الذّات والغيري: نحو التأسيس لنموذج إنساني حضاري

The ego and the other: towards the establishment of humanist and civilized model

آمنة عطوط*

تاريخ الإرسال: 2020/08/13	تاريخ القبول2021/05/22	تاريخ النشر: 2021/09/15

الملخص:

إنّ الباحث إذ يروم التوقف عند مسألة حوار الحضارات، لزام عليه الحديث عن الدّين كأهم مكوّن حضاري يربط السماوي بالأرضي / المتعالي بالإنساني،إذ لطالما قامت الصراعات والحروب باسم الدين. والإسلام بعدّه شريعة ختامية، قد شهد تحولا ملفتا، على ما يقول أهل الدراية، من إسلام أو ليحتفي بالآخر دمجا ومماهاة إلى إسلام عصور وسطي معنف يرسم الحدود والحواجز بين الذات وما يغايرها. تأسيسا على هذه الشرفة سيكون من همّ هذا المقال العود إلى ما بعد العصر التأسيسي أين ساد براديغم* *Paradigme* الدوغمائية وإقصاء كلّ ما يخالف الأنا فكريا وعقائديا، ذلك أنّ هذا البراديغم لم يغادر الذات العربية الإسلامية حدّ اللحظة.

الكلمات المفتاحية: أنا،آخر،تّعايش،انفتاح،حوار،أديان.

Abstract:*as The researcher intends to stop at the question of the dialogue of civilizations, he had to talk about religion As the most important civilized component that connects the heavenly to the earthly / transcendental to human, because Conflicts and wars have always risen in the name of religion. And considering Islam as a final law, it has witnessed a remarkable transformation, From a first Islam that celebrates the other by merging and identifying, to a medieval Islam that purges Borders and barriers between the self and others. Based on this stand, we wanted from this intervention to represent what happened in the founding era of these*

المؤلف المرسل: آمنة عطوط mounaattout@yahoo.fr

*جامعة محمد لمين دباغين ـ سطيف2 ـ mounaattout@yahoo.fr

theories Where the dogmatism prevailed and excluding everything that contradicts the " ego" intellectually and ideologically, because this The intellectual pattern did not leave the Arab-Islamic self until the present moment, then the "ego" itself has splited in different ways, that was hard to reach. Orientalism is nothing but an intellectual guardianship imposed by the West, as Arab Muslims were unable to know themselves

***Keywords**: ego, other, coexistence, openness, dialogue, religions*

*** *** ***

1. مقدمة:

من نافل القول الإشارة إلى الاختلاف الّذي يؤثّث الكون بأجمعه، فاللّيل خلاف النّهار، والسّماء غير الأرض، والشّروق خلاف الغروب، وليس الذّكر كالأنثى.. ورغم ذلك يسير الكون في تناغم خلّاقٍ.

أمّا البشر أصحاب الأصل الواحد، فيشهد تاريخهم الطّويل على كمّال صّراعات والتّناحرات الّتي جمعتهم، فكلّذاتٍ تسعى لإحلال نموذجها وإجبار المغاير على الخضوع لها وتقبل سيطرتها، متناسيةً أنّ ذاته المتحدّد إلّا به.

فكيف يمكن للأنا أن تتصالح مع نفسها أولا لتتصالح مع الآخر تاليا؟ ولماذا أفلت الثقافة الدينية المنفتحة؟ وماهي الأسباب القابعة وراء الإقصاء المتكرر للآخر في تاريخ البشرية والدخول معه في قطائع وصراعات لامتناهية ؟ وكيف السبيل إلى الحديث عن نموذج إنسانوي كفيل بأن يخرجنا من الانغلاقات العقائدية، وفي ظلّ أي الشروط يغدو التعدّد باعثا على الإبداع؟ أليس التمسك بهوية صافية قذفا بالآخر إلى مفهوم الغيرية المتوحش؟ .

2 ـ جدلية الأنا والآخر بين الفهم الفلسفي والديني:

يكاد التّراث الفلسفي أن يُجمع على أنّ الأنا/الهوية ليست أبدا معطىً قبلياً يتعيّن بذاته، إذ لا بدّ له من آخر يُعرّفُه، حيث الجنوسة نفسها تأتي من الآخر، كما يعبّر "دريدا" Derrida «و هكذا لا يكون الآخر آخر لأنّ الأنا تراه كذلك (آخر) ينبّهها إلى نفسها وإلى إنيّتها»[1].

إنّ الفرد لا يعرف ذاته إلّا في مرآة الغيري، غيريٌّ يتيح للأنا فرصة تفحّص كينونتها وتشكيل صورة أوضح عنها، هو الآخر -إذا- الّذي «يستفزّني في عقر هويّتي»[2] فليست الذّات تفهم ذاتها إلّا عبر الآخر وسيطاً، بل إنّ الذّات تنطوي على ما يغايرها، وهو ما يطالعنا به "بول ريكور" Paul Ricoeur من خلال مؤلّفِه: «الذّات عينها كآخر» وفيه يتحدّث عن الآخر الّذي

يتجلّى كأنّه الذّات قائلاً: «الآخرية يمكن أن تكون مكوّنة للذّاتية نفسها، الذّات عينها كآخر يوحي منذ البداية بأن ذاتية الذّات عينها تحتوي ضمنا الغيرية إلى درجة حميمة، حتّى إنّه لا يعود من الممكن التّفكير في الواحدة دون الأخرى أو لنقل في لغة هيجل إنّ الواحدة تدخل في الأخرى، ولقد أردنا حين استعمالنا الكاف في كآخر للتّأكيد على الدّلالة الأقوى، إذ لم نشأ فقط أن نقيم مقارنة –الذّات عينها شبيهة بآخر- بل أردنا التّضمين: الذّات عينها، بما هي... آخر»[3]

أمّا إذا عدنا قليلاً إلى الوراء للبحث عن أصل هذا التّقابل (الأنا/الآخر، أو الغرب/الإسلام) فسنجد أنّها «تدين بوجودها في الخطاب العربي المعاصر للتّرجمة، إذ هي غير مألوفة، بل ولا موجودة، في الخطاب العربي، القديم منه والحديث»[4] وبناءً على هذا يغدو تعرّف الذّات على نفسها عبر الآخر، طرحاً أوروبياً، غربيًّا عن النّظام المعرفي العربي، هذا ما يقرّه المفكّر "محمّد عابد الجابري" حين ينتبه إلى غياب الذّات أو الأنا كطرف في الحقل البياني المتحكّم في العقل العربي «فالذّات مجرّد ملاحظ وليس طرفاً في هذه العلاقة: فالاختلاف ليس بينها وبين الأشياء بل بين الأشياء بعضها مع بعض. ومن هنا لم يكن يُنظر إلى الذّات على أنّها إنّما تتعرّف على نفسها من خلال الآخر، كما في الفكر الأوروبي، بل يُنظر إليها على أنّها قائمة بنفسها وتتعرّف على الأشياء من خلال مقارنة بعضها ببعض. والمثل العربي القائل: بضدّها تتميّز الأشياء يلخّص بكامل الدّقة والوضوح الرّؤية البيانية للاختلاف، فالأشياء هي الّتي تتميّز بعضها عن بعض ولا تدخل مع الذّات في علاقة من هذا النّوع إلّا إذا اعتبرت الذّات نفسها من جملة الأشياء، وبعبارة أخرى إنّ ما كان يشغل الحقل البياني العربي ليس مسألة الذّات والموضوع أو الذّات والعالم أو الأنا والآخر، بل إنّ ما يشغل البيانيين حقبة طويلة هو مسألة الذّات والصّفات»[5]

وبالمقابل تحضر "الأنا" بكثافة في الفلسفة الغربية متمركزة حول ذاتها منذ أفلاطون وحتّى هيجل، الأمر الّذي استفزّ فلاسفة الاختلاف وعلى رأسهم "دريدا" لتفكيك هذا التّمركز وإعادة الاعتبار للآخر/الهامشي/المبعد/المنفي. ف «الأصل يحيل إلى لاحقه دائماً، والهوية إلى آخرها الّذي يؤسّسها هي نفسها كهوية بذا يكون الاختلاف La différence في حقيقته، إحالة إلى الآخر وإرجاءً لتحقّق الهويّة في انغلاقها الذّاتي»[6] فمن يتمسّك بهوية صافية يلقي بالآخر إلى مفهوم الغيرية المتوحش.

لم يعد الهامشي موجوداً هناك على مسافة من المركز، بل إنّه يُشكّله، وجوهري لكينونته فلا انفكاك لنا عن الآخر، خصوصاً إذا علمنا أنّ مفهوم الغيرية تأسّس قبل أن يُخلق العالم، حيث –والرّأي ليوسف الصّديق- «تدخّل الإله في أن يُخرج من ذاته نقيضه، إنّه أخرج من ذاته نقيضه وخلق العالم، يعني أنّ العالم انبنى على الغيرية. ومن هو غير الإله؟ هو إبليس.وهنا تأسّست الغيرية بقوله ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِين﴾[الحجر:15/39]»[7] ثمّ إنّ القرآن –يضيف يوسف الصّديق- «يؤسّس للغيرية على أنّها مقوّم من مقوّمات البعد الاجتماعي للخلق»[8] وهو ما تصدح به –ربّما- سورة المائدة ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِن أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللّهُ مِنَ الْمُتَّقِين﴾[المائدة:5/27]، إنّها أوّل حادثة مغايرة يظهر فيها الآخر معادياً ومُناقضاً، قتل هابيل قابيل، وقتل الغراب غراباً مثله ف «أظهرت السّوأة عن الآخر هو المرشّح للقتل»[9].

3. الانفتاح بين الاستحسان والميوع:

هكذا، وبعد هذا العود الأركيولوجي الّذي أبان عن استحالة المطابقة وأنّ الغيرية هي قدر البشر، بات من المشروع التّساؤل عن الأسباب القابعة وراء الإقصاء المتكرّر للآخر في تاريخ البشرية، والدّخول معه في قطائع وصراعات لا متناهية بغية تفكيكها ،أيالأسباب، والتّأسيس لعالم تتحقّق فيه وعود الإنسانية فإذا شُخّصت الأسباب تراءت الحلول.

ولنركّز البحث ـ بادئاً ـ على العقل الدّيني السّائد في الإسلام، وذلك لإجبار الذّات على النّزول من طوباويتها نقداً ومراجعة، خصوصاً في ظلّ تزايد الاتّهامات الموجّهة للإسلام بكونه المغذّي الأساس للإرهاب والدّموية.

وفي هذا الإطار يلوم "محمّد أركون" الدين لأنّه «ساهم في دفع الآخرين إلى نبذه، وذلك عن طريق التّشبث بالمواقع الفكرية التّقليدية واعتقاده بإمكانية المحافظة على فرادته اللّاهوتية والحضارية القديمة، لقد انغلق على ذاته أو سجن نفسه داخل قلعة عقائدية قروسطية. وكان هذا الانغلاق من القوّة بحيث أنّه حرم نفسه من جميع فتوحات الحداثة والتّحديث»[10] وكأنّ الأنّا العربية الإسلامية لم تتقبّل حقيقة تراجع حضارتها، الّتي قادت العالم قروناً عديدةً، فراوحت مكانها وبقيت أسيرة نظرة لا تاريخية دوغمائية، فيما كان الآخر يتجاوزها منخرطا في ركب الحداثة وحركة التّاريخ، حيث إنّ أهمّ عائق عثّر عملية

الحوار بين المسلمين والغرب. تمثّل في نكوص المسلمين إلى الماضي وتحديداً إلى ما أسموه بالعصر الذّهبي للرّسول والصّحابة –رضوان الله عليهم- آملين في استرجاع لحظة ذاك العصر، الّذي يصفه "أركون" بالمثالي والأسطوري قائلا: «فكرة الإسلام الصّحيح هي بحدّ ذاتها وهم وأسطورة تعمر وعي الملايين، ثمّ لأنّ هذا الخطّ في التّفكير يمثّل التّيار السّلفي المدعو بـ "الإصلاحي" والّذي يُدافع عن الفكرة ذات الجوهر المثالي الأسطوري العذب الّتي تقول بوجود إسلام واحد صحيح أو إنّه وُجِد يوماً ثمّ انحرفنا عنه وابتعدنا»[11]، بناءً على هذا وحسب أركون، تقلّصت كلّ سبل التّواصل كون الذّات قد سيّجت نفسها داخل لحظة وهمية بعيداً عن مقتضيات الشّرط الحضاري. وهو ما عبّر عنه فتحي المسكيني بقوله: «إنّ الخطر المحدّق بالفكر الّذي يخصّنا هو اليوم الفشل في بناء مفهوم موجب عن الزّمان، وذلك بالطّمع في القفز ما وراء الغرب أي في إمكانية إعفاء النّحن من محنة المعاصرة. هذا النّحو من إعفاء النّحن من محنة المعاصرة هو التّقنية النّموذجية لكلّ أصولية قائمة أو قادمة»[12].

إنّ الرؤى التي يقدمها الخطاب الأركوني حول التاريخ وضرورة تجاوز المواقع الفكرية التقليدية والانخراط في حركية الحداثة سيرا على خطى الحداثة الغربية رؤى عقلانية لها أهميتها ونجاعتها، لكن الذي يغفل عنه، ربما هو أنّ«الحداثة تقاس بقدرتها على الارتقاء بالإنسان لا بقدرتها على الانفصال، إنّها حداثة قيم لا حداثة زمن» فمتى ما أثمرت منافع للبشرية كانت حداثة منشودة بحق، غير أنّ ما أسفرت عنه العقلانية والحداثة الغربية بيّن جليّ فقد انقلبت على ذاتها فوصفت «بالمسلسل الذي لا يتحكم في ذاته، إنّه يولد التقدم كما يولد التخلف»[13] مما يدفعنا لمراجعة مبادئ العدل والحرية والمساواة التي قامت عليها .

على أنّ أخطر تداعيات الانوجاد في الماضي والانغلاق على الذّات الاستقالة من العقلانية والتّمسك بحرفية النّصوص أو بمصطلح "طرابيشي": تصنيم النّص*، رغم أنّ النّص ذاته قد حثّ في عديد مواضعه على التّفكر والتّدبر: "أفلا يعقلون" "أفلا يدّبرون" "أفلا يتفكّرون"، فكثير من أعمال العنف والقتل الّتي تطال الآخر المختلف تجد مبرّرها في النّصوص الشّرعية وفي حالة الإسلام غالباً ما يُستند إلى آية السّيف وآيات الجهاد كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ

رَّحِيم}[التوبة:05] وإلى أقوال المفسّرين الّذين جعلوا هذه الآية ناسخة لآيات الرّحمة والتّسامح، حيث ينقل الزّركشي عن ابن العربي أنّ قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ﴾ ناسخة لمائة وأربع عشرة آية، أمّا الزّركشي فيردّ هذه التّفاسير معتبراً آية السّيف من المُنسأ[14]، يكتب: «وبهذا التّحقيق تبيّن ضعف ما لهج به كثير من المفسّرين في الآيات الآمرة بالتّخفيف أنّها منسوخة بآية السّيف، وليست كذلك بل هي من المنسأ، بمعنى أنّ كلّ أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلّة توجب ذلك الحكم، ثمّ ينتقل بانتقال تلك العلّة إلى حكم آخر وليس بنسخ إنّما النّسخ الإزالة للحكم حتّى لا يجوز امتثاله أبدا»[15]، فآية السّيف ارتبطت بظرف تاريخي معيّن تمثّل في نقض المشركين لعهد رسول الله ﷺ فكيف تكون مشرّعة للقتل في جميع الظّروف؟

وأيّاً يكن من أمر، فإنّ المسألة تبقى مرهونة بطريقة فهم النّصوص المتعالية ذلك أنّ الأديان في جوهرها ليست تحمل إلّا السّلام لعالم النّاسوت، فكيف تستحيل إلى أصلٍ للعنف والصّراع؟

يذهب " أنس الطريقي" إلى الإقرار بأنّه «لو حاورنا بمنطق الحجّة، قلنا إنّ في الإسلام كما في الأديان الأخرى، سماوية كانت أو أرضية، بل في الأديان التّوحيدية بالذّات ما يبيح القتل، كما يوجد ما يمنعه، كما أنّه عند المسلمين تماماً كما عند غيرهم، سلّم أخلاقي يرفض القتل كما يبرّره تبقى المسألة في النّهاية كما في خصوص اللّغة والواقع والقيم، مسألة تأويل»[16]فما دام أنّ الأمر متعلّقٌ بالتّأويل، فإنّ هناك تلاعباً لا يخفى بالمفهوم اللّاهوتي/السّياسي المدعو بـ"الجهاد"[17].

لأجل ذلك وُجد بين المفكّرين المعاصرين من يدعو إلى إعادة قراءة آيات محاربةاليهود والنّصارى وربطها بسياقها الظّرفي الخاصّ، إذ يرى "عبد الوهّاب المؤدّب" أنّ الإسلام قبل أن يُؤكّد حقيقته كان مضطرّاً لاستخدام لهجة هجومية، فأنت لا تستطيع أن تأخذ مكانتك إلّا من خلال المواقف الضّدية تجاه من يحتلّونها قبلك[18].

تأسيساً على هذه الشّرفة ـ إذا ـ ، أضحت ممارسات المسلمين شاهداً على دينهم، فالإسلام في نظر غير معتنقيه دين الانغلاق، دين الرّجعية، دين اللّاحوار/التّعصب...وبات من العسير أن يقتنع الآخر بأنّ الإسلام براء من كثير الأعمال الّتي تُمارَس باسمه اليوم، وأنّ في الإسلام تيّارات فكرية تدعو إلى الحوار والتّنوير ولا علاقة لها بالعنف والأفكار الرّجعية،

يقول المرء ذلك وهو يقرأ لأحد علماء الأنثربولوجيا المعاصرين "ليفي ستروس Levis-Strauss" ـ الّذي أكّد تكراراً على أنّ الثّقافات البشرية لا تتفاضل بل تتعادل ـ قوله عن الإسلام: «لا يتأسّس [أي الإسلام] على مسلمة رسالة سماوية، بقدر ما يتأسّس على عجزه عن ربط علاقات خارجية». ويضيف واصفاً المسلمين:« إنّهم عاجزون عن تحمّل وجود الآخر كآخر، والحلّ الوحيد لديهم للاحتماء من الشّك والذّل، يكمن في إلغاء/إعدام هذا الآخر الشّاهد على دين مخالف وسلوك مغاير»[19]

لكنّ السّؤال المُلِحّ هنا: كيف تُختصر الأنا العربية الإسلامية في هذه الصّورة المقيتة (معقل التّعصب) ولا يُلتفت إلى الصّفحات المشرقة من التّعايش والانفتاح على الآخر الّتي قدّمتها هذه الأنا عبر التّاريخ؟

فمن مظاهر الانفتاح على الآخر في العصر العبّاسي مثلا المناظرات المختلفة بين المسلمين وأهل الذّمة والملحدين، وقد ذكر التّوحيدي مشاهد منها في الإمتاع والمؤانسة، فالوزير ابن عبّاد كان كثيراً ما يناظر اليهود حول إعجاز القرآن[20]، كما كان معظم أطبّاء الخلفاء والوزراء من النّصارى، ووصل الانفتاح «بالخليفة الأموي عبد الرّحمن الثّالث إلى حدّ أنّه اتّخذ مطران قرطبة المسيحي "ريسموندو" صديقاً ومستشاراً. وأمّا طبيبه وسفيره أيضا فكان اليهودي هسّادي بن شاتبروت. وهكذا اجتمعت الأديان التّوحيدية الثّلاثة في ظلّ الخلافة العربية الإسلامية وشهدت فترة من التّعايش والتّسامح»[21].

وقد انعكس هذا الانفتاح والتّواصل مع الغيري في المؤلّفات الأدبية والفلسفية ، فالجاحظ بعدّه واحداً من أهمّ الكتّاب العرب تعمّد في مصنّفاته «ترسيخ رؤية موضوعية للذّات والآخر، تقصي التّعصب جانباً وتؤسّس لمجتمع تسوده المحبّة والتّسامح، وهذا ما صرّح به في مقدّمة رسائله: وكتابنا هذا إنّما تكلّفناه لنؤلّف بين قلوب البشر الّتي كانت مختلفة ولنزيد الألفة إن كانت مؤتلفة ولنخبر عن اتّفاق أسبابهم لتجتمع كلمتهم، ولتسلم صدورهم»[22] وتابع الجاحظ في هذه الرّؤية أغلبية الأدباء والفلاسفة المسلمين، ذلك أنّ النّص معهم، أي النّص القرآني، كان مرناً وكانت فهومهم له تتجاوز النّظرة الدّوغمائية المحدودة. ويعترف "أمين معلوف" المسيحي المنشأ، بقدرة الإسلام الهائلة على احتواء الآخر والتّعايش معه في القرون الماضية، حتّى إنّه يقول: «لو كان أجدادي مسلمين في بلد فتحته الجيوش المسيحية بدلاً من كونهم مسيحيين في بلد فتحته الجيوش المسلمة، لا أظنّ أنّهم

كانوا استطاعوا الاستمرار في العيش لمدّة أربعة عشر قرناً في مدنهم وقراهم محتفظين بعقيدتهم ماذا حدث فعليّاً لمسلمي إسبانيا وصقلّية؟ لقد اختفوا حتّى آخرهم، ذُبحوا أو هجروا أو تمّ تعميدهم»[23]

وبعيداً عن الطّوباوية وتمجيد الذّات هذه هي الصّورة المشرقة للإسلام الّذي احتفى بالآخر دمجاً وتعايشاً قبل عصور الانحطاط، ناهيك عمّا يحتفظ لنا به التّاريخ وكتب السِّير من مواقف الرّسول ﷺ وصحابته مع أهل الملل الأخرى من تقبّل وتعايش، بيد أنّ غاية البحث من المسح السّريع لبعض لحظات التّعايش من التّراث الإسلامي، هي التّساؤل عن سبب هذا التّحول الرّهيب من إسلام أوّل صنّع أنموذجاً فريداً للتّسامح والحوار إلى إسلام أخير يُمعن في الانغلاق ونبذ المختلف وقتله باسم الدّين؟ أليس الإسلام هو هو؟ أليس القرآن هو هو؟

إنّه وبالإضافة إلى مسألة الفهوم* المغلوطة المنتجة حول النّص أو التّأويلات المفارقة للتّاريخ الّتي أشرنا لها سابقاً، يتحدّث صاحب "الهويات القاتلة" عن تأثير المجتمع أو ما أسماه بتأثير الشّعوب على الأديان، يقول: «يبدو لي أنّنا نبالغ غالباً بتأثير الأديان على الشّعوب في حين نهمل، على العكس، تأثير الشّعوب على الأديان»[24]يكون ذلك بأنّ المنتصر دائماً يؤول عقيدته بروح التّسامح والتّواصل، فالمسلمون إذ تعاملوا مع الآخر قديماً تعاملوا معه من موقع المركز/القوّة والرّيادة خلاف الموقع الحالي، موقع الهامشي والمهزوم، و«المجتمعات الواثقة من نفسها تنعكس في ديانة واثقة ومطمئنّة ومنفتحة، وتنعكس المجتمعات القلقة في ديانة خائفة ومتّزمتة وغاضبة، وتنعكس المجتمعات الدّينامكية في إسلام ديناميكي مبدع خلّاق، وتنعكس المجتمعات الجامدة في إسلام جامد يثور لأقلّ تغيير»[25]. نعم، الإسلام هو هو، والمجتمعات هي الّتي تتغيّر، لكن لا بدّ من الإشارة إلى أنّ المخيال العربي الإسلامي ما فتئ ينتج ويعيد إنتاج صورة نمطية عن الغرب تصوره معادياً منذ لحظة العدوان الصّليبي على الأندلس.

4. تعدّد الحضارات أم تعدّد الأديان ؟ :

ولعلّ أوّل خطوة في اتّجاه الحوار هي تفكيك الصّور النّمطية في كلا العالمين العربي والغربي وإعادة تعرّف الآخر؛ حيث إنّ التّأسيس لنموذج إنسانوي يقتضي الخروج من أسر

وخطر الصّورة المشَكَّلَة في الوعي عن الآخر، والتّقرب منه لاكتشافه من جديد بعيداً عن الأحكام المسبقة واستعانة بأدوات تحليلية ومناهج بحث حديثة.

وإن كانت الصّفحات السّابقة قد ألقت باللّوم على الأنا العربية الإسلامية في حبس عملية الحوار، فهذا لا يعني البتّة أنّ الغرب مبرّأ من المسؤولية بل إنّ مسؤوليته أكبر، على ما يقول أركون، «لأنّه الأقوى والأكثر استنارة ومعرفة وإمكانات»[26] ومشكلته الأساس تتمثّل في عدم قدرته على معاملة الآخرين كذات لهم نفس الكرامة والحقوق[27] ومع وجود عائق كهذا يبدو من العسير الحديث عن نزعة إنسانية وحوار حضاري، حيث إنّ «العلاقة القائمة الآن بين الغرب من جهة والعرب والمسلمين والعالم الثّالث كلّه من جهة أخرى، هي من جنس علاقة السّيد بالعبد» لذلك فإنّ "حوار الحضارات"، يضيف الجابري، «شعار يمكن أن يكون غير بريء، وهو في جميع الأحوال مُفعم بالغموض والالتباس، وفيما يخصّني شخصياً أعتقد أنّه من الواجب تسمية الأمور بأسمائها الحقيقية. إنّ جوهر القضية المطروحة هو المصالح، مصالح الغرب، وفي مقدّمتها النّفط والسّوق العربية»[28]

ولئن كانت الذّات ترى في الآخر السّيد الباحث عن مصالحه، فإنّه لا يتصوّرها، بدوره، إلّا داخل نموذج الحركات الأصولية الإسلامية الّتي تبغي تحرير العالم من سيطرته الإمبريالية، هذا النّموذج الّذي يغذّيه متخيّل أكثر قدماً «هو التّنافس المستمرّ الّذي لم يتمّ تجاوزه أبداً بين الطّوائف الكبرى الثّلاث: اليهودية والمسيحية والإسلامية. وهدف الصّراع هو السّيطرة على الرّأسمال الرّمزي المرتبط بما تدعوه هذه التّراثات الدّينية الثّلاثة بالوحي»[29] فكلٌّ يرى أنّ دينه هو الحقّ المطلق، اليهودي ينظر إلى انتمائه على أنّه الحقيقة الأبدية وأنّه الشّعب المصطفى، والمسيحي يرى في ديانته، ديانة الحقّ والإسلام، والمسلم ينظر إلى دينه الختامي على أنّه الصّراط المستقيم الّذي لا دين بعده وبذا يحصل النّبذ ويستحيل الآخر إلى غربة مطلقة وغيبة لا حضور عندها -حسب تعبير يوسف الصّديق-، فإلى متى سيعيش العالم تحت وطأة التّصنيفات الاستبعادية الّتي تُخرج الإنسان عن إنسانيته؟ إذ إنّ التّشبث بالغيرية، عقائدية كانت أو مذهبية أو جهوية لا يبعث إلّا على التّصادم ومزيد من العنف ألا يكفي أن يكون الآخر إنساناً مثلي لأتواصل معه، يكتب المفكّر رسول محمّد رسول داعياً إلى الإنسانية شرعة تذوب فيها كامل الغيريات: «يبدو لي أنّ العقلانية الإنسانية الّتي لا بدّ أن ننهجها، تهدف إلى تحرير الإنسان من وعي جهويّ لفَّ

كينونته ووجوده، حتّى أخرجه من (الإنسان) فيه، وبذلك فهي تعني العودة إلى (إنسان) الإنسان الّذي ضاع في متاهات التّعبير عن ذاته بأنظمة تفكير تستند إلى هويّات جهوية، جعلته مغترباً عن حقيقته كونه (الإنسان)، إنّما ذلك الكائن المذعن بعماء لكلّ ما يُخرجه عن ذاته الأصل نحو غيرية متطرّفة زائفة أمست مخرجاتها دموية الوجود والحضور»[30] بناءً على هذا الطّرح، ما أحوج إنسان اليوم إلى العودة إلى إنسانيته، حيث يبدو أنّها الأقدر على إشاعة ديانة الحبّ الكوني لأنّ لا أحد يحتكر ما هو إنساني. فعن طريق الإنسانية تُستثمر قيمة التّسامح ويُنظر للتّعدد على أنّه باعث إبداع لا باعث حقد وكره.

إنّه، ونتيجة ثقافة اللاانفتاح الّتي باتت تطبع علاقة كلّ ذات مع ما يغايرها اختلفت الحلول المقترحة من لدن المفكّرين العرب خصوصاً، بين داعٍ إلى تبنّي الفكر التّاريخي وبين منادٍ بالحداثة، وبين رافع لشعار العلمانية... المهمّ أن تؤدّي هذه السّبل لتحقيق السّلام ونشر الإنسانية، وكما أركون، ينقد "عبد الله العروي" التّقليد والركون إلى ضمانة الماضي ويدعو إلى الانفتاح من خلال الانخراط في حركة التّطور التّاريخي. وهنا يميّز بين الأصالة مفهوماً متحجّراً والخصوصية مفهوماً تواصلياً، يقول:«إنّ التّشبث بمقولة الأصالة نِكاية في الغرب الإمبريالي يعني في الظّروف القائمة تعامياً عن الواقع وتنكّراً للمستقبل الّذي سيطرح فعلاً مسألة الخصوصية، لكن في إطار جديد وبوسائل ذهنية ومادّية جديدة»[31]

على هذه الشّاكلة يحبس مفهوم الأصالة-حسب العروي- التّمثل الفكري للحاضر ومنجزاته ولا تخفى تأثيراته في إيقاف عملية التّواصل والمثاقفة بين الشّعوب والأمم، ومن الباحثين -إضافة- من يرى الحلّ في ضرورة دخول الشّعوب المغلوبة في حركة الحداثة، الحداثة الّتي حقّقت الاستنارة والانفتاح للمجتمعات الغربية عن طريق ثالوثها «المقدّس المتمثّل بالحرّية والإخاء والمساواة بين البشر»[32] ذلك أنّ الحداثة، وبقيامها على العقلانية رسّخت مبادئ كالموضوعية والإنسية يحتاجها البشر من أجل الخروج من حالة الانسداد الدّوغمائي. أمّا "جورج طرابيشي" أحد أكثر المتحمّسين للعلمانية، فلا يرى الحلّ إلّا في العلمنة لأنّها تمكّن المجتمع «من إعادة تربية نفسه ليقبل بشرعية التّعدد في الأديان وبشرعية تعدّد الطّوائف في الدّين الواحد، وليعيد تأسيس جميع الأطراف بما فيهم اللّادينيون، في علاقة حوارية تقوم من جهة أولى على الاعتراف المتبادل من موقع المساواة،

بحقّ الاختلاف والتّغاير، ومن جهة ثانية على الاستبعاد الجذري للاهوت نفي الآخر والمختلف»[33]

وتأسيساً على هذا المقول، يبدو النّظام العلماني،والرّأي لطرابيشي، مخرجاً من الصّراعات الدّينية والطّائفية، وحمايةً للحرّيات الفردية، فكلٌّ يعتقد ما يريد وليس لأحد أن يمنع أحداً من أفكاره. لكن " طه عبد الرحمان" يعترض على المنظور الحداثي العلماني القائل بتساوي الأديان حفظا لحرمتها ويعدّه إقصاء واحتقارا في الحقيقة، فقد كان على الحداثة أن تعرض الأديان للنقد كما تعرض الأفكار والسياسات لكنّها لم تفعل لأنّها تعد الأديان جميعا مؤسسات لا عقلانية[34]. وهكذا فإن ما يبدو بريئا وإنسانيا من خلال الشعارات البراقة قد لا يكون كذلك في جوهره، ولا يخفى لناظر أنّ الحداثة وإن انتصرت في مجال الماديات فإنّها هدمت كثيرا من الأشياء في مجال الأخلاق والقيم والروحانيات، ولعل الفكر الفرداني القائم على المصلحة الذاتية أكبر دليل على ذلك.

لقد تناست الحداثة ومعها العلمانية أنّ ماهية الإنسان ماهية أخلاقية بالدرجة الأولى بما تنطوي عليه الأخلاق من تعايش ونبذ للتطرف. ثم إنّ العقلانية التي نادى بها " أركون وطرابيشي" في الطروحات أعلاه قد تكون مسلمة باطلة أصلا، كما يقول" طه عبد الرحمان" فالعقل لا يعقل كلّ شيء ولا شك أنّ الغرب قد ركزوا على العقل في جانبه المادي (العقل الأداتي) في حين أن المطلوب منه ألا يكتفي «بعقل الأشياء على جهة استخدامها التقني بل على جهة فائدة هذا الاستخدام في تحقيق قيم ترقى بالإنسان»[35] وليس هناك ما يرقى بالإنسان أكثر من تقبله للاختلاف وتحقيقه لمبادئ العيش المشترك في تساكن واحترام.

بيد أنّ ما يجدر التّساؤل حوله، آخراً، هو كيفية إحلال التّسامح ثقافة كونية تشرّع باب الحوار بين الأديان وبين الطّوائف المتناحرة؟خصوصاً في ظلّ فشل "العقائد التّحريرية"، فكلّها أيديها ملطّخة بالدّماء، حتّى العلمانية[36].

وإذا كان من البديهي ألّا يكون الآخر على الصّورة الّتي نرغبها دائماً، فلِم لا تبحث الأديان التّوحيدية عن المشترك بينها لعلّها تصل إلى تحقيق السّلام والتّعايش؟ أليس الإنسان في نهاية المطاف أكثر قداسة من كلّ أرض مقدّسة كما يعبّر فيلسوف الغيرية ليفيناس Lévinas؟

وفي تأويل منه لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُون}[البقرة:62] يذهب "يوسف الصّديق" إلى أنّ القرآن يعطي مفهوماً أساسياً للدّين لا يمكن لأيّ إنسان أن يقدّم مفهوماً غيره وهو أنّ الدّين هو توحيد الإله فقط، هو الإيمان بأنّ مدبّر الكون وخالق الكون هو واحد لذا اشترك فيه اليهود والنّصارى، وهذا هو الإسلام، الإسلام هو أن تعتقد وأن تؤمن بأن لا وجود لمعبود يستحقّ الطّاعة إلّا الخالق الوحيد الأوحد، وما بقي ما هو إلّا تفصيل لممارساتك لهذا الاعتقاد بأنّ الله واحد ويطلق القرآن على هذا التّفصيل مصطلح "الملّة"[37]

الدّين، وفق هذا الفهم، هو التّوحيد، هو الإسلام، أمّا الممارسات المختلفة لهذا الدّين المتجسّدة في مناسك مختلفة فهي لا تعدو كونها مِلَلاً. لذا فـ ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ﴾ وكلّ الأنبياء كانوا مسلمين {وَمَا تَنقِمُ مِنَّا إِلاَّ أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِين}[الأعراف:126] ،هكذا يقرّر خطاب يوسف الصّديق في قراءة تبغي البحث عن هوية حوارية يصنعها المشترك بين الأديان بله بين المِلل.

صحيح سيكولوجيا أنّ الذّات -أبداً- مهووسة بِهمّ الوحدوية، وتزداد رهاباً كلّما أُجبرت على التّعامل مع الغيري/المختلف إذ إنّها، والقول لإدوارد سعيد، «تقطن مسرورة داخل شذرة واحدة من شذرات ذاتها طلباً للبقاء بعيداً عن الاضطراب الّذي تسبّبه بقية أجزاء اللّوحة الكلّية»[38] لكن متى عرفت -أي الذّات- أنّها دائماً مع الآخرين إلّا في لحظتي الولادة والموت، وجب عليها التّوقف عميقاً عند سبل التّلاقح والتّعايش بينها وبين آخريها، ذلك أنّ الانغلاق في عصر كعصر العولمة بات أمراً متعذّراً.

فما أحوج العالم اليوم إلى حوار فعّال يؤسّس لحبّ كونيّ بعيداً عن الإساءة للعقلانية والإنسانية، فالحضارة، أيّ حضارة، لا تقاس بالابتكارات التّقنية، وإنّما بمدى قدرتها على التّعايش مع باقي الحضارات، كما يبرهن علماء الأنثروبولوجيا.

5. خاتمة:

بعد حوار النصوص الذي عرضت له هذه الورقة تخلص إلى القول: صحيح أنّ الممارسة الراهنة خلاف ما ينظّر له التراثان الفلسفي والديني ،خصوصا بعد تحول الصراع من اقتصادي إلى فكري وتمسك الشعوب المغلوبة بماضيها وتراثها تاركة حاضرها في يد المركز، إلاّ أنّ إمكانية التعايش تبقى مطلبا ملحا بتفكيك الصورة النمطية المتخيّلة عن الغيري من جهة وبترسيخ المشترك بين الأديان من جهة أخرى، وإن كان هناك سعي نحو الحداثة فعن طريق استلهام روحها كما يقرّ المفكر المغربي " طه عبد الرحمان". ويبقى الفعل الإنساني أسمى من أيّ مشروع آخر.

6. الهوامش:

* البارادیغم : أي المقياس المعرفي الأعلى الذي يسود حقبة بأسرها ثم ينهار بعد مائة أو مائتي سنة أو أكثر لكي يحلّ محلّه مقياس آخر جديد، وبالتالي فهناك عدّة باراديغمات أو عدة عصور معرفية، هناك باراديغم التنوير، باراديغم الحداثة.**{ ينظر: هاشم صالح، الإسلام والانغلاق اللاهوتي، دار الطليعة، بيروت، ط1 2010، ص 64}**.

1 عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين العرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1 2007، ص 45.

2 جاك آلان ميللر، جاك لاكان، مقال منشور ضمن كتاب الفلسفة، نصوص مختارة تر: محمّد سبيلا وعبد السّلام بن عبد العال، إفريقيا الشّرق، المغرب، ط2 2010، ص 124.

3 بول ريكور، الذّات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظّمة العربية للتّرجمة، بيروت، ط1 2005، ص 72.

4 محمّد عابد الجابري، الغرب والإسلام: الأنا والآخر... أو مسألة الغيرية، مقال منشور بمجلّة فكرية ونقد، مجلّة ثقافية فكرية شهرية، المغرب، العدد 2. www.aljabriabed.net/FiKrwanakd/index/html

5 المقال نفسه.

6 جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار توقبال للنّشر، المغرب، ط1 1988، ص 31 (مقدّمة المترجم).

7 يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، دار التّنوير، تونس، ط1 2015، ص 50.

8 المرجع نفسه، ص 42.

9 المرجع نفسه، ص 43.

10 محمّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيدية، تر: هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت/لندن، ط1 2011، ص 330.

11 محمّد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، تر:هاشم صالح ، دار الطّليعة، ص 247.

12 فتحي المسكيني، الهوية والزّمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النّحن"، دار الطّليعة، بيروت، ط1 2001، ص 42.

13 ينظر، طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006، ص 33-40.

14 الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، دار الحديث، القاهرة، 2006، ص 354.

15 المصدر نفسه، ص 355.

16 أنس الطّريقي، الإسلام والإرهاب، حقيقة لغوية لا واقعة موضوعية، مجلّة ذوات، مجلّة ثقافية إلكترونية نصف شهرية تصدر عن مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، الرّباط/المغرب ملفّ العدد: الإسلام والمستقبل، ص 34.

17 ينظر، محمّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيدية، ص 322.

18 هاشم صالح، الإسلام والانغلاق اللّاهوتي، دار الطّليعة، بيروت، ط1 2010، ص 147.

19 لطفي بوشنتوف وآخرون، الأنثربولوجيا من البنيوية إلى التّأويلية إفريقيا الشّرق، المغرب، ط 2014، ص 70، نقلا عن Lévis-Strauss : Tristes. P 484.

20 ينظر: ماجدة حمّود، صورة الآخر في التّراث العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2010، ص 163.

21 هاشم صالح، الانسداد التّاريخي، لماذا فشل مشروع التّنوير في العالم العربي؟ دار السّاقي، بيروت، ط2 2010، ص 133.

22 ماجدة حمّود، صورة الآخر في التّراث العربي، ص 81.

23 أمين معلوف، الهويّات القاتلة، تر: نبيل محسن، دار ورد للطّباعة والنّشر، ط1 1999، ص 52.

يقصد بالفهوم هنا أنّ النص يدخل مع متلقيه، الذين يختلفون ثقافة ومكانا وبعدا زمنيا ، مسارا ديناميا لا يسوّغ فرضية اختزاله إلى معنى واحد وأصلي ، النص هو هو لكن القارئ يختلف .*

24 المرجع نفسه، ص 55.

25 المرجع نفسه، ص 58.

26 محمّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيدية، ص 322.

27 ينظر: المرجع نفسه، ص 340.

28 محمّد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط1 1997، ص 131-132.

29 محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت/لبنان، ط2 2012، ص 45.

30 رسول محمّد رسول، أيّة غيرية نريد؟، مجلّة ذوات -إلكترونية: العدد 15، أيار/مايو 2016، ص 62.

31 عبد الله العروي، العرب والفكر التّاريخي، المركز الثّقافي العربي، المغرب/لبنان، ط5 2006، ص 22.

32 ينظر: هاشم صالح، الإسلام والانغلاق اللّاهوتي، دار الطّليعة، بيروت، ط1 2010، ص 148.

33 جورج طرابيشي، هرطقات 2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية -إسلامية، دار السّاقي، ط2 2011، ص 34.

34 طه عبد الرحمان، روح الحداثة، ص 64.

35 المرجع نفسه، ص 44.

36 ينظر: أمين معلوف، الهويّات القاتلة، ص 48.

37 يوسف الصّديق، الآخر والآخرون في القرآن، ص 29.

38 إدوارد سعيد، فروي وغير الأوروبيين، دار الآداب، بيروت، ط1 2004، ص 16.

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊