

خاتمة

لماذا يفشل حوار الأديان

في تجنب لحظات الاحتقان؟

على مدى أربعة عقود ونيف لم يتوقف الحوار بين الأديان وتحديدا منذ بادر الفاتيكان في منتصف الستينيات بفتح حوار مع جميع الأديان المخالفة كانت نتيجته الوحيدة الحاسمة حتى الآن هي منح صك البراءة من الكنيسة الكاثوليكية الى اليهود من دم المسيح ما فتح الطريق الى علاقة إيجابية بين الفاتيكان وإسرائيل بعد طول جفاء، حيث كانت إسرائيل، ولا تزال، أقرب الى الكنائس البروتستانتية في شتى تجسدها وخاصة البيوريتانية والإنجليكانية والمنهجية الكالفينية والمعمدانية وجميعها جعلت من العهد القديم المثل الأعلى والجذر الأصلي للإعتقاد المسيحي، وأمنت بسفرى دانيال، وحزقيال ومن ثم برؤيا يوحنا في العهد الجديد، وجميعها تعتقد في العقيدة الألفية والعودة الثانية سواء ليشوع "المسيح اليهودي" أو ليسوع "المخلص المسيحي" حيث تقبع إسرائيل في كلتا الحالتين في قلب خطة الرب لنهاية التاريخ، ويعود اليهود من جديد، بعد فاصل طويل من النذب والازدراء، الى موقع شعب الله المختار الذى تبقى عودته الى أرض الميعاد فى فلسطين، ثم قيامه ببناء المعبد بشارة هذه العودة وبداية الحقبة الألفية السعيدة.

وفى المقابل لم يحقق حوار الفاتيكان مع العالم الإسلامى سوى نتائج هامشية ولم يضع حدا أمام تنامي وتجذر الصور النمطية المشوهة عن الإسلام والتي توارثتها الأعراق الثلاث الأساسية فى العالم الإسلامى: التركي الموروثة من القرون بين الخامس عشر والثامن عشر، والفارسية منذ الثورة الإسلامية فى إيران، والعربى منذ صعود تنظيم القاعدة وشيوع نموذج بن لادن مرافقا

لهيمنة خطاب صدام الحضارات والذي تبلور في نظرية غائية وساذجة تعرضت لموجة طويلة من النقد الغربى والشرقى/ الإسلامى استمرت طيلة التسعينيات حتى بدت هزيلة وشاحبة، حتى جاءت أحداث ١١ سبتمبر بمفتتح القرن لتمنحها طاقة حيوية متجددة وتضعها مجدداً في قلب النقاش السياسى والإستراتيجى العالمى حتى أن من كان يرفضها تماماً لانعدام صدقيتها أخذ في إدانتها باعتبارها النبوءة التى تحقق ذاتها، فلم تعد لدى الكثيرون كاذبة أو ساذجة، وإن بقيت شريرة وغائية.

وفيما بعد ١١ سبتمبر مر العالمان الإسلامى والمسيحى / الغربى بلحظتين متتاليتين لا يفصلهما سوى أشهر، بدت هذه النظرية / النبوءة وكأنها على وشك العمل؛

الأولى تمتد بين خريف ٢٠٠٥، وشتاء ٢٠٠٦ إثر قيام صحيفة دانماركية ثم صحف أوروبية أخرى بنشر صور كاريكاتورية تجسد أو تسيء لنبيينا الكريم "ص" على نحو أثار عراك ثقافى هائل استمر لشهور عدة، وبدى السجال خلالها وكأنه حول حق تفسير معنى "الحرية" وذلك بين إطارين مرجعيين متمايزين يتصور كلاهما الحرية فى سياقه وفى إطار ضوابطه. فقد أصرت الصحيفة الدانماركية واليمين الأوروبى على التمسك بحرية التعبير مع سوء تفسيرها والتعسف فى إستخدامها، بينما أصرت الجماهير المسلمة على "حرية الاعتقاد" حسب خصوصيتها هى، وهنا وقع التناقض. فالتيار العنصرى الأوروبى يعطى لنفسه الحق فى أن يفرض معايير الخاصة للتسامح السياسى بما يرتبه ذلك من قيم ويضعه من حدود تدفعه الى محاكمة الثقافة العربية الإسلامية بمعايير خارجة عنها، كما يرتب فهما نرجسيا لحدود "حرية التعبير" تتمدد حيث لا توجد محرمات أو مقدسات من وجهة نظره، فتعلو على "حرية الاعتقاد" أو تتسع لتستوعبها.

أما الثانية فتتمدد فى خريف ٢٠٠٦ إثر قيام البابا "بندكتوس السادس عشر" يوم الثلاثاء ١٢ سبتمبر ٢٠٠٦م بإلقاء محاضرته الشهيرة أمام طلاب جامعة "ريجينزبورج" الألمانية والتي غمز فيها الإسلام من قناة علاقته بالعقل، كما أساء الى رسولنا الكريم باستعادته لبلاغات إمبراطور بيزنطى هو

مانويل الثاني وصفته "ص" كصاحب سيف بتار وظفه لنشر هرطقته، وليس كصاحب دعوة مختار جاهد لنشر رسالته، مستشهدا بكتاب حققه الراهب اللبناني "عادل تيودور خورى" وقام بنشره منذ ثلاثين عاما عن "تاريخ الجدل البيزنطى ضد الإسلام" إذ نقل عن الكتاب ما دار في عام ١٣٩١م من حوار ينتمى لأجواء العصور الوسطى وتهيمن عليه ذكريات الحروب الصليبية، وتخايله وقائع حرب الاسترداد فى الأندلس، حيث ادعى الإمبراطور البيزنطى فى حوارهِ مع فارس مسلم مجهول أن الرسول الكريم لم يأت بشيء جديد إلا ما هو شرير وسيء قائلا له: "أرنى ما الجديد الذى جاء به محمد .. لن تجد إلا أشياء شريرة وغير إنسانية مثل أمره نشر الدين الذى كان يبشر به بحد السيف". ثم ادعى نسبة الآية القرآنية "لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغي" وهى رقم ٢٥٦ فى سورة البقرة "المدنية" والتي تمثل الدعامة الأساسية لحريّة العقيدة فى الإسلام، الى الفترة الأولى "المكية" من حياة محمد "عندما كان مهتدا وبلا سلطة"، مرتبا على ذلك استنتاجه عن مجافاة الإسلام لروح العقلانية، ومن ثم انتشاره بحد السيف لا بخطاب العقل، وذلك بعكس المسيحية المشبعة بالروح الفلسفية الإغريقية.

وزاد البابا مستشهدا بهامش من كتاب خورى يذكر فيه رأى ابن حزم الأندلسى الذى يقول فيه: "إن الله فى العقيدة الإسلامية مطلق السمو ومشيتته ليست مرتبطة بأى من مقولاتنا ولا حتى بالعقل" كما "أن الله لا يتقيد حتى بكلامه، وأنه لا يجب عليه أن يوحى إلينا بالحقيقة، وإن أراد جعل الإنسان عابدا للأصنام" وهو القول الذى نقله خورى بدوره عن مستشرق آخر هو "أرنالدز" على لسان ابن حزم ليدلل به البابا على وجود تناقض بين الإسلام والعقل، وذلك فى مقابل الفكر المسيحى العقلانى المتشعب بالفلسفة الإغريقية! موضحا أن هذا الفكر يرفض "عدم العمل بما ينسجم مع العقل" وكل ما هو "مخالف للطبيعة الإلهية". فإذا ما علمنا أن حديث البابا قد جاء فى اليوم نفسه الذى شهد انعقاد المؤتمر الدولى الثانى لزعماء الأديان العالمية والتقليدية فى كازاخستان من أجل تعميق الحوار والتفاهم والتعاون بين الأديان جميعا،

لأدركنا حجم المفارقة، وربما النفاق الذى وصلت إليه مثل تلك المنتديات عن الحوار بين الأديان أو الثقافات.

وحتى الشهور الفاصلة بين اللحظتين "الدانماركية، والبابوية" فقد تخللها تعبيرات مقلقة من نوع "الفاشية الإسلامية" على لسان الرئيس الأمريكى نفسه، ما يكاد يهدد بتحول تلك اللحظات الصدامية من حال الإستثنائية الى العادية والنمطية، وهذا هو الخطر فى مثل تلك اللحظات المهمة التى قد تضيف الى رصيد الحرية، وقد تأخذ منه، كما أنها قد تضىء التاريخ بمعنى جديد أو تصيبه بالتشوش، وقد تدفع بمفهوم التقدم خطوة كبيرة الى الأمام أو تصيبه برضة شديدة إلى الخلف تفقده توازنه إذا ما غاب العقل وسيطر الإنفعال، أو تماهت الحدود الفاصلة بين الأفكار والمفاهيم.

وحتى لا تضيع منا هذه الحدود فى تلك اللحظات العصبية، ونزلق الى الإيمان بصدام الحضارات كحتمية تاريخية أو حتى كنظرية علمية، علينا أن نتوقف عند ثلاثة أمور أساسية؛

أولها دفاعى: ردا على رؤية البابا الحالى، التى تبدو امتدادا لخطاب فكرى عنصري مستحدث يجافى ما كان مستقرا من رؤية تاريخية / عقلانية للعصور الوسطى كما هى، مظلمة لدى الغرب، وناهضة لدى الشرق العربى الإسلامى. ويسعى إلى اغتنام واقع التخلف العلمى والاستبداد السياسى لدى المسلمين المعاصرين، وتوظيفه فى النيل من فكرة "التوحيد" التى هى أعظم مبادئ الأديان السماوية، بل وأعمق الأفكار التأسيسية عن الله والإنسان، وعن العلم والدين، وعن العقل والإيمان. هذه الرؤية اللا تاريخية تسعى الى تفسير هذا الواقع — هو قضية بشرية تماما لها دوافعها السياسية والاقتصادية والاجتماعية — بدافع دينى/ عقيدى يتمثل فى هيمنة مفهوم التوحيد الإسلامى حيث ظهر توجه فلسفى حدائى يميل إلى تذوق واستحسان الوثنية القديمة وألتهها المتعددة وما يقال عن الأسلوب الصادق الشجاع الذى واجهته به تلك العبادات المأسى والمعاناة رافضة "رفاهية الحل النهائي" إذ تبرهن فكرة مجمع الآلهة الوثنية، فى شكله اليونانى، على وجود أساليب متعددة متنوعة للحقيقة المطلقة.

وفي المقابل تبدو العقيدة التوحيدية شمولية وأحادية تقيد العقل برؤية واحدة، وعلى ذلك فإصرار الديانات التوحيدية - الإسلام تحديداً - على وجود إله واحد إنما يبدى عدم تسامح إزاء اختلافات البشر، بينما تجاوزت المسيحية هذه الشمولية التوحيدية ! بتأثير الروح الإغريقية، ودعم الفلسفة اليونانية، حسبما يقول البابا الذى يقدم - من حيث لا يدرى - اعترافاً بانحراف العقيدة المسيحية تحت إغراء الوثنية أو ما اعتبره "التعددية" اليونانية التى منحت العقيدة شكلاً ديمقراطياً!

وفى الحقيقة .. أن تعدد الآلهة ينتمى إلى مرحلة فى تطور الجنس البشرى لم يكن فيها وعي الإنسان نفسه على قدر كاف من التوحد، أو النضج ومن ثم القدرة على إدراك الوحدة العميقة الكامنة خلف تعددية ظواهر الكون الذى يبدو وكأنه يحتوى عدداً من العناصر المختلفة المتنافرة، ومن ثم فلم يستطع استيعاب الوحي الإلهي المتسامى. وبنسج العقل البشرى بدأ الإنسان يدرك أنه وحدة لا تنفصل عناصرها، وأن الكون كيان واحد تحكمه قوة مشتركة، ومن ثم بدأ في الاتجاه نحو الحل التوحيدي، فكان إنسان القرن السابع الميلادي أكثر استجابة له حينما نزل الإسلام، الذى كان مبدأه التوحيدي بلا شك ثورة إنسانية وعقلية كبرى قادت إلى تطور جذرى فى العلوم بل وفى رؤية الوجود كله، لأنها تؤكد على وحدة الكون وعقلانية الطبيعة، ومن ثم إمكانية التقنين العلمى.

وثائها تسجيلي: لحقيقة أن البابا الراحل يوحنا بولس الثانى، باسم الكنيسة الكاثوليكية، نفسها كان أعلى الأصوات التى رفضت الحرب العدوانية علي العراق، وأول من تصدى لتعرية خطاب الرئيس بوش الذى حاول أن يجعل منها حرباً تبشيرية أو صليبية باسم الرب. ومن ثم فالعراك الجارى الآن لا يدور بين الإسلام والمسيحية فى الحقيقة، وإنما بين عالم الإسلام الواسع، وبين ذلك التيار العنصرى الكامن فى مخيال الثقافة الغربية والوريث الشرعى لـ "نزعة التمرکز الأوروبى" التى شكلت تدريجياً منذ القرن الثامن عشر إيديولوجيا متكاملة إدعت عبر تولىفات نظرية وتحيزات علمية تبلغ حد التزييف بسمو الغرب عرقياً ودينياً

وفكريا بل بوحده واستمراريته منذ بداية تاريخه بالمعجزة الفلسفية اليونانية وحتى الآن متمتعا بالطهر المعرفي والنقاء العرقي.

وعلى هذه النزعة العنصرية التقليدية، يترتب تصور جديد عن مركزية الليبرالية الغربية كسياق وحيد للتسامح السياسي في التاريخ العالمي، فلم يكن هناك، حسب منطق تسامح سياسي، ولا تعايش سلمى قبل ذلك أو في إطار حضارى أو ثقافى مغاير، ما يجعل التصور الغربى لحدود "حرية التعبير" هو التصور الوحيد المقبول الذى يفترض خضوع الآخرين لمقدساته، ومحرماته.

وإذ تقع الثقافة الغربية بروحها الشكية فى غواية نقد المسيح أو حتى الإساءة إليه ، فإنها تحاول مد غوايتها الى شخص الرسول الكريم، وهو ما لا يجوز فى السياق الإسلامى بحكم منهجية الاعتقاد، وهو فارق يجب على الثقافة الغربية أن تعيه وان تحترمه بالضرورة فلا تفرض على الرسول الكريم "محمد" طريقتها فى التعامل مع النبى الكريم "عيسى"، فمن حق الثقافة الإسلامية أن تصوغ لنفسها مقدساتها ومحرماتها، مثلما تصوغ الثقافة الغربية مقدساتها ومحرماتها، وتختار لها مجالاتها، فإذا لم تحدد المسيح والإنجيل مثلاً مجالاً لها، فقد حددت ما هو سواها على منوال "الهولوكوست" رغم كونها واقعة تاريخية ووضعية متعينة لا يجب أن تخضع للتقديس وألا بقيت فى أسر الأوهام المعرفية الأربع التى حذر منها بيكون، كما تبقى خارج إطار الشك الديكارتى وهو جذر الحداثة الأوروبية التى تجافى المطلق، وتكره اليقين.

▶ أما ثالثها فهو تفسيرى: حيث نجح الحوار اليهودى - الكاثوليكي فى ضوء إعتبار اليهودية أحد جذرى الحضارة اليهودية - مسيحية لا يمكن حرمانها من المكون الإغريقى - الرومانى، بقدر ما يصعب حرمان المسيحية من التراث اليهودى، أو فصل العهد الجديد عن العهد القديم. بينما فشل الحوار الكاثوليكي مع العالم الإسلامى لأنه يظل خارجاً على العقلانية الإغريقية، ومحروماً منها.

وفى هذا السياق يمكن القول بأن مثل تلك الأزمات سوف تبقى قابلة للتكرار طالما أن الثقافة الغربية لم تستطع امتصاص التيار العنصرى

داخلها، ومن ثم الخلاص من تلك الإزدواجية التى تجعل أى حوار حضارى أقرب الى حوار طرشان اذ يتحول الى محاضرات تعليميه يفترض أن يلقياها الغرب/ المعلم على المسلم / التلميذ لسمعه فيها أفكاره التى عليه التكيف معها ليتأكد له النجاح / التقدم والا فهو الإخفاق، فيكون الرد العربى الإسلامى هو نفسه، ولوعبر سيكولوجيا بالغه التعقيد هو رد الطالب الكاره للمعرفه والذى يراوح بين رفض قاعة المحاضرات أصلا والهروب منها إلى ما هو غير محدد بذاته ولا يمكن تعريفه إلا بكونه ما هو خارجها أو بنيد عنها وأحيانا نقيضها الساعى إلى هدم أعمدها "الإرهاب" وبين الحضور الجسدى بها ولكن فى غياب الذهن المكتشف الساعى الى مد الجسور حيث اللقاء الخطب البلاغية حول قبول الآخر من قبل النخب العربية الإسلامية الناطقة باسم ثقافتها دونما تأثير فى كتلتها المجتمعية، هو نفسه حال الطالب الذى يلقى بسمعه الى معلمه قاصدا النجاح لا المعرفه فى امتحان تلقينى على سبيل انجاز الهدف الشكلى من الطقس المراوغ الذى فرضته على الطرفين ظروف تكاد تكون خارجة عن إرادتهما معا بقدر ما تكاد تكون خاضعة لنظام مستقل تحركه العادة الإجتماعية لدى الطالب فى وطنه أو العادة الثقافية لدى الجماعة الإنسانية فى مواجهة مثيلاتها.

ولعل السؤال الراهن والملح هو: كيف الخروج من أسر الحلقة المفرغة؟
وهنا ثمة مقترحات أساسيان:

الأمر الأول دينى: ويتلخص فى ضرورة الاحترام المطلق للعقيدة، إذ يتوجب على الطرفين المسيحى والمسلم أن يحترم كلاهما الآخر ويتقبله حسب فهمه لذاته لأن التقارب المنشود، على صعيد الأديان، يبقى محدودا بحدود، إذ يصطدم كل دين منها بنقاط جوهرية صلبة، لا يمكن طرحها للمناقشة، ناهيك عن إمكانية حسمها، إذ لن يتنازل أى طرف عنها أو يرضى المساومة عليها مع المؤمنين بالعقيدة المخالفة، وتلك النقاط الجوهرية هى كون المسيح ابن الله لدى المسيحيين، وكون القرآن وحى الله، ومحمد هو آخر أنبياء الله لدى المسلمين.

وعلى هذا فإن انتقاد المسيحيين للإسلام، وانتقاد المسلمين للمسيحية سوف يبقى نقدا ذاتيا صرفا. فمن الممكن أن يقدم معتنقى أى دين حثيثات موضوعية

تؤكد على أن دينهم أرقى من الأديان الأخرى، ولكن ذلك لن يكون ملزماً لمعتقّي هذه الأديان الأخرى بحال، بل أنهم سوف يجدون لديهم ما يحتاجون به على أن دينهم هو الأرقى في مواجهة مخالفيهم. فما حاولناه في هذا العمل مثلاً ضد الهجوم الطاعى على محمد "ص" والإسلام، نبت من قناعة تامة لدينا بصدق محمد وعظمته كرسول، وبإيجابية الإسلام وشموله "كنص" بغض النظر عن التجربة التاريخية صعوداً وهبوطاً. ولكن هذه القناعة ربما تبدو واهنة منطقية على أحكام مسنقة من وجهة نظر معتقّي الأديان الأخرى وخصوصاً المسيحيين الذين قد يتهموننى بالتحيز لإيماني، وقد يكون تصورهم صحيحاً رغم محاولتى أن أكون موضوعياً، لأن للموضوعية حدود، وبخاصة فى مواجهة الإيمان، الكامن فى لا وعى الباحث، والذي قد يفرض عليه رؤية خاصة للحقيقة قد ترجع لجوهر تكوينه، بل قد تكون هى التى حفزته الى هذا النوع من الإيمان أصلاً، بمعنى أن ذوقى "العقل" الخاص وعمق إيماني بحريتى على المستوى الوجودي، وحبى لعلاقة مبدعة وأفق مفتوح بين الله وعباده، بل وعدم تصورى لأى نوع مختلف من العلاقة مع الله، هو الذى حفزنى إلى عشق الإسلام كصورة سامية وشفافة للعلاقة مع الله، لم أكن لأومن بأى دين لو لم أجد مثالها. قد يكون هذا صحيحاً وهو بالفعل كذلك، ولكنه حقيقة وجودية داخلية لا أستطيع أن اقنع بها أحداً، بل لعلنى لا أستطيع تصويرها تماماً أو تبين حدودها، رغم أنه أحركنى وتتحكم فى على نحو كامل. فمن السهل على غيرى خصوصاً من معتقّي دين آخر أن يكذبنى، ولا أستطيع أمامه دفاعاً، كما أستطيع أنا أن أكذبه، فلا يستطيع معى دفاعاً. وهكذا مهما تعدد الإيمان، وتباينت الأيمان.

وثمة فهم مكمل يتعلق بطبيعة العلاقة الخاصة جداً ليس فقط الروحية، بل العقلية بين الإنسان وإيمانه، فقد يتشف المؤمن فى دينه بعض أوجه القصور أو الثغرات التى لم يكن يلمنى وجودها من دون أن يخرجها هذا القصور عن إيمانه طالما أن مقتنح بالمكون المركزى فيه، وقد يجد هو نفسه من الرغبة والقدرة، ما يغريه بنقد هذا القصور، غير أنه يستشيط غضباً لو أن أحداً من معتقّي دين آخر تطوع بهذا النقد. وهنا تبدو العلاقة بين المؤمن وعقيدته أشبه بعلاقة الأم بطفلها الذى قد يكون عابثاً، أو مهملاً، أو عنيفاً، أو منطقياً، أو غير

ذلك من الصفات التي تستحق نقد الأم وشكواها منه إلى الكثيرين ممن يحيطون بها، وربما جاوزت حد النقد إلى التوبيخ والعقاب البدني، غير أن هذه الأم نفسها لا تتصور بأى قدر أن يقوم احد عنها بهذه المهمة المؤلمة، ولو عند أدنى حد لها، فإذا ما تصادف وحدث ذلك وجدت منها غضبا، لم تكن لتتوقعه منها، وهى الشاكية المتبرمة من طفلها. ولا يمكن لك أن تفسر ذلك إلا بإدراكك لجوهر العلاقة بينها وبين طفلها فهى علاقة وجودية بالكامل، تقع داخل الذات لا خارجها، ومن ثم فلا موضوعية تجاه مثل هذه العلاقة التي تكشف عن فطرية الأمومة، كما تكشف علاقة الإنسان بدينه عن فطرية الإيمان. فماذا يعنى هذا على الصعيد العملى ؟.

يعنى هذا للجانب المسلم أن يتقبل المسيحيين كما هم، غير واصم لهم بأنهم مشركون كفرة، حتى وإن كانوا، من وجهة النظر الإسلامية، يدينون بوحدانية متميعة أو حتى بالثالوث. كما يعنى للجانب المسيحي أن يكف عن الزعم قولا وعملا بأن لا نجاة أو خلاص خارج الكنيسة، كما يزعم الفاتيكان الثاني، أعى سلطة للكنيسة الكاثوليكية، ما يفرض على الكنيسة الكاثوليكية أن تتنازل عن مبدأ رئيس لديها وهو "أن لا نبي إلا الأنبياء الذين تعترف بنبوتهم"، وذلك حتى تخرج من حال الشيزوفرينيا الذى يجعلها ترتضي أن يكون الإسلام دينا تتحاور مع أهله، بينما ترفض رفضا تاما الاعتراف بنبوته محمد، داعيا إلى الله على ذلك الصراط الحنيف الذى شقه نبي الله إبراهيم، وسار عليه من قبل موسى وعيسى عليهما، ونبينا الصلاة والسلام ... ومن المأزق الذى يدفعها إلى تقرير أن المسلمين يجب معاملتهم بالاحترام الكامل، لكنها تغضي عن عمد، الإشارة للقرآن ومبلغ القرآن محمد "ص".

أما الأمر الثانى فهو ثقافى: ويتلخص فى ضرورة تجاوز نزعة التمرکز الغربى حول الذات، والتحلّى بنوع من التواضع فى التعامل مع العالم العربى - الإسلامى، ما يقتضى تجاوز مفهومي أساسيين لدى العقل الغربى أولهما هو مركزية الاستثنائية الإغريقية فى التاريخ الفلسفى، حتى أنها تصبح الجذر الوحيد لكل عقلانية ممكنة، فلا توجد عقلانية أخرى خارجها. وثانيهما هو المفهوم العنصرى للثقافة والذى يتصور بقاء هذه الفلسفة نقية خالصة إذ لم يرفدها مكون ثقافى سابق لها، كما لم يلوثها أى بناء فكرى لا حق عليها، حتى

ولو كان العقل العربى - وخاصة فى تياره الرشدى - هو الجسر الذى عبرت عليه تلك الفلسفة من الوعى الأوروبى ما قبل الجرمانى وقبل المسيحى، إلى الوعى الأوروبى ما بعد الجرمانى، وما بعد المسيحى، حيث كان عصر النهضة فاتحة عصور الحداثة، وفى مقدمته كان السجال الأشد فى الوعى الأوروبى بين الرشدين اللاتين وخصومهم من معارضيه فى القرنين الثالث والرابع عشر. إذ من دون تجاوز هذين المفهومين سوف يبقى العالم الإسلامى خارجاً ليس فقط عن إطار العقلانية الغربية، بل أيضاً على كل عقلانية ممكنة. بما يجعل الحوار معه غير ممكن أو غير مجد. وهنا نود أن نلفت النظر إلى التعقيد الكبير الكامن فى ظاهرة الثقافة، والذى يجعلها حبلية بإمكانيات متناقضة، لأنها تستبطن وجهان متقابلان ربما كانا هما الأصل لنزعتيها الأساسيتين سواء التوافقية، أو الإستيعادية؛

الوجه الأول: موضوعى أو سوسيولوجى يشتبك بعلم الأنثروبولوجيا ويستند إلى علم الاجتماع كما هو لدى المدرسة الفرنسية بزعامة دوركايم. والثقافة لديه نمط عيش وأسلوب حياة تسقط فيه الرموز على الوقائع مباشرة وتندمج فيه حركة الصور والشخوص وتنتفى فيه إلى حد كبير المسافة الفاصلة بين الرؤى والسلوك. وهنا يصبح فعل "المعاش" هو المؤسس لفعل "التأمل" فى حياة البشر إذا أن حركتهم هنا لا تصدر عن رؤية سابقة بالضرورة، وإن أمكن استخلاص هذه الرؤية من حركة الجماعة الإنسانية "القومية" بعد أن تكون قد تقرر فى واقعها التاريخى بشتى جوانبه.

هذا الوجه الثقافى يهتم بالقاعدة بأكثر من الاستثناء، ويلهم عملية التقنين الجمعى بأكثر مما يغذى النزعة الفردية. ومن ثم فهو الوجه الأصلى لبناء الكيانات الكبيرة /الفوقية/ الجمعية، أو لتحقيق التعايش فيما بينها، لأنه يتمتع برؤية توافقية على الصعيد النظرى، ونزعة "تكاملية" على الصعيد العملى إذ ينبع من المشترك الإنسانى الذى تؤسس له وحدة الجنس البشرى، ويتغذى على التجربة التاريخية المشتركة التى تمثل معينا لا ينضب للخبرة الإنسانية. ولذا فهو الوجه المهيمن على النزعات الفكرية ذات الطابع الإنسانى والكونى، إذ رغم انطلاقه من روافد

موضوعية وليست مثالية، فإن نفتحها للتجربة الواقعية، والخبرة البشرية، ينتهى إلى مواقف أكثر تسامحا ونزوعا إلى الانفتاح على التاريخ والآخر.

أما الوجه الثانى: فيمكن تسميته بالذاتى/ المثالى "السيكولوجى" ويستند بالأساس إلى النظم الفكرية المكتملة التى يتوفر لها الشمول كالدين، أو التى تدعيه كالفلسفات المثالية ذات الطابع الميتافيزيقى، والإيديولوجيات السياسية الكبرى. والثقافة كما يراها هى بناء عقلى شامل ونظام صارم للأفكار يفسر نفسه بنفسه، تستطيع أن تجد داخله كل الحقيقة إذا ما حاولت وكنت أكثر "إيمانا/ الدين، أو اعتقادا / الفلسفة، أو ثورية / الإيديولوجيا". ذلك أن الحقيقة لديه ليست خبرة حية نكتشف فى التجربة، بل رؤية تصدر عن تأمل ذاتى سابق على التجربة. والتأمل نفسه قد يكون فعلا إنسانيا خالصا، أى إبداعيا محكما فى سقفه الأعلى بوعى البشر أنفسهم وإلهاماتهم التى تجدها فى فكره فلسفية أو تعبير أدبى أو فى أى من منتجات الوعى. وقد يكون فعلا تأويليا فقط ينطلق من أو يستند إلى نص مقدس ابتداء ويخضع فقط لتفسيرات البشر عندما يحاولون أن يصوغوا به ومن خلاله رؤاهم المجتمعية والسياسية بأقدار متباينة من التفرد والخصوصية حسب المجتمعات الإنسانية.

وتبدأ مشكلة هذا الوجه عندما ينشغل فقط بتأكيد مبدأ الخصوصية غير مكرث بالمشترك الإنسانى، إذ يتغذى على ما هو ذاتى، وفردى، ويسعى فى 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 فى أن الفكر الذى ينبع من روافد مثالية أو روحية، فلسفية أو دينية، هو الذى ينتج وعيا حديا استبعاديا لا يستحمس للتعدد، ولا يكثر بالتواصل مع الخصوصيات الأخرى لصناعة كيانات أكبر وأوسع. وهو قد ينزع إلى طموحات عالمية، ويمتلك دعاوى رسالية بحكم مثاليته، ولكنه غالبا ما يصل إلى نتائج نقيضة لطموحه عندما يفتقد إلى تعددية الوسائل والآليات والرؤى فى تبليغ ونشر رسالته، التى لا يتصور لها سوى صيغته هو التى توصل إليها. ومن ثم فهو يقع فى أسر النرجسية الثقافية، على منوال ما يسود

لدى التيار العنصرى فى الثقافة الغربية والذى تجده كامنا خلف تجارب دينية وحضارية وقومية سلبية على منوال المركزية الغربية، والاستعمار الأوروبى، والعنصريتين: النازية والفاشية وغيرهما. وبرغم الروح العالمية الكامنة فى الإسلام، ونزعتة العميقة الى التسامح، فقد وجد فصيل ولو نحيف من بين المسلمين يسقط على الإسلام فى مرحلة الأزمة، فهمه وتأويله المنغلقيين، على نحو ما يسود لدى التيار السلفى فى أشد تجلياته تطرفا والتي ترى العنف وسيلة مثلى أو طبيعية لتغيير الواقع، أو بلوغ الحقيقة.

وظنى أن الإدراك الإيجابى لظاهرة "الثقافة" يثير ضرورة التكامل بين التعريفين "الذاتى والموضوعى" أو "السيكولوجى والسوسيولوجى" لأن الإنحياز المطلق لأى منهما قد يؤدى لإهدار جزء مهم من حكمة المجتمعات الإنسانية أو من خبرتها. فالتعريف السوسيولوجى مثلا إذا ما أعتبرناه وحده هو المرجعية لتصورنا عن الثقافة قد يصل بها إلى تصور عدمى يفرغها من جوهرها كإطار للتمايز بين الأمم، والتنافس فيما بينها على النحو الذى يحفز الوجود البشرى، ويجعل لحياة البشر معنى، وللثقافة حضورا فى التاريخ. بل ويتيح إمكانية التكامل فيما بينها عبر الاعتراف بالتنوع الذى يثرى المشترك الإنسانى، ويحرك جدلية التاريخ. وفى المقابل فإن إطلاق التعريف "السيكولوجى" يهدر الجزء الأهم من خبرة المجتمعات الإنسانية "التاريخ" إذ لا يمكن الحكم على أى نظام للأفكار بالصلاحية أو العكس إلا بمقدار ما يثمره فى حركة الواقع لدى الجماعة التى تمارسه، مهما كانت جاذبيته اللفظية أو هندسته العقلية أو حتى نزعاته الفكرية. فمن دون معيار الصلاحية العملية والقدرة على التحقق فى الواقع يكون هذا الوجه الثقافى بابا لا للحفاظ على الخصوصية أو إثرائها، بل إلى الانغلاق والتفوق فى كهوف الزمان، وسرايب المكان، ما يمثل وصفا للتخلف، ناهيك عن القطيعة والعداء مع الآخر.

ولذا فإن الحاجة تبدو ملحة لتحقيق نوع من التكامل بين المفهومين يوفر بدوره مرجعية مشتركة تتأسس على الجدل الإيجابى بين بنية العقل وحركة الواقع لدى كل ثقافة إنسانية، ومن خلاله تتمكن الثقافتين العربية والغربية ليس فقط من الحوار معا، ولكن أيضا من فحص منتجات كلا منهما فى الوعى وفى الواقع معا، تصحيحا للمسيرة وتجديدا للتاريخ. ففى هذا الإطار الثقافى التوافقى

لا يوجد مبرر للحديث عن صدام أديان أو حضارات لا يمثل — بكل تأكيد —
حتمية منطقية من أى نوع، بل يفتح الطريق واسعا أمام تجاوز خلاق للصياغة
الحدية "شرق - غرب" أو "إسلام - مسيحية" قبل أن تتحول ثنائية أفنومية
راسخة ونهائية.