

مُقَدِّمَةٌ

أوهام الهوية المغلقة والرؤية الاختزالية للتاريخ!

الهوية الثقافية ليست أقنومًا ثابتًا يعطى للأمم مرة واحدة إلى الأبد وبشكل يعلو على التاريخ، بل فاعليتها المستمرة داخل هذا التاريخ انطلاقًا من شخصيتها الحضارية. ولأن شخصية الأمم تعرف ثباتًا نسبيًا ومتغيرات العصور قانونها التحول، تقع الهوية بين شقى رحي ركائز ثبات وعوامل تغير، ولذا فوجودها التاريخي تصوغ مضموناته عمليات تشكيل مستمرة ومتوازنة ترفض الجمود عند لحظة تركيبية بعينها، وتأبى في المقابل الانخلاع من روحها أو من شخصيتها التي صاغها مجموع لحظاتها التكوينية السابقة. الهوية إذن هي عملية تشكيل وئيدة أقرب إلى النحت في صخور جرانيت حيث التطور بطيئًا جدًا يفعل فعله بالتراكم والاستمرار، منها إلى القطع في لدائن بلاستيك حيث التطور حاد قاطع يفعل فعله بالانقلاب والقطيعة.

غير أن المشكلة الحقيقية هنا لا تكمن في الإيمان بحقيقة التطور، ولا في الاعتبار بفضيلة الاستمرار، وإنما في آلية التعرف على الآخر المجاور والمختلف في خضم تاريخ واع يشهد هاتين العمليتين المتساوقتين: إدراك الذات بقصد إنائها، والتعرف على الآخر بقصد تعامل خلاق معه. وهنا تتمايز الثقافات، وتتعدد المناهج بفعل رؤية كل ثقافة / أمة للتاريخ، ونظرتها إلى دورها فيه ومدى إيجابية هذا الدور وفاعليته في تشكيل الواقع المحيط بها، أو على العكس سلبيته وانطوائيته على ذاته التي تتحول هنا إلى «ماضيه» بفعل ضغط الواقع الراهن عليه، وغياب الأمل في أى مستقبل لديه. وهنا، يمكننا التمييز بين استراتيجيتين نقضين لإدراك الذات تفرض كل منهما طريقة خاصة بها في التعرف على الآخر، لكل منها نقطة انطلاق تميزها، وطريق خاص بها يحكم توجهها في صياغة الهوية، إما عبر مسار موجب ينطلق من الذات متجهًا نحو الآخر، أو من خلال مسار سالب يبدأ من الآخر متجهًا إلى الذات، ولا شك في أن اختيار أمة ما لكلتيهما يتأثر بمجموعة العوامل التي كانت قد صاغت رؤية هذه الأمة / الثقافة للتاريخ:

الإستراتيجية الأولى يمكن وصفها بـ (الموجبة)؛ إذ تنطلق من الذات إلى الآخر، بحيث يكون إدراك الذات وتحديد مكوناتها الأساسية اللغوية والثقافية والعرقية والدينية وغيرها بمثابة عملية مستقلة سابقة على التعرف إلى الآخر، بمعنى أن الأمة هي وحدها التي تصوغ خصوصيتها في ضوء تاريخها وقسماته المميزة بكل حرية وثقة. ومن هذه النقطة، أي بعد إدراك الذات، تبدأ محاولة التعرف على الآخر والذي يحوز في كل الأحوال تكويناً مخالفاً بنسب مختلفة لتكوين الذات، ولكن من دون أن يكون هذا الاختلاف عائقاً عن التواصل معه أيًا كانت درجة غيابه طالما كانت الذات واثقة بنفسها، واعية بمقوماتها، ناجحة في توكيدها في الواقع، ومتفائلة بدرجة نموها في المستقبل. فهنا تسود رؤية إيجابية للتاريخ، تعكس نفسها في رؤية ثقافية منفتحة على الآخر تستطيع قبوله والتواصل معه لأنها تؤمن بيقين أنه مهما كانت نصاعة مقومات وأشكال وجوده، غير راغب بالضرورة وربما غير قادر على تهديد مكونات وأشكال وجودها.

هذه الإستراتيجية الموجبة وما تصوغه من رؤية إيجابية للتاريخ تستند إلى أحد إدراكين أساسيين لظاهرة الثقافة نفسها وهو الإدراك (الموضوعي / السوسيولوجي) المستند إلى علم الأنثروبولوجيا، كما هو لدى المدرسة الاجتماعية الفرنسية بزعامة دوركهايم. والثقافة لديه نمط عيش وأسلوب حياة تسقط فيه الرموز على الوقائع مباشرة وتندمج فيه حركة الصور والشخص وتنتفي فيه إلى حد كبير المسافة الفاصلة بين الرؤى والسلوك. وهنا يصبح فعل «المعاش» هو المؤسس لفعل «التأمل» في حياة البشر؛ إذ أن حركتهم هنا لا تصدر عن رؤية سابقة بالضرورة، وإن أمكن استخلاص هذه الرؤية من حركة الجماعة الإنسانية «الثقافية» بعد أن تكون قد تقرر في واقعها التاريخي بشتى جوانبه.

هذا الإدراك السوسيولوجي للثقافة يهتم بالقاعدة أكثر من الاستثناء، ويلهم عملية التقنين الجمعي بأكثر مما يغذى النزعة الفردية. ومن ثم، فهو الوجه الأصح لبناء الكيانات الكبيرة / الفوقية / الجمعية، أو لتحقيق التعايش فيما بينها؛ لأنه يتمتع برؤية توافقية على الصعيد النظري، ونزعة «تكاملية» على الصعيد العملي؛ إذ ينبع من المشترك الإنساني الذي تؤسس له وحدة الجنس البشري، ويتغذى على التجربة التاريخية المشتركة التي تمثل معيناً لا ينضب للخبرة الإنسانية. ولذا فهو الوجه المهيمن على النزعات الفكرية ذات الطابع الإنساني والكوني، إذ رغم انطلاقه من روافد موضوعية وليست مثالية، فإن تفتحه للتجربة الواقعية، والخبرة البشرية، ينتهي به إلى مواقف أكثر تسامحاً ونزوعاً إلى الانفتاح على التاريخ والآخر.

ولعل الخبرة التاريخية وحدها هي التي قامت بتهذيب وإسقاط تلك النزعات المتطرفة في مثالياتها وذاتيتها إلى حد الإغراق في الرؤى الميتافيزيقية، تلك التي بلغت في تجريدها حد الإغلاق على عقول الناس. كما أسقطت تلك النزعة النقيض والمفرطة في ماديتها ووضعيتها، تلك التي استهدفت بناء جدران عالية من الحتميات حول عقول البشر وحياتهم سرعان ما تجاوزها تيار التاريخ العام. وهكذا توالى التجارب تدل والخبرات تؤكد على النهاية المحبطة لكل فكر أو مشروع أو مبدأ يدعى السمو التاريخي، أو يتعالى على سنن الاجتماع البشرى.

وإجمالاً يدلنا التاريخ على اتجاهات معقولة لدورة الأفكار تقول: كل فكر مثالي / مطلق / متعالٍ قابل للانحراف إلى نقيضه المتطرف والعنصرى في لحظة تحولية ما، وكلما زادت مثاليته زادت درجة تطرفه المحتمل وهو بصدد محاولة السيطرة على المصير الإنسانى كله وصبه في قوالب حتمية محددة سلفاً. كما تؤكد على: أنه كلما ازداد الفكر تطرفاً وتنامت نزعته الصدامية كان فشله أكثر احتمالاً وتراجعاً أكثر عمقاً. ولعل هذا هو السبب في أن كل الأفكار المثالية، والحركات السياسية الراديكالية ظلت دائماً على هامش التاريخ، ربما تعالى وقع خطواتها أحياناً، ولكن كقوة معارضة للتاريخ العام الذى تحكمته في صناعته القوى والأفكار الأكثر اعتدالاً وعقلانية واستلها ما لسنن الاجتماع البشرى وتعاطياً مع تنوعه وتباينه بل وتناقضه أحياناً من دون محاولة للسيطرة عليه أو لى عنقه باتجاه حتميات من أى نوع فلسفية كانت أو سياسية.

على أساس هذا الإدراك الموضوعى، إذن يمكن للثقافتين العربية الإسلامية، والغربية اليهود المسيحية أن تقيما حواراً بناءً، وتعايشاً حقيقياً ينفى كل مبرر للحديث عن صدام حضارات لا يمثل حتمية منطقية من أى نوع، ويفتح الطريق واسعاً أمام تجاوز خلاق للصياغة الحدية «شرق - غرب» قبل أن تتحول إلى ثنائية أفنومية راسخة ونهائية. بل إنه، وعبر هذا الإدراك الثقافى الموضوعى المتفتح استطاع القطبان الحضاريان الكبيران، كلٌّ في لحظة صعوده، أن يقدم الآخر إلى نفسه من خلال اكتشاف تراثه هو، أى تراث الآخر وتعريفه به على نحو يتيح له أن يبدأ في مرحلة إعادة البناء: العرب فعلوا ذلك مع أوروبا في العصر الوسيط عندما قام ابن رشد والفارابى وغيرهما بترجمة ودراسة الأعمال الكبرى في الفكر اليونانى والإضافة إليها عبر محاولة التوفيق بينها وبين الإسلام. ومن خلال تلك الترجمات والدراسات تم وصل العقل الأوروبى بجذره اليونانى القديم. وفى المقابل، قام الأوروبيون بالمهمة نفسها في العصر الحديث من خلال أعمال المستشرقين، الجادين والأكثر نزاهة قطعاً، وجهود الأثريين الغربيين في القرنين التاسع عشر والعشرين والتي أسهمت في إعادة تعريف العرب المعاصرين بكثير من جوانب تراثهم كمقدمة للنهضة العربية الثانية. بل إن قيام شامبليون بفك رموز «الهيروغليفية» هو

ما فتح لنا الباب إلى كهف الحضارة الفرعونية الأولى وقدم مساهمة كبرى في تعريفنا بأنفسنا، خصوصاً بعد أن أخذت مصر موقعها في قلب الحضارة العربية الإسلامية.

وأما الإستراتيجية الثانية، فيمكن وصفها بـ (السالبة)؛ إذ تنطلق في مسار عكسى، أى من التعرف على الآخر أولاً نحو إدراك الذات ثانياً. بمعنى أن الأمة لا تستطيع أن تحدد مكوناتها هى إلا بالتعرف على مكونات الآخر أولاً، قبل أن تقوم في مرحلة ثانية بوضع نفسها موضع السلب الكامل لكل ما يمثله، لتصبح مجرد نقيض له على صعيد الرؤى والمواقف والأدوار التي تصورها الآخر لنفسه.

هذه الإستراتيجية السلبية تستند إلى الإدراك النقيض (الذاتى / المثلالي) لظاهرة الثقافة، والذي يستند بالأساس إلى النظم الفكرية المكتملة التي يتوفر لها الشمول كالدين في فهمه الضيق، أو التي تدعى هذا الشمول كالفلسفات المثالية ذات الطابع الميتافيزيقى، والإيديولوجيات السياسية الكبرى. والثقافة حسب هذا الإدراك هى بناء عقلى شامل ونظام صارم للأفكار يفسر نفسه بنفسه، تستطيع أن تجد داخله كل الحقيقة إذا ما حاولت وكنت أكثر إيماناً / الدين، أو وعياً / الفلسفة، أو ثورية / الإيديولوجيا. أما الحقيقة لديه، فليست خبرة حية تكتشف في التجربة، بل رؤية تصدر عن تأمل ذاتى سابق على التجربة. والتأمل نفسه قد يكون فعلاً إنسانياً خالصاً، أى إبداعياً محكوماً في سقفه الأعلى بوعى البشر أنفسهم وإلهاماتهم التي تجدها في فكره فلسفية أو تعبير أدبى أو فى أى من منتجات الوعى. وقد يكون فعلاً تأويلياً فقط ينطلق من، أو يستند إلى نص مقدس ابتداءً ويخضع فقط لتفسيرات البشر عندما يحاولون أن يصوغوا به ومن خلاله رؤاهم الفكرية والسياسية بأقدار متباينة من التفرد والخصوصية.

وتبدأ مشكلة هذا الإدراك عندما ينشغل فقط بتأكيد مبدأ الخصوصية غير مكترث بالمشارك الإنسانى مع الجماعات المغايرة؛ إذ يتغذى على ما هو ذاتى، وفردى، ويسعى في نهم إلى التعبير عن الاستثناء وليس تجريد القاعدة لأنه ينبع من الروافد المثالية كالعقيدة الدينية، والمذهب الفلسفى، والروح القومية، والإيديولوجيا السياسية، ومن ثم تكون المفارقة في أن الفكر الذى ينبع من روافد مثالية أو روحية، فلسفية أو دينية، هو نفسه الذى ينتج وعياً حدياً استبعادياً لا يتحمس للتعدد، ولا يكثر بالتواصل مع الخصوصيات الأخرى لصناعة كيانات أكبر وأوسع.

ورغم أنه قد ينزع إلى طموحات عالمية، ويمتلك دعاوى رسالية بحكم مثاليته، إلا أنه غالباً ما يصل إلى نتائج نقيضة لطموحه عندما يفتقد إلى تعددية الوسائل والآليات في تبليغ رسالته،

التي لا يتصور لها سوى صيغته هو التي توصل إليها مهدراً الجزء الأكبر من خبرة المجتمعات الإنسانية «التاريخ» والتي تمثل مرجعاً له وإطاراً يحيط به؛ إذ لا يمكن الحكم على أى نظام للأفكار بالصلاحية أو العكس إلا بمقدار ما يثمره في حركة الواقع لدى الجماعة التي تمارسه، مهما كانت جاذبيته اللفظية أو هندسته العقلية، فمن دون معيار الصلاحية العملية والقدرة على التحقق في الواقع يكون هذا الإدراك الثقافي باباً لا للحفاظ على الخصوصية أو إثرائها، بل إلى الانغلاق والتقوقع في كهوف الزمان، وسرايب المكان، ما يمثل وصفاً للتخلف، ناهيك عن القطيعة مع الآخر؛ حيث تواجه الذات الثقافية المتمركزة حوله مشكلتين أساسيتين:

المشكلة الأولى هي الإغراق التلقائي في إبراز التناقض مع الآخر؛ لأنها إذ تنطلق من الآخر نحو ذاتها، تتصور أن كل عامل مشترك مع الآخر يعني إذابة الذات فيه، ولأنها تنطلق من تصور طهراني للثقافة وخلاصى للهوية، لا تتصور وجود عوامل مشتركة معه ولو بأقدار مختلفة نتيجة تواصل ما تاريخي قد يرجع إلى جذر ديني ولو بعيد، أو جذر عرقي ولو فرعي، أو قربي لغوي ولو جزئية، فطالما وجد عامل مشترك فلا معنى لوجوده غير أنها قد ذابت في الآخر وتأثرت به أو «انسحقت» أمامه، وهذا أمر يفزعها ويدفعها، من ثم، إلى نفى هذا المشترك والنأى بنفسها عنه من خلال تحديد ذاتها بنقيضه، فتكون لغتها مجرد سلب للغة الآخر، ودينها مجرد سلب لدين الآخر.. الخ. وهنا وإزاء حركة السلب هذه نكون بصدد عملية ليست فقط تلقائية بل ومتنامية لإبراز التناقض باعتباره الطريق الوحيد لتأكيد الذات. ولقد عبرت حالة السلب هذه عن نفسها في الأديان الثلاث التي صاغت الحضارتين الكبيرتين: العربية الإسلامية، والغربية اليهود مسيحية، وذلك من خلال أفكار ثلاث أساسية:

ففي الرؤية الدينية اليهودية للعالم ثمة فكرة الاختيار، تلك التي صنعت حاجزاً بين اليهود والأغيار امتد بعمق تاريخهم، وشوّه جل تفاعلاتهم، وربما صنع عقدتهم الوجودية. لقد عاش اليهودى تاريخه بإحساس ملتبس، ففي روح قصير من الزمن بدا «متعالياً» على الآخرين بقوته التي ظنها نابعة من خيريته، حتى إذا ما دالت دولته، وجدناه يحيا «أسفاً متألماً»؛ إذ يجد نفسه «عادياً» في التاريخ منذ سبى البابليون أجداده، وفك بهم الرومان، وبالأخص منذ جاء المسيح إلى الأرض نبياً للرحمة لا القتال رافضاً أن يكون ملكهم المقدس، فاتحاً شريعة موسى ودين الرب (يهوه) لجميع الناس / الأغيار / الأمم، ومانحاً الخيرية لجميع المؤمنين من بينهم، المتممين لإبراهيم بالروح لا الجسد، بالعقيدة لا العرق. وحينئذ صار اليهودى لا يرى في التاريخ سوى مجرد لص قام بسرقة خيريته، ومن ثم فقد عاش من أجل الثأر كلص جديد يسعى إلى سرقة الآخرين حتى يعود المسيح إلى الأرض المقدسة مسترداً له خيريته. ولهذا نلاحظ كيف أن

الشخصية اليهودية ظلت تراوح بين طبائع وأمزجة متناقضة، فهي شديدة الانسحاق، والعزلة والانطواء حيناً، وهي شديدة الغرور والغطرسة والعدوانية حيناً آخر وعندما تجد في التاريخ ما يبدو وكأنه فرصة أو تحول يعيد إليها تلك الخيرية المدعاة والتي لا يمكن لها أن ترى الزمن إلا من خلالها إما احتفاء بحضورها، أو حسرة على غيابها.

وفي الثقافة الإسلامية ثمة نزعة ماضوية لدى فصيل نحيف بين المسلمين يسقط على الإسلام في مرحلة الأزمة، فهمه وتأويله المغلقين، وحنينه إلى الماضي الأول، داعياً إلى العمل بأدواته نفسها مستخدماً العنف في غير محله معتبراً إياه وسيلة مثلى أو طبيعية لتغيير الواقع، أو بلوغ الحقيقة ولو نال من الآخر وأدى إلى القطيعة معه، وذلك على الرغم من الروح العالمية الكامنة في الإسلام، ونزعة العميقة إلى التسامح. وإذا ينسب هذا التيار نفسه إلى الإسلام، ويلبس عنفه العبثي أحياناً والعدمي أحياناً أخرى ثوب الجهاد، فإنه يسيء إلى إحدى أهم الظواهر التي صاغت مسيرة الحضارة الإنسانية وهي الجهاد الإسلامى «الحضارى» ذو المنزعة الإنسانى والغاية التحريرية للتاريخ من قبضة الوثنية والشرك والانحطاط والفوضى. وهو أمر يستغله التيار العنصرى في الوعي الغربى ويدفع به إلى مرحلة أعلى؛ حيث يتم النيل من الإسلام كله كدين احتوى هذه الظاهرة، التي يتم اختزالها في المكون العسكرى، وربطها بأعمال عنف سياسى وإرهاب وخروج على القانون والشرعية في مجتمع معاصر متمدين لا يمت بحال أو صلة للبيئة التي نشأت ونمت فيها ظاهرة الجهاد الإسلامى بمعناها الرائق، قفزاً على تاريخها ومحاكمتها بمعايير القرن العشرين.

وفي الوعي الأوروبى الحديث ثمة نزعة التمرکز حول الذات، تلك التي نمت منذ القرن الثامن عشر، وهيمنت على التاسع عشر وبداية العشرين استناداً إلى افتراضين اختزاليين: أولهما هو مركزية الاستثنائية الإغريقية في التاريخ الفلسفى، لدرجة تصبح معها الجذر الوحيد لكل عقلانية ممكنة، فلا توجد عقلانية أخرى خارجها. وثانيهما هو المفهوم العنصرى للثقافة والذي يتصور بقاء هذه الفلسفة أصلاً نقيّاً لفكر غربى خالص لم يرفده مكون ثقافى سابق لها، كما لم يلوّثها أى بناء فكرى لا حق عليها. ومن هذين الافتراضين أنتجت الثقافة الغربية إيديولوجيا متكاملة ادعت عبر تولىفات نظرية وتحيزات علمية تبلغ حد التزييف بسمو الغرب عرقياً ودينياً وفكرياً بل بوحدته واستمراريته منذ بداية تاريخه وحتى الآن متمتعاً بالطهر المعرفى والنقاء العرقى.

في هذا السياق، تنسب هذه النزعة إلى الذات الغربية كل إنجازات الحاضر العالمى، قبل

أن تقوم باختزال التاريخ كله في هذا الحاضر كبعد «راهن» من أبعاده الثلاثة، وذلك من خلال تثبيت معطياته كمرجع أساسى تقاس إليه الأبعاد الأخرى، وتثبيت معطياته المستجدة كمرجعية لباقي عصور التاريخ، تقاس إليها بل وتحاكم بها الثقافات والحضارات الأخرى. وهكذا تصير نزعة إقصائية تستند إلى العنف واحتقار الآخر، إلى درجة تدعوها وتبرر لها نشر ما اعتبرته رسالتها التحضيرية، والتي تستبطن فرض هيمنتها العالمية، ولذا فقد كانت هى الجذر الذى خرج منه الفكر الكولونيالى وظاهرة الاستعمار الغربى والعنصريتان: النازية والفاشية، ولا تزال تنتسب إليه التيارات العنصرية واليمينية فى الثقافة الأوروبية المعاصرة.

أما المشكلة الثانية، فهى الإغراق فى كراهية الآخر كلما زاد تقدمه، واستطاع الولوج إلى فضاءات جديدة ومستويات أرقى على صعيد التجربة الإنسانية؛ ذلك أن الذات الحضارية هنا تقع بين شقى رحي: فإما مماثلة الآخر فى هذه الآفاق جميعاً ما يعنى لديها الذوبان فيه، وإما النأى بنفسها عنه، واعتبار هذه الآفاق مساحات غريبة على ما تعتقده أصالتها، وربما غير أخلاقية قياساً إلى ما تتصوره فضيلتها. غير أنها لا تقوم بهذه العملية عن ثقة بل عن خوف، وليس عن تسام أخلاقى بل عن اغتراب نفسى، وليس عن زهد حقيقى بل عن شعور عميق بالحرمان. وإزاء كل تلك المشاعر السلبية بالخوف والاغتراب والحرمان، ويتصور أن الآخر هو من فرض تلك المشاعر عليها، لا يكون ثمة طريق سوى كراهيته والنزوع إلى القطيعة معه. ومع استمرار حال تفوق هذا الآخر، وتمكنه من السيطرة طويلة الأجل على حركة الواقع، تبدأ الذات الحضارية فى كراهية حاضرها، والتشاؤم إزاء مستقبلها، فلا يبقى لها من أبعاد الزمن سوى الماضى لتلوذ إليه بدعوى وجود تجربة سابقة فيه تنم عن سبق، وتشى بغير العجز، فإذا بها تمعن فى تبجيله حتى تحيله إلى أسطورة متعالية على التاريخ.

وربما كانت هذه التجربة محض أوهام فى بعض الحالات، وربما كانت حقيقية أو حتى فذة فى زيادة الإنسانية فى حالات أخرى، ولكن المشكلة التى تبقى قائمة فى كلا الحالين أن تجربة الماضى غير قادرة سواء على ملء فراغ الحاضر، أو على زيادة الأمل فى المستقبل، لأنها ببساطة غير قابلة للاستعادة، ولا فائدة حقيقية لها إلا فى حالة واحدة هى النجاح فى تفكيكها والنفوذ إلى القيم الإيجابية المؤسسة لها بقصد إعادة إنباتها فى تربة العصر.

غير أن المفاجأة المدوية التى سرعان ما تتبين لهذه الذات المتعسة، أو للتيار الغالب فيها، أن تلك القيم الإيجابية التى صاغت تجربتها الزاهية فى الماضى، هى نفسها العناصر الدينامية التى تصنع تقدم الآخر فى الوقت الراهن، ولو صيغت فى أشكال حديثة ومسميات معاصرة، وأنها

جميعاً محض سنن يودعها الله في التاريخ حاكمة لحركة البشر، تكاد تشبه، ولكن من دون حتم، تلك القوانين التى يبثها فى الطبيعة، حاكمة لحركة الكون.

أما المفاجأة الصادمة حقاً، فهى أن اكتشاف مثل هذه الذات الحضارية لهذه الحقيقة الأساسية ربما لا يسعدنا إذ ترى فى هذا الاكتشاف انتقاصاً مما تعده خيريتها الخاصة، ومن ثم تتنكر له لأن التفاعل مع معطياته سوف يهاهى بينها وبين الآخر، ويذيب هويتها فيه فلا تعدو قادرة على التعرف إلى نفسها، ومن ثم فهى غالباً ما تنازل عن الكشف الجديد حفاظاً على هوية قديمة، وتتخلى عن الحاضر والمستقبل حتى لا تعترب عن ماضيها الذى تصورته أصالتها وهو، فى الحقيقة، لا يعدو غربتها فى الزمن وهلعها المرضى من الآخر.

الإستراتيجية الموجبة فى تحديد الهوية، المؤسسة على الإدراك الموضوعى للثقافة هى إذن موضوع هذا البحث عن (المشترك الثقافى) مطبقاً على الأديان الثلاث السماوية التى لا تعدو حسب هذا الفهم شرائع ثلاث للدين التوحيدي ذاته، توالى نزولها لأداء رسالة معينة فى زمان معين، ومكان تباين اتساعه ونمت حدوده بتواليها، وصولاً إلى الإسلام كشرعية خاتمة كان لا بد من أن تكون عالمية لكل البشر، أينما كانوا ولكل الأجيال مهما تعاقبوا. لقد اقتضت وحدة الدين (التوحيد) وتعدد الشرائع (اليهودية والمسيحية والإسلام) وجود مزيج من التشابه والاختلاف فى الوقت ذاته. تشابه ناجم عن وحدة الأصل أى (المشترك). واختلاف يرجع إلى تباين البيئة المكانية والغاية التاريخية لكل شريعة، كما يرجع إلى درجة نمو العقل البشرى وقدرته على التلقى، ومن ثم التجريد والتنزيه وفهم الحقائق الكلية والسنن الكونية تتجاوزها المراحل طويلة من البدائية والمحلية التى اقتضت التجسيد والقبلية صاحبت طفولة العقل الإنسانى.

وفى هذا البحث ثمة إثبات للمشترك بين الشرائع الثلاث، وثمة عزل وإبراز للمختلف عليه بينها، مع محاولات لا تتوقف للتفسير والإيضاح لأسباب الاختلاف ومداه وملابساته، والتى قد تكون مقصودة لأداء الغاية التوحيدية نفسها ولكن فى مكان وزمان مختلفين، أو على العكس عارضة وطارئة وغير مرغوبة بفعل قصور العقل البشرى وبدائية أدوات تدوين النص الدينى. غير أن الباحث وإن كان يطبق هذا المنهج التكامل على الأديان / الشرائع الثلاث، فإنه لا يقصر بحثه على القضايا الدينية المحض بل يتجاوزها إلى حدود القضايا الإنسانية ثم الحضارية التى ترتبط بالدين أو تدور فى فلكه، ولكنها، فى الوقت نفسه، تستطيع طرح أثارها على مسار التعايش الإنسانى. وهكذا يتوزع البحث على مستويات ثلاث تجسدها الأبواب الثلاث التالية:

الباب الأول هو (المشترك الدينى) ويتوزع على فصلين: الأول بعنوان «المشترك العقيدى .. مسارات التوحيد» ويعرض لرحلة العقيدة الإلهية فى التاريخ الإنسانى، متضمنا للمشترك فيه والمختلف عليه من خلال استقصاء لمفهوم الله ونصيبه من التجريد والتقديس فى الشرائع الثلاث المنتسبة إلى أبى الأنبياء إبراهيم عليه السلام، الذى كان موحدًا لا وثنيًا، عرف الإله الواحد من خلال تأمله فى النجوم وقبل أن يتلقى الوحي، الذى اقتصر على أمر الله له أن يسلم فكان بذلك هو أول المسلمين. مرورا بموسى وعيسى عليهما السلام، وصولا إلى الروح التنزيهية المطلق فى الإسلام، كشرعية خاتمة استطاعت أن تتجاوز المأزق المسيحى فى تأليه الإنسان وأن تحتفظ بمسافة واسعة بين الله وبين البشر تكفى لنفى أى حضور إلهى مباشر إلى الفلك الإنسانى. كما أكدت على عمومية رسالته إلى العالمين، فتجاوزت بذلك أهم ورطة وقعت فيها الشريعة اليهودية التى حجبت الله عن «العالمين» وأبقتة فى «أسر» بنى إسرائيل، وهكذا صار الإنسان بالمطلق وعلى وجه العموم خليفة الله على الكون مهمته الأساسية «إعمار الأرض» حسب القوانين الإلهية الماثلة فى الكون والطبيعة والتاريخ.

أما الفصل الثانى (المشترك الأخلاقى .. تجليات التوحيد) فيعرض للمشترك فيه، وكذلك المختلف عليه من نظم القيم والبنى الأخلاقية للشرائع الثلاث، كاشفا عن ركائز الأخلاقية التوحيدية الثلاث الأساسية التى منحتها خصوصيتها، وهى «البعث / الخلود، والعدل، والضمير» والتى تتشارك جميعها فى محاولة التقريب بين طرفى الأنا: المتعالى من ناحية، والحسى من ناحية أخرى. وكذلك بين طرفى العالم: المثالى من ناحية، والواقعى من ناحية أخرى، لتبلور لنا نموذج لـ «الإنسان الربانى» يقوم على التواصل الوجودى بين السماء والأرض كشقين للوجود. ولعل هذه النزعة الواقعية التى توازن بين عالمى الشهادة والغيب، هى التى منحت الأخلاق الإسلامية تاريخيتها، وحملت الشاعر الفيلسوف محمد إقبال على القول: «إن نبي الإسلام يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث، فهو بتاريخ رسالته ومصدرها من العالم القديم، وبالروح التى انطوت عليها من العالم الحديث»؛ ذلك أن الأخلاق الإسلامية تجمع بين أصالة الثبات الناجم عن اليقين بالوجود الإلهى، وبين مرونة التحول المنبثقة عن الإيمان بالتغير وربما التقدم. وهذا الجمع، بما يتطلبه من وضوح فى الإدراك، هو عمل العقل كضابط إيقاع للوجود الإنسانى.

والباب الثانى (المشترك الإنسانى) يتوزع على ثلاثة فصول: أولها (معنى الاستخلاف .. المركزية الإلهية والكرامة الإنسانية) ويعرض لمفهوم (الذات الإنسانية المستخلفة) التى تشترك فى صياغتها الشرائع الثلاث التوحيدية وإن بلغت أوجها فى الإسلام الذى يوفق توفيقا كاملا

بين عبودية الإنسان لله، وبين سيادته على الكون كله. بل ويجعل من هذه العبودية شرطا لتلك السيادة، إذ يحفظ للفرد الإنسانى حضوره فى الكون وأولويته على الخلائق كافة، ولكنه يبقى هذا الحضور فى ظل الله وفى إطار عهد استخلافه، لا يتنكر له ولا يسعى إلى إسقاطه من عليائه أو الادعاء بموته على منوال النزعة «الإنسانية» المتطرفة فى الوعى الغربى والتى ادعت، فى ذروة عصر التنوير، بمركزية الإنسان فى الوجود، كمشرع لنفسه ورقيب على ذاته وصاحب حق مطلق فى الهيمنة على الكون الواسع، فبالنسبة إلى هذه الذات المطلقة، إما أن الله غير موجود أصلا، أو أنه قد مات مع بزوغ الإنسانية الحديثة المتوجة بسيف العقل البتار.

والفصل الثانى: (جذور التسامح .. وحدة الدين وتعدد الشرائع) ويعرض أولا لجدل المسيحية مع اليهودية. وثانيا لمنطق التوحيد الإسلامى مع اليهودية والمسيحية. وثالثا لحدود التداخل اليهودى المسيحى مع الإسلام. ورابعا لمسارات التأثير والتأثر بين اليهودية والمسيحية والإسلام. وفى هذا السياق ثمة استقصاء لكيفية تعاطى المسيحية مع الموروث اليهودى عبر عملية احتواء تقوم على جدلية النفى والاستيعاب، إذ لم تنكر شرعية كتاب اليهود المقدس، بل استوعبته فى كتابها ذاته، ومن ثم ظلت التوراة مصدر الشريعة المسيحية، ولكن مع تحوير كبير لصورة الإله فى العقيدة اليهودية، فى اتجاه التثليث وألوهية يسوع المسيح. وكذلك استقصاء قدرة الإسلام الفذة على إدراك وحدة الوجود الإنسانى، وعلى رد كل شوائب التاريخ التى علقت بالإيمان إلى عالم الحقيقة الأولى عبر آيتين متساويتين: أولاها للإثبات، أى إثبات الصحيح فى شريعتى التوحيد السابقتين، حيث أن المسلم الحق يلتزم بالوصايا العشر الواردة فى التوراة، ويؤمن بالأصول الست التى يؤمن بها اليهودى والمسيحى الملتزمان: وجود الله، وجود مخلوقات غير مرئية لنا «الملائكة»، نزول كتب سماوية على بعض الأنبياء، إرسال الله رسله وأنبياءه إلى الأمم، القيامة والبعث يوم الحساب، وأخيرا القضاء والقدر. كما يجعل، أو من الواجب عليه أن يجعل، من فضائل كالايثار وحب الآخرين والرحمة بهم والتى ألح عليها عيسى، وأوصى بها الإنجيل، مثله العليا الأخلاقية. وثانيتها للنفى، أى نفى الشوائب الزائدة على الجوهر التوحيدي، والتى أعاق الدين التوحيدي عن أن يصير دينا للإنسانية، إذ يرفض الإسلام مثلا عنصرية اليهود المضمنة فى فكرة الاختيار بالدم والعرق، كما يرفض فكرة التثليث فى المسيحية والتى تطيح بجوهر الدين التوحيدي.

أما الفصل الثالث فهو: (حدود التعايش .. بنية الفكر وحركة الواقع) وفيه استقصاء لحركة الفكر فى الواقع نفسه، والمسارات التى سلكتها التجربة الإسلامية فى التاريخ أولا نحو القبول الوجودى بالآخر الدينى، وثانيا نحو الاستيعاب السياسى للآخر الدينى، وثالثا نحو الانفتاح

الثقافى على الآخر الدينى. وفى هذا السياق ثمة تأكيد على أن التسامح الإسلامى مع الآخرين لم يكن مجرد «فكر نظرى» كتلك الوصايا الصوفية التى بشر بها المسيح تلامذته المعدودين، والمحاصرين، عن محبة العدو، بل كان منطقاً، تمت صياغته فى دول تعاقبت، وحضارة ازدهرت، وتاريخ تحول. ورغم تجاوزات حدثت فى ذلك التاريخ الممتد، أو اضطهادات وقعت هنا أو هناك، فإنها تلك الأخطاء التى تصدر عن خشونة الاحتكاك على الأرض، وربما عن ارتعاش بعض الأيدى فى لحظات الضعف والخوف، وأحياناً بفعل فساد فى طبع القائمين بها من حكام لم يميزوا بين المسلمين وغيرهم فى العقائد وهم يهرولون إلى التميز فى المنافع. ولكنها أبداً لم تصدر بإلهام من نص، ولم تحفزها روح شريعة، ولم تلهمها تجربة نبوية أو راشدة باكرة. كما أنها كانت دوماً موضع ندم من الذات أو مراجعة من أولى الأمر، أو استهجان من العامة.

أما الباب الثالث «المشترك الحضارى والوضع التاريخى» فيتوقف فيه الكاتب عند إشكاليات ومستقبلات الحوار الحضارى مع الغرب المسيحى. وفى الفصل الأول (إشكاليات الحوار الحضارى) ثمة استقصاء لظاهرتين يثير التعامل معهما إشكاليات كبرى على طريق التعايش الحضارى خصوصاً بين العالم العربى الإسلامى، والغرب الأوروبى. الظاهرة الأولى هى (الجهاد الإسلامى) كوجه آخر لعالمية الإسلام، وكتجسيد للبعد التحررى الحضارى فيه، باعتباره وحى ورسالة إلى العالمين.. إذ لم يتوانوا عن تنفيذ بنوده، ومحاولة إبلاغ الدعوة إلى كل البشر والأمم، لا من أجل فرض الإسلام على الناس، بل لتمكينهم من الاختيار الصحيح ما كان يقضى أولاً تحرير إرادتهم ممن يحكمونهم، ثم عرض الرسالة عليهم من خلال الجهاد الدائم بالوسائل الممكنة والمتاحة عبر التاريخ. أما الظاهرة الثانية فهى «نزعة التمرکز الغربى» حيث يطرح الكاتب للنقاش آليات تخلق الصورة النمطية الغربية عن ظاهرة الجهاد الإسلامى والإسلام عموماً، تلك التى التبتت بالعدوانية ووسمت بالإرهاب، والتى يشارك فى رسمها تيار رجعى فى الوعى الإسلامى المعاصر تورط فى توفير بعض حشياتها، وتيار عنصرى فى الوعى الغربى المعاصر نهض بصياغة ألياتها متأثراً بنزعة التمرکز حول الذات، وتتمثل هذه الآليات فى ثلاث أساسية:

الأولى قياس الإسلام إلى المسيحية تجاهلاً لحقيقة أن كل دين له عبقريته الخاصة، أو بصيرته المميزة فى البحث عن معنى أو قيمة كلية تحقق وجوده فى التاريخ، وتنبع غالباً من التحديات التى يواجهها، أو الغايات التى يستهدفها، أو من الدور المنوط به.

والثانية هي الإسقاط النفسى على الرسول ﷺ والإسلام أى رميها بأوجه القصور الأساسية فى الديانة أو النبوة المسيحية على مر العصور.

والثالثة تتمثل فى ذبول الحس التاريخى بفعل المركزية الغربية التى أخذت منذ القرن التاسع عشر تحاكم التاريخ كله بمعاييرها هى، وتقيس الآخر إلى ذاتها، فكان نصيب الإسلام أن يحاكم بمعايير القرن العشرين، وذلك من دون إدراك عميق لدور البيئة التاريخية فى الحكم على الأفكار والأديان والمواقف.

وفى الفصل الثانى (ممكنت الحوار الحضارى) يدعو الكاتب إلى تفكيك نظريتين أو عقدتين حضاريتين أصبحتا متحكمتين فى العلاقة بين الطرفين وهما نظرية المؤامرة المهيمنة على التيار الراديكالى فى الوعى العربى، ونظرية صدام الحضارات المهيمنة على التيار العنصرى فى الوعى الغربى، مشيراً إلى شروط أساسية ثلاث لتكريس التعايش بين العالمين:

الشرط الأول: قبول كل طرف للآخر كما هو، واحترام فهمه لذاته لأن التقارب المنشود، على صعيد العقائد، يبقى محدوداً بحدود، إذ يصطدم كل دين منها بنقاط جوهرية صلبة، لا يتنازل أى طرف عنها. وعلى هذا يبقى كل جدل حول العقيدة غير مجد، وكل محاولة للتوافق إزاءها فاشلة بل وعشبية، فمن الممكن أن يقدم معتنقى أى دين حيثيات موضوعية تؤكد على أن دينهم أرقى من الأديان الأخرى، ولكن ذلك لن يكون ملزماً لمعتنقى هذه الأديان بحال، بل أنهم سوف يجدون لديهم ما يحاجون به على أن دينهم هو الأرقى فى مواجهة مخالفهم.. وهكذا؟.

والشرط الثانى: أن يفرق كل مشارك فى الحوار الدينى بين رسالته الإيجابية، وبين حججه الدفاعية، لأن المشكلة الحقيقية فى قضية الحوار لا تكمن فى أن أحدا يرفضه، بل على العكس يرحب الجميع به، ولكن كل طرف يفهمه على طريقته، ويسعى من خلاله إلى تكرار الحجج الدفاعية لدينه ضد الأديان الأخرى، بتأثيرها جس مزيف وهو أن تخلى البشر عن دفاعاتهم ربما يعنى التخلي عن دينهم، وهو أمر غير صحيح، لأن الناس لا تتخلى عن دين وتدخل دينا آخر بعد دراسة موضوعية لمزايا كل منها، وإنما لأن الدين الجديد يبدو قادراً على تقديم شئ خاص لهم قادر على إلهامهم، بينما عجز الدين الآخر عن تقديم هذا الشئ.

وأما الشرط الثالث: فهو التوافق على أجندة أهداف مشتركة تتميز بالعمق والإيجاز يأمل ممثلو الأديان والثقافات المتحاوره فى إنجازها لصالح الإنسانية. وهنا يقترح الكاتب قضيتين

رئيسيتين: أولاهما هي مواجهة الأخلاقية الوضعية «الشاذة» التي تسعى إلى هدم الأخلاق الكلاسيكية، وتأسيس أخلاق ما بعد الطبيعة وخصوصاً الشذوذ الجنسي «زواج مثلي الجنس» ما يمثل تحدياً لمركزية الله في الوجود الإنساني يستلزم تضامناً من جميع المؤمنين بالأخلاق السماوية. وثانيتهما هي تأمين السلم العالمي ضد نزعات الهيمنة على المصير الإنساني على منوال التطرف التي تفرزه بعض المجتمعات الإسلامية المعاصرة بفعل أزمته البنيوية مع التحديث، وكذلك محاولات السيطرة الغربية على العالم كما جسدها الولايات المتحدة في العقد الأخير بإيديولوجيتها المحافظة، وميولها الإمبراطورية العنيفة. فكلتا النزعتين، التطرف والهيمنة، تلقيان بظلالهما الثقيلة على المستقبل الإنساني وتسد الطريق إلى مثل الحب والرحمة التي جسدها عيسى المسيح عليه السلام، ومثل التسامح والعدل التي جسدها نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، حيث تتبدى العنصرية هناك، والإرهاب هنا، سيدان أحقان للموقف الإنساني كله، يشعلان العالم بلهب انتقام ونزعات ثأر لن تتوقف قبل أن تصحو الأديان صحوة رحمة لا انتقام فيصحو الضمير البشرى طلباً للسلام والعدل ورفضاً للثأر والظلم.. وتلك هي المهمة الأساسية لأي حوار ديني أو ثقافي وكل اجتهاد فكري أو فلسفي حقيقي.

وفي النهاية لا يسعني سوى القول بأنني قد حاولت إرضاء ضميري الفكري والديني والإنساني معاً، حبا في الحقيقة وتكريساً لروحانية الإيمان في العقل الإنساني، وفي مسيرة التاريخ البشرى نحو التوحيد المطلق، فكان ذلك الاجتهاد الذي يحتمل الخطأ قبل الصواب، بل ربما أكثر كثيراً من الصواب، فما أصبت فيه فهو من فضل الله العليم الحكيم، وما أخطأت فيه فهو من نفسى الإنسانية التي لا تبرأ قط من السهو مهما حاولت التيقظ، ولا تسمو على الخطأ ولو قصدت إلى الصواب. فاللهم اغفر وارحم وأنت خير الراحمين. والله ولي التوفيق؛

صلاح سالم