الحياة الطيّبة
السنة 26
العدد 50-51
صيف - خريف 2022م
أبحاث ودراسات

نحو مثاقفة واعية وراشدة -رؤية معرفيّة-

الدكتور عبد الله أخواض[1]

مقدّمة:

ظلّ مفهوم المثاقفة واحدًا من المفاهيم المهيمنة على الساحة الفكريّة المعاصرة، باعتباره جسرًا للتواصل والتلاقح بين الثقافات الإنسانيّة وإغنائها، وفاعلًا أساس في التأسيس لكثيرٍ من القضايا والإشكالات بين الذات والآخر. بل ما يزال المفهوم يثير بين الفاعلين الأساس في القرارات المصيريّة للشعوب جدلًا واسعًا حول إمكاناته وقدرته على تحقيق العدالة الإنسانيّة من غيرها، خصوصًا في سياقات ما تزال تؤمن بثقافة المركز والهامش، ويطغى عليها جوّ الكراهية، وصناعة الاتّهامات على مقاس محدّدٍ سلفًا.

لقد وظّف مفهوم التثاقف؛ لإنتاج مقدّمات الاستتباع للثقافات المغايرة، وتهميش إمكاناتها في المساهمة للرقيّ بالحضارة الإنسانيّة، وعبره تسلّلت شبكة من المفاهيم الموغلة في التحقير للآخر المخالف، من خلال تطوير الدراسات الإنتروبولوجيّة والمنظومات المعرفيّة المؤطّرة لتلك الفلسفة، فلم يعد الشرق في نظر الغرب إلّا حلقة أدنى في التقدير والاعتبار ومجالًا لنفاياته الفكريّة والأخلاقيّة، فالشرق مصدر الخوف والإرهاب، أمّا الغرب فهو غرب الحضارة والجمال وغرب الحرّيّة...

(1) باحث في الفكر الإسلاميّ، وأستاذ في جامعة السلطان مولاي سليمان، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، بني ملال، من المغرب.

وتنطوي هذه التراتبيّة على خلفيّات فكريّة وأساطير فلسفيّة موغلة في العداء، وهو ما يجعل موضوع التثاقف بين الشرق والغرب (الحوار الحضاريّ) اليوم تحت السؤال والمراجعة النقديّة الصارمة؛ لأنّ الاستمرار في هذه الشذوذيّة التعارفيّة مضرٌّ بالموقف الإنسانيّ الفطريّ، وتضييع لفرص التقارب الحقيقيّ بين الثقافات وتحقيق المشترك الإنسانيّ.

وقد بدأت تيارات فكريّة معاصرة تستشعر خطورة التماهي مع هذا السلوك، ما فرض ضرورة إعادة تسكيك المفهوم بما ينسجم والوضع الاعتباري لكلّ ثقافة على حدة، ويعزّز فرص الإنسانيّة المشتركة، سواء تعلّق الأمر بتيّارات الفكر العربيّ الإسلاميّ أو تيارات الفكر الغربيّ، وهو ما تحاول هذه الدراسة أن تعالجه في أفق امتلاك أدوات تحليليّة تعيد لفلسفة التواصل طبيعتها الإنسانيّة، ومن خلال الاستناد إلى مقولات أكثر عمقًا وانسيابًا.

أوّلًا: في ضرورة تجاوز أعطاب التاريخ واستعادة منطق التعارف الإنسانيّ

تكاد إشكاليّة الأنا والآخر «تكون حاضرة بشكل مباشر أو ضمنيّ في كلّ الدراسات المتعلّقة بالتفاعلات الإنسانيّة بمستوياتها وأشكالها كافّة في كلّ زمانٍ ومكانٍ»[1]، كما «استغرق فرض موضوع التثاقف نفسه، موضوعًا رئيسًا في الأبحاث الأنتربولوجيّة بعض الوقت. وقد تطوّرت الأمور لاحقًا، ولكنّ استخدام المصطلح ابْتُذِل وفَقُر معناه، ولم يعد التثاقف اليوم بالنسبة إلى كثيرين -بمن في ذلك عدد من الباحثين- إلّا ظاهرة فرض نموذج ثقافيٍّ على آخر بما يؤدّي إلى خسران ثقافيّ...»[2]، ويبدو هذا الخيار

(1) عمر، السيّد: الأنا والآخر من منظور قرآنيّ، مركز التأصيل النظري للدراسات الحضارية (3)، تحرير منى أبو الفضل ونادية محمود مصطفى، ط1، دار الفكر، 2008م،ص29.

(2) دنيس، كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعيّة، ترجمة منير السعيدانيّ، ط1، المنظّمة العربيّة للترجمة، 2007م، ص 116.

التاريخيّ بين الثقافة العربيّة الإسلاميّة والثقافة الغربيّة المعاصرة سكونيًّا جامدًا، نظرًا إلى التحوّلات الجارية اليوم على مستوى العلاقة بينهما؛ إذ لم يعد خيار الحوار والتواصل الخيار الأفضل، فما تزال الآليّات التقليديّة (الحرب، الصراع، التشكيك، الابتزاز، التحقير...) هي المهيمنة في طبيعة العلاقة، وتبدو هذه الظاهرة متأصّلة في ثقافة الآخر إلى حدّ أنّه غير مستعدٍّ لمراجعتها؛ فالأحداث الجارية على ساحة الأمّة تترجم هذه الثقافة العدوانيّة، كما هو الحال في سوريا، العراق، مصر، ليبيا، بورما، فلسطين... ما يفرض إعادة تحريك المفهوم بما ينسجم مع الواقع الاعتباريّ لتاريخ الأمّة ومرجعيّتها، والثقافات الإنسانيّة المتعدّدة والغنيّة، بدل الاستمرار في ابتذال المفهوم وتشويهه، من خلال التركيز على حيّزٍ جغرافي في عمليّة التثاقف.

هذا، مضافًا إلى توسيع وعاء التثاقف، وتوسيع إمكانات التفاعل وفرص التقارب بين المنظومة الفكريّة العربيّة الإسلاميّة، والمنظومة الفكريّة الإنسانيّة -لا الغربيّة- بدل التضييق الذي مورس باسم الكونيّة المزعومة والمفروضة.

إنّ الخطاب الذي ينتجه العقل الغربيّ حول الإسلام وثقافته، هو خطاب مثقل بهواجس الخوف والتخويف، و«يمكن للباحث السيكولوجي أن يلتمس لخطاب "الخوف من الإسلام" في وسائل الإعلام الغربيّة دوافع دفينة في الرغبات التي لا يريد الخطاب الغربيّ التعبير عنها صراحة، والتي تنبع من حاجات أشبه بالحاجات البيولوجيّة بالنسبة إلى اللاشعور الفرديّ؛ مثل الحاجة إلى البترول والرغبة في استمرار الهيمنة عليه، والحاجة إلى المهاجرين المتناقضة مع الرغبة في التخلّص منهم تحت ضغط هواجس اقتصاديّة أو عنصريّة، والحاجة إلى بقاء العالم العربيّ والإسلاميّ قائمًا

كـ"آخر" لا بدّ منه، والرغبة في أن يظلّ مشتّتًا متخلّفًا تابعًا...»[1].

تلك هي سيكولوجيّة هذا الآخر، وما يزال في كلّ مرة يبتدع مفاهيم جديدة تؤشّر كلّها إلى استمراريّة العنف والحقد التاريخيّ بنيه وبين الآخر [الشرقي]، وبالتالي يدفعنا الجابريّ إلى إعادة فحص آليّات العقل الأوروبيّ المحدّدة للعلاقة بينه وبين الآخر.

ذلك العقل «لا يعرف الإثبات إلا من خلال النفي، وبالتالي لا يتعرّف إلى " الأنا " إلا من خلال "الآخر". ومن هنا فهو لا يستطيع التفكير في المستقبل إلا من خلال "سيناريوهات"يرسم فيها لنفسه "الآخر" العدوّ المنتظر»[2]. وقد استعرض الجابريّ جملة من الشواهد التاريخيّة التي تعزّز هذه العدوانيّة في العقل الغربيّ نحو الآخر، انطلاقًا من الفلسفة اليونانيّة إلى الفلسفة المعاصرة، فـقد أفرزت «الرؤية الكونيّة الغربيّة للعلاقة بين "الأنا الغربيّ" و"الآخر الشرقيّ" منذ عصر النهضة حتى الآن، الناظم القوميّ، واعتبرته سقفًا لها. وهي بذلك ركّزت على تفعيل الفارق، بل اختلاق الفارق، ولم تسعَ أبدًا إلى البحث عن القاسم المشترك بينها وبين بقيّة البشر»[3]، إلى حدود اللحظة المعاصرة.

هذا الواقع أفرز مظاهر متعدّدة للعنف الذي مارسته وتمارسه الرؤية الغربيّة نحو الآخر، لهذا فهي تتجاهل وجود الاختلاف في العمل التعارفيّ

(1) الجابريّ، محمّد عابد: مسألة الهويّة، العروبة، والإسلام... والغرب، مركز دراسة الوحدة العربيّة، ط1، بيروت، 1995م، ص182. دون أن يعني ذلك إلغاء عناصر التعدّد في الثقافة الغربيّة، خصوصًا الاتّجاه الإنجلوسكسونيّ الذي يحتفظ بإرث حضاريّ عريق (النموذج البريطانيّ على الخصوص)، في وقت سعى فيه الاتّجاه الفرنكفوني (الفرنسيّ على الخصوص) إلى رفض الاختلاف، وتبنّى المقاربة الإدماجيّة للثقافات الأخرى، خصوصًا الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وبدأت الأصوات تنادي بإعادة النظر في التعامل مع هذا التعدّد والتنوّع الثقافيّ، الذي اعتبرته سببًا في بعض المآسي التي تعيشها، ورأت ضرورة تطهير المجتمع منها. انظر هذه الإشكالات في: معاوية سعيدونيّ، "التعدّديّة الثقافيّة الكنديّة في مواجهة التحدّيات وخصوصيّة مقاطعة كيبيك"، مجلة عالم الفكر، ع 3، المجلّد 44، يناير-مارس 2016م، ص 44.

(2) م.ن.، ص 182.

(3) عمر، السيّد: الأنا والآخر في المنظور القرآني، م.س.، ص 118.

بين الأمم، وتسعى إلى إلغاء هذا التعدّد والتنوّع وفرض الهيمنة التي تجعل الأمم الكثيرة أمّة واحدة[1]، وتُلزم الثقافة الشرقيّة بالإنصات إلى نظيرتها الغربيّة إن هي أرادت الخروج من التأخّر واللحاق بالحضارة "الإنسانيّة"، وهو ما دفعها إلى أن تسلك كلّ السبل لإرغامها على أن تقتفي آثارها شبرًا بشبر، فكان أفق التثاقف ضمن برنامجها هو الإصرار على تغيير مجتمعات ما وراء البحار واستلحاقها بسوقها العالميّة وفق معاييرها الذاتيّة وقيمها المركزيّة.

وقد كان لهذا الخطاب العنيف صداه عند بعض النخب العربيّة الإصلاحيّة، حين اعتقدت أنّ الطريق الأسهل لتجاوز التأخّر التاريخيّ هو أن تسلك مسلك الغرب، إذ لا لحاق إلا باللحاق، وضمن هويّة واحدة وتاريخ واحد، على الرغم من اعترافها بأنّ ذلك يمثّل استلابًا، لكنّه مرحلة انتقاليّة[2] تمهّد للتشابك مع الأفق "الكونيّ" الذي تحمله ثقافة الغرب، تتصالح فيه الثقافة العربيّة الإسلاميّة مع كلّ أشكال الوعي التي تبشّر بها تلك الثقافة[3]، وهو عنف مضاعف عانت منه التجربة الإصلاحيّة العربيّة، ومعها مجموع الأمّة إلى اليوم، ولا زالت تحاول -وهي مثخنة بالجراح ومثقلة بهموم التأخّر- تدارك ما فات واستشراف ما هو آتٍ، من خلال منطق يعيد الاعتبار للذات وما تختزنه مرجعيّتها (الوحي) وتجربتها التاريخيّة من مقوّمات وخبرات لاستئناف مسار جديد في العلاقات الدوليّة، يلغي التصنيفات العرقيّة والأيديولوجيّة التي بصمت عليها الدراسات الأنتروبولوجيّة والسوسيولوجيّة التي ارتبطت بالحقبة الاستعماريّة، حين أصرّت على تصنيف تلك الشعوب في قائمة الشعوب المتوحّشة.

(1) انظر: عبد الرحمن، طه: الحقّ الإسلاميّ في الاختلاف الفكريّ، ط2، المركز الثقافي العربيّ، 2009م، ص 40-41.

(2) يمكن الرجوع في هذا السياق إلى كتابات عبد الله العرويّ: كتاب الأيديولوجيا العربيّة المعاصرة، وكتاب "العرب والفكر التاريخيّ".

(3) انظر: مرشو، غريغوار منصور: الفصام في الفكر العربيّ المعاصر، ط1، دار الفكر العربيّ، 2007م، ص310.

لكن على الرغم من كلّ هذا وذاك وما يحدث اليوم، فثمّة فسحة كبيرة لاستعادة منطق التعارف الإنسانيّ، والتغلّب على آليّات التهميش التي تمارسها هذه الرؤية المهيمنة، يكون فيها للعقل العربيّ الإسلاميّ رسالة خاصة، ينتقل فيها من موقع الخوف والضعف إلى موقع العزّة، مستثمرًا موقعه التاريخيّ والجغرافيّ وموارده الطبيعيّة. وتعزيز موقعه الثقافي في وعي هذا الآخر إنّما يكون عن طريق البحث العلميّ والمعرفيّ وخطابه المرجعيّ، واستثمار خطاب الهشاشة والتيئيس في فكر الحداثة وما بعدها، ومدّ جسور التقارب بين الاتّجاهات النقديّة في هذا الفكر، والقدرة على تحرير الدراسات العربيّة والإسلاميّة ممّا أصابها من الخلل في هذا الموضوع[1]؛ وذلك يتمّ من خلال التأسيس لبنك معلومات وقاعدة بيانات تعين على بناء رؤية متوازنة تقرّ بالاختلاف والتعدّد بين الأمم، بدل الإصرار على نمطيّة أحاديّة والترويج لأكذوبة الحوار الحضاريّ.

أمّا قواعد الانطلاق في هذا المشترك فقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾[4]، مضافًا إلى الهويّة الإنسانيّة المشتركة في قوله f: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لعربيّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عربيّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى. أَبَلَّغْتُ؟"، قَالُوا: "بَلَّغَ رَسُولُ الله"، ثُمَّ قَالَ: "أَيُّ يَوْمٍ هَذَا؟"، قَالُوا: يَوْمٌ حَرَامٌ، ثُمَّ قَالَ: "أَيُّ شَهْرٍ هَذَا؟" قَالُوا: "شَهْرٌ حَرَامٌ"، ثُمَّ قَالَ: "أَيُّ بَلَدٍ هَذَا؟"، قَالُوا: "بَلَدٌ حَرَامٌ"، قَالَ:

(1) انظر في هذا السياق كتاب: "خطابات عربيّة وغربيّة في حوار الحضارات" - سلسلة محاضرات حول حوار الحضارات (2)، ط2، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2008م. وهو كتاب يضمّ مجموعة من الدراسات التقويميّة لمسار الحوار الحضاريّ.

(2) سورة البقرة، الآية 31.

(3) سورة الإسراء، الآية 70.

(4) سورة الحجرات، الآية 13.

"فَإِنَّ اللهَ قَدْ حَرَّمَ بَيْنَكُمْ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ (قَالَ [الراوي]: وَلَا أَدْرِي قَالَ: "أَوْ أَعْرَاضَكُمْ"، أَمْ لَا) كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا. أَبَلَّغْتُ؟"، قَالُوا: "بَلَّغَ رَسُولُ اللهِ"، قَالَ: "لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ"»[1]. وكذلك استيعاب التجربة التاريخيّة التأسيسيّة، باعتبارها خلفيّة تاريخيّة لا يمكن الاستغناء عنها بما تملك من خبرات معرفيّة ومنهجيّة قادرة على إعادة الاعتبار لمفاهيم التعارف الحضاريّ والحوار الإنسانيّ.

ثانيًا: التجربة التاريخيّة التأسيسيّة: المسار والمنهج.

شكّلت التجربة التأسيسيّة (مرحلة النبوّة) تجربةً فريدةً على مستوى تدبير العلاقات بين الأفكار والنظم المؤطّرة لسلوك الإنسان؛ تجربة لم تكن في حاجة إلى جهد وتنازع بين الداخل والخارج؛ لأنّ المنطلق كان واضحًا والمقاصد كانت جليّةً، فلم تكن ثقافتنا الحضاريّة ثقافة إقصاء، بل «ثقافة حوار وتواصل تداخلت مع الثقافات الأخرى فأخذت منها وأعطتها واستفادت من العلوم المختلفة وأفادتها، كما أسهمت في رفد العديد من الحضارات الأخرى بالعلم والمعرفة. لقد استطاع الدين الإسلاميّ بأفقه العالميّ أن يؤسّس لتفاعل ايجابيّ مع مجتمعات متنوّعة، دون أن يفرض نفسه عليها قسرًا أو عنوةً»[2]؛ فالتحوّلات العميقة التي أحدثها الإسلام على مستوى التصوّر والنظر العقليّ فتحت لإنسان الجزيرة العربيّة آفاقًا ومجالات واسعة للتحرّك مكّنته من تجاوز الخريطة الجغرافيّة العربيّة، وشقّت أمامه المسالك الوعرة، إذ كان ذلك لبنة أساس في مشروع متكامل ينتظر من الإنسان العربيّ آنذاك إنجازه، إذ استطاع الوحي أن يعيد ترتيب أفكاره على نحو ينسجم والتصوّر الجديد.

(1) ابن حنبل، أحمد: مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرين، ط1، مؤسّسة الرسالة، 2001م، حديث رجل من أصحاب النبيّ ﷺ، الحديث رقم (23489).

(2) الشهاب، أحمد: نحو تناول علميّ لمفهوم العولمة، مجلّة الكلمة، السنة السادسة العدد 25، 1999م، ص67.

كلّ هذا شَكَّل مولدًا حراريًّا جديدًا في الجسم العربيّ، وقوّة دفع نحو العطاء المتواصل، بعد أن تحرّر من الروابط الجاهليّة، فتيسرت بذلك شروط ميلاد مشروع حضاريّ، فانطلق حرًّا طليقًا بالمواصفات الجديدة التي أودعها الإسلام فيه سيلًا متدفّقًا نحو الحضارات الأخرى لإغناء رصيده الحضاريّ، فلم يكن هذا العقل الذي شكّله الوحي بالذي «يتشنّج في دائرة الذات وينقفل على حدود الأنا...بل لقد علّمته العقيدة التي أعادت تشكيله تقاليد الانفتاح المرن على كلّ حضارة أو إنجاز ما دام أنّه قد يتضمّن جانبًا من الحكمة التي يتحرّق العقل بحثًا عنها... لقد أصبحت هذه التقاليد بالنسبة إليه ممارسات يوميّة وعادات سائدة امتدّت لكي تغطّي مسيرته»[1].

ثمّ إنّه لم يكن في يوم من الأيام رافضًا للعطاء البشريّ أو مستغنيًا عن تجاربه، يقينًا منه أنّ ذلك مخالف لمنطق منهجه الحضاريّ العامّ الذي تربّى عليه، يُقْدِمُ حين يرى في الإقدام مصلحة ومنفعة راجحة، ويُحْجِمُ حين يرى في الإحجام مفسدة أو مصلحة مرجوحة، معتبرًا إنتاج الحضارات المجاورة ثمرة جماعيّة -مع غضّ النظر عن طبيعتها الدينيّة- كانت بمنزلة أروقة جال في جنباتها المختلفة دون أن يتأثر بأضوائها المنعكسة.

«هذا الموقف الحضاريّ المتبصّر، المرن الموزون... حقّق مردوده الإيجابي الفعّال، لا على مستوى الحضارة الإسلاميّة فحسب، ولكن عبر نطاق الحضارات جميعًا...العناصر الطيّبة الصالحة في هذه الحضارات... وهو خلال هذا كلّه إنّما يؤدّي وظيفة لم تؤدِّها من قبل حضارة أخرى بهذه السعة والعمق: حماية التراث الحضاريّ البشريّ وتمكينه من البقاء في مواجهة تحدّيات السقوط والنسيان والفناء»[2]. فلم يكن تعامله مع هذه

(1) خليل، عماد الدين: حول تشكيل العقل المسلم، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، سلسلة قضايا الفكر الإسلاميّ (6)، ط 5، 1995م، ص 81.
(2) م. ن.، ص 83.

الحضارات تبعيًّا يعتمد منهجيّة الاستهلاك والنقل، بل نقل وأبدع وأضاف وفق شروطه الموضوعيّة.

وقد كانت هذه المنهجيّة قاعدة انطلاق المسلمين في عهد الخلافة الراشدة، حيث فتحوا عقولهم لثمار الحضارة الإنسانيّة، فاستوعبوها وتعاملوا معها من موقع القوّة والاعتزاز بالذات، ومن توجيهات الوحي التي خطّطت لمسار العلاقات بين الأمم والشعوب. وقد كان من ثمار هذه الفلسفة التواصليّة الحضاريّة الواعية استثمار الإمكانات الذاتيّة انطلاقًا من الأصول الثقافيّة للأمّة، وبناء حضارة عالميّة إسلاميّة، وترشيد السلوك الحضاريّ الإنسانيّ العامّ، فازدهر الفقه الحضاريّ وتطوّر الفكر التشريعيّ القضائيّ والسياسيّ بشكل جعل المذهبيّة الإسلاميّة ظلالًا تستظلّ بها وعندها الأقوام الأخرى، بِعدلها وسموّها الروحي وتدبيرها للحياة المادّيّة. وسيرًا على النهج، وجدنا العصور الذهبيّة للمسلمين تفتح صدورها لامتصاص المعرفة الإنسانيّة المادّيّة التي خلّفتها في الأمم والشعوب حضارات سالفة.

هذا الفتح الإسلاميّ لم يمارس مع المواريث الفكريّة والحضاريّة للأمم التي فتحها سياسة المسخ والتشويه -كما في تاريخ المدنيّات التي تعاملت مع تراث الأمّة في مرحلة الغزو المغوليّ والاستعماريّ الغربيّ- وإنّما أحياها وعرّبها وصبغها بصبغة الإسلام في نسج جديد. وسار على هذا النهج فقهاء الإسلام غير متخوّفين ممّا عند الآخر؛ قاعدتهم في ذلك الوحي: ﴿وَلَا تَهِنُواْ وَلَا تَحۡزَنُواْ وَأَنتُمُ ٱلۡأَعۡلَوۡنَ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾[1].

يقول ابن رشد: «...إن ألفينا لمن تقدّم من الأمم السالفة نظرًا في الموجودات واعتبارًا لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، وأن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان موافقًا للحقّ قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان غير موافق للحقّ نبّهنا عليه وحذّرنا منه

(1) سورة آل عمران، الآية 139.

وعذرناهم»[1]. ليس هذا فحسب؛ بل راكمت الأمّة تجربة غنيّة في مجال الانفتاح الثقافيّ يشهد لها العدوّ قبل الصديق، إذ لم يكن الاختلاف العقديّ بينها وبين غيرها من الأمم مانعًا من تبادل المنافع المعرفيّة، واكتشاف مهاراتها؛ ولهذا فـ«إنّ استحضار الماضي في فعل المثاقفة عامل مهمّ في بناء العقليّة العربيّة الإسلاميّة المعاصرة، وتحريك الهمم من أجل استلهام الشهود الحضاريّ الأوّل الذي شكّلته الحضارة العربيّة الإسلاميّة (...) ومن ثم تجاوز ذلك إلى التأسيس لنهوض حضاريٍّ جديد ومتجدّد، يقوم على فهم الواقع كما هو، وكما يمكن أن يكون استشرافًا للمستقبل [وصناعته](...)؛ بل إنّ ذلك الاستلهام هو تذكير بالطاقات الكامنة واستنهاض الهمم الطموحة، واتّصال بمراحل المدى الزمنيّ»[2] للأمّة في علاقتها مع الثقافات المجاورة لها.

لقد تميّزت العقليّة العلميّة العربيّة الإسلاميّة في هذه المرحلة بخصائص جعلت منها قاعدة إبستمولوجيّة للعقليّات الأخرى، بما توافر لها من إمكانات نصّيّة استطاعت أن تبلور منظورًا جديدًا للعلم والمعرفة، فتحرّكت وفْقَ أُفُقِ هذا المنظور القائم على الانفتاح؛ فـ«العقلانيّة العلميّة التي اشتغلت العلوم الإسلاميّة الدقيقة بها في العالم الإسلاميّ، كانت تسمح بالجمع بين القيم التداوليّة الخاصّة وبين القيم الكونيّة الإنسانيّة العامّة. والقراءة الإبستمولوجيّة للفكر العلميّ في الإسلام تثبت وجود خاصّيّة أصيلة فيه؛ وهي"العقل المنفتح" الذي يسمح بتعدّد الأنساق العلميّة والتعايش في ما بينها، وهو أمرٌ مطلوب في تأسيس حوار نقديّ فعّال بين الحضارات»[3].

(1) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال، دراسة وتحقيق محمّد عمارة، ط2، دار المعارف، ص28.

(2) هيئة التحرير: نحو مثاقفة واعية مع الآخر، مجلة إسلاميّة المعرفة، السنة التاسعة عشر العدد 76، 2014م، ص 9.

(3) الجابري، إدريس نغش: العلوم الإسلاميّة ومدخل الإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم، مجلّة الدليل، تصدر عن الرابطة المحمّديّة للعلماء ومركز ابن البنّا المراكشيّ للبحوث والدراسات في تاريخ العلوم في الحضارة الإسلاميّة، مجلّة دورية علميّة محكّمة في تاريخ العلوم الإسلاميّة وفلسفتها، المجلّد الأوّل العدد الأوّل، 1434هـ/2013م، ص 47-48.

وقد وفّر ذلك القدرة التي تؤهّل العقل ليحفظ للإنسانيّة تراثها العلمي من التحريف، وأن يصحّح أغلاطه وشكوكه، وذلك حين «أدركت الإبستمولوجيا العلميّة الإسلاميّة أنّ العلم ليس بريئًا من الخطأ، ولا منزّهًا عن وجود جملة من العوائق الإبستيمولوجيّة التي تحول دون الإدراك اليقينيّ للحقائق (...) فتقرّر لديهم [يقصد علماء الإبستمولوجيا] أنّ التعامل مع الثقافة العلميّة للأمم الأخرى يجب أن يتأسّس على الحوار النقديّ لا على التسليم المطلق. وكان من أهمّ ملامح هذا العقل النقديّ ظاهرة الشكوك على الإنتاج العلميّ للآخرين، وهي كثيرة مطّردة»[1]. وهي ميزة ساهمت في الارتقاء بعلوم الأمّة إلى مرتبة الكونيّة المنفتحة، وأسّست لتقليد معرفيٍّ منهجيٍّ قوامه التواضع والاعتراف؛ وهو تقليد عُمْدَتُهُ الأساس الوحي ومحدّداته المنهجيّة، والحاجة الإنسانيّة المشتركة.

ثالثًا: التجربة المعاصرة: الرؤية والمنهج.

لقد راكم عقل الأمّة المعاصر ثروة معرفيّة منهجيّة في مجال الانفتاح على عطاء العقل الإنسانيّ، تعينه على تجاوز أعطاب المراحل التي تعثّرت فيها جهود الأمّة، كما شهدت المرحلة ظهور دراسات[2] ذات عمق فلسفيّ مهتمّة بالحوار مع الثقافات والحضارات الإنسانيّة معرفيًّا ومنهجيًّا، شرعت في بناء نظريّة في التواصل الحضاريّ متجاوزة مثالب الأطروحات السابقة، ومتّجهةً إلى استثمار البعد المعرفيّ المنهجيّ في هذا البناء، فهي لا تؤسّس للموضوع من جهة الانبهار بمعقوليّة الآخر ولا التشبّث بمعقوليّة

(1) الجابري، العلوم الإسلاميّة ومدخل الإبستيمولوجيا وتاريخ العلوم، مجلّة الدليل، م.س، ص 50.

(2) نخصّ بالذكر هنا ما أنجزه طه عبد الرحمن حول نظريّة التواصل المبثوثة في مشروعه الفكريّ، والأستاذ عبد الوهّاب المسيريّ حول"نظريّة التحيّز"، والسيّد عمر من خلال كتابه "الأنا والآخر في المنظور القرآنيّ"، أو دراسات غربيّة اهتمّت بالموضوع ذاته: جرار لكلرك في "العولمة الثقافيّة الحضارات على المحكّ"، دنيس كوش في "مفهوم الثقافة في الدراسات الاجتماعيّة"، وإدغار موران من خلال كتابه "النهج، إنسانيّة البشريّة، الهويّة البشريّة"، وآلان توران من خلال كتابه "باراديغما جديدة لفهم عالم اليوم"؛ وهذه دراسات سعت في منحاها النقديّ إلى إنقاذ المعرفة الإنسانيّة وتقويم مسار الحوار الحضاريّ المعاصر.

الذات وأولويّتها، بل من خلال النظر المعرفيّ القيميّ الفاحص لطبيعة هذه العلاقة المستندة إلى فرضيّة الحقّ في الاختلاف والتحيّزات التي تحملها نماذجه، بدل الاستغراق في أعمال الترجمة لإنجازات الغير، التي لم تغيّر «كثيرًا من الصورة المؤسفة التي يعيشها المسلمون في هذا العصر. ولا يبقى من سبب لهذه العلّة إلّا ما آلت إليه العقليّة الإسلاميّة ومنهجيّتها من المتابعة والجزئيّة وضعف روح المبادرة واضمحلال الحماس النفسيّ والعقيديّ»[1].

1. نماذج تقويميّة من الفكر العربيّ الإسلاميّ المعاصر.

ثمّة خيار ثقافيّ بنائيّ معاصر بدأ يتجاوز الثنائيّات التقابليّة الحادّة بين الذات والغير، ويكشف عن قدرة الذات في قراءة ذاتها، ويتقبّل الغير لا باعتباره سيّدًا يصدر الأوامر والنواهي، بل جزءًا من هذا العالم. وهذا رهان يلغي مفهوم الصراع، ويؤسّس لمفهوم التعارف القائم على الحوار والاختلاف، فيه من الرشد الثقافيّ والحكمة الإنسانيّة -على الرغم من اعترافنا بصعوبة المهمّة واستحالتها في بعض الأحيان؛ نظرًا إلى المناخ الطاغي على الساحة الفكريّة المعاصرة، وللصور النمطيّة التي يقدّمها الإعلام الغربيّ خصوصًا عن الإسلام- ما يعين على إنجاز هذه المهمّة. والمثاقفة بين الذات والغير «لا تعني التكيّف القسريّ لثقافة جديدة غير الثقافة الأمّ؛ وإنّما هي التبادل الثقافيّ [الإراديّ] بين ثقافات مختلفة، شرط أن تفيد إحداهما الأخرى نتيجة الاحتكاك والتأقلم»[2]، فما نحتاجه في سياق هذا التثاقف الواعي هو إنجاز قراءة علميّة ومعرفيّة، بعيدة عن التحيّز الأيديولوجيّ، وإلى عدّة مفاهيميّة تحرّر مساحات التثاقف والتلاقي وموضوعاته؛ ولهذا فإنّ طرح

(1) أبو سليمان، عبد الحميد: أزمة العقل المسلم، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، سلسلة إسلاميّة المعرفة (9)، ط1، 1991م، ص168.

(2) عريعر، هيام عبد زيد عطية: الخطاب النقديّ العربيّ المعاصر وعلاقته بمناهج النقد الغربيّ، دار تمّوزة-دمشق، ط1، 2012م، ص 489.

موضوع التثاقف الحضاريّ من المنظار الوظيفيّ للمفاهيم والمنهجيّة المعرفيّة ينبني على قاعدتين متلازمتين[1]:

أ. الاستعداد الفكريّ والنفسيّ للحوار الحضاريّ والثقافيّ مع الفكر الإنسانيّ، وهضم إنجازاته وتمثّلها بقيمة الحياديّة الأساس في العلم والمعرفة.

ب.ينبغي أن يكون هذا الاستعداد مصحوبًا بشرطٍ أوّليّ؛ وهو الحذر من الانصهار الثقافيّ لأيّ جهة كانت لمفاهيمها الفلسفيّة الكلّيّة. هذا الانصهار الذي دعا إليه مفكّرو الثقافة القوميّة العلمانيّة واستهدفوا من ورائه إقصاء الإسلام عن الحياة العامّة، وصياغتها وفق مسلّمات الفكر الغربيّ ومنطلقاته الفلسفيّة والمنهجيّة، مع استبدال هويّتها الحضاريّة بهويّة تحمل كثيرًا من التناقضات العقديّة والتاريخيّة.

نحن لا نخاف من الحروب ذات الصبغة القتاليّة قصيرة الأمد مهما كانت شديدة الوقع والخطورة؛ لأنّ الأمة تعافت من عدد المعارك؛ ولكنّ حروب المفاهيم المعرفيّة والقيميّة أشدّ فتكًا وأطول مدًى، لأنّ «فرض المفاهيم وتحديداتها هي بكلّ تأكيد الوسيلة الأكثر فعاليّة لبسط السيطرة على العالم»[2]؛ ولهذا «ينبغي لكلّ أمّة من الأمم أن تُسند إلى الخصوصيّة الفكريّة للأخرى من القيمة ما تُسند إلى خصوصيّتها الفكريّة نفسها، اعتبارًا لكونها هي كذلك تنطوي على ما يمكن أن يفيد البشريّة جمعاء (...) وأن تحترم أفكار الأخرى، فلا تقتحم عليها مفاهيمها ولا أحكامها ولا قيمها»[3]. هذه المبادئ هي التي تحفظ الاختلاف الفكريّ بين الأمم بكلّ أنواعها، مع

(1) انظر: الخطيب، سليمان: أنماط انتقال الأفكار وآليّاتها، ضمن كتاب "الحوار مع الغرب، آليّاته، أهدافه، دوافعه؛ التأصيل النظريّ للدراسات الحضاريّة"، تحرير منى أبو الفضل ومادّيّة محمود مصطفى، ط1، دار الفكر، دمشق، 2008م، ص 139؛ و: فتّاح، عرفان عبد الحميد: إسلاميّة المعرفة ومنهجيّة التثاقف الحضاريّ مع الغرب، مجلّة إسلاميّة المعرفة، السنة الثانية العدد5، ص 10-11.

(2) المنجرة، المهدي: عولمة العولمة، ط2، منشورات الزمن، 2011م، ص30.

(3) عبد الرحمن، طه: الحق الإسلاميّ في الاختلاف، م.س، ص146-147.

ضرورة الانتقال من آفّة التسلّط والتعصّب الفكريّ إلى الاختلاف الفكريّ الليّن الذي يحفظ حقوق الجانبين المتعارفين، حيث تبقى أسباب التواصل والتحاور بين الأمم محفوظة، فلا تدّعي أيّ أمّة منها أنّ مفاهيمها وقيمها تعلو على قيم الأخرى.

وفي هذه الحالة من الاختلاف الفكريّ الليّن تلقي كلّ واحدة من الأمّتين بفكرها إلى الأخرى بقدر ما تتلقّى منها فكرها[1]، بدل الاستمرار في فرض وعي أحاديّ المفاهيم لإشكالات متعدّدة، كما إنّه لا سبيل إلى منع الفرقة والاختلاف في الحوار إلا باجتهاد «المحاورين في إحكام اللغة التي يستعملانها بالقدر الذي يتيح لهما في ما بينهما تواصلًا مبينًا غير مُشَوّش. ولا يخفى أنّ الإحكام يقتضي أن تكون العبارة سليمة وواضحة ودقيقة في غير إيجازٍ مخلّ وتطويلٍ مملّ؛ لأنّ خلوّها من هذا الإحكام -بأن تكون ركيكة أو غامضة أو ملتبسة...- قد يتسبّب في حالات من سوء الفهم وسوء التفاهم بين المتحاورين تصل إلى درجة أنّهما قد يحسبان أنّهما متّفقان في مسائل، وليس الأمر كذلك، فيكون اتّفاقهما الكاذب سببًا في ترك حوار كانا في حاجة إليه، أو على العكس من ذلك: قد يحسبان أنّهما مختلفان في مسائل، فيكون اختلافهما الكاذب سببًا في الدخول في حوار كانا في غنى عنه»[2]. هذا ما أسماه طه عبد الرحمن "ضابط العبارة" من جملة الضوابط التي ذكرها في إنجاز العمليّة التواصليّة لاجتناب آفّات التعبير والتأويل، ويكون هذا بالنسبة إلى الحضارات والأمم والأنساق الفكريّة أقوى في ضبط لغة التواصل والحوار، حتّى تدخل في دائرة الإقناع بالبراهين والاستدلالات، والوصول إلى الحقائق المشتركة والمتنازع حولها.

(1) انظر: عبد الرحمن، طه: الحق الإسلاميّ في الاختلاف الفكريّ، م.س، ص143ـ 144.
(2) م.ن، ص 43-44.

بدون هذه المنهجيّة الحواريّة تبقى القضايا معلّقة والحوار غير ذي موضوع وغير ذي معنى، مهما ادّعى أصحابه حقيقة التماسه. بل هذا ما تحتاجه الأمّة في هذا الزمان المعاصر، في كلّ ما يرتبط بمصالحها وحقوقها. وكَأنِّي بطه يعيد الأمّة ونخبها الفكريّة إلى ضرورة ضبط لغتها ولغة غيرها وما بينها من الفروقات، لأنّ مصالحها التاريخيّة -أو على الأقلّ جزء منها- قد ضاعت بسبب سوء التدبير لعمليّة التفاوض والحوار والمناظرة مع غيرها.

ويُصرّ طه عبد الرحمن على إعادة تعريف مفهوم الحوار الحضاريّ وتحريره، فـ"التخلّق التعارفيّ" واحد من المفاهيم المعياريّة التي نحتها طه في تدبير عملية التواصل الإنسانيّ المعاصر، لتجاوز واقع كونيّ إنسانيّ لا رحمة فيه، إلى واقع كونيّ يحمل كلّ دلائل الرحمة والكرامة الإنسانيّة؛ وذلك يقينًا منه أنّ أمّته تحمل من أسباب هذا التواصل ما لا تحمله أمّة من الأمم الأخرى، وتسدّ مسدّها؛ وهي"القيم الروحيّة".

وحدُّ "التخلق التعارفي" عنده هو الناتج عن تعاون الأشخاص والأمم على المعروف، الذي تندرج تحته كلّ المنافع التي ترتقي بإنسانيّة الإنسان وتحفظ كرامته، لا عن المنكر الذي يفقد فيه الإنسان إنسانيّته. فصار عنده هذا المفهوم معيارًا للاجتماع الإنسانيّ وقبول كلّ «قيمة خلقيّة، أيًّا كانت الأمّة التي نبَّهت عليها لأوّل مرّة، لا يراعي في هذا القبول إلا قدرة هذه القيمة على الارتقاء بالتعارف بين الأشخاص والأمم (...)»[1]؛ وهنا يؤسّس طه بهذا المفهوم لنظريّة فلسفيّة في التواصل الإنسانيّ تستعيد القيم الدينيّة والثقافيّة الإسلاميّة الإنسانيّة، بوصفها معيارًا في حلّ مشكلات الإنسان المعقّدة، وتجاوز الانحرافات السلوكيّة والاجتماعيّة والمعضلات الأخلاقيّة التي تثيرها منتجات الحضارة المعاصرة، ما يلزم ضبطها بمعايير

(1) عبد الرحمن، طه: الحق الإسلاميّ في الاختلاف الفكريّ، م.س، ص 295.

جديدة ومحدّدة تُقوِّيها وتقبلها أو ترفضها؛ فينقل طه المجتمع الإنسانيّ من رتبة "التساند بين أفراد المجتمع الإنسانيّ" إلى "رتبة التواصل بين كلّ مخلوقات هذا العالم"؛ أي رتبة التراحم، ليتّسع هذا المفهوم فيشمل جميع الكائنات الحيّة، بشريّة أو غير بشريّة، ناطقة أو غير ناطقة[1].

ويتوخّى طه عبد الرحمن من خلال مدخل القيم في نظريّته التواصليّة التعارفيّة؛ يتوخّى معالجة اختلالات الحداثة التي أفقرت الإنسان؛ إلى البحث عن مناطقة آمنة تتجاور فيها كلّ الكائنات، وتصنع فرص التواصل للإنسان بدل التضييق والتنقيص من إنسانيّته، سعيًا وراء الارتقاء به وفق قواعد كلّيّة مهيمنة تؤسّس لعلاقات بين الأمم قائمة على قيم الخير والعمل التعارفيّ[2]، بدل التصادم والتناحر، متجاوزًا الآفّات التي تحملها حضارة "اللوغوس" للإنسان؛ وهي آفّات "النقص" و"الظلم" و"التأزّم" و"التسلّط" التي تؤذي الإنسان في صميم وجوده الأخلاقيّ، بما ييأس معه من الصلاح في حاله والفلاح في مآله، ولا أمل عنده من التعديلات والتقويمات المحدودة التي تطالها من حينٍ إلى آخر.

ثمّ إنّ الخروج من آفّات العمق لهذه الحضارة -في نظره- لا يكون إلا بطلب أخلاق العمق، في تجديد الحضارة وتحقيق الإبداع فيها من خلال تهيّؤ الإنسان لحضارة "الإيثوس=الخُلُق" بدل "اللوغوس=العقل"[3]، مقوِّمًا مفهوم "حوار الحضارات" الذي يجري تداوله، فهو عنده غير ذي موضوع، لأنّه يتم بين جانبين أحدهما حضارة مشهودة، والثاني حضارة غائبة، كانت ولم تعد؛ والصواب أن يستبدل مكان هذا المفهوم مفهوم غيره؛ وهو: "حوار الحضارة الغربيّة مع الثقافات الأخرى"؛ لأن الثقافة لا يشترط فيها الشهود

(1) انظر: عبد الرحمن، طه: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، ط2، المركز الثقافيّ العربيّ، 2009م، ص237.

(2) انظر: م.ن، ص 21.

(3) انظر: عبد الرحمن، طه: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيّة، ط4، المركز الثقافيّ العربيّ، 2009م، ص 145 146.

العمرانيّ والشهود التاريخيّ، بل يكفي فيها وجود الذاكرة، فكان السؤال المركزيّ عنده في هذا التقويم المفهوميّ هو: "كيف يمكن أن يحصل الحوار في عالم تسوده حضارة واحدة، أو قل: حضارة فردة؟" فيكون الحوار الممكن في ظلّ هذه الحضارة هو ما سمَّاه بـ"الحوار التقويميّ" الذي يرتكز على إثبات القيم الثقافيّة للمتحاورين، ويمنع الاستحواذ والتسلّط، ولا أحد فيه مستعدّ للانسلاخ عن ثقافته من أجل الاعتراف بثقافة الآخر. كما يفيد في انتقاد القيم الثقافيّة لهذه الحضارة، من خلال توظيف آليّات النقد ومناهج الفكر التي أنتجتها[1].

هذا المفهوم يعتمده طه مقوِّمًا للحضارة الحاليّة وللثقافة التي توجّهنا، فالحوار بالمفهوم السابق أنتج -حسب تحليل طه- هويّات متناقضة صنّفها في ثلاثة أشكال من الهويّات[2]:

1. **الهويّة الصلبة:** وهي هويّة منغلقة متسلّطة مستغنية بنفسها، تتولّد من النظر إلى الذات بعين الذات، والنظر إلى الغير بعين الذات.
2. **الهويّة الليّنة أو الرطبة:** قد تكون منفتحة غير متسلّطة أو مفتقرة إلى غيرها، تنظر إلى الذات بعين الغير أو العكس.
3. **الهويّة المائعة:** وهي التي تتولّد من النظر إلى الذات بعين الآخر والنظر إلى الغير بعين الغير، وتصرّ على منهجية دوام الاقتباس من الآخر ما يبدو لها من المفاهيم والقضايا لحصول التحديث في فكرها، ثمّ تنتقل إلى اقتباس ما تراه مؤسّسًا لهذه المفاهيم والقضايا، وتستمرّ في التقلب بين التأسيس والتكميل حتى تنتهي إلى اقتباس ما لا يزيد عن كونه صيحات فكريّة لا تدوم إلّا كما تدوم فقاقيع الماء[3].

(1) انظر: عبد الرحمن، طه: الحوار أفقًا للفكر، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ط1، 2013م، ص182.
(2) عبد الرحمن، طه: روح الحداثة، م.س.، ص 175-158.
(3) انظر: م.ن.، ص، 158.

هناك إذًا أخلال طبعت مسيرة ما سمّي بالحوار الحضاريّ، أساءت إلى قيمة الحوار باعتباره ضرورة إنسانيّة كونيّة فطريّة، وحكمت المسار اتّجاهات متعدّدة وأنواع من المحافل الحواريّة التي يمكن تحديدها في الاتّجاهات الآتية[1]:

1. المحافل التوظيفيّة: وهي التي سعت إلى توظيف الحوار من أجل الإبقاء على أمور معيّنة ومعلومة ومحدّدة سلفًا ومؤطّرة بمقولات وأفكار تحمل قناعات المنظّمين والمخطّطين لها، وتندرج ضمن هذا التوجّه جلّ الدراسات التي تخدم المنحى الاستعماريّ؛ منها الدراسات الإنتروبولوجيّة على الخصوص.

2. المحافل الدعويّة التبشيريّة: التي يغلب عليها الطابع التبشيريّ لكلّ اتّجاه لمعتقداته، ومن ثمّ لا يكون الحوار فيها تعارفيًّا استكشافيًّا بقدر ما يكون مستهدِفًا ضمّ الآخر بل أحيانًا هضمه وإتلافه ضمن منظومته.

3. المحافل الأكاديميّة: ترتكز على البحث في الوقائع والكشف عن المعطيات التي تتيح التقارب. وإذ تدعو الجميع إلى توظيفها تكتسي هذه المحافل ببعدها الوظيفيّ التعارفيّ.

4. المحافل التوليفيّة: تسعى إلى البحث عن نقاط الالتقاء والقواعد المشتركة مع "الآخر"، والحدّ من الصراعات. لكنّها تبقى على قدر من المصالح، وعلى مسافة بينها وبين الآخر دون الغوص في معرفته معرفة صادقة وعميقة.

5. **المحافل المعرفيّة التعارفيّة**: هي أكثر المحافل ندرة، وهي التي تسعى إلى تجاوز المحافل السابقة، وتبحث عن الحكمة الإنسانيّة في التاريخ والواقع. وهي التوجّه الذي بدأ تيار عريض من المفكّرين يعوّل عليه

(1) انظر: عبادي، أحمد: الوحي والإنسان نحو استئناف التعامل المنهجيّ مع الوحي، ط1، دار النيل للطباعة والنشر، 2013م، ص 296 -297.

في إنجاز تثاقف واعٍ مع الآخر على الرغم من الإقرار بصعوبة مساره وما يتطلّبه من طول النفس البحثيّ. وهذا «النموذج المعرفيّ التعارفيّ نموذج مستوعب متجاوِز مقارنة مع "نموذج التسامح" السائد، والذي يعتريه قصور (...)، ويبقى محدودًا ليس بإمكانه تجاوز هذا المستوى. أمّا النموذج التعارفيّ فهو أكثر قابليّة للتعاطي والإثراء الإيجابيّين»[1]، ثم إنّه نموذج قائم على محدّدات منهجيّة وتصوّريّة تمنع عنه التحيّز وتنفي كلّ أشكاله السلبيّة؛ إذ «المفروض في فقه التعامل مع الآخر أن يستبعد كلّ التصنيفات التاريخيّة التي كانت محكومة بظروف حرب مرافقة لحصار الدعوة، كدار الكفر والحرب والإيمان، ودار السلم والحرب (...) كما ينبغي تجاوز ثنائيّات فكريّة وسياسيّة كثيرة جعلتها المركزيّات الغربيّة المعاصرة عوائق وموانع أمام التواصل والتفاعل الإيجابيّ بين الشعوب (الأنا والآخر، الشرق والغرب، الحداثيّ والماضويّ، الشمال والجنوب، الإسلام والغرب...)»[2]، مع الاستناد إلى الأصول المؤسّسة لهذا التفاعل والتعارف المعرفيّ القائم على تبادل الخير والنفع العامّ بين الإنسانيّة.

وينطلق هذا النموذج من «حقيقة أنّ كلّ طائفة من بني آدم قد عاشت في سياقات مختلفة حرّرت فيها كفاءات معيّنة وأطلقتها، حيث إنّ التحدّيات التي تفرضها هذه السياقات تضغط أزرارًا في الكينونة الإنسانيّة، فتنشئ أضربًا من المعرفة ومن الحكمة عادةً ما لا تكون عامّة، وبشكل يجعل باقي بني آدم محتاجين إلى الاستمداد منها. هذا النموذج يعترف بأنّ كلّ طائفة من الآدميين قد بلورت في مجالاتها حكمة خاصّة واستثنائية

(1) عبادي، أحمد: الوحي والإنسان، م.س، ص 298.

(2) شبار، سعيد: من مظاهر التحيّز في العلوم الإسلاميّة وتأثيرها على ثقافة الأمّة وعطائها الكونيّ، ضمن ندوة "العلوم الإسلاميّة - أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟" أعمال الندوة العلميّة الدوليّة التي نظّمتها الرابطة المحمّديّة للعلماء، دار أبي رقراق للطباعة والنشر - الرباط، سلسلة ندوات علميّة (3)، ط1، 2011م، ص 365.

يمكن -من خلال تشغيل نموذج التعارف- أن يتمّ تقاسمها مع الآخرين وتعديتها إليهم، كما يمكن من خلال هذا التشغيل ذاته أن يؤخذ عنهم ما بلوروه هم أيضًا من الحكمة ومن المعارف»[1]؛ فيلزم على من حقّق هذه الحكمة وتمكّن منها أن يُشْرِكَ غيره في الانتفاع منها، فَيَحُوزُ ما حازه غيره منها حسب طاقاته وإمكاناته، فيتعاون الجميع على تداول الخير، عوض الاستفراد به، وهو المقصود القريب من قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾[2]، والإقرار بهذا الاختلاف وهذا التنوّع إنّما هو في «نهاية المطاف إقرار بالتميّز الثقافيّ أو الخصوصيّة الحضاريّة (...) وعلى قدر هذا التميّز وهذه الخصوصيّة تكون الحاجة إلى مزيد من التواصل والتعاون، حتى يعترف كلّ واحد لما عند الآخر ممّا يتفرّد به من دون غيره»[3]؛ ولأنّه جسر البقاء والعبور إلى المستقبل[4]، ما يجعلنا نطمئنّ إلى أصولنا المعرفيّة، ومحدّداتها المنهجيّة (التوحيد، الحرّيّة، العدل...إلخ)؛ في قدرتها على بلورة فلسفة تواصليّة إنسانيّة راقية مستوعبة ومتجاوزة لكلّ الأشكال المشوّهة لحقيقة التواصل الإنسانيّ؛ من خلال تشغيل مفاهيمها وقيمها الكونيّة الرحيمة والرحيميّة -نسبة إلى الرحم الآدميّة- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾[5].

(1) العبادي، أحمد: الوحي والإنسان، م.س، ص 298 - 299.
(2) سورة المائدة، الآية 2.
(3) عبد الرحمن، طه: روح الحداثة الإسلاميّة، م.س.، 96.
(4) انظر: المنجرة، المهدي: التنوّع الثقافي مفتاح البقاء في المستقبل، مجلّة المنعطف، العدد10، 1995م، دراسة تناول فيها أهمّ التحدّيات التي تواجه الهويّات الثقافية، والصدام الحاصل بينها ومحاولات تذويب التنوّع فيها، مؤكّدًا على أنّ التنوّع هو مفتاح الحوار والسلام بين الحضارات، وغير ذلك تضييع للفرص.
(5) سورة النساء، الآية 1.

ولا بدّ من الاستناد إلى نماذج إرشاديّة لها قابليّة العبور بهذا الحوار إلى أبعد الحدود الممكنة؛ مثل نماذج الأسرة الآدميّة الممتدّة، ووحدة البشريّة المتنوّعة، ونماذج مؤقّتيّة الوجود الإنسانيّ والكونّي، ثمّ نموذج نسبيّة الإنسان ومعارفه، ونموذج التكامل[1] بين الخبرات الإنسانيّة و«مقتضى هذا التكامل الذي اتّصفت به الثقافة الإسلاميّة أنّها لا تجد مانعًا شرعيًّا يمنعها من اقتباس الحكمة والتماس العلم النافع والعمل الصالح عند غيرها ولو كان خصومها»[2]، وهو ما تجسّده فلسفة هذا الحديث النبويّ الشريف: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، حَيْثُمَا وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا»[3]. و«على هذا الأساس فإنّ الأمّة الإسلاميّة اليوم لا تكون قادرة على النهوض إلّا إذا وجّهت الفكر توجيهًا يشمل كلّ مظانّ الحقيقة من التراث الإنسانيّ (...)، لتجمع منه موادّ ضروريّة من الحقائق لتطوير حياتها المادّيّة»[4]؛ فأصولها التأسيسيّة تمنع عنها الانزواء، وتدفعها نحو التعارف وتبادل الخبرات.

وهاهنا قناعات ومحدّدات من شأنها أن تعيد للتواصل قيمه الإنسانيّة الراشدة، إذا ما استطاع العقل المكلَّفُ بهذه المهمّة أن يتحرّر من إكراهات الماضي وأحقاده، ويستوعب طموحات الإنسانيّة وآلامها وانهياراتها الكبرى، ويقرّ بالخصوصيّات الحضاريّة والتعدّديّة باعتبارها جزءًا من «عمليّة رفض الهيمنة العسكريّة والسياسيّة والاقتصاديّة، أي بما هي جزء من حركة التحرّر والاستقلال والانعتاق وتحقيق شراكة عالميّة متكافئة»[5]؛ ولهذا فالبشريّة اليوم «تحتاج إلى رؤية مغايرة للرؤية الأوروبية [الغربيّة] لعلاقة [الأنا والآخر] تقوم على افتراض تكامليّ تستعيد به الإنسانيّة القدرة على

(1) انظر: العبادي، أحمد: الوحي والإنسان، م.س.، ص 298
(2) القرضاوي، يوسف: ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق، ط1، دار الشروق، 2000م، ص31.
(3) ابن ماجة، أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزوينيّ (209 ـ273هـ): سنن ابن ماجة، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربيّة، بيروت، كتاب الزهد، باب الحكمة، الحديث رقم (4169).
(4) النجّار، عبد المجيد: الشهود الحضاريّ للأمّة الإسلاميّة (2)، عوامل الشهود الحضاريّ، ط2، دار الغرب الإسلاميّ، 2006م، ص155.
(5) شفيق، منير: في الحداثة والخطاب الحداثيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، ط 1، 1999م، ص 179.

البقاء وإمكانيّة إصلاح ذات البين الإنسانيّ، والأمن والسلام الإنسانيّين»[1]. رؤية كهذه من شأنها إبادة جميع التصنيفات العرقيّة العنصريّة المتمركزة حول الذات، والمهمّشة للآخر؛ فـالإسلام يعترف «بتجمّع البشر بالفطرة في أسر وقبائل وأقوام، ويعتبر تلك الأنساق من خلق الله تعالى ومن جعله وتقديره (...) إلا أنّ الإسلام يرفض اعتبار تلك الأنساق الجمعيّة سقفًا نهائيًّا يتحدّد به الإنسان، ويتشكّل به المعيار الأخير للخير والشرّ»[2].

مثل هذه الرؤية تنتقل فيها الإنسانيّة من الناظم المفرّق (المركزيّة الغربيّة) إلى الناظم الجامع (الرؤية القرآنيّة التوحيديّة) بين بني الإنسان من جهة، وبين الإنسان وكلّ ما في الكون من جهة أخرى[3]، من خلال استعادة المنظور الإسلاميّ المبنيّ على مفاهيم كلّيّة محايدة وعالميّة. هذه الرؤية «غايتها تحقيق الرشد بتأمين حرّيّة النموّ الطبيعيّ الفطريّ لروح الهويّة الإنسانيّة، وسلوكيّاتها بما هي هويّة حيّة متفاعلة في مواجهة رَان الهويّة الانشطاريّة والسكونيّة المتصارعة التي قطعت الوشائج الحميمة بين الإنسان وربّه، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان وكافّة المخلوقات»[4]. ومثل هذا الوعي لا شكّ في أنّه سيحرّر العقل المسلم من العلاقة النمطيّة والمرايا المحدَّبَة والمُقَعَّرة لكلّ أشكال التعاون مع الهويّات الإنسانيّة المختلفة، والشيء ذاته مع الهويّات الأخرى عندما ترى في هذا النموذج التواصليّ الإنسانيّ ما يعينها على التي هي أقوم في حالها ومآلها.

إذًا فالأفق"الكونيّ" الذي تصرّ عليه بعض الدراسات ينزع نحو عالم غير متجانس يلغي كلّ التنوّعات والخصوصيّات، ويختزل العالم إلى مفهوم

(1) عمر، السيّد: الأنا والآخر من المنظور القرآنيّ، التأصيل النظريّ للدراسات الحضاريّة (3)، تحرير منى أبو الفضل ونادية محمود مصطفى، ط1، دار الفكر، دمشق، 2008م، ص 117 118.
(2) الفاروقيّ، إسماعيل راجي: التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة السيّد عمر، ط1، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، 2014م، ص 184.
(3) انظر: عمر، السيّد: الأنا والآخر في المنظور القرآنيّ، م.س.، ص 121.
(4) م.ن.، ص 129.

أحاديّ الثقافة والرؤى بدل التعامل «معه على أنّه تشكيل متنوّع من القوى والإرادات والانتماءات والثقافات والتطلّعات. ووحدة لا تقرّ بالتنوّع ستؤدّي إلى تفجير نزاعات التعصّب المغلقة، والمطالبة بالخصوصيّات المغلقة (...)؛ ذلك أنّ بسط نموذج ثقافيّ بالقوّة لا يؤدّي إلى حلّ المشكلات الخاصّة بالهويّة والانتماء (...) إلى ذلك؛ فإنّ عمليّة محاكاة النموذج الغربيّ ستقود إلى سلسلة لانهائيّة من التقليد المفتعل الذي تصطرع [فيه] التصوّرات»[1] والمفاهيم والمرجعيّات؛ فالاتّصال بـ«الغرب لا يؤدّي بالضرورة إلى التطوّر والتقدّم والتحديث (...)؛ [بل] تتفاقم المشكلة بشكل أكبر عندما نجعل من الغرب أنموذجًا للعالم أجمع، فهذه النظريّة غير مقنعة؛ لا لعدم مقدرة العالم على اتّباع الغرب فحسب، وإنما للأسباب التي تضع الغرب في المرتبة الأولى دون غيره»[2]. وقد برزت هذه القناعة في الغرب ذاته إثر النقاش الحاصل في علم الاجتماع [السياسيّ والاقتصاديّ] حول نظريّات التحديث والتطوّر التي لقيت انتقادات حادّة على مستوى تدبير العلاقة بين الدول، والتقسيمات بينها (شمال-جنوب). بل إنّ «الغرب هو الجزء الوحيد من العالم الذي قبل أن لا يتأسّس إلا على التصدّعات. فعلى الصعيد الثقافي يعرَّفُ الغرب بأنّه قبول الانفصال التامّ بين عالم الإرادة وعالم وعي الذات لذاتها. وبعبارة أبسط: يعرِّف الغرب نفسه بأنّه موت العالم الدينيّ. على المستوى الاجتماعي، لطالما كان الغرب كذلك عالم التصدّع [بين العقل واللاعقل، بين الرجل والمرأة، بين صاحب رأس المال وحامل عبء العمل] (...) هذا التصدّع المزدوج يحدّد هويّة الغرب ومفهوم الحداثة»[3].

(1) إبراهيم، عبد الله: الثقافة العربيّة والمرجعيّات المستعارة، ط1، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، 2010م، ص10-11.

(2) سكوت، جون: علم الاجتماع المفاهيم الأساس، م.س.، ص93.

(3) تورين، آلان: إعادة بناء الثقافة، ضمن كتاب القيم إلى أين، مداولات القرن الواحد والعشرين، مؤلّف جماعيّ، تحرير جون بندي، ترجمة درويش جبّور وجان جبّور، منشورات اليونسكو والمجمع التونسيّ للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، 2005م، ص 243 244.

إنّ التثاقف «مع الآخر يستلزم مسطرة في النقد تقوم على آليّات ومناهج منطلقة من الذات. والذات ليست في العمق إلّا الثقافة الإسلاميّة (...) وليس من سبيل إلى تغيير ذي انتماء حقيقيّ للذات إلّا أن تكون الأصول المرجعيّة الكبرى للذات على رأس آلاته النقديّة الفاحصة، سواء تعلّق الأمر بما يَفِدُ على هذه الثقافة من خارجها أو بما ينمو في أحشائها من تشوّهات وتحريفات»[1]، فلا ذات فاعلة خارج أصولها المرجعيّة المؤسّسة، وأمّا ما يراد خارج هذه الأصول فهو إمعان في التغييب الممنهج.

إنّ قراءة الذات في متون الفكر العربيّ المعاصر بمنظار الآخر «صار عندها "المعيار الغربيّ" بمعطياته المنهجيّة هو الذي يحدّد "موقع الذات" و"درجة الأهمّيّة"، وهي صفة تلازم "التأثير السلبيّ" ولا تليق "بالمثاقفة الإيجابية"»[2] التي ينبغي أن تبصم مسار ثقافتين عريقتين: العربيّة الإسلاميّة، والغربيّة. فالانتساب إلى فكر الغرب ومنظومته الثقافية لا يعزّز في وجودنا شيئًا، كما إنّ الإصرار في الانتساب إليه لا يجعل الغرب يعترف بنا ولا اللحاق به، وإنّما الاعتراف الحقيقي هو تلك المسافة الطبيعيّة بيننا وبينه، التي تؤسّس لها أصولنا المرجعيّة المستوعبة والمنفتحة التي تقتضي «تمحيص مفهوم الانتماء و"الولاء" للذات أو للآخر»[3]، فالتوسّل إليه بالشكل الذي نراه يعزّز ضعف قوّتنا العقليّة والاقتراحيّة.

إنّ التأكيد على الخصوصيّة والولاء للذات العربيّة الإسلاميّة لا يتعارض مع مبدأ الكونيّة الذي يدفع أمم الأرض نحو الاتّفاق في ما بينها، بل أصولها المرجعيّة تؤيّدها وتحثّ عليها ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ

(1) شبار، سعيد: الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلاميّة، دار الإنماء الثقافيّ ومركز دراسات المعرفة والحضارة، سلسلة أبحاث ودراسات فكريّة، ط2، 2014م، ص31-32.
(2) إبراهيم، عبد الله: الثقافة العربيّة والمرجعيّات المستعارة، م.س.، ص91.
(3) شبار، سعيد: الثقافة والعولمة، م.س.، ص32.

لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾[1]، فإنكارها إنكار لتلك الأصول، ولهذا لا تفيد الخصوصيّة «انكفاء الأمّة على ذاتها بالضرورة؛ فقد تتعلّق الأمّة بذاتها في أمور وتنفتح على غيرها في ما عداها. وقد تتمسّك ببعض الثوابت التي تراها محدّدة لهويّتها في مقابل الهويّات الأخرى من دون أن تجمد عليها جمودًا مطلقًا»[2]. فالخلاصة التي انتهى إليها طه عبد الرحمن في العلاقة بين الخصوصيّة الإسلاميّة ومبدأ الكونيّة هي أنّه لا تعارض ولا تضادّ بينهما؛ بل علاقة تداخل وتكامل. وبيان ذلك من وجهين اثنين: [3]

- أنّ الخصوصيّة عنصر في الكونيّة؛ فهاهنا لا تصبح الكونيّة خصوصيّة واحدة متسلّطة على ما عداها؛ وإنما تكون حصيلة تأليف صريح بين الخصوصيّات المختلفة.
- الخصوصيّة جسد الكونيّة؛ إذ لا توجد كونيّة مجرّدة من كلّ لباس خصوصيّ، حتى لو كانت كونيّة القوانين العلميّة، فالكونيّ -كائنًا ما كان- لا ينفكّ عن الخصوصيّ ليعيد ترتيب العلاقة بين المفهومين بشكل يتيح لكلٍّ منهما أن يعمل دون تصادم، بل يكمل بعضهما بعضًا.

إنّ صورة الغرب التي بشّرت بها الكتابات العربيّة المهتمّة بالتثاقف لم تعد تغري اليوم في الغرب ذاته، فالتحوّلات المعاصرة لم تعد تسمح بتكرار البارادیغمات الاجتهاديّة التي أُسّس لها في علاقتنا مع الغرب، أو علاقة هذا الأخير بنا، حيث ظهرت أقطاب أخرى تنافس هذا الغرب الذي لم يعد مركزًا، بل مركزًا من المراكز، الأمر الذي يدفعنا إلى تأسيس منظور نقديٍّ

(1) سورة الفرقان، الآية 1.

(2) عبد الرحمن، طه: الحقّ الإسلاميّ في الاختلاف الفكريّ، م. س.، ص 26.

(3) م.ن.، ص 26-27. بني المشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن على التلازم بين هذه الثنائية: ثنائية الخصوصيّة والكونيّة من حيث المبدأ، معترضًا على أطروحات مشت في اتّجاه التناقض منكرة الخصوصيّات، ومنتصرة للكونيّة باسم "وحدة التاريخ الإنسانيّ". انظر: الاعتراضات التي أوردها على دعاوى الكونيّة في الفصل الثاني من الحقّ العربيّ في الاختلاف الفلسفيّ. ص 50ـ81.

اجتهاديّ مقارن في قراءتنا للغرب؛ منظورٍ يستند إلى ثلاثيّة منهجيّة نقديّة تعيد الاعتبار للعلاقات وتصحّح الرؤى[1]، تقوم على ما يلي:

1. التأكيد على نسبيّة الغرب: من خلال استعادة نسبيّته وتاريخيّته وزمنيّته؛ أي إنّ الغرب يجب أن يصبح "غربيّا" لا "عالميّا"، حيث يصبح التشكيل الحضاريّ الغربيّ تشكيلًا حضاريًّا واحدًا له خصوصيّاته وسماته، تمامًا مثلما لكلّ التشكيلات الأخرى خصوصيّاتها وسماتها. إنّ هذا المنظور يتيح للعقل العربيّ المسلم المعاصر أن يرى العلاقة بينه وبين الغرب في سياق الخصوصيّة المحلّيّة، لا في سياق "عالميّ وهميّ".

2. تراجع المركزيّة الغربيّة: إن الغرب الذي بشّر به العرويّ، وسعى إلى تدويل أفكاره، قد فَقَدَ جزءًا من مركزيّته المزعومة؛ إذ ظهرت مراكز حضاريّة أخرى تنافسه مادّيًّا ومعرفيًّا (اليابان، الصين، شرق آسيا). وعمليّة تحوّل الغرب من مركز إلى أحد التشكيلات الحضاريّة تجعل من الممكن أن ننظر إليه براحة دون قلق؛ إذ ليس علينا قبوله بخيره وشرّه (كما يفعل دعاة التغريب) أو رفضه بقضّه وقضيضه (كما يفعل بعض السلفيّين)، وإنّما يمكننا دراسته كمتتالية حضاريّة تتّسم بما تتّسم به من سلبيّات وإيجابيّات.

3. أزمة الغرب[2]: إنّ الغلوّ المادّيّ العقلانيّ الذي اتّسم به هذا الغرب في مسيرته، جعل سهام النقد العلميّ تتّجه إليه بقوّة؛ خصوصًا أنّ هذا النموذج بنى طموحاته على جثث الإنسان وجماجمه، فظهرت اتّجاهات نقديّة تَلْعَنُ هذا النموذج و"ماركاته" المسجّلة بدماء الأبرياء، مثل نموذج إريك فورم، جورج لوكاتش، سيرج لاتوش وإيجلتون في نقد

(1) المسيري، عبد الوهاب: الفكر الغربيّ؛ مشروع رؤية نقديّة، مجلّة إسلاميّة المعرفة، السنة الثانية العدد5، 125ـ 126 127.

(2) مع نسبيّة الحكم في هذه المسألة، فلست أعني بالأزمة إلّا أزمة المعنى والغاية. أمّا الجانب المادّيّ للغرب فلا مجال للخوض فيه، فهو يعبّر عن نفسه من خلال منطق السوق. كما يخيفني خطاب أزمة الغرب وقرب نهايته، لأنّ مفعوله السلبيّ على عقل الأمّة أخطر من سقوط الغرب.

الحداثة، ونموذج آلان تورين ومرجعيّات القرن الثامن عشر والتاسع عشر، التي يصرّ دعاة اللحاق التشبّث بها. فلم يعد الغرب في أعين أبنائه غربًا آمنًا بالمعنى النفسيّ، حيث انتهت خلاصاته إلى علامات معلومة العناوين (الإيدز، الاغتراب، الاستهلاك، الشذوذ، الخوف وعدم الانسجام...).

وهذه وجهة نظر مقدّرة تستعيد هذا المنظار النقديّ في إعادة تدبير العلاقة غير الطبيعيّة بيننا وبين هذا الغرب النسبيّ الذي تحول إلى غرب "مطلق-كلّيّ" نسترشد بها من بين المناظير الأخرى في ساحة الفكر العربيّ الإسلاميّ المعاصر؛ في إنتاج رؤى أكثر جرأة وثباتًا وعمقًا؛ لأنّ واقع الأمّة المعاصر لم يعد يطيق هذا التشظّي في المواقف والرؤى والأفكار، بقدر ما يحتاج إلى رؤى تستمدّ مواقفها من المرجعيّة القياسيّة للأمّة، وتنظر إلى سياق العلاقة على أساس الإنسانيّة الواسعة، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾[1].

نَذْكُرُ هذه القاعدة ونحن على يقين تامّ بأنّ قدر هذه الأمة ليس الانعزال؛ بل قدرها الرساليّ والوجوديّ هو التفاعل الإيجابيّ مع الغير، وأنّ وضعها الانعزاليّ أو انكفائها الذاتيّ مهما يكن مبرّره، هو تعطيل لرسالتها في الشهود الحضاريّ وفي إسهامها الكونيّ[2].

2. نماذج من الفكر الغربيّ المعاصر

في السياق ذاته يمكن الاستعانة برؤى من داخل الفكر الغربيّ تحاول تحريك مفهوم التثاقف نحو أفق جديد، وتمنحه وضعيّة اعتباريّة من خلال تحديدها لوضعيّات نموذجيّة قادرة على التشابك الإيجابيّ بين الأنساق

(1) سورة الحجرات، الآية 13.

(2) انظر: شبار، سعيد: الأسس المرجعيّة والمنهجيّة لتجديد الفكر الإسلاميّ، منشورات المنظّمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة (إسيسكو)، 2011م، ص57.

المغايرة. ويتعلّق الأمر برؤى تمثّل تيارًا نقديًّا جديدًا داخل النسق الفكريّ الغربيّ المعاصر، وتحاول توسيع مساحات التعارف، وهي رؤية فيلسوفين فرنسيّين معاصرين:

الرؤية الأولى لدنيس كوش من منظار ثقافيّ، وذلك من خلال كتابه الموسوم "مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعيّة"، وهي محاولة تتّجه إلى تقليص دائرة النِّزَاعات الأحاديّة الحادّة للهويّة الحصريّة، والإقرار بتعدّد الهويّات الثقافيّة. فعندما تطمس الهويّات المتعدّدة وتوضع في قميص الجَبْرِ، يفضي ذلك إلى طمس قابليّة التمييز التي تتمتّع بها الهويّات الأخرى[1]، وبذلك يفتح كوش ثغرة في الثقافات المغلقة والمتمركزة حول ذاتها، التي تتحرّك في اتّجاه واحد قائمة على ثقافة مانحة وأخرى متلقّية، ولهذا السبب يراجع هذه المعادلة المعكوسة بين الثقافات، في وقت يتّجه فيه إلى استثمار إمكانات ومفاهيم جديدة بديلة عن التثاقف، أو تعزّز من قدرته التفاعليّة الإيجابيّة التي تعبّر عن التماس الثقافيّ وتمايزه، وفي هذا السياق يميّز دنيس كوش بين وضعيّات نموذجيّة للتثاقف[2]:

1. وضعيّة التثاقف "العفويّ" و"الطبيعيّ" و"الحرّ"، حيث يتعلّق الأمر بتثاقف غير موجّه وغير مراقب. وفي هذه الحالة يأتي التغيّر من مجرّد التماس، ويكون بالنسبة إلى كلّ واحدة من الثقافتين المعنيّتين بحسب منطقها الداخليّ.

2. وضعيّة التثاقف المنظّم، ولكنّه قسريّ ولفائدة مجموعة واحدة، كما هو الشأن في حالة العبوديّة أو الاستعمار.عندها تكون ثمّة إرادة في تعديل ثقافة المجموعة المهيمن عليها (...) بغية إخضاعها لمصالح المجموعة المهيمنة؛ بل غالبًا ما يكون هناك نزع للثقافة من دون تثاقف.

(1) انظر: كوش، دنيس: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعيّة، ترجمة منير السعيداني، المنظّمة العربيّة للترجمة، ط1، 2007م، ص 261.
(2) م. ن.، ص 106.

3. وضعيّة التثاقف المخطّط له والمراقب، والذي يسعى إلى أن يكون نسقيًّا ويستهدف آجالًا بعيدة (...) هذا التخطيط يمكن أن يؤدّي، في النظام الرأسماليّ، إلى "الاستعمار الجديد"، وهو يُدعى في النظام الشيوعيّ بناء "ثقافة بروليتاريّة" تتجاوز "الثقافات القوميّة" وتحتويها. ويمكن للتثاقف المخطّط أن يتولّد عن طلب مجموعة تودّ أن يشهد نمطُ حياتها تطوّرًا حتى تحفّز تطوّرها الاقتصاديّ. وهي وضعيّات يمكن أن نتّفق فيها معه أو نختلف؛ المهمّ هو هذا التوصيف الجديد لعمليّة التثاقف، وتجاوز المنطق التقليديّ.

الرؤية الثانية يمثّلها فيلسوف الإبستمولوجيا المعاصرة المركّبة: إدغار موران، وذلك في كتابه الموسوم "النهج، إنسانيّة البشريّة، الهويّة البشريّة"[1]. والكتاب دعوة صريحة من موران إلى تجاوز التبسيط في النظر إلى موضوع العلاقة داخل الهويّة الإنسانيّة؛ بل إلى «فهم الآخر المختلف، والحثّ على الاقتراب منه لفهمه بدلًا من نصب العداء له لمجرّد كونه مختلفًا»[2]، كما يقدّم صيغًا متعدّدة في التفاعل الإنسانيّ تتجاوز باراديغمات التمركز حول الذات إلى الاعتراف بالآخر، حيث يقول: «الآخر هو النظير والمختلف في الوقت نفسه، نظير بسماته البشريّة أو الثقافيّة المشتركة، ومختلف بتميّزه الفرديّ أو اختلافه العرقيّ. فالآخر يحمل فعلًا في دواخله الغرابة والتماثل. وبصفته ذاتًا يتيح لنا أن نفهمه في تماثله واختلافه. إنّ انغلاق الذات على نفسها تجعل الآخر غريبًا عنّا. أمّا الانفتاح على الآخر فيجعله أخًا لنا»[3]، فـ«حوار الحضارات يفترض أن يكون كلّ طرف مقتنعًا بأنّ ثمّة شيئًا يتعلّمه من الطرف الآخر»[4]، فكونيّة الخطابات والأفكار وادّعاءاتها العابرة للقارات

(1) ترجمة هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2009م.
(2) صبحي، هناء: من مقدّمة "النهج، إنسانيّة البشريّة، الهويّة البشرية"، م.س.، ص 16.
(3) موران، إدغار: النهج، إنسانيّة البشريّة، الهويّة البشريّة، م.س.، ص 93.
(4) غارودي، رجاء: حوار الحضارات، تعريب عادل العوّا، ط4، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 1999م، ص 106.

والتاريخ -حسب جيرار لكلرك[1]- تحتاج إلى عمليّة بنائيّة تفكيكيّة صارمة للعناصر المركّبة لها، المعرفيّة والأيديولوجيّة.

وما يجعل لمسعى موران معنىً هو انسجامه مع السياق الإبستمولوجيّ الجديد الذي يتبنّاه؛ تلك الإبستمولوجيا المركّبة التي تؤمن بالانفتاح على الأنساق المعرفيّة الأخرى، وضرورة التداخل والتحاور والاعتراف وتعدّد الأبعاد والوظائف، فهذه الثورة الباراديغمية الجديدة العابرة -في نظر موران- ستمكّننا من تحقيق «إمكانيّة التواصل والتحاور، الذي كان إلى حدّ الآن مستحيلًا تمامًا بين مفاهيم العالم. الحقيقة أنّنا كنّا نعتقد أنّنا نفهم التصوّر الآخر والفكر الآخر بإرجاعه إلى عالمنا المعرفيّ؛ أي بعد فهمه، ما يستوجب الفهم المتبادل الذي تحتاج إليه كثيرًا الإنسانيّة، مع الوعي بما يتحكّم في المنطق والخطاب والمفاهيم والاستدلال؛ أي الباراديغمات. إنّه شرط بقاء الإنسانيّة؛ لأنّه شرط التسامح الحقيقيّ الذي ليس نزعة شكّيّة عقيمة أو نزعة نسبيّة فاترة، بل تَفَهُّم»[2].

من خلال هذه الرؤية ينتقل موران من الدرس الإبستيميّ المركّب إلى الابستمولوجيا التعارفيّة التواصليّة الممتدّة، على الرغم من اعترافه بصعوبة هذا الباراديغم الجديد لأنّه لم يترسّخ بعد في المنهج الثقافيّ، لكنّه يحمل آمالًا عريضة للبشريّة في تجنّب تكرار مآسي هيروشيما والحروب العالميّة. هو باراديغم لا يتعلّق بعمل فرديّ؛ بل بالإنجاز التاريخيّ لتضافر الأفكار[3] والإرادات؛ لأنّه «كلّما كان الباراديغم أساسًا أكثر، كلّما كان تأثيره المتعدّد الأبعاد أكبر وكانت نتائجه أكبر على المصير الإنسانيّ، وكانت صعوبة

(1) انظر: ليكلرك، جيرار: العولمة الثقافيّة؛ الحضارات على المحكّ، ترجمة جورج كثورة، ط1، دار الكتاب الجديد، 2004م، ص10. والباحث فرنسيّ الجنسيّة تخصّص في الفلسفة والأنتربولوجيا، وارتبطت أغلب دراساته بمجال البحث حول الوظيفة الأيديولوجيّة للعلوم الاجتماعيّة، وبخاصّة الأنتربولوجيا والاختصاصات التي تقع في دائرتها (علم اجتماع الثقافة). من أهمّ كتبه: "الأنتربولوجيا والاستعمار" و"مراقبة الإنسان".

(2) موران، إدغار: المنهج، ترجمة يوسف تيبس، ط3، أفريقيا الشرق، المغرب، 2013م، ص468.

(3) انظر: م.ن.، ص469.

مهاجمته أكبر»[1] فالحاجة إلى الآخر عند موران حاجة أساس، إذ لا يمكن للفهم أن يبرز إلا من خلال العلاقة مع الآخر.

هذا، وثمّة تيارات ترى في الثقافات المغايرة إمكانات واسعة للاجتهاد والتعاون حين يتمّ الاعتراف بأنّها جزء أساس من الهويّة الإنسانيّة المشتركة والمتعدّدة، مع الإقلاع عن مركزيّة النظر إلى العالم[2]، ومنها التيار الإنسانيّ في ثقافات العالم الذي ينبغي مدّ جسور التعارف والتعاون معه، ويعترف بأنّ مستقبل الحضارة مِلْكُ الإنسانيّة جميعًا.

(1) موران، إدغار: المنهج، م.س.، ص469.

(2) انظر: غاردوي، رجاء: من أجل حوار الحضارات، ترجمة ذوقان قرقوط، ط1، دار النفائس، 1990م، ص 156 - 159.

خاتمة:

الغرض من طرح هذه الإشكالية في أبعادها المنهجيّة والمعرفيّة دون غيرها، هو القدرة على تجاوز مداخل كانت هي المسؤولة عن عُسْرِ قضيّة التفاعل الإنسانيّ، وكذلك لمنطق الاستلاب الذي واكب العلاقة بيننا وبين هذا الآخر، إلى أفق يعيد التعريف بالذات وما تختزنه من إمكانات هائلة قادرة على المساهمة في بناء حوض حضاريّ عالميّ، والتعريف بالآخر وما يملكه هو أيضًا من عناصر الحقّ والصواب فيتساوى الجميع في الاستفادة والاستمداد منه.

هذه المنهجيّة تعيد فصول التفاعل الإيجابيّ والإبداعيّ مع الثقافات المختلفة وفق منطق الوحي والواقع والمصلحة المعتبرة، ويحضر فيها البعد التجديديّ بمعايير المشترك الإنسانيّ والقدرة على ضبط آليّات هذا التفاعل، ضمن «نسقيّة ذاتيّة تنبع من هويّة واضحة المعالم والمرتكزات. وحين نصحّح مسارنا المعرفي الذي يحتاج إلى إعادة صياغة تعود بنا إلى الدائرة الحضاريّة الفاعلة، حينئذ فقط نستطيع أن نتحدّث عن الوسائل والأدوات اللازمة للتفاعل الفكريّ والحضاريّ مع الآخر»[1]؛ إذ لا تفاعل حقيقي دون إعادة بناء الذات بالمحدّدات المنهجيّة والمعرفية التي تحدّثنا عنها، وبالأفق الحضاريّ الذي ترسمه، ومع تجاوز أعطاب المراحل السابقة التي شوّشت كثيرًا على مسار الحوار ومنهجيّة الاستمداد من الفكر الإنسانيّ.

إنّ الذي يقرّر في موضوع التثاقف الإيجابيّ بين الذات والغير، هو عقل الأمّة الجماعيّ وقدرته على تأطير هذه العلاقة بسلوكه العلميّ والثقافيّ والمعرفيّ أوّلًا وأخيرًا، والذي يفرض الاحترام والتقدير المتبادلين بين الذات والغير، لا الموقف الإيديولوجيّ الذي يشوّه المفاهيم ويزيّف الوعي، أو الموقف الانتقائيّ الذي يبتر الحقائق ويضيّق مجالات الرؤية؛

(1) الخطيب، سليمان: أنماط انتقال الأفكار وآليّاتها؛ الحوار مع الغرب، م.س.، ص210.

فنؤسّس بذلك لثقافة تفاعليّة في تدبير هذه العلاقة بدل الاستمرار في الشذوذيّة الحواريّة التي تفقد كلّ مقوّمات التأسيس المنهجيّ والمعرفيّ للموضوع ولأركان الروح الحواريّة النافعة، فنخرج من الكونيّة المنمّطة الضيّقة التي أريد لنا أن ندخلها مُكْرَهِينَ، إلى الكونيّة الواسعة الأفق المعترفة بالخصوصيّات والهويّات المتعدّدة متى توافرت شروطها، إذ «لا تعارف بغير اعتراف»[1]. هذه المنهجيّة هي التي حاول طه عبد الرحمن أن يثبت أركانها في العلاقة بين الذات والآخر، أي الاعتراف والإقرار بالتميّز الثقافيّ وبالخصوصيّة الحضاريّة، فعلى قدر هذا التميّز والخصوصيّة تكون الحاجة إلى مزيدٍ من التواصل والتعارف وليس العكس.

حينها نشهد تفاعلًا تبنيه الأمّة بمجموعها لا بنخبها، ولهذا فنحن في مسيس الحاجة إلى الانتقال في تدبير موضوع العلاقة بين الذات والآخر من فكر النخبة إلى فكر الأمّة، لأنّها الأصل الذي تتأسّس عليه القضايا الكبرى، وهي الوحدة التحليليّة القياسية القادرة على إنجاز التحوّلات المقصودة، فقدرتها كامنة في صياغة نماذجها التي تستحيل أن تخون نفسها كما تفعل بعض النخب؛ لأنّها معصومة عن الخطأ بمجموعها؛ ولأنّ عوامل التقويم والتصويب ومعاييرهما قائمة فيها، دون أن يعني ذلك إلغاء رسالة النخبة؛ وإنّما هي وحدة جزئيّة لا ترقى إلى مستوى وحدة الأمّة، ولا تنوب عنها، خصوصًا في القضايا المصيريّة، إلّا إذا توافر فيها شرط التحيّز الأبديّ للمرجعيّة المؤطّرة لتلك العلاقات التي توحّد بين فكرها وفكر الأمّة.

(1) عبد الرحمن، طه: روح الحداثة، م.س.، ص 96.