مجلة الحكمة للدراسات الاعلامية و الاتصالية
Eissn :2600-6863 Issn : 2353-050
المجلد 4/ العـدد 03 (2016)، ص 9-48

نحو فلسفة مستأنفة لاليات التواصل وتدبير الاختلاف في التعايش الديني والثقافي مع الاخر

الدكتور :حمودة سعيدي[1]
[1]جامعة الجزائر- الجزائر

Résumé

L'enseignement de la majorité dévastatrice des emblèmes des Imam de l'Islam politique se dresse ,de nos jours, sur l'éducation de la négation , le bannissement et l'humiliation de l' Autre , différent de nous par sa civilisation , ses concepts , sa doctrine et sa religion . Ce discours est devenu propice et influant envers des fidèles aveuglement soumis et éblouis par cette doctrine trompeuse sur l'Autre. Cet état lamentable a mené la plupart des gens , voir même quelques-uns de l'élite arabo-musulmane , a penser , suite a cet endoctrinement négatif et destructeur , que le Coran est la source de la propagation des idées de ces prêcheurs , et que le prophète Mohammed , صلى الله عليه و سلم est leur guide et maître .

C'est sûrement ces signes , ces stimulations et avertissements qui ont toujours manqués aux discours intellectuels contemporains de nos penseurs et philosophes , par suite a leur négligence et leur inattention , voir même leur ignorance quasi-totale des suites néfastes et nocives qui peuvent engendrer de tels discours , notamment ceux qui se rapportent a la convivialité , la continuité et la communication avec l'Autre .

Ainsi ces entraves dans nos discours philosophiques et religieux sont venues pour accentuer, et dédoubler nos fentes de visées sur la crédibilité de nos pensées et méthodes de

coexistence avec l'autre religieux et culturel , et dédoubler nos failles dans le travail sur les méthodes de rétablissement du dialogue , d'acculturation et de continuité avec ce différent de nous , cet " autre " qui s'étend jusqu' englober notre héritage intellectuel , voir même les civilisations passées et celles dominantes ,

Notre effort vient donc pour qu'on puisse cristalliser, instaurer et mettre en application les fondements essentiels d'une philosophie qu'on nomme " philosophie de continuité " dont les écrits de cette intervention viennent éclairer les sources , les méthodes , les instruments et les manières déployés dans ses approches et débats des questions essentielles que le monde moderne se pose , et qui occupent le centre de ses discussions primordiales , surtout celles se rapportant a la prise des positions et décisions dans notre monde contemporain , notamment celles relatives a la liberté des croyances et religions ,la liberté intellectuelle et culturelle , la coexistence pacifique avec l'autre , et surtout les méthodes et possibilités de leur mise en pratique , et leur actualisation continue , dans un climat démocratique , fondé sur la tolérance , la liberté religieuse et intellectuelle comme elles ont été définis par les orientations du Coran et les directives de la " Sounna " de notre prophète Mohammed صلى الله عليه و سلم

Cette philosophie, de sources purement islamiques, se situe dans un chemin distingué, qui détermine ces concepts , et prévoit ces mouvement par ses corrections des positions , la révision des décisions et des directions et destinations de nos pensées ; ainsi s'effacent les opinions et idées d'injustice et d'inimitié, pour laisser place a celles de bon voisinage basé sur la justice l'équilibre dans la coexistence avec l'autre , et pour permettre, enfin , une vraie connaissance de soi même et de l'autre , car c'est a partir du dialogue que la diversité , la

distinction, et la multitude continuent a façonner un monde de paix et d'égalité parmi les hommes.

En effet , cette philosophie vise a mettre en action tous ce qui aide a promouvoir la poussée du pluralisme et la concurrence pacifiste , pour revoir et modifier les situations accablantes , tout en oeuvrant a la lumière d'une réforme transitoire engendrée par les valeurs de la diversité et la multitude.

C'est a travers cette vision que se situe les visées de la diversité , la multitude , la distinction et la diversité dans cette philosophie islamique de continuité , et c'est a travers la même vision que cette philosophie propage ses concepts envers la vie , l'univers et les rapports entre le monde des créatures et celui des idées, le rôle de la diversité est donc coextensif dans le progrès des peuples et des nations , surtout pour mettre en valeur les droits de l'homme , les principes et vérités de l'humain , et la propagation et la validité de l'humanitaire

C'est là les sources de la philosophie communicationnelle de " continuité " qu'on œuvre a sa renaissance, et a la mise en œuvre de ses principes , pour promouvoir une culture de liberté et de droit a la différence.

مقدمة:

إذا كان في الاختلاف رحمة كما قال بعض فقهاء الإسلام قديما، فإنّ المساءلات الرئيسة فيه تكمن في أساليب تحويله إلى دينامية إيجابية تسهم في استدراج مبادئ أخرى، مثل الحق في اختيار موقف، والاقتناع بفكر معين أو معتقد روحي ؛ كما تكمن في طرق البحث في مجتمعاتنا العربية الإسلامية الراهنة عن مقومات فكر يرسخ قيم الاختلاف ، ويبعدها عن أحكام التشنج والإقصاء ، والبحث عن مناهج تكشف عن التباين بين فكر يدعو إلى الحق في الاختيار

والاقتناع ، وبين ممارسة منكمشة على نفسها، رافضة لكل تنسيب في الحقائق والمواقف ، ولكل تنقيب عن تأسيس خطاب ينقل الحديث عن الاختلاف من التنظير إلى الممارسة .

لقد كان الكندي متميزا عندما أكد أن الحقائق نسبية ، وأن الحق مطلوب لذاته ، لكن صوته بقي مبحوحا أمام أصوات أخرى لم تشرّع للاختلاف، وأقصت كل فكر خارج عن دائرة الإجماع، وآمنت بعقلانية مفرطة تولي منطق "إمّا وإمّا" الوجاهة التي لا يستحق، وتجعل المختلفين لا يلتقون؛ وقد كانت لهذه الاختيارات نتائج وخيمة على الفكر، وعلى المجتمعات، لأن ما ولدته لم يكن كائنا مكتمل الخلقة .

ومثلما لم يُقرأ درس الكندي جيدا، فإنّه لم يقرأ درس فلاسفة الاختلاف من بعده جيدا ، بل لم تقرأ الفلسفات التي نبعت في الجزء الآسيوي من الكرة الأرضية، بل لم يتح لها الشيوع والانتشار بيننا رغم نجاعتها البيّنة في الدّفاع عن حقّ الاختلاف .

لاشك أن استحضار كل هذه الإحالات الفكرية مفيد لكل حديث عن الاختلاف، لكن الأكثر إفادة في نظرنا هو البحث في كيفية تدبير الاختلاف بعد الإقرار بحق الناس فيه، وعندما نقول التدبير فإننا نقصد عالما من المفاهيم المرتبطة بالتواصل ، وبالحوار، والإنصات الفعال ، والوعي بطبيعة البشر وبمكوّناتهم النفسية والذهنية ؛ فالكائن البشري كائن مركب، تتحكم في مواقفه وقناعاته عوامل متداخلة، بعضها ظاهري ، لكن عمقها مترسخ في جهاز نفسي و اجتماعي تصعب الإحاطة به؛ لذلك فإن إقرارنا بالاختلاف لا معنى له ما لم تختبر مواقفنا في سياقات واقعية أو محتملة الوقوع ، من قبيل مدى استطاعتنا أن نتواصل مع من يخالفنا الرأي والمعتقد والخلفية المعرفية ، و تدبير مناهج و

آليات التواصل مع هذا الآخر المختلف ، و رسم معالم و حدود قبولنا بالاختلاف .

من أجل اختبار كل هذه الفروض ، ومن أجل الوعي بعلاقة الاختلاف بمفهوم التدبير و التواصل ، دأبنا على المساهمة بهذه الورقة كي نقترح استئنافا لأصول فلسفية سميناها فلسفة الاستئناف ، كما هي متأصلة و متجذرة في الإسلام ، من خلالها و بها نحدد درجة قبولنا بالاختلاف، وكيفيات تدبيرنا له ، اعتمادا على أسس تواصلية شيدتها نظرية المعرفة الإسلامية في علوم التواصل قبل غيرها من النظريات .

1 - نحو نشأة مستأنفة في فهم الآخر

لقد بات من الطبيعي أن نطرح اليوم في فكرنا العربي الإسلامي(1)- بمختلف اتجاهاته- قضايا أساسية غداة احتكاكنا بالآخر في مختلف تموقعه ، كقضايا الهوية والتجذر التاريخي ، وما يرتبط بهما من مفاهيم ، كالخصوصية الثقافية ، والكونية الفكرية ، و الحوار الثقافي و الديني ، وحتى القضايا المتعلقة بالتواصل والقطيعة.

لا أحد يجهل أن الذات العربية الإسلامية تواجه اليوم تحديات الآخر - الغربي الأوروبي و الأمريكي ، و الآسيوي - من شأنها أن توقظ انتباهها إلى مشاكل بذاتها ، تدفعها إلى فعالية فكرية و واقعية في معالجتها ، فيطرحها هذا العمل في تشابكها، وارتباط أجزائها بعضها ببعض ؛ فأمام فروق تاريخية و ثقافية و دينية بينها و بين ذلك الآخر تقوم الذات العربية الإسلامية كهوية ووحدة، فتكون من التمايز بحيث تصبح الفروق التي تبني المخيال الفكري و الاجتماعي عن الآخر من الضآلة لدرجة أنها تكف عن تأسيس الصدام أمام هذا

[1]) استعمل هذا المصطلح وفق التلقائية الجزائرية التي لا تفرق بين العربي و المسلم .

الاختلاف الأساس. لكن مثل هذا الطرح يتطلب أن تلجأ الذات العربية الإسلامية إلى البحث عن جذور متأصلة ، تقوي وحدتها ، وتؤسس هويتها ، وطريقة صيانتها، و مناهج تأصيلها في بنيتها ذاتها ، و في التعامل و التواصل مع الآخر المختلف.

إنّ مثل هذا الطرح يأتي ، إذن، ليؤكد انّ الهوية العربية الإسلامية التي تبدو اليوم متصدعة الجوانب لم تكن دوما على هاته الحال ؛ وانّ الوحدة التي تشد أطرافها وحدة متجذرة في التاريخ. لكن الرّبط بين مسألة هذا الاستغراق الزماني و التجذّر التّاريخي إن كان يبدو لنا في المظهر موحّدا ، فهو عند قاع التحليل ، يتّخذ شكلين متباينين متعارضين:

- الشكل الأول : يرتبط فيه طرح المسائل المتعلقة بالعلاقة و التواصل مع الآخر بفلسفة يمكن أن نسميها " فلسفة متوحشة " الهوية(2) ترفض الآخر، و ترمي به خارج كيانها ، لتوجده خارجها ، فلا تنظر إليه كهوّة تسكنها من جهة ، وتبعدها عن نفسها من جهة أخرى، وإنما تجسّد من خلاله طرفا آخر، يتوجه إليها من "خارج" ليقابلها ، ويتعارض معها، وفي هذه الحال، فإن هذه الذات ، المنغلقة و المشبعة بمحليتها المتوحشة ، لا تطرح قضاياها الجوهرية عموما، و اشكالياتها في التواصل مع الآخر خصوصا ، إلا من خلال و داخل رؤية نسميها " رؤية التطابق " و في حدود منطق مغلق نسميه " منطق الوحدة والاتصال " .

إننا نرى أن البحث داخل هذا النموذج من الطرح يرتبط بأطر و حدود البحث عن مجرد التأثير والاستمرار، كما يرتبط بوهم مناهج توطيد الاستقرار، ودوام الخصائص والسمات المميزة للذات ، كما يرتبط برؤى دوام التراب الذي تحيا عليه تلك الذات ، و استمرار اللغة التي تتكلمها، والفكرة التي تعتقد في

---

[2]) أستعمل هذه التسمية استعارة من الفكر السياسي عند هوبز و عند غيره من فلاسفة العقد الاجتماعي ممن استعمل مصطلح **التوحش** للتعبير عن المرحلة التي تسبق مرحلة **التمدن**

أزلية حقيقتها؛ كل هذا كي تقيم برهانا قاطعا على أن حاضرها الذي تعيشه اليوم يستند إلى ضرورات قارة ، وركائز عميقة ؛ و ما نظرتها و دراستها لتراثها إلا من أجل تزكية هذا الوهم بالخلود، وإثباتا لل" نحن" المنغلق على ذاته ، وحفظه وصيانته على شاكلته تلك.

هنا ينتفي التّعدد ، و تنعدم الكثرة، و يُقصى الانفصال ، و تُستبعَد القطيعة ؛ فلا يُتَمَثَّلُ التراث كتدليل على الهوية في ذاواتنا إلا بصيغة المفرد، بل بصيغة التعريف ؛ و هكذا تمّحي كل الاختلافات ، و تذوب كل الانفصالات والقطائع ، و تنصهر كل التّحوّلات ، لتترك المجال واسعا لانبجاس كيان موحد، يظهر نوعا من الهوية ، هي الهوية الخالدة على طول صيرورة التاريخ.

- الشكل الثاني : يرتبط طرح المسائل فيه بفلسفة مغايرة عن الهوية، تتأسس بها و فيها ممارسة السلب والنفي كتعبيرين عن ديمومة في بناء الهوية، في داخلها يقحم " الآخر" ليصبح قائما فيها، فيغدو هو المسافة التي تفصلها عن نفسها، و حينئذ يكف عن كونه مجرد "ذات" تقابلها، وتتعارض معها من "خارج"، وحينها فقط أيضا يبرز " التراث في الهوية " تراثا غنيا و متعددا ، فلا يعود اللجوء إليه تزكية للوهم بالخلود كما أشرنا في الشكل الأول ، وإنما تتأسّس مسوّغات العودة إليه بالإصغاء لأصواته ، وبالتملك لفراغاته، وبالحفر في صمته.

يتبين لنا ، من خلال تصورنا للشكلين اللذين يبرزان تمثلنا لقضايا خاصة في التراث ، أن الموقف الأول يعتبر الهوية العربية الإسلامية معطى أوّلا، لذلك يقذف بالآخر في خارج مطلق ، حينما يصير التراث من أجل تأسيس وهم الذات الخالدة ، كما يتضح لنا أنّ الموقف الثاني يعتبر هذه الهوية كأمر يغزو ويكتسح، و ينظر إلى الآخر على أنه حركة التباعد التي تنخر الذات نفسها. وهو إذ

يلتفت إلى التراث فلكي يتساءل كيف ترسخت أصوله وثبتت نماذجه وتشكلت ذاكرته .

إنّ الأمر يتعلق، في النهاية، بموقفين متباينين من الزمان: زمان الاتصال وزمان الانفصال. فإما أن ننظر إلى الزمان كصيرورة يفصل فيها الماضي عن المستقبل من خلال حاضر متحرك ، أو نجعل منه حركةَ تباعدٍ تنخر الحاضر نفسه، وتمنعه من أن "يحضر" ويتطابق، و تمنع "الذات" أن تتمثل نفسها وتجعل من هويتها حركةً ونشاطا وفعالية ، وليس تغنيا بأمجاد ضائعة، والأهم من ذلك أنها – بهذا المنع و الصد - تنقل الآخر ليسكن في صميمها ، بعدما كان مجرد مهدد خارجي يتصيد لحظات "الغزو" والاكتساح.

إنّ مثل هذا الطرح يجر إذن إلى مجموعة من القضايا المتشابكة والمترابطة في " تراث الآخر "، منها مسألة الهوية والاختلاف، ومفهوم التقليد والتاريخ، ومسألة الاتصال والانفصال، والوحدة والتعدد، والخصوصية، والكونية، والحداثة والتحديث.

يزداد هذا التشابك تعقيدا إن نحن أخذنا بعين الاعتبار الألوان التي تتخذها مختلف المواقف من مختلف القضايا التي أشرنا إليها، فالذين يقولون بالانفصال والقطيعة على سبيل المثال، يختلفون فيما بينهم حول مفهوم القطيعة ذاته، هناك من يؤمن بما يمكن أن ندعوه مفهوما وضعيا عن القطيعة، فيعتقد أن رباطنا بـ "تراث الآخر" قد انقطع نهائيا وفي جميع الميادين ، وأن الاستمرار في السقوط الثقافي في الآخر هو خدعة وسراب، بل هو سبب التخلف الفكري عندنا ، نتيجة الغرور بذلك السراب ، وعدم رؤية الانفصام الواقعي الذي يسكننا.

مقابل هذا المفهوم عن القطيعة ، يقوم مفهوم مغاير، يعتبر الانفصال عن التراث عملية صعبة، وغير تلقائية، إذ لا سبيل هنا إلى فقدان التراث إلا

بتملكه كما يقول محمد عابد الجابري، فالانفصال لا يمكن أن يكون إلا إعادة ربط، والهدم إلا إعادة بناء.

إن هذا الموقف ينظر إلى أنماط الزمان من حيث إنها تتعاصر خارج بعضها البعض ، بحيث لا يغدو الحاضر هو الآن الذي يمر، بل ذاك الذي يمتد بعيدا حتى يبلغ المستقبل الذي يستجيب للماضي ، لذلك يميز أصحاب هذا الموقف بين الأصل والبداية الزمنية ، بين الأصول و الفروع . وحينئذ لا يغدو التعلق بالتراث والعودة إلى الأصول مجرد إشباع فضول معرفي، وإنما يصير متابعة للكيفية التي ترسخت بها طرق العمل والإنتاج، وأساليب الإقناع ، ومقاييس القبول والرفض . إنها إذن جينيالوجيا ثقافة بكاملها، تميز الهوية عن التطابق، و تعتبر الآخر مقيما في كياننا، و ليس مجرد ذات تتميز وتتمايز عنا.

ينبني هذا الموقف إذن على الفصل الأساس بين مجرد التمايز و الاختلاف الحق. انّ الاختلاف ليس مجرد التميز والتمايز ؛ فبينما يضعنا الاختلاف أمام متخالفين ، مبعدا أحدهما عن الآخر، ومقربا بينهما في الوقت ذاته، و بينما يعرض علينا أشياء يتنوع وجودها ، ويتباين ، وقد اجتمعت في الحضور ذاته، فإن التميز يعرضها أمامنا متباعدة منفصلة، متدرجة.

في الاختلاف تمتد الأشياء في خط أفقي ، متباينة متصالحة، وفي التميّز تنتظم وفق سلم عمودي متمايزة متفاضلة ، لذلك نرى أنه على الرغم من الرواج الكبير لمفهوم الاختلاف في ثقافتنا العربية الإسلامية المعاصرة، فإن الأمر لا يتعلق، في غالب الأحيان، إلا بمفهوم التميز. فكل ما نسمعه عن الحق في الاختلاف في شتى المجالات ، وعن الاعتراف باختلاف الثقافات والحضارات والأجناس واللغات، لا يعدو إقرارا بالتمايز والتميز. فنحن نرى أنّ الاختلافات التي يعج بها الخطاب العربي الإسلامي هي مجرد تميزات تكون في أحسن الأحوال اختلافات

أنثروبولوجية، وفي أغلبها اختلافات جغرافية، أو عرقية ؛ أما الاختلاف فهو مفهوم أنطولوجي بفضله يتحدد الكائن كزمان وحركة، وبفضله يصبح التعدد خاصية الهوية، ويصير الانتقال والترحال سمة الذات، و يغدو الانفتاح والتصدع صفة الوجود.

يترتب على هذا أن كل الدعاوى الإيديولوجية التي تكتفي بتحديد هوية موهومة ، تجعل من كل ما عداها آخر، تتناسى- أولا وقبل شيء- العمل الجبار الذي يكون على الذات أن تقوم به لتجعل من الغير آخر"ها" الذي عليها أن تتمثله تمثّلا يقوم على العسر و العناء ، لأنّه يجمع في العملية ذاتها بين عمليتي الإدخال والإخراج، التملك والفقدان، التذويت والموضعة ، ذلك أن تملك الغير هو في الوقت ذاته فقدان وخروج وانفتاح، إنه عملية هدم وبناء، تشييد وتقويض، إيجاب وسلب، نفي وإثبات.

الغير لا يصبح آخرا تلقائيا، فكما أن الذاتي ينبغي تملكه، وكما أن الهوية يلزم اكتساحها وغزوها ، فإنّ الآخر لا يغدو كذلك إلا إذا حُوِّل عن تحديداته المهيمِنة؛ فهو المجال المفتوح للانفصال اللامتناهي عن الآخر ، ولالتقاء اللامتناهي معه.

إن مفاهيم الانفتاح و الانفصال واللاتناهي، هي مفاهيم من شأنها أن تبعد الهوية عن كل تخشب واستقرار وثبات ، بل وتنفي عنها الانغلاق والتوحد عندما ترمي بها في تعدّد لا متناه ؛ إننا هنا نلمس مفهوما قلّما نجرؤ على طرحه على بساط النقاش الفلسفي في الفكر العربي الإسلامي ، هو مفهوم التعدد في شتى أشكاله : التعدد اللغوي و الحزبي ، والديني ، والفكري ، وما يقابله من مفهوم عن الوحدة في جميع مستوياتها.

لقد تولد حديث كثير عن التعددية ، والدفاع عن حقوق الإنسان ، وإعلاء قيمة التعدد ، سواء في الجزائر ، أو في الأوطان العربية الإسلامية ، و

هذا مواكبة للمدِّ الديمقراطي الذي أخذ يجتاح العالم. ففي مقابل الواحدية الحزبية ، ووحدة اللغة وأحادية الرأي، أصبحت المجتمعات المدنية تنادي بتعدد الأحزاب، وكثرة الآراء، بل وبتعدد اللغات.

إلا أن المثير للانتباه أن معظم الحركات التي قامت لترسي التعددية ، وتؤسس الديمقراطية ، وتفتح الأبواب للتحرر، غالبا ما انتهت إلى تكريس تعدديات انتهت إلى الفوضى الاجتماعية ، والبلبلة الذهنية ؛ لأنها تعدديات لا تنفصل عن مفهوم الوحدة ، إذ هي تحاول أن تقيم وحدات أخرى إلى جانب الوحدة، فتضيف أحزابا إلى الحزب، وآراءا إلى الرأي، ولغات إلى اللغة ؛ فهي تعددية لا تروم خلخلة مفهوم الوحدة، وإنما تعمل على إقامة وحدات أخرى إلى جانب الوحدة القائمة. إنها ، بهذا المعنى ، مجرد تِعْداد، أي مفهوم حسابي "عددي" يجعل الوحدة كثرة، ذلك إنّ توليد العدد في الحساب يقوم على إضافة "وحدة" إلى العدد الذي يتقدمه.

لعل هذا ما يجعلنا نشير إلى ما يحمله مفهوم الوحدة من شحنة ميتافيزيقية نتيجة شدة الاستعمال الإيديولوجي له ، فهو من أكثر المفاهيم توظيفا عندنا، سواء في السياسة ، أو في العلوم الاجتماعية و الإنسانية أو في المعرفة بشكل عام؛ حتى لكأنّه غدا من غير دلالة محددة. فميتافيزيقية مفهوم الوحدة أدت إلى توحيد اختزالي يُرجِع العناصر جميعها إلى عنصر أساس ، و يردّها إليه ، بحيث لا تصير العناصر الأخرى تفرّدات تقوم إلى جانبه، وإنما تصير فروعا تصدر عنه. هذا التوحيد يؤول – بصفته هذه - إلى اختزال و إلغاء للتعدّد؛ فتتحول العناصر العرقية واللغوية والحزبية والدينية وغير ها إلى أصل أساس، لا يجمع العناصر الأخرى، وإنما يلغيها، أو يردها إلى مرتبة ثانية، ورتبة تالية، وموقع ثانوي.

هذا النوع من التوحيد لا يمكن قهره إلاّ بتفكيكه، ومقابلته بموقف مخالف عن الوحدة ، موقف لا يختزل العناصر الأخرى، وإنما يترك لكل عنصر نصيبه من التميز ، ويتيح للعناصر جميعها حرية في الحركة و التّموقع . هاهنا لا يتعارض التوحيد مع التعدد، وإنما يضمه ويحتضنه. ورغم ذلك فليست علاقة الوحدة بالتعدد كعلاقة الكل بالأجزاء، أو المجموع بمكوناته، وإنما كعلاقة الهوية بالاختلاف. فالاختلاف لا يكتفي بأن يقرّ بتكثّر الكائنات ، وتمايزها ، وتشتّتها ، وإنّما يسيّر بعضها نحو الآخر، فيوحّد بينها بفعل ذلك التباعد ذاته.

تتميّز هذه الوحدة الثانية عن الأولى مثلما تتميز الهوية عن التطابق. فالهوية ليست هي التطابق ، لأنها ترعى الاختلاف ، وتترك للتفردات نصيبها في الوجود، بل إنها لا تقدّم نفسها إلاّ كحركة لا متناهية للضّمّ والتّباعد ؛ أما التطابق فلا يكتفي بأن يضم كل التفردات في كلٍّ موحِّد ، بل يلغي أغلبهاويقضي عليه ، في سبيل إعلاء عنصر على حساب العناصر الأخرى. الوحدة الثانية وحدة تعددية ، أما الأولى فهي اختزالية لا تقوم بعمليات جمع وضمّ، وإنّما تقوم بعمليات قسمة واختزال.

مثل هذا الوضع يدعونا إلى إعادة النظر في كثير من مفاهيمنا الأساسية. ذلك أن العالم يفرض علينا اليوم، بما يتسم به من جدة، إعادة النظر في أسئلتنا حول هويتنا ، و علاقتنا بماضينا ، و حاضرنا ، و مستقبلنا ، كل ذلك بمعية الآخر؛ لأننا لا يمكن أن نغفل أن الفكر غدا اليوم- بمفاعيل سيادة التكنولوجيا في ميادين أساسية كثيرة- فكرا كوكبيا (3) ، وهذا ليس من افتراض كوكبية ميتافيزيقية أو فكر شمولي، وإنما نتيجة حتمية للتّحوّلات الّتي لحقت بالوجود كلزوم لاكتساح التكنولوجيا الّتي شملت مفهوم العالم ذاته ؛ فما يطبع العالم اليوم من انتشار موحد لنماذج التنمية والمخططات ، وتطور أدوات

---

[3]) أستعمل مصطلح " الكوكبية" للدلالة على ما يسميه غيرنا " العولمة "

التواصل، و الإعلامياء ، صار يفرض مفهوما جديدا عن المكان والزمان، لأنّ كل هذه التّحوّلات لم تعد تخصّ منطقة من مناطق العالم دون أخرى، وإنّما أصبح كل ّ العالم تحت رحمة "مفعول الفراشة" كما تقرّه علوم الأرصاد الجويّ. فالكوكبية لا هوية لها ؛ بل هي الّتي صارت اليوم تحدد كل هوية ؛ فعلى هذا النحو يغدو الانخراط فيها -أو عدم الانخراط- لا يتولد عن قرار يتخذه فاعل سياسي أو ثقافي، وإنما هو فرض تاريخي ، يرمي بإنسان اليوم و بفكره في الكون .

لقد أصبح يتعذّر علينا، والحالة هاته، أن نميّز بين خصوصية تجِنُّ إلى الكوكبية ، وأخرى تهابها أو ترفضها. بل إن ما دأبنا على التمييز فيه بين ما هو أصالة ومعاصرة ربما يحتاج الى مراجعات جدية ؛ إذ أن كل أصالة لا يمكنها اليوم أن تكون إلا كيفية من كيفيات المعاصرة ، أي كيفية أصيلة للمساهمة في الكونية ، والمشاركة في الكوكبية.

إنه لم يعد من الممكن غض النظر عن التحولات الجذرية ومحاولة جرها إلى ما هو قديم، وقولبتها حسب مقولاتنا التقليدية، لأنّ إعادة النظر في جهازنا المفاهيمي، ومحاولة فهم العالم و مقتضياته المعاصرة فهما جديدا هما نظرتان تمكناننا من الانفتاح على الحداثة و التحديث، باعتبارهما شكلا من أشكال العلاقة مع ما يحدث في الوضع الراهن، واختيارا واعيا ونمطا من التفكير والإحساس، وطريقة في السلوك والاستجابة التي تدل على انتماء معين .

هذه إذن معالم فلسفة متجددة ، مستأنفة ، نسميها فلسفة الاستئناف الّتي تعبّر عن نشأة مستأنفة في تأسيس جهاز مفاهيمي جديد في قضايا فكرنا المعاصر ، و على رأسها مسألة علاقتنا بهويتنا ، وعلاقتنا بالآخر الذي نعيش معه ثقافيا و حضاريا و دينيا ، فما هي أصول كل ذلك في ظل هذه الفلسفة الّتي ندعو إلى استئنافها ؟

2 - فلسفة الاستئناف في التعايش الديني والثقافي مع الآخر

تتأسس الفلسفة الإسلامية على مصدرية جوهرية نجد معالمها محددة في القرآن الكريم و السنة النبوية المطهرة ، لذلك تعد فلسفة متميزة في رؤيتها للكون ، وفي تصورها للحياة، وفي تحديدها للعلاقات بين الأحياء ؛ و لعل أهم المعالم الرئيسية لهذه الفلسفة تكمن في الإقرار بالواحدية و الأحدية للذات الإلهية(4) ، وأن السنة الإلهية المطردة في الكون تقوم على التنوع ، والتمايز ، والتعدد ، والاختلاف في عوالم المخلوقات ، وأن هذه التعددية هي في إطار وحدة الأصل الذي خلقه الله سبحانه وتعالى. فالإنسانية المتأسسة خلقا من نفس واحدة تتنوع إلى شعوب ، وقبائل ، وأمم، وأجناس، وألوان ، و شرائع ؛ كما تتفرع إلى ثقافات وحضارات تمثل الإطار المشترك الإنساني الواحد؛ كما تتنوع إلى عادات وتقاليد وأعراف متمايزة داخل الحضارة الواحدة، بل حتى داخل الثقافة الواحدة . و إننا إذ نسمع اليوم أصواتا تعلو في الشرق و الغرب مطالبة – ضمن حقوق الإنسان - بحق التنوع والاختلاف والتمايز ، فإن الفلسفة الإسلامية تقر بأن هذه الأمور هي سنة من سنن الله التي شرعها القرآن الكريم (5) في كل عوالم المخلوقات.

لكن ينبغي أن نشير إلى أن مفاهيم التنوع والتمايز والتعدد والاختلاف ليست مفاهيم عبثية في مقاصدها ، بل هي مرتبطة بجملة من المقاصد ، نذكر منها مقصد فتح أبواب الحرية من أجل توطيد الاجتهاد والتجديد والإبداع، الذي

---

[4]) ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ* لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ سورة الإخلاص

[5]) ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ سورة النساء:1

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ سورة هود:118-119.

يستحيل تحقيقه دون تفرد وتمايز واختلاف (6) ؛ كما نذكر مقصدا لا يقل أهمية عما ذكرنا للتّوّ ، بل نراه شرطا ضروريا لقيام الاجتهاد في ظل الحرية ، هو مقصد تحقيق حوافز التسابق و التنافس في طريق طلب الخير بين الفرقاء المتمايزين، الذين تربطهم جوامع موَحِّدة عند مستوى التوازن والعدل والوسطية ، لكن هذه القيم و المصادر الجوهرية - خاصة منها موازين العدل والوسط بين الفرقاء المختلفين والمتمايزين- يمكن أن تتصدع أو تختل داخل الطبقات الاجتماعية ، أو في تصورات الناس للشرائع الدينية ، أو في تأملاتهم الفلسفيّة ، أو في أسس الحضارات المختلفة عبر التاريخ ؛ إلا أن الفلسفة الإسلامية كما نتصورها- تتموقع عند ذاك في مسلك متميز ، هو الذي نسميه طريق الاستئناف ، الذي يؤدّي الى الحراك المعدل للمواقف والمواقع والاتجاهات ؛ لينتقل بها من مستوى الخلل والظلم والجور والعدوان، إلى مستوى العدل والتوازن والوسط والتعايش والتعارف، مع المحافظة على بقاء التنوع والتمايز والتعدد والاختلاف . (7)

يعدّ هذا الطريق في تعبيره عن وسطية بين تفريط السكون والموات الذي يميز المستضعفين ، وبين إفراط الصراع الذي يفضي بدوره إلى نفس النتيجة- يعد مزكِّ للتعددية والتنافس والتسابق ، فحينما تعدّل المواقف الظالمة - حفاظا على التعددية و التنافس – يقيم السبيل للإصلاح في ظل التنوع والتعدد وليس على أنقاضه . (8)

---

[6]) ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ سورة البقرة:148

[7]) ﴿وَلاَ تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلاَ السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾ فصلت:34

[8]) ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ البقرة:251

هذا هو موقع التنوع والتعدد والتمايز والاختلاف في رؤية " فلسفة الاستئناف " للكون والحياة ، والعلاقات بين عوالم المخلوقات والأفكار، ودور هذا التنوع في التقدم والإصلاح؛ و هذه هي وسطية الفلسفة الإسلامية المانعة من نزعاتِ الدمج القسري للكل في واحد ، و القاضية على فلسفات الصراع المفضية إلى مركزية الأقوى المتفرد بالموقع والامتياز.

بهذه المفاهيم الأساسية تتميز الوسطية الإسلامية مع الآخر، خاصة في بعده الديني، تشبعا بمرجعية دولة النبوة بالمدينة المنورة، حيث سنّ سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم مجموعة من السنن، جسّدت فلسفة الإسلام في العلاقة بالآخر الديني، الكتابي منه والوضعي، أي اليهود ، والنصارى، والمجوس ، ومن ماثلهم ؛ لقد صيغت هذه السنن النبوية، المعبرة عن أصول الفلسفة الإسلامية، مّما تركه لنا صلى الله عليه و سلم في كتاب الله عز و جل و في سنته المطهرة ، تلك السنة التي جسدها أهم عمل دستوري فيها من خلال الصحيفة التي طبّقتها دولة النبوة، ورعتها دولة الخلافة الراشدة، والتي ظلت مبادئها مرعية– مع تفاوت يعود إلى استثناءات عابرة-طوال تاريخ الحضارة العربية الإسلامية .

3 - آداب الحوار و قواعد الاختلاف مع الآخر

لعل الذي نتقاسمه مع غيرنا ، دون جدال ، هو الإقرار بأن العالم الإسلامي ابتلي اليوم بفتن كثيرة ، تعددت مسمياتها ، فتراوحت بين الأصولية ، والتطرف ، و الإرهاب ، و غيرها من النعوت المجحفة و الظالمة حينما ترمز كلها إلى مفهوم إيديولوجي ، معبر عن غلوّ في تمثّل الحقيقة الإسلامية ، و توظيف ناقص للنصوص الأصيلة، وإطلاق تسميات على المسلمين دون بصيرة وروية ؛ حتى استسهل أقوام منا قذف المسلمين بالبدعة والكفر والشرك والجهل، في أمور خلافية، ليست محلاّ لأي من هذه الأوصاف ، بل ليست محلاّ للتخطئة

والتجهيل أصلا ، فكيف بالتبديع والتكفير؛ كما استسهل بعض ممن يختلف عنا ثقافةً و لغة و دينا قذف المسلمين بالتعصب و التطرف ، و إقصاء الآخر الثقافي و الحضاري و الديني ؛ ضاربين كلهم عرض الحائط أصول أصيلة في الحضارة العربية الإسلامية، شكلت مدرسة فريدة في التعايش السلمي مع الآخر ، المختلف عنا لغة ودينا و ثقافة! وجاحدين حقيقة أن سرّ خلود الإسلام هو الاختلاف كما وضحنا معالمه في دعوتنا إلى فلسفة الاستئناف وفق محددات أصيلة في الفهم الإسلامي .

إنّ الدّاء الذي أدّى إلى ظهور كل ما أشرنا إليه من تناقضات و مغالطات - سواء عندنا أو عند الآخر- يكمن في غياب سنّة الحوار من منطلق ريادة الحق و طلبه، و هي سنّة نرى أنها من أولى أولويات البعث المستأنَف في الفلسفة ، و من أهم مهمّاتها ؛ لأنّ قواعد الحوار والاختلاف وضوابطهما هي العاصم للمتحاورين من الغلو و التطرف ، و نبذ الآخر .

لقد تأسست حرية الفكر في ظل الحضارة العربية الإسلامية على مبدأ إقامة الحجة بطرق الاستدلال الصحيح ، للوصول إلى الحق ؛ لأن الغاية من الحوار تكمن في إقامة الحجة ، ودفع الشبهة ، والفاسد من القول والرأي ، دون تعصب ديني، أو انغلاق مذهبي أو طائفي (9) ؛ و لعل أبا حامد الغزالي كان ممّن أدرك مكانة أصول و قواعد تأسيس الحوار من منطلق الحرية حينما أكد عند ذكره لعلامات طلب الحق على أن يكون الباحث في طلب الحق " كناشد ضالة، لا يفرّق بين أن تظهر الضالة على يده، أو على يد من يعاونه، ويرى رفيقه معينًا لا خصمًا، ويشكره إذا عرفه الخطأ وأظهر له الحق"(10)؛ إذن لا بد من التجرد

---

[9]) ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ سورة النحل:125

[10]) أبو حامد الغزالي ، **احياء علوم الدين** ، 4 ج ، ج 1 ، الباب الخامس في آداب المتعلم و المعلم ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، د.ت

في طلب الحق ، والحذر من التعصب والهوى ، وإظهار الغلبة والمجادلة بالباطل، و هي في تقديرنا آليات ضرورية لتقارب وجهات النظر ، و تضيق هوة الخلاف بين البشر ؛ كما هي أدوات حاسمة في طيّ و قبر التباغض والتناحر بين الناس كلما انشدت الأصول والقواعد الرئيسة التي تضبط مسار الحوار الحر بينهم ، الى الوصول إلى الحق دون سواه ، لأنّ كل ما عداه يؤدي إلى جدل عقيم و سائب .

لا ينبغي أن يفهم من الحرية الفكرية و الدينية في تأسيس الحقيقة تناظرا جداليا في تأسيس الخطاب ، لأنه لا بد من مرجعية تحيل إلى الاتفاق على الأصل ، و من ضوابط منهجية يستقيم من خلالها الفهم ؛ فالاتفاق على منهج النظر والاستدلال في إقامة النقاش العلمي هو ما يكفل ضبط مسار الحوار وتوجيهه نحو النجاح .

إنّه يتعذّر علينا التفصيل المطنب في آداب الحوار و أسبابه ، لكن هذا لا يمنعنا من الإشارة الى أن له شروطا نفسية و اجتماعية هي بمثابة المدخل لتحقيق مطلب الابتعاد بالحوار عن الأجواء الغوغائية ؛ وسلامة القصد في الحوار والمناظرة و الابتعاد عن الرياء والسمعة والظهور على الخصم ، والتفوق على الآخرين ، والانتصار للنفس ، و لنا في الإمام الشافعي خير مرجعية حينما قال : "ما ناظرت أحدًا إلا تمنيت لو أن الله أظهر الحق على لسانه" ، مستيقنين أنّ الآراء والأفكار ومسالك الحق والصواب ليست ملكًا لواحد بعينه ، أو طائفة دون سواها ؛ و لعل هذا هو القصد من النهي عن العجب والغرور والكبر في الحديث الصحيح : « وما تواضع أحدٌ لله إلا رفعه الله » (11)

وأعظم من ذلك وأكبر في آداب الحوار هو دفع السيئة بالحسنة ، ومقابلة فحش الكلام بلينه ، والشدة بالرفق ، ورد الكلمة الجارحة بالكلمة الطيبة

---

[11]) رواه مسلم ، ج 4 ص 2001

العذبة ، والسخرية والاحتقار بالتوقير والاحترام ، وهذه منزلة لا يصل إليها إلا من صبر وكان ذا حظ عظيم (12) ؛ بهذا المعنى لا يكون الحوار فرصة للكيد والانتقام ، أو وسيلة لتنفيس الأحقاد ، وطريقة لإظهار الغل والحسد ، ونشر العداوة والبغضاء ، و إنما يكون دفعا بالتي هي أحسن، أساسها الأخلاق و العلم، و لنا في قول ابن تيمية تأكيد على ضرورة العلم وأهميته لمن يتصدى للحوار حينما نهى المناظر عن المجادلة والمناظرة إذا كان ضعيف العلم بالحجة (13).

من أهم الآداب والصفات التي يتميز بها المحاور الصادق أن يكون الحق ضالته ، فحيثما وجده أخذه ، والعاقل هو الذي يسلم بخطئه ، ويعود إلى الصواب إذا تبين له ، ويفرح بظهوره ، ويشكر لصاحبه إرشاده ودلالته إليه ؛ هذا هو منهج العرب المسلمين في البحث ، فلم ينتحلوا لنفسهم فضلا استحقه سواهم ، لذلك قام منهجهم في الانتفاع بوسائل و أدوات الآخر على الاعتراف بالجهل حيث أخفقوا ، و الاعتراف بالفضل حيث انتفعوا .

إن الخلل الذي نعاني منه اليوم في مجتمعنا العربي الإسلامي لا يصلحه إلا التفاعل من خلال الحوار ، بعيدًا عن القهر، وتأليب جانب على آخر ، فنحن ننبه إلى انّ هذا الأمر لا يستقيم له حال إلاّ إذا صارت السلطة السياسية عندنا تمثل دور الوازع الذي يقف عند تهيئة جو الحوار الهادف ، الذي يحترم حريات جميع الفئات ، لأنه لا يمكن أن نتخيل عدالة اجتماعية دون استقلال فكري ؛ و لأنّ الأمم المتحضرة هي الّتي تجعل من ديار الحكام والحكم ، ومن دواليب السلطان و السلطة مراتع لتلاقي الأفكار المختلفة ، وحوار مثقفين مختلفين، لأنّ هاته وحدها سبل السلطة للاستفادة من نقد المثقفين لها، باعتبارهم عمادًا

---

[12]) ﴿ وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾ سورة فصلت : 34

[13]) ابن تيمية : **درء تعارض العقل والنقل** ج 7 ص 173 - 174

لها ، و ليسوا حربًا عليها؛ فالسياسة الّتي تعمل على تكثيف الكبت الفكري ، لا تعمل على مضرة و قهر و تهميش المفكر والمثقف فقط ، بل تعمل في الحقيقة على أن يضرب ذلك المكبوت عمق النظام السياسي و الاجتماعي بعد أن يستفحل خطره ؛ ذلك أنّ زبد الأفكار التي تبذل لصالح المجتمعات والنظم إن لم تجد طريقها إلى نور الحوار و التفعيل ، فإنها ستجد طريقها إلى من يحملها و ينشرها في حالك الظلام ، فيحولها إلى عنف و إرهاب ؛ لذلك على السياسة و السياسيين عندنا أن يعوا جيدا أنّ الفكرة المكبوتة قنبلة موقوتة ، و أنّ الحرية هي طبيعة البشر ، و شعار التنوير.

4 - حرية العقيدة في الإسلام

عندما تكلمنا عن شروط استئناف فلسفة أصيلة في الفكر العربي الإسلامي، و حينما حاولنا وضع منطلقاتها التأسيسية ، فإننا نرى أنّ ذلك كله لا يستقيم إلا بالعودة إلى واقع يؤسس لهذا النوع من التفلسف ، نرى ملامحه الجوهرية منشدة إلى الحكم الرسولي ، و نشأة الدولة الإسلامية على أيدي سيدنا محمد صلى الله عليه و سلم ، كما أننا نميل في إظهار كل ذلك إلى شهادات الآخر عن عبقرية و أصالة الحضارة العربية الإسلامية ، و هذا من باب أخذ الحق من أفواه من خالفنا ، و من باب إقامة الحوار من خلال الإقرار بهذه الشهادات.

رأى المؤرخ و المستشرق الشهير " جيمس متشنر " لما تحدث عن الرسول الكريم صلى الله عليه أنه أحدث بشخصيته الخارقة للعادة ثورة في شبه الجزيرة العربية وفى الشرق كله . فالرسول الكريم هو الذي حطم الأصنام ، و بلّغ الرسالة ، فأقام بها ديناً يدعو إلى الله وحده (14) ؛ و لما تحدث هذا المؤرخ عن مفهوم الحرية في الإسلام ركز على ضمانه لحرية العقيدة حينما رأى أنّ القرآن صريح في تأييده لها ، والدليل قوي على أن الإسلام رحب بشعوب مختلفة

[14]) محمد أمين حسن : **خصائص الدعوة الإسلامية** ، ص 166 .

الأديان ، ما دام أهلها يحسنون المعاملة ، وقد حرص محمد ، صلى الله عليه و سلم ، على تلقين المسلمين كيفية التعاون مع أهل الكتاب، أي اليهود والنصارى ، " ولاشك أن حروباً نشبت بين المسلمين وغيرهم في بعض الأحيان ، وكان سبب ذلك أن أهل هذه الديانات الأخرى أصروا على القتال، وقد قطع الرهبان بأن أهل الكتاب كانوا يُعاملون معاملة طيبة وكانوا أحراراً في عبادتهم ، ولعل مما يقطع بصحة ذلك ، الكتاب الذي أرسله البطريرك النسطوري " إيشوياب الثالث" بعد الفتح الإسلامي إلى البطريرك "سمعان" - زميله في المجمع –حيث جاء فيه " ...إن العرب الذين منحهم الرب سلطة العالم وقيادة الأرض أصبحوا عندنا ، ومع ذلك نراهم لا يعرضون للنصرانية بسوء ، فهم يساعدوننا ، ويشجعوننا على الاحتفاظ بمعتقداتنا ، وإنهم ليجلون الرهبان والقديسين" " (15)

وفي هذا السياق يقول " روبرتسون" :" إن المسلمين وحدهم هم الذين جمعوا بين الجهاد والتسامح نحو أتباع الأديان الأخرى الذين غلبوهم وتركوهم أحرارا في إقامة شعائرهم الدينية (16

لقد كان التعايش بين مختلف الطوائف والفصائل في الدولة الإسلامية الأولى هو أحد أهداف الدستور الإسلامي الذي وضعه رسول الله محمد صلى الله عليه و سلم، عقب هجرته إلى المدينة ، والذي ضمن تنظيم العلاقات بين المسلمين من جهة ، وأصحاب الديانات الأخرى من جهة ثانية ، في إطار من التسامح والحرية الدينية في ممارسة الشعائر ؛ يقول المستشرق " كونستانس جيورجيو (17) :" ... حوى هذا الدستور اثنين وخمسين بنداً ، كلها من رأي رسول الله ، صلى الله عليه و سلم ، خمسة وعشرون منها خاصة بأمور المسلمين وسبعة

---

[15]) شوقي أبو خليل: **الإسلام في قفص الاتهام، دار الفكر، دمشق ، ط 5 ، 1998** ص 125

[16]) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

[17]) مستشرق و وزير روماني ، من مواليد 1916" اشتهر عندنا بكتابه " *نظرة جديدة في سيرة رسول الله"*

وعشرون مرتبطة بالعلاقة بين المسلمين وأصحاب الأديان الأخرى ، لاسيما اليهود وعبدة الأوثان . وقد دون هذا الدستور بشكل يسمح لأصحاب الأديان الأخرى بالعيش مع المسلمين بحرية ، ولهم أن يقيموا شعائرهم حسب رغبتهم ، ومن غير أن يتضايق أحد الفرقاء ". (18)

كتب الرسول ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فور هجرته إلى المدينة عام 623م دستورًا (19) (20)يعده الكثير من المهتمين بالفكر السياسي الإسلامي ذا أهمية فريدة في التعاقد الاجتماعي و التأسيس للتعايش السلمي و التسامح ، سواء بين الأفراد أو بين الديانات ، لذلك أطنب فيه المؤرخون والمستشرقون على مدار التاريخ الإسلامي، واعتبره الكثيرون مفخرة من مفاخر الحضارة الإسلامية، ومَعلَمًا من معالم مجدها السياسي والإنساني.

يهدف هذا الدستور بالأساس إلى تنظيم العلاقة بين جميع طوائف وجماعات المدينة، وعلى رأسها المهاجرون والأنصار، والفصائل اليهودية، وغيرهم، لذلك صار المسلمون واليهود وجميع الفصائل يتصدون بمقتضاه ، و بمقتضى الإقرار بجميع ما ورد في بنوده ، لأي عدوان خارجي على المدينة ، التي أصبحت دولة وفاقية رئيسها الرسول ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؛ كما أصبح دستور المدينة يشكل المرجعية العليا للتشريع السياسي و التعايش الديني و

---

[18]) كونستانس جيورجيو : **نظرة جديدة في سيرة رسول الله**، تعريب : محمد التونجي، الدار العربية للموسوعات ط1، 1983م .ص 192

[19]) سمى ابن إسحاق ومؤلفي السير القدماء هذه الوثيقة : **الموادعة**، وسماها الصلابي : **الوثيقة** أو **الصحيفة**، وسماها صفي الرحمن المباركفوري **ميثاق التحالف الإسلامي**، وسماها الحميدي: **صحيفة المعاهدة بين أهل المدينة**، وسماها **البوطي وثيقة بين المسلمين وغيرهم** ، واخترنا تسميتها بـ**الدستور**، لأنه الاسم الرسمي الحالي للوثيقة التي تنظم شؤون الدولة . اما المعاهدة فتنظم العلاقات الخارجية بين دولة ودولة، في حين تطلق تسمية **الدستور** على الوثيقة التي تنظم الشأن العام الداخلي للدولة

[20]) راجع النص الكامل لهذا الدستور في :

ابن هشام : **السيرة النبوية** ، دار الفكر، دمشق د. ت . ج1 ، ص 502 ، 503 ، 504

الثقافي في جو من التسامح الشامل بين الفرقاء المختلفين ، فصارت جميع الحقوق الإنسانية بمقتضاه مكفولة، كحق حرية الاعتقاد ، وممارسة الشعائر، والمساواة بين الناس ، وإقامة العدل ، و الحكم وفق مبادئه .

إنّ حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية مكفولة لكل فصائل دولة الأمة الإسلامية كما جاء في الصحيفة (21) ، لكن الاختلاف بين أهل المدينة أمر وارد ، بحكم بشريتهم ، وتعقد مصالحهم و اتجاهاتهم ، و اختلاف عقائدهم ؛ لذلك راعى هذا الدستور مرجعية الحكم عند الاختلاف إلى الله عز وجل وإلى محمد صلى الله عليه و سلم (22).

أما في ما يتعلق بأهل الذمة و الأقليات غير الإسلامية فإن دستور الحكم الرسولي كفل لهم الحماية (23) وهو أصل أصيل في رعاية أهل الذمة، والمعاهدين ، أو الأقليات غير الإسلامية التي تخضع لسيادة دولة وسلطان المسلمين ؛ فلهم –إذا خضعوا للدولة– حق النصرة على من رامهم ، أو اعتدى عليهم بغير حق ، سواء من المسلمين ، أو من غير المسلمين، من داخل الدولة ، أو من خارجها.

---

[21]) - ابن كثير ، إسماعيل بن عمر: **السيرة النبوية**، مكتبة المعارف ، بيروت ، د. ت ، ج 2 ، ص322.
-ابن هشام ، أبو محمد بن عبد الملك : **السيرة النبوية** ، دار الفكر، دمشق د. ت . ج1 ، ص 503

[22]) - ابن كثير ، **السيرة النبوية** ، ج 2 ص 322
- ابن هشام ، **السيرة النبوية** ، ج 1 ص 503
- ابن سيد الناس ، أبو الفتح محمد بن محمد بن عبدالله بن محمد بن يحيى : **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، ، دار الآفاق، بيروت 1977 ج1 ، ص 261 .

[23]) -ابن سيد الناس ، **عيون الأثر**، ج 1، ص 260
-ابن كثير: **السيرة النبوية** ، ج 2 ، ص 321
-ابن هشام : **السيرة النبوية** ، ج 1 ص 502

كما صارت المساهمة في الدعم المالي للدفاع عن الدولة واجب جماعي ، باعتبار أن هذا العمل هو مسؤولية جميع من تكفلهم الدولة (24) فعلى كل الفصائل أن يدعموا الجيش ماليًا، وبالعدة والعتاد ، من أجل الدفاع عن الدولة ؛ فبما أن المدينة وطن لكل الفصائل، فانه يتوجب عليها أن تشترك جميعها في تحمل كل الأعباء المالية للحرب ؛ لكن هذا لا يعني البتة تبعية أو اندماجا ماليا لمختلف الطوائف ، أو سيطرة الدولة الإسلامية على حرية التصرف بالأموال ، لأن الميثاق الرسولي ينص على أنه " على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم" (25) فمع وجوب التعاون المالي بين جميع طوائف الدولة لرد أي عدوان خارجي، فإن لكل طائفة استقلالها المالي عن غيرها من الطوائف . لكن لا يفهم من هنا أن غير المسلمين تكفيهم المساهمات المالية لدعم الجيش في الدفاع عن دولة المدينة التي أسسها هذا الدستور ، بل يعني وجوب الدفاع المشترك ضد أي عدوان على مبادئ هذه الوثيقة ، فقد جاء في هذا الأصل " وإن بينهم النصر على من دهم يثرب " (26) "وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة" (27)

إن صيانة وحدة الدولة و سلامتها ، و الحفاظ على سيادتها جاء مؤسسا لنوع من العلاقة بين جميع طوائف الدولة تقوم على النصح المتبادل،

---

[24]) -ابن كثير: **السيرة النبوية** ، ج 2 ، ص 321
-ابن هشام : **السيرة النبوية** ، ج 1 ص 502

[25]) -ابن سيد الناس ، **عيون الأثر**، ج 1، ص261
-ابن كثير: **السيرة النبوية** ، ج 2 ، ص 322
-ابن هشام : **السيرة النبوية** ، ج 1 ص 503

[26]) ابن سيد الناس ، **عيون الأثر**، ج 1، ص261
-ابن كثير: **السيرة النبوية** ، ج 2 ، ص 322
-ابن هشام : **السيرة النبوية** ، ج 1 ص 503

[27]) - ابن سيد الناس ، **عيون الأثر**، ج 1، ص261
-ابن كثير: **السيرة النبوية** ، ج 2 ، ص 322
-ابن هشام : **السيرة النبوية** ، ج 1 ص 503

والنصيحة التي تنفع البلاد والعباد، و تقوم على البر والخير ، والصلة بين هذه الطوائف.

"وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم" (28)

كما اشتمل هذا الدستور على قيم حضارية أخرى منها: حرية كل فصيل في عقد الأحلاف التي لا تضر الدولة (29) . كما نقف عند قيمة وجوب نصرة المظلوم ، دون أي اعتبار لانتمائه الديني ، أو العصبي ، أو غيرهما ، و قد جاء في هذا الأصل"وإن النصر للمظلوم." (30) .

إن أهم ما يهدف اليه دستور المدينة استتباب الأمن كحق لكل مواطن ينتمي الى دولة المدينة ، فإنه" ... من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وأثم، وإن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله صلى الله عليه و سلم " (31)

---

[28]) -ابن سيد الناس ، **عيون الأثر**، ج 1، ص261
-ابن كثير: **السيرة النبوية** ، ج 2 ، ص 322
-ابن هشام : **السيرة النبوية** ، ج 1 ص 503

[29]) -ابن سيد الناس ، **عيون الأثر**، ج 1، ص261
-ابن كثير: **السيرة النبوية** ، ج 2 ، ص 322
-ابن هشام : **السيرة النبوية** ، ج 1 ص 503
- السهيلي ، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله : **الروض الأنف**، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل القاهرة ، 1967 ، ج 2 ، ص 345

[30]) - ابن سيد الناس ، **عيون الأثر**، ج 1، ص261
- ابن كثير: **السيرة النبوية** ، ج 2 ، ص 323
- ابن هشام : **السيرة النبوية** ، ج 1 ص 503
- السهيلي ، **الروض الأنف** ، ج 2 ، ص 345

[31]) - ابن سيد الناس ، **عيون الأثر**، ج 1، ص262
- ابن كثير: **السيرة النبوية** ، ج 2 ، ص 323
- ابن هشام : **السيرة النبوية** ، ج 1 ص 503
- السهيلي ، **الروض الأنف** ، ج 2 ، ص 345

هذه بعض معالم الحضارة الإسلامية في دستور المدينة، الذي بيّن لنا كيف سبق النظامُ الإسلامي جميع الأنظمة في إعلاء قيم التسامح والتكافل والحرية ونصرة المظلوم ، وغيرها من القيم الحضارية التي يتغنى بها العالم في وقتنا الراهن دون تفعيل جاد أو تطبيق فاعل ، في حين كان في تطبيق هذا الحكم بين أفراد دولة الأمة الإسلامية استتباب للأمن في المجتمع الإسلامي ، و انتشار للرخاء ، و بهاء العيش (32).

5 - بعض مظاهر التسامح الديني في عهد الرسول صلى الله عليه و سلم

لقد أثارت مبادئ التسامح الديني وحرية الاعتقاد في الإسلام ، فيما أثارته ، احترام المفكرين والعلماء والمستشرقين المنصفين من الغرب، وكذلك الكتاب والباحثين العرب النصارى ؛ لأنّ محمدا ً ، صلى الله عليه و سلم ، هو باني أساس المحبة والإخاء بين الناس ، فقد كان يحب المسيحيين ويحميهم، من ذلك ما قام به في السنة السادسة بعد الهجرة من معاهدة الرهبان خاصة والمسيحيين عامة ، على أن يدفع عنهم الأذى ، ويحمي كنائسهم ، وعلى أن لا يتعدى على أحد من أساقفتهم ، ولا يجبر أحداً على ترك دينه ، وأن يُمدوا بالمساعدة لإصلاح دينهم وأديرتهم . إنّ القرآن الكريم يشير الى المحبة بين المسيحيين و المسلمين وبمودتهم لهم (33)، و هو ما يبعث على شد أواصر الصداقة بين الطرفين ، بل حتى مع بني إسرائيل في أكثر الأوقات ، ذلك أنّ ما أتى به الرسل و الأنبياء ، و منهم موسى وعيسى عليهما السلام ، ما هو إلا لإصلاح العالم لا لإفساده وخرابه(34)

---

[32]) عبد العزيز بن عبد الله الحميدي : التاريخ الإسلامي مواقف وعبر، الإسكندرية : دار الدعوة، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م. ج 3 ص 49

[33]) ﴿ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ سورة المائدة : 82

[34]) محمد شريف الشيباني : **الرسول في الدراسات الإستشراقية المنصفة** ص 110.

هذا ، ومن أهم النصوص الإسلامية في التسامح الديني وحرية الاعتقاد إقرار الحق تبارك وتعالى ان لا إكراه في الدين (35) ؛ و في ظلال هذه الآية يقول سيد قطب " إن قضية العقيدة - كما جاء بها هذا الدين - قضية اقتناع بعد البيان والإدراك؛ وليست قضية إكراه وغصب وإجبار . ولقد جاء هذا الدين يخاطب الإدراك البشري بكل قواه وطاقاته يخاطب العقل المفكر ، والبداهة الناطقة، ويخاطب الوجدان المنفعل ، كما يخاطب الفطرة المستكنة . يخاطب الكيان البشري كله ، والإدراك البشري بكل جوانبه؛ في غير قهر حتى بالخارقة المادية التي قد تلجىء مشاهدها الجاء إلى الإذعان ، ولكن وعيه لا يتدبرها وإدراكه لا يتعقلها لأنها فوق الوعي والإدراك "(36)

و في سياق مظاهر التسامح الديني في عهد الرسول صلى الله عليه و سلم يتحدث "كونستانس جيورجيو" عن أوضاع أصحاب الديانات السماوية في ظل الحكم الإسلامي في عام الوفود فيقرّ بأن الإسلام حينما عم الجزيرة كلها في السنة التاسعة للهجرة ، فإن محمداً صلى الله عليه و سلم لم يُكره اليهود و لا النصارى على قبول دينه، لأنهم من أهل الكتاب . و قد جاء في رسالة محمد ، صلى الله عليه و سلم ، لأبي الحارث ، أسقف نجران، " بسم الله الرحمن الرحيم ، من محمد النبي، إلى الأسقف أبي الحارث، وأساقفة نجران، وكهنتهم، ومن تبعهم، ورهبانهم : إن لهم ما تحت أيديهم، من قليل أو كثير من بيَعهم وصلواتهم، ورهبانيتهم، وجوار الله ورسوله، لا يُغيّر أُسقف من أُسقفيتّه، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته .ولا يُغير حق من حقوقهم ولا سلطانهم، ولا شيء مما كانوا عليه . [على ذلك جوار الله ورسوله أبدًا]، ما نصحوا

---

[35]) ﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ البقرة: 256

[36])سيد قطب: في ظلال القرآن، المجلد الأول، تفسير الآية 256 من سورة البقرة .

واصطلحوا فيما عليهم، غير مثقَلين بظلم ولا ظالمين " (37).وقد قدْم في السنة التاسعة للهجرة وفد من مسيحي نجران يرأسهم أبو الحارث الأسقف الأكبر، وعبد المسيح الأسقف ، والأيهم رئيس القافلة، وحين أرادوا الدخول على الرسول صلى الله عليه وسلم ارتادوا ألبستهم الدينية الرسمية الكاملة ، وبعد أن زاروه ، صلى الله عليه و سلم ، سألوه أن يسمح لهم بأداء شعائرهم ، فطلب منهم أن يؤدوا صلواتهم في مسجد المدينة، فدخلوا واتجهوا نحو بيت المقدس، و تعبدوا هناك (38) (39)

هذا ويرى الفيلسوف الألماني "غوته" في كتابه " أخلاق المسلمين وعاداتهم" أنه لم يعد شكّ في أن التسامح الأكبر- أمام اعتداء أصحاب الديانات الأخرى، وأمام إرهاصات وتخريفات اللادينيين - التسامح بمعناه الإلهي - غرسه رسول الإسلام ، صلى الله عليه و سلم ، في نفوس المسلمين، فقد كان محمد ، صلى الله عليه و سلم ، المتسامح الأكبر حينما لم يتخذ موقفاً صعباً ضد كل الذين كانوا يعتدون عليه بالسب، أو بمد الأيدي، أو بعرقلة الطريق وما شابه ذلك، فقد كان متسامحاً؛ و بذلك تبعه أصحابه ، وتبعه المسلمون، وكانت وما زالت صفة التسامح هي إحدى المميزات والسمات الراقية للدين الإسلامي، لذلك يؤكد

---

[37]) كونستانس جيورجيو : **نظرة جديدة في سيرة رسول الله**، تعريب : محمد التونجي، الدار العربية للموسوعات ط1، 1983م .

[38]) أشار الله تعالى إلى هذه النقطة في محكم كتابه في سورة المائدة :82

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ

ويقول في الآية 83 من سورة المائدة أيضا : وَإِذَا سَمِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ

[39]) لورافيشيا فاغليري : **دفاع عن الإسلام** ، ص73.

" غوته " ان تسامح المسلم ليس من ضعف؛ ولكنه تسامح مع اعتزاز وتمسك بالدين الإسلامي (40)

6 - فلسفة الحكم الرسولي في التعايش مع الآخر

أ – التعايش مع الآخر اليهودي

عرف العهد النبوي أنواعا من العقود أبرمها الرسول صلى الله عليه وسلم، بعضها ينظم الاجتماع وبعضها ينظم الحكم ، من ذلك عقد بيعة العقبة الأولى والثانية اللتين بايع فيهما ممثلو المدينة - أهل يثرب - الرسول الكريم صلى الله عليه و سلم رئيساً عليهم، فكانت الهجرة إليهم على أساس هذه البيعة الاختيارية المشروطة (شرط عليهم وشرطوا عليه)، و هو ما يمكن أن نسميه عقدا سياسيا ؛ كما أقام الرسول صلى الله عليه و سلم -بمجرد وصوله إلى المدينة - نظام المؤاخاة بين المهاجرين بعضهم مع بعض، وبينهم وبين الأنصار، مؤاخاة على الحق والمساواة، وهذا عقد اجتماعي . أما العقد المعروف بـ"الصحيفة" ، و التي سميناها " دستور المدينة" ، فهو يجمع بين الاثنين: فقد كتب النبي صله الله عليه وسلم، عند وصوله إلى المدينة مهاجرا، كتابا بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أنهم أمة واحدة . كما وادع فيه اليهود ، وعاهدهم ، وأقرهم على دينهم وأموالهم ، وشرط لهم واشترط عليهم (41).

تحمل هذه الوثيقة معاني حضارية و سياسية راقية ، لأنها تؤسس لدولة مدنية ، تضم مسلمين وغير مسلمين ، يكون الرباط فيه لدولة الأمة المتعددة الأديان والمذاهب والأعراق ؛ وهي وثيقة تجعل غير المسلمين المقيمين في دولة المدينة

---

[40]) محمد عثمان عثمان : محمد في الآداب العالمية المنصفة، ص20.

[41]) أنظر مضمون الصحيفة كاملا في الهامش 25 من هذه المقالة

مواطنين فيها، لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، وعليهم من الواجبات مثل ما على المسلمين ، وهو ما يؤكد بان الدين الإسلامي اعترف لكل من هو في الدولة الإسلامية بكافة حقوقه السياسية في النصح والمشاورة التي يعبر عنها الآن بوسائل التأثير السياسي عبر البرلمانات و الحكومة و المجتمع المدني و غير ذلك من التنظيمات في المجتمع المدني.

نحن هنا إذن أمام عقد اجتماعي مزدوج ، ينظم الاجتماع ، وفي نفس الوقت يُعَيّن رئيس الجماعة. و اللافت في هذا العقد هو تأكيده على الحق في الاختلاف وإقراره لهذا الحق بعبارات تتكرر مع كل فئة : الاعتراف بالاختلاف داخل المسلمين والمؤمنين ، مهاجرين و أنصار و قبائل ؛ واعتراف بالاختلاف داخل اليهود وقبائلهم، واحترام ما يؤسس هذا الاختلاف من أعراف، وفي الوقت نفسه الحفاظ على وحدة الجماعة التي أصبحت تشكل سياسيا دولة الأمة الإسلامية الواحدة . إنّ المؤكّد الواضح في هذه الصحيفة هو أن مضامينها تمكّننا من القول إن الدولة في المفهوم الإسلامي تقوم على أساس عقد اجتماعي كما بيّنته بنود دستور دولة المدينة المنورة، الذي وضعه رسول الله صلى الله عليه وسلم عقب الهجرة، وفور إقامة الدولة ليحدد حدودها ، ومكونات رعيتها ، والحقوق والواجبات لوحدات الرعية، بمن فيهم الآخر الديني من اليهود العرب ، وحلفاؤهم العبرانيون ، وليحدد كذلك المرجعية الحاكمة للدولة ورعيتها.

لقد تحدثت مواد هذه الوثيقة /الدستور عن التنوع الديني في إطار الأمة الوليدة ، والدولة الجديدة، وعن المساواة بين الفرقاء المتنوعين، (42) فكانت بذلك أول "عقد اجتماعي /سياسي / ديني" -حقيقي وليس مفترضاً أو متوهما - لا يكتفي بالاعتراف بالآخر فحسب، وإنما يجعل هذا الآخر جزء من الرعية والأمة والدولة،

---

[42]) محمد حميد الله :**مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، ، القاهرة 1956 ، ص15-21.

أي جزء من الذات، له كل الحقوق، وعليه كل الواجبات ، في زمن لم يكن فيه أي طرف يعترف بالآخر.

ب - التعايش مع الآخر النصراني

أما الوثيقة/ الدستور الثانية، فهي خاصة بالعلاقة مع الآخر النصراني، وهي الّتي وضعها رسول الله صلى الله عليه وسلم لنصارى نجران -عهداً لهم ولكل المتدينين بالنصرانية عبر المكان والزمان- وذلك عند أول علاقة بين الدولة الإسلامية و المتدينين بالنصرانية.

كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا العهد " لنجران وحاشيتها، وسائر من ينتحل دين النصرانية في أقطار الأرض جوار الله، وذمة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، على أموالهم وأنفسهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبِيَعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير. أَن أحمى جانبهم وأذبّ عنهم وعن كنائسهم وبيَعهم وبيوت صلواتهم ومواضع الرهبان ومواطن السياح، وأن أحرس دينهم وملّتهم أين ما كانوا بما أحفظ به نفسي وخاصّتي وأهل الإسلام من ملتي؛ لأني أعطيتهم عهد الله على أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين، وعلى المسلمين ما عليهم، حتى يكونوا للمسلمين شركاء فيما لهم وفيما عليهم " (43).

لقد بلغت هذه الوثيقة في الاعتراف بالآخر الديني والتمكين لخصوصياته ، والاندماج معه، ما لم تبلغه وثيقة أخرى عبر تاريخ الإنسانية ، بل نراها تميزت بميزة فريدة ، لم تكن كل حضارات ذلك العصر قادرة على تصورها ، حينما مكّنت لهذا التنوع والاختلاف في إطار وحدة الأمة، تجسيدًا لفلسفة الدين الإسلامي في العلاقة بالآخر

---

[43]) المرجع السابق ، ص 123 إلى 128

* مجلس السبعين

ج - التعايش مع الآخر من أهل الديانات الوضعية

لا يقوم الدين الإسلامي ولا يقام بالتبتل الفردي ، والخلاص الذاتي، وإنما إقامته مكفولة بتحقيق كامل فرائضه ، و مجمل شروط إقامتها، من أمة ، ووطن، واجتماع ومجتمع ، يتوجه الخطاب فيها والتكليف بها للأمة ؛ و نحن نرى أنّ هذه الفروض الاجتماعية ذات قيمة كبرى، بدليل أن إثم التخلف عن الفريضة الفردية يقع على الفرد وحده، بينما إثم التخلف عن الفريضة الاجتماعية يقع على الأمة جمعاء ؛لقد اقترنت الهجرة في سبيل الله بتأسيس الدولة، وإقامة المجتمع، وتطبيق القانون، وإقامة نسيج اجتماعي بين الرعية يحقق المؤاخاة، لا في الحقوق الدينية المجردة فقط، وإنما في أمور المعاش الدنيوي أيضاً؛ بل لقد امتد هذا النسيج بمعايير المواطنة، وحق الاختلاف حتى في الدين، فضم هذا النسيج غير المسلمين مع المسلمين.

لذلك يقوم تمكيننا لأصول الفلسفة الّتي ننادي بنشأة مستأنفة فيها على السنة النبوية التي مدّت نطاق الآخر إلى أهل الديانات السماوية ، بل حتى الوضعية منها ، و ذلك بمعاملتهم معاملة أهل الديانات الكتابية. وقد بدأ تطبيق دولة الخلافة الراشدة لهذه السنة عندما دخل المتدينون بالمجوسية في إطار الرعية الواحدة لدولة الخلافة الراشدة على عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه ؛ فقد عرض عمر هذا الواقع الجديد على مجلس الشورى ، فسأل: " كيف أصنع بالمجوس؟ " فوثب عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه فقال: "أشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "سُنّوا فيهم سنة أهل الكتاب". (44)

د - التعايش الثقافي مع الآخر.

لما ننتقل إلى المستوى الثقافي لنحدد موقفنا من مختلف ثقافات العالم ، يمكن أن نسجل نكران هذه الفلسفة للمواقف السلبية من التفاعل

---

[44]) ، البلاذري : **فتوح البلدان** ، القاهرة 1956 ، ص 327.

الثقافي ، فنحن نرثي المثقف الذي يمثل عقله صفحة بيضاء ، خالية من الموقف والخصوصية والذاتية الحضارية، عقله صفحة تنطبع عليها كل ألوان الوافد والمستورد فقط ، حتى لكأنّ عقله ذاك مستقيل من كل ما هو إنتاج وطني أو قومي، و من كل ما هو إبداع فكري وثقافي وحضاري ؛ كما ننكر موقف المثقف المنغلق دون الثقافات العالمية جميعها، لأنه موقف بائس و مأساوي ، لا يؤدّي إلاّ للتقليد الذي يذيب التميّز ، و الذاتية ، و الخصوصية حينما يحرم الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى ، و يجرّم كل ألوان الانفتاح على ثقافات الآخر .

يتميّز موقفنا من الثقافات العالميّة بالوسطية ، طريقها طريق التفاعل الحضاري ، تثاقفا و استمدادا ، أخذا و عطاء ، من موقع الراشد المستقل، لأنه تفاعل يميّز بين خصوصيتنا الثقافية المبنية على القيم الإسلامية المعبرة عن معايير القبول والرفض لما لدى الآخرين، وبين ما هو مشترك إنساني عام . فهذا الموقف -موقف التفاعل الخلاق بين الثقافات والحضارات- هو الوسط العدل الذي حكم العلاقات الصحية والناضجة بين الثقافات والحضارات على مر التاريخ.

عندما انفتحت الحضارة العربية الإسلامية على ثقافة مدرسة الإسكندرية في القرن الهجري الأول، قام ولاتها – عبر بيت الحكمة - بترجمة العلوم الطبيعية والدقيقة ، لكنهم لم يترجموا ديانات مصر، الوثنية منها أو النصرانية ، ولا الفلسفات الهلينية والغنوصية ؛ وكذلك تصرّف المسلمون مع التراث الروماني عندما تفتحوا عليه منذ خلافة عمر بن الخطاب ، فحينما أخذوا منه نظام الدواوين لم يأخذوا القانون الروماني ؛ وكذلك الحال في تفاعل العرب المسلمين مع الحضارة الفارسية؛ فلقد أخذوا منها التراتيب الإدارية، لكنهم لم

يأخذوا فلسفات المجوسية وعقائدها الدينية ؛ و على نفس المنوال تم تفاعلهم مع حضارة الهند ، و علوم الفلك فيها وحسابها، لكنهم لم يأخذوا فلسفتها وديانتها.

كما نقف على نفس المعايير في انفتاح الحضارة العربية الإسلامية على التراث الإغريقي؛ فأصحابها أخذوا من الإغريق مجموعة هائلة من العلوم الطبيعية والتجريبية، لكنهم لم يأخذوا وثنية الإغريق ؛ كما نشير أيضا إلى أنّ انفتاح الحضارة الأوروبية -إبان نهضتها- على الحضارة الإسلامية، خضع لنفس المعايير ، فهم أخذوا العلوم التجريبية والمنهج التجريبي، والخبرات الاسلامية ، دون منظومة القيم والعقائد

تتميز تعاليم الفلسفة المستأنفة إذن بالاعتدال العادل في النظر إلى الشرائع والملل والنحل الدينية غير الإسلامية، وفي العلاقة بأصحابها ، فهو اعتدال عدل حينما يقرر أن دين الله واحد، من آدم إلى محمد صلى الله عليه وسلم ؛ و من ثمّ جاءت الشرائع السماوية متعددة بتعدد أمم النبوات والرسالات في إطار وحدة عقائد هذا الدين الإلهي الواحد.

بهذه الفلسفة تتحقق الوحدةُ مع التمايز في الشرائع الدينية.فتكون-بنظرتها المتميزة للآخر الديني- فلسفة ثورية متجاوزة عتبات الاعتراف بالآخر ، والقبول به ، والتمكين له، لتصل إلى عمق يجعل هذا الآخر في الشريعة جزءً من الذات الدينية الواحدة ؛ هذه النظرة للآخر - كما هي مستمدة من روح الإسلام - نظرة فريدة ، و غير مسبوقة في تاريخ العلاقات بين أبناء الديانات والحضارات لأنّ الإسلام هو الذي بدأت به مسيرة جعل الآخر جزء من الذات الدينية؛ حينما قرر للآخَرين الحقوق ذاتها و الواجبات ذاتها في أمة الدولة الإسلامية ، بل لقد جعل الإسلام من الآخر الديني جزء من أولي الأرحام عندما أقام الأسرة -وليس

فقط دولة الأمة- على التنوع الديني ، فأصبحت الزوجة الكتابية - مثل المسلمة -سكَنا يسكن إليها المسلم، وموضعا لمحبته ومودته .

لكن ينبغي أن ننبه إلى أنّ هذه الفلسفة الّتي ندعو إلى استئنافها ليس من معانيها وضع كل أهل الكتاب في سلّة واحدة ، وصنف واحد ؛ بل هي فلسفة تميز الفرقاء بحسب موقف كل فريق من الكلمة السواء (45) التي تحدد التمايز في الشرائع بإطار وحدة الدين ؛ لكننا أيضا-على شريعة الإسلام و سنة الرسول الكريم-لا نقيم محاكمات دنيوية لهذا أو ذاك ، وإنما نجعل حساب كل ذلك إلى الله وحده يوم الدين ؛ أما في الحياة الدنيا، وفي ظل دولة الأمة الإسلامية، و من منطلق التكريم الإلهي لمطلق بني آدم، فإننا نقر-كما قرر الإسلام -لكل هؤلاء الفرقاء الحقوق ذاتها و الواجبات نفسها التي قررها للمسلمين ، مرجعيتنا عبارة رسول الله صلى الله عليه وسلم في عهده لنصارى نجران وكل من ينتحل دعوة النصرانية حيث أقر لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين، وعلى المسلمين ما عليهم، حتى يكونوا للمسلمين شركاء فيما لهم وفيما عليهم (46) .

6 - التقبل الديني سمة الحضارة العربية الإسلامية

---

[45]) ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ سورة آل عمران:64 أهل الكتاب ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ * يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ * وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ سورة آل عمران: 113-115 وليس من العدل تسوية هؤلاء بمن دخلوا في لون من الشرك والكفر: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ سورة المائدة:72

[46]) محمد حميد الله : **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، القاهرة 1956 ، ص15-21.

الدكتور :حمودة سعيدي

لقد عرفت الحضارة العربية الإسلامية تقبلا و تلاقحا ثقافيا فريدا في تاريخ الحضارات ، بنته في غير تنافر و لا تدابر و لا تناشز ، و لعل هذا ما حدا بالمستشرق الانكليزي (ميشال كريشتون) ، أحد محققي ومترجمي بعض أجزاء رسالة ابن فضلان إلي اللغة الإنجليزية (47) - وهي المخطوطة التي دونها أحمد بن فضلان عام 924 م استجابة للمهمة التي كلفه بها الخليفة العباسي المقتدر بالله ، أبو الفضل جعفر بن الخليفة المعتضد - أن يقول في مقدمته للطبعة الإنجليزية : " .. كانت بغداد ، مدينة السلام في القرن العاشر ، أكثر مدن الكرة الأرضية حضارة ، وقد عاش بين جدرانها الدائرية الشهيرة أكثر من مليون مواطن .. كانت بغداد مركزا للتأثير التجاري والفكري ، في محيط عام من رغد العيش والأناقة والفخامة ... لقد كان عرب بغداد مسلمين ، وقفوا أنفسهم بشدة لهذا الدين ، ولكنهم كانوا منفتحين علي شعوب تختلف عنهم في المظهر والمسلك والعقيدة . وفي الواقع ، كان العرب في عالم ذلك الزمان أقل الشعوب إقليمية ، وهذا ما جعلهم شهودا أفذاذا للثقافات الأجنبية "

إننا نلح على أن أهمية ما كتبه ابن فضلان عن الغرب في زمانه، و ما شهد له به" ميشال كريشتون " ، ليست لنا فقط بل أيضا للأجيال المعاصرة منا و من الأوربيين ، لأنه ألقى الضوء على هذه الحقبة بكل نزاهة و موضوعية ، بعيدا عن كل ادعاء أو احتقار ، و هذا على الرغم من خلو الساحة من أي مؤرخ آخر ، سواء من العرب أو من الغرب في ذلك العصر، ليقوم بتدوين الأحداث وحفظها .

---

[47]) أعدها وترجمها ونشرها عام 1976 م عن مؤسسة بنتام بوك ، لكن ينبغي ان نشير الى أن المرحوم **الدكتور سامي الدهان** ، أعد طبعة عربية لهذا العمل ، وقد بذل الدهان مجهودا قيما ، مقارناً عدة نسخ من المخطوطة ، ناقلا مقاطع من كتب الرحلات التي نقلت من المخطوطة ، وتمكن من إصدار الطبعة الأولي العربية لهذه المخطوطة - رسالة ابن فضلان - عن مجمع اللغة العربية بدمشق سنة 1379 هـ الموافقة لـ 1959 م . الا أننا أوردنا الترجمة التي قام بها (ميشيل كريشتون) لأهمية الشهادة التي استنتجها في مقدمة الترجمة ، كي تكون من قبيل شهادة الآخر عن قيمة و قمة الحضارة العربية الاسلامية

لقد جاء عمل ابن فضلان عملا قوامه الأمانة ، كما يعترف له بذلك "ميشيل كريشتون" و هذا على عكس ما فعل الكثير من المستشرقين المجحفين في النظر إلى تاريخنا ، مثل "داوتي" ، الذي أكثر من الاستعلاء والاستهزاء من عادات العرب الذين قابلهم خلال رحلته في ربوع الجزيرة العربية، أو مثل من قام بمسخ معالم تاريخنا ، بالإضافة إلى التزوير الواضح في أهم أحداثه ؛ هذا بالإضافة لسرقة العديد من المخطوطات وإخفائها، فما علينا إلا أن نعود الى ما حدث لمكتبات بغداد من عدوان واضح على مقتنياتها الثمينة التي اختفى الكثير منها خلال هجوم قوات الاحتلال الأمريكية على العراق العريق .

إن رسالة ابن فضلان تعتبر عملا جليلا من شأنه أن يسمح للاوروبيين أن يتعرفوا على جوانب مهمة من حياة أجدادهم ، و يقارنوها بما كان يجري في الزمن الذهبي للحضارة الإسلامية بدليل قول " ميشال كريشتون" حينما وصف تلك الحقبة التي تخرّج منها أحمد بن فضلان؛ كما أننا نرى أنّ دراسة هذه الرسالة مهمة جدا ، خاصة لأبنائنا المبعوثين إلى الجامعات الغربية ، بل حتى لأبنائنا المقيمين في الخارج ، الذين دائما ما يجدون أنفسهم في موقف الدفاع عن تاريخهم مقابل هجوم البعض في نطاق حوار ثقافي متمدن ، إنهم- حين يتعرفون على هذه الشخصية - يستطيعون أن يردوا على الأدعياء المجحفين مستخدمين حجة أقوال رجل يعرفه الغرب جيدا ، فمن هنا يستطيع أبناؤنا أن يبنوا أرضية مشتركة مع الآخر في الحوار ، للوصول إلى مسطح لا يحتجب فوقه شيء من حقيقة أنه لا أفضلية لأحد على أحد في تأسيس الحق ، و لا علو لأحد على أحد في قيام منطق المساواة بين البشر ، و لا ريادة أحد لأحد في بدء الحوار المثمر.

الدكتور :حمودة سعيدي

إننا نأمل من طلابنا ممن هم في أقسام العلوم الإنسانية و الاجتماعية في مختلف الجامعات الجزائرية أن يعمدوا على تقديم دراسات معاصرة - و خاصة إن هي تجسدت باللغات الأجنبية - عن أهمية المعلومات التي وردت في رسالة ابن فضلان ، وفي رسائل أخرى اهتمت بأدب المسالك و الممالك ، وهذا كي يساهموا ، بل يبادروا لوضع مناهج و آليات تردم الفجوة التي وضعت العرب والمسلمين في الأسفل والغرب في الأعلى كما شيد لذلك المجحفون الحاقدون ، و كي يعيدوا الأمور لنصابها بالتعريف بأمثال ابن فضلان ، لأن من يجهلك يخافك و يكرهك، ولكن من يعرفك يتقبلك ويفهمك .

خاتمة

إنّ الدارس المتمعّن في منهجية البناء الثقافي للأمة العربية الإسلاميّة يلاحظ التفات أبحاثهم فيه إلى الآخر المختلف عنهم لسانا و دينا ، الا ان ذلك لم يمنعهم من التركيز القوي على كينونتهم ، حينما راهنوا على وجودهم و صناعتهم للتاريخ ؛ كما يمكن لكل دارس لثقافة العرب المسلمين أن يلاحظ أيضا اهتماماتهم بحاضرهم ، وصفا أو تقويما ؛ و لئن كان تناول الماضي و الحاضر ضروريين عند كل دراسة للفعل الثقافي عموما و للمنتوج العلمي خصوصا ، إلاّ أنّ ربطهما ربطا استشرافيا بالمستقبل عندهم ، وطّد لتداخل الثقافات و حوار الحضارات.

إنه لا جدال في أننا نعيش القرن الواحد و العشرين الميلادي ، وهو عصر الذرة و محاولات غزو المريخ ، و ثورة العقل ، إذن نحن لا نعيش وحدنا في هذا الكوكب ، بل نعيش في عالم تتعدد فيه الديانات و المذاهب و الفلسفات تعدد الأجناس و الألوان و اللغات ، كما اكده الدكتور يوسف القرضاوي حينما قال أنّ الاسلام يقيم المجتمع على أواصر الاخاء و الوحدة بين أبنائه ، فلا مكان فيه لصراع الأجناس ، و لا لصراع الأديان ، و لا لصراع الطبقات ، و لا

لصراع المذاهب ، فالناس كلهم اخوة ، تجمع بينهم العبودية لله ، و البنوة لآدم ، " ان ربكم واحد وان اباكم واحد " و اختلافهم واقع بمشيئة الله ، تعالى و حكمته ، وهو يفصل بينهم يوم القيامة ، فيما كانوا فيه يختلفون " . فهو اسلام يحترم غير المسلمين في المجتمع الاسلامي و يعتبرهم في ذمة الله ، و ذمة رسوله و ذمة المسلمين، أي في عهدهم و ضمانهم ، و هذا يعني لدى المسلم أنه يتعبد الله تعالى ، بالمحافظة على غير المسلمين ، و الدفاع عنهم، و البر لهم ، و الاقساط اليهم(48) .

إنّنا مقتنعون بأنّ موقفنا العامّ من إنجازات الآخر يرتكز على مفهوم التّثاقف الحضاري الإيجابي ، ذلك أنّنا لا نرى سبيلا نطرق منه باب المستقبل الذي ننشده، و نطمح إلى تحقيقه للنهوض بالأمة العربيّة الإسلاميّة ، و لتجاوز ما بنا من تخلّف و جمود و ركود ، و استهلاك منتوج حضارة الغير، إلاّ الأخذ بنقد جدّي لمنجزات و منتجات الآخر ، و الحرص على تجنّب هضمها و تمثّلها بطريقة آلية و عمياء ، متّبعين في ذلك ما يسمّى في الأنثروبولوجيا الثّقافيّة نظريّة الإستمداد الثّقافي ، أو عمليّات التّثاقف ، وإن هذا الأمر معروف و راسخ و ثابت في تراثنا العلمي والكلاميّ و الفلسفي منذ بداية عصر التّدوين في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، و هذا كما يسمّيه كبار المستشرقين بالقدرة الفطريّة الموروثة للإسلام على الهضم و التّمثّل الثّقافي المتنوّع (49)، و هو ما فيه دلالة كافية على أنّ " الإسلام قد أكّد استعداده و قدرته على امتصاص الآراء و تمثّلها ، كما أكّد قدرته على صهر تلك العناصر الأجنبيّة كلّها في

[48]) الدكتور يوسف القرضاوي ، الاسلام و العلمانية وجها لوجه ن مكتبة وهبة ، القاهرة ، ص 15

[49]) G.E. Von GRUNEBAUM : **Modern Islam :The Search for Cultural Identity ,** California University Press , U.S.A. ,1962 , p 249

بوتقة واحدة ، فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلاّ إذا حلّلت تحليلا دقيقا " (50) ؛كما يدلّ على أنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة ، رغم تنوّع أصولها ، لم تكن جمعا آليّا للثّقافات القديمة (51) ، و لكنّها كانت تعبّر عن " خلق جديد ، انبعثت فيه هذه العناصر لتكون حضارة جديدة ، و ذلك بأن انتقلت الى صور عربيّة اسلاميّة ، و هذه العمليّة سمة مميّزة لكلّ مرحلة من مراحل هذه الحضارة " (52). و لعل هذا ما قصد اليه أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ، فيلسوف العرب الأوّل ، حينما أكّد أنّه " من أوجب الحقّ ألاّ نذمّ من كان أحد أسباب منافعنا الصّغار ، الهزيلة ؛ فكيف بالّذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقيّة الجديّة ، و ينبغي ألاّ نستحي من استحسان الحقّ ، و اقتناء الحقّ من أين أتى ، و إن أتى من الأجناس القاصية عنّا ، و الأمم المباينة لنا ، لأنّه لا شئء أولى بطالب الحقّ من الحقّ " (53) ؛ فنحن إن نبحث عن الحق ، فهذا معناه أن نعمل أدوات و آليات و مناهج للتّحقّق من أحقّيّة الحقّ ، أي " ننظر في الذي [قاله غيرنا المختلف عنا ، و في الذي] ... أثبتوه ، فما كان منهم موافقا للحقّ قبلناه ، و سررنا به ، و شكرناهم عليه . و ما كان منهم غير موافق للحقّ، نبّهنا عليه ، و حذّرنا منه ، و عذرناهم " (54) .

---

[50]) أجنتس جولد زيهر : **العقيدة و الشّريعة في الإسلام** ، ترجمة محمد يوسف موسى ، و علي حسن عبد القادر ، و عبد العزيز عبد الحقّ ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، مصر ، ط2 ، 1959، ص11.

[51]) ريتشارد فالتزر : **الفلسفة الإسلاميّة و مركزها في التّفكير الإنساني** ، ترجمة محمود توفيق حسين ، دار العلم للملايين ، بيروت لبنان ، 1958 ، ص 34 .

[52]) برنار لويس : **العرب في التّاريخ** ، ترجمة نبيه أمين فارس و محمود يوسف زايد ، دالر العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ، 1954 ص 192 .

[53]) أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي : **رسائل الكندي الفلسفيّة (2 ج)** ، تحقيق محمّد عبد الهادي أبو ريدة ، ج1 ، دار الفكر العربي، القاهرة ، مصر، 1950 ، ص 60 .

[54])أبو الوليد محمد بن احمد ابن رشد : **فصل المقال و تقرير ما بين الشّريعة و الحكمة من الإتّصال** ، تحقسيق محمّد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر، ط 1، 1972 ، ص 31-32 .