن حنفي
- محمد رضا حكيمي
- جلال آل أحمد
- غالب حسن
- ماجد الغرباوي
- طه جابر العلواني
- شلتاغ عبود
- جمال الدين عطية
- باقر بري
- حسن خليفة
- غالب حسن
- محمد الحسيني
- محمود البستاني
- محمد همام
- طه عبد الرحمن
- احمد الريسوني
- احمد الريسوني
- حسن العمري
- سرمد الطائي
- عبد الحسن آل نجف
- عبد الرحمن الوائلي
- عبد الحميد احمد ابو سليمان
- ابراهيم العاتي
- غالب حسن
- حسن السعيد

- الخصوصية والعالمية في الفكر الاسلامي
- مقاربات في الاجتماع السياسي الاسلامي
- استراتيجية السؤال: روية قرآنية
- منهج الامام السجاد في التوحيد والسلوك والتربية
- الامام محمد باقر الصدر
- نحن والغرب
- قيادة المسيرة في رؤية الامام السجاد
- نحو فقه للمرأة يواكب الحياة
- مدخل الى فلسفة الفقه
- حوارات حول فهم النص
- نزعة التغريب
- محمد باقر الصدر
- الهندسة المعرفية للكلام الجديد
- من العلم العلماني الى العلم الديني
- الحركات الاسلامية في القرن الرابع عشر
- الاسلام والغرب
- الديمقراطية: رؤية اسلامية
- الامامة والتاريخ
- قشة في الميقات
- حضارة الأزمة: ماذا قبل الانهيار؟
- حركة التاريخ في القرآن الكريم
- الشريعة تواكب الحياة
- الاجتماع العربي الاسلامي
- الحوار والانفتاح على الآخر
- الأزمة الفكرية ومناهج التغيير
- التوحيد والتزكية والعمران
- طه جابر العلواني
- عادل عبد المهدي
- غالب حسن
- شلتاغ عبود
- محمد الحيدري
- عبد الجبار الرفاعي
- حسين باقر
- مهدي مهريزي
- مهدي مهريزي
- زهير بيطار
- جلال آل أحمد
- صائب عبد الحميد
- احد قراملكي
- مهدي كلشني
- مرتضى المطهري
- عادل الجبوري
- ضياء الشكرجي
- غالب حسن
- جلال آل أحمد
- حسن السعيد
- عامر الكفيشي
- حسين الخشن
- محمد حسن الأمين
- حسن الصفار
- طه جابر العلواني
- طه جابر العلواني

- | | |
|-------------------------|--|
| ابراهيم العاتي | آفاق التجديد الاسلامي |
| محمد أبو القاسم حاج حمد | منهجية القرآن المعرفية |
| علي المؤمن | النظام السياسي الاسلامي الحديث |
| أبو بكر أحمد باقادر | قراءات في علم اجتماع الأدب |
| مصطفى جمال الدين | القياس: حقيقته وحججته |
| محمد أبو القاسم حاج حمد | الأزمة الفكرية في الواقع العربي الراهن |
| زينب شوربا | الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق |
| عدنان فرحان | حركة الاجتهاد عند الشيعة الامامية |
| حسين الخشن | الاسلام والبيئة |
| خضير جعفر | اضاءات في التأصيل الثقافي |
| مصطفى النيفر | الشرق والغرب حين يلتقيان |
| شلتاغ عبود | في السيرة والأدب النبوي الشريف |
| غالب حسن الشابندر | استراتيجية السؤال: رؤية قرآنية |

سلسلة كتاب ثقافة التسامح

سلسلة كتاب ثقافية شهرية، يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد). وتهتم بالثقيف على التسامح، ونفي الإكراه والكراهية في الدين، وإشاعة العفو، والسلام، والعدل، والاحسان، والتراحم، والحوار، والحكمة، والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، والمحبة، والصبر، والمداراة، والصفح الجميل، والهجر الجميل، وغير ذلك من مقولات ومعاني اللين، والسماح، والاعتراف بالآخر، واحترام الآخر، والعيش المشترك. ونقد منابع التعصب، ونفي الآخر، والعنف، والتحجر، والقرأة الفاشستية للدين، واكتشاف الابعاد العقلانية والاخلاقية والانسانية والمعنوية السامية في الدين. ويصدر في هذه السلسلة الكتب التالية:

- ١- فقه العنف المسلح في الاسلام الشيخ محمد مهدي شمس الدين
- ٢- دفاعاً عن العقل والحداثة د. محمد سيلا
- ٣- الاسلام المعاصر والديمقراطية د. رضوان السيد وآخرون
- ٤- الآخر في القرآن غالب الشابندر
- ٥- التسامح وجذور اللاتسامح د. عبدالله ابراهيم وآخرون
- ٦- تعدد الثقافات وآفاق الحوار الحضاري ادريس هاني
- ٧- في الاجتماع المدني الاسلامي الشيخ محمد مهدي شمس الدين
- ٨- النخبة والأيدولوجيا والحداثة د. سعيد شبار
- ٩- التدين العقلاني مصطفى ملكيان
- ١٠- الدين ارحب من الأيدولوجيا د. عبدالكريم سروش
- ١١- التسامح ومنابع اللاتسامح ماجد الغرباوي
- ١٢- الحداثة وما بعد الحداثة د. محمد سيلا
- ١٣- التعددية والمجتمع المدني ماجد الغرباوي
- ١٤- الآخر شرط وجودي ومعرفي للأنا هاني فحص

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية متخصصة، يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد) تتناول جدليات: التراث والحداثة، الاصاله والمعاصرة، تاريخية المعرفة الدينية، الاطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والانسان والطبيعة. مضافا الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الاديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الاديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، و علم نفس الدين، واثربولوجيا الدين، والتجربة الدينية، وعلوم التأويل، والتصوف الفلسفي، والعرفان النظري، وفلسفة العلم، ومقارنة الأديان.

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:

- ١- نحو منهجية معرفية قرآنية طه جابر العلواني
- ٢- جدلية الغيب والانسان والطبيعة محمد ابوالقاسم حاج حمد
- ٣- ابستمولوجية المعرفة الكونية محمد ابو القاسم حاج حمد
- ٤- نحو فهم معاصر للاجتهد زينب ابراهيم شوربا
- ٥- الابستمولوجيا : دراسة لنظرية العلم في التراث زينب ابراهيم شوربا
- ٦- الاسلام والانثروبولوجيا ابو بكر احمد باقادر
- ٧- اشكاليات التجديد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة حسين رحال
- ٨- النص الديني و التراث الإسلامي أحميدة النيفر
- ٩- العرفان الشيعي خنجر حمية
- ١٠- المذهب الذاتي في نظرية المعرفة كمال الحيدري
- ١١- العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين مصطفى ملكيان
- ١٢- النص الرشدي في الخطاب المعاصر علي عبد الهادي
- ١٣- انثروبولوجيا الاسلام اعداد: ابوبكر احمد باقادر
- ١٤- التسامح ليس منة او هبة اعداد: عبد الجبار الرفاعي

الإسلامية المعرفية

مجلة فكرية فصلية محكمة تصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

شباط 1425 هـ / 2004م

العدد 35

السنة التاسعة

رئيس التحرير

طه جابر العلواني

أعضاء هيئة التحرير

جمال البرزنجي

التيحاني عبد القادر حامد

محيي الدين عطية

فتحي حسن ملكاوي

لؤي منير صافي

صاحب الإمتياز: توفيق أحمد العوجي

الحمراء - شارع عبد العزيز - بناية راير - طابق سادس

بيروت - لبنان

هاتف وفاكس: 9611747361

الرقم الدولي ISSN 1729-4193