الافتتاحية

المقدمات

عن العلاقة مع الآخر

المستشار طارق البشري

المقدمة الأولى:

استطرد الحديث في السنوات الأخيرة عن موضوع اتخذ له عنوانًا هو «العلاقة بالآخر»، أو لفظ «الغير»، وهو يثور دائمًا في صدد البحث في موقف «الإسلام» أو موقف الشعوب التي تدين به، أو في صدد الحركات السياسية التي توجد في هذه المنطقة الممتدة من وسط آسيا إلى الساحل الغربي من أفريقيا، والمقصود ضمنًا هو بحث علاقة هؤلاء بغيرهم.

ولم ألحظ أن المتحاورين أو الباحثين في هذا الأمر وقفوا عند لفظة «الآخر» أو «الغير» يحددون معناها وضوابط فهمها، رغم أن أولى خطوات البحث العلمي هي تعريف ما يتخاطب المتخاطبون في شأنه. ونحن نعرف في لغة القانون والفقه، أنه عندما يتكلم أحد عن أثر به علاقة قانونية على غير أطرافها، إنما يتوقف مباشرة ليتكلم عمن يقصدهم بـ«الغير» في هذا الشأن، لكي يكون التعريف بهم تعريفًا إيجابيًا ومبينًا، فيقول مثلا إن «الغير» المقصود هم من يخلف طرف العلاقة من بعده وارثًا كان أو مشتريًا أو غير ذلك.

وفي الموضوع المثار الآن، لا نكاد نلحظ سعيًا لضبط هذا «الآخر» أو التعريف به، أو حتى تبيُّن خصائصه، أو حتى الإشارة إلى ملامحه. والقول بأن «الآخر» أو «الغير» هو غير المسلمين، أو غير شعوب معينة، هو قول بالغ العمومية والتجريد، هو تعميم بلا تخصيص وتجريد بلا توصيف بل هو تعريف بطريق الاستبعاد والنفي وحدهما. ونحن لا نعرف من ذلك أي مظاهر تتصل بهذا «الآخر» الطرف المعرَّف بالسلب، وذلك لنتبين من ذلك أي تقدير لأي علاقة تكون نشأت معه. ونحن إذا جهلّنا الطرف «الآخر» هذا نكون أيضًا قد جهلّنا الطرف الأول؛ لأن التمييز الوارد من أي وصف إنما يرد بالمقارنة بين المختلفين. إن الآخر صار «شبحًا» بالتعريف السلبي له، وباستبقاء هذا التجهيل المطلق للآخر، فإن الطرف الأول أو الذات أو الأنا يكون قد صار شبحًا هو الآخر؛ لأننا ندرك الخصائص بالمقارنة والأنا لم يظهر فيها إلا أنه غير الآخر.

ولا يظهر وجه لسؤال سائل يقول «ما علاقتك بمن ليس أنت؟»، ومن ثم لا يظهر وجه للجواب عن سؤال يصاغ بهذا التجهيل. والحاصل أن الآخر قد يكون دينيًا أو سياسيًا أو اقتصاديًا أو اجتماعيًا أو غير ذلك مما لا يكاد يُحصَى من ضروب النشاط الإنساني. كما أنه قد يكون أخًا أو رفيقًا أو زميلا أو منافسًا أو مخاصمًا أو معاديًا أو محاربًا، وقد يكون مرتبطًا مع «الأنا» بأي من روابط الانتماء المشترك، أو يكون مبثوث الصلة بأيّها. وغير ذلك من الاحتمالات. كما أن العلاقة تختلف في مسارها ومنهج تناولها، بالنظر إلى كل نوع من هؤلاء، وهي تدور مع الوصف الذي يلحق بأي منهم.

المقدمة الثانية:

هناك فارق -في ظني- بين التوجه لآخرين بالدعوة أو التوجه إليهم بالحوار؛ لاختلاف منهج التوجه الدعوي عن منهج التوجه الحواري. فالتوجه الدعوي إما أنه يتجه إلى أصل الدين ذاته أو الفكرة ذاتها لتثبيت دعائمها لديه وإبعاد الزيغ عنها لديهم، أو أنه يرد هجومًا وتشكيكًا في ثوابت فكرية وأصولها، أو أنه يدعو آخرين للاقتراب من فكرته وتفهمها بقصد نزع فتيل خصومتهم لها أو استمالتهم إليها، استمالة تواد أو استمالة إقناع. وهنا فنحن نكون أمام مخاطَبين بذواتهم نعرف ملامح مواقفهم الفكرية والعقدية ونتعامل معها بهدف الوصول إلى شيء مما سبق ذكره حسب نوع المخاطَبين والمتحدَّث إليهم. ونحن هنا أمام صاحب خطاب وأمام مخاطَب، وصاحب الخطاب يتعرف خصائص المخاطَب ليتعامل معه، والأول مُنتج ومُعطٍ والآخر يراد أن يكون مستهدفًا وآخذًا متلقيًا.

أما التوجه الحواري فهو يجري بعلاقة ندية بين طرفين، ومن ثم يقوم على اعتراف كل من الطرفين بالطرف الآخر، أو بالأقل يكون في وضع الاستعداد للاعتراف به والتقبل لوجوده وبقائه، ولا حوار إذا لم يقم القدر المعتبر من ذلك الاستعداد للتقبل المتبادل بين المتحاورين. والأمر في ذلك مردود في النهاية إلى السعي لا لإلغاء موقف أي من الطرفين، وإنما إلى توسيع مجال التفاهم بينهما سعيًا إلى تبيُّن المجالات المشتركة، وكذلك إلى تعيين نقاط الخلاف ومجالاته ما أمكن ذلك، وتبيُّن وجود التعامل في المجال المختلف وأساليب التعامل في هذا المجال.

والحوار لا يعني أن ثمة فريقين أو أكثر يتخذون جدول أعمال معدًا ويتبادلون الحديث وفقًا لبنوده في مجالس مشتركة. إنه يعني ذلك باعتباره واحدًا من الصور التي يجري، بها، وهو يجري بالعديد من صور التفاعل الاجتماعي: بالأعمال الفكرية التي تصدر وبالأنشطة الإعلامية التي تجري وبالمواقف الفكرية والسياسية التي تتخذها الجماعات المختلفة في المجتمع. ومن ثم فإن هذه الأنشطة الحوارية تكشف عن الأحجام المختلفة للتيارات المتباينة في المجتمع، سواء كانت فكرية أو سياسية أو غيرها، كما أنها تُظهِر جوهر ما تتضمنه المواقف العملية من خلفيات فكرية لدى كل طرف.

وكل ذلك يقتضي ظهور الخصائص الذاتية لكل طرف وتبيُّن ملامحه وخصائصه وخصوصياته. فلا يقال أبدًا إن ثمة آخر غير محدد الذات والصفات، ويكون مطلوبًا تبيُّن وجوه التعامل معه وهو في هذه الحالة من التجهيل.

المقدمة الثالثة:

الخطاب الحواري لا يتعلق بالعقائد الدينية؛ لأن العقائد الدينية في جوهرها ترتكز على المطلقات، وليس على النسبيات، وهي تقوم على اليقينيات وليس على الظنيات. والمطلق بموجب إطلاقه يكون غير قابل للتقسيم ولا للاجتزاء، وهو إذا انجرح لا يبقى منه شيء، وهو إما موجود بتمامه وكماله أو غير موجود ألبتة. لذلك لا أتصور أن يقوم ثمة تداخل بين مطلقات متباينة ومختلفة؛ لأن حدود المطلق هي من جوهره بحكم عدم القابلية للانجراح أو الاجتزاء. ومن ثم فليس ثمة تدرج في التماسك العقيدي وبالمطلق. إنما كل ما يمكن أن يوجد هو التجاور بين المطلقات مع القابلية للاحتمال والتقبل، وهذا ما يتعين التركيز عليه.

إن الخطاب الحواري إذًا لا يتعلق بالعقائد والمرجعيات العقدية، إنما يتعلق بأثر العقائد والمرجعيات الفكرية في التصرفات الاجتماعية والسلوك البشري وفي التعامل بين الأفراد والجماعات، وهذا في ظني هو المجال الذي أوصى الإسلامُ المسلمين بالنشاط فيه. ونحن نعلم أن النص القرآني الكريم كان صريحًا ومؤكدًا في تكفير من يقول بالتثليث بسبب تجاوزه لعقيدة التوحيد الإلهي، ولكن الإسلام في الوقت نفسه أجاز للمسلم أن يتزوج من الكتابية القائلة بالتثليث فتكون أمًا لأولاده وصاحبة له في الدنيا. وهذا المثل يوضح لنا كيف يكون التمييز والحسم في مجال العقيدة وكيف يمكن التدخل والتخلل في المجال الاجتماعي؛ لأن المجال العقدي يتعلق بالمطلقات والمجال الاجتماعي يتعلق بالنسبيات التي تُحسب بالمقادير وتقبل التجزئة والقسمة، وتقبل التعايش والمجاورة.

لذلك رأينا الفقه الإسلامي يتبع هذا النهج فيما أقام من صروح فكرية تتعلق بالولاء والبراء في التعامل مع أهل المِلل والنِّحل الأخرى، وما أقام من تصنيفات لهذا التعامل مع أهل الكتاب والذميين والمستأمنين والمحارَبين

وكذلك فيما تفتق عنه الفكر الإسلامي الحديث من تبيُّن لمفهوم المواطنة التي يمكن أن تقيم جماعة سياسية من ذوي أديان مختلفة وترتكز على المساواة في الحقوق والواجبات الخاصة والعامة على السواء.

والخطاب الحواري هنا لا يقوم بين الأديان ولكنه يقوم بين رؤى الأديان، ولا يكون حول قضايا العقيدة ولكنه يكون حول قضايا العيْش المشترك للآخذين من العقائد المتباينة.

المقدمة الرابعة:

في إطار الوطن الواحد، يثور موضوع المواطنة، كما يثور موضوع العلاقات بين المواطنين من ذوي الانتماءات الفرعية المختلفة. وإذا كانت المواطنة تعبر عن الانتماء الأصلي الذي تبنته الجماعة السياسية في مرحلة تاريخية ما، فإن ثمة انتماءات فرعية عديدة تشمل هؤلاء الذين يضمهم وطن واحد، ولكنهم يختلفون جماعات بسبب تعدد ما ينتمون إليه من أعراق أو أقاليم جغرافية أو عقائد ومذاهب أو لغات ولهجات. وهنا تظهر وجوه العلاقة لذوي الانتماءات الفرعية بعضهم ببعض في إطار الانتماء الأشمل لهم والذي تقوم على أساسه الدولة.

والمواطنة -في ظني- هي واحدة من وجوه الانتماء للجماعة السياسية؛ لأنها هي صفة الفرد الذي ينتمي إلى هذه الجماعة، متى كانت الدولة قد قامت على هذه الصفة التي تصنفت بها الجماعة. والدولة تعتبر من الناحية النظرية هي المؤسسة ذات السلطان التي تدير الشئون العامة للجماعة السياسية، وهي بموجب حاكميتها للجماعة تكون ذات سطوة وولاية عليها، ويظهر وصف المواطنة بحسبانه الوصف السياسي الذي يتحدد به الطرف الآخر في العلاقة مع الدولة. فالمواطنة بذلك تكون هي الصفة التي تتعلق بالفرد؛ لما توافر فيه من وصف سياسي تصنف به الجماعة السياسية وقامت الدولة على أساسه.

وإن أهم التصنيفات التي تصنف بها الجماعات السياسية وقامت على أساسها الدول في التاريخ البشري هو: التصنيف القبلي القائم على وحدة الانتماء الأسري، والتصنيف الديني القائم على وحدة الانتماء العقيدي والرؤية الثقافية للكون وللمجتمع، والتصنيف القومي القائم على وحدة الانتماء اللُّغَوي، مع الاعتبار بطبيعة الحال بعامل الاتصال والتعايش الجغرافي وعامل الصيرورة التاريخية اللذاين من شأنهما إنضاج أي من هذه التصنيفات وجعله التصنيف السائد في مرحلة تاريخية معينة.

وما أود الإشارة إليه بعد هذا الاستطراد، أنه إن كان أي من التصنيفات السابقة هو ما تصنفت به الجماعة السياسية التي تقوم على أساسها الدولة، فإن التصنيفات الأخرى لا تزول تلقائيًا وبالضرورة بموجب سيادة التصنيف الذي صارت له الهيمنة، إنما تبقى بحسبانها وحدات انتماء فرعية تضم جماعات شتى وتدخل في علاقات بين بعضها البعض، من حيث التداخل الاجتماعي والتجاوز الثقافي والتعايش بالمعاملات والعلاقات الحياتية، وهي تصير بذلك علاقات «داخلية» خاضعة لهيمنة العلاقة الأشمل. وهذا يوجب عليها أن تقيم علاقاتها ضمن نطاق يتعلق بصالح مشترك ويستوجب التعايش والتجاور ويستبعد التنافي، وإلا انكسر الوعاء العام المكوِّن لوحدة الانتماء الأساسي والمعبر عن الجماعة السياسية القائمة.

وفي هذا النطاق فنحن نواجه علاقات وحوارات بين الجماعات الفرعية -ثقافية عقيدية هي أو انتقائية طبقية، أو جغرافية إقليمية، أو لغوية قومية أو عرفية قبلية- نواجه أيًا من ذلك بحسبانها علاقات لجماعات فرعية تقوم على التعدد في إطار جامع. ومن ثم فهي علاقات وحوارات تستهدف الحفاظ على الصالح الخاص للجماعة المعنية في إطار صبغة للتعاون المشترك وللعيْش المشترك، الذي يحقق الأمان للجماعة الفرعية ويحقق في الوقت ذاته المصالح العامة للجماعة الأشمل.

المقدمة الخامسة:

نحن في مجال المواطنة، ومادامت العلاقات الفرعية بين الجماعات تقوم في نطاق المواطنة، أي في نطاق المحافظة على الصالح العام الذي تعبر عنه الجماعة السياسية الحاكمة بجامعيتها لوحدات الانتماء الفرعية بداخلها، فإنه تتعين مراعاة الطابع العام للجماعة السياسية الأعم وذات الهيمنة الأشمل. وإذا كان هذا الطابع

العام يعكس الوجود المشترك للجماعات الفرعية، دينية أو قومية أو عرقية أو إقليمية أو حضارية أو ثقافية، فإن الموازين النسبية لهذه الجماعات المتعددة ينبغي أن تكون محل الاعتبار والمراعاة في تحديد هوية الجماعة السياسية. وبهذا الاعتبار يراعَى -مثلا- أن مصر بلد إسلامي؛ لأن ٩٤٪ من مواطنيه مسلمون، ورغم أن نحو ٦٪ من مواطنيه مسيحيون، كما أنها بلد أفريقي رغم أن سيناء منها تقع في آسيا، وهي بلد عربي رغم أن مئات آلاف من مواطنيها يتكلمون في أقصى الجنوب لغة نوبية. ومن ثم تكون الهوية العامة للأغلبية والخصوصية للأقلية في أي من المجالات، كما تكون الحاكمية للأغلبية والحقوق للأقلية.

وفي مجال العلاقات والحوارات الفكرية الدائرة في بلادنا، على المستوى الثقافي والفلسفي، بين ذوي المرجعية الدينية في النظر إلى شئون.. أقول: الحياة ونظم المجتمع والعيْش وعلاقات التعامل والسلوك وبين ذوي المرجعية الوضعية العلمانية في هذه الشئون، في هذا المجال من العلاقات والحوارات تتعين مراعاة أن الحوارات تدور هنا بين جانبين يصدر كل منهما عن مرجعية فكرية وفلسفية مناقضة لمرجعية الآخر؛ الأول مرجعيته تتحصن في ثوابت الدين وما يعتمد عليه من عقائد مطلقة، والثاني مرجعيته تستند إلى نفي ثوابت الدين بحسبانها مرجعية لشئون الحياة ونظم المجتمع والمعاملات، ومن ثم فإن الحوار بين الطرفين يستعصي أحيانًا على الحل؛ لافتقاد الأصل الفكري المشترك الذي يمكن أن يتصاعدوا إليه ويستمدوا منه معايير الحكم على الأمور بالصواب أو الخطأ أو بالصحة أو البطلان.

ونحن هنا عادة ما نكون في مجالات تعارض بين الحريات والحقوق، أو بين الجماعات الأصغر والجماعات الأكبر، أو بين المطلق والنسبي. ونحن مادمنا في مجال علاقات «داخلية» لجماعات تضمها جماعة سياسية واحدة، وتراعَى بشأنها الأوزان النسبية لأطراف العلاقة واستبعاد مبدأ التنافي بينها، فإنه يتعين أن تقوم هذه العلاقات في إطار المواطنة وفقًا للأسس الآتية:

أ- أن الحريات -وهي محض رخصوهي ما يكفله القانون والنظام، كحرية التعبير أو حرية التملك أو حرية الانتقال أو غير ذلك- يتعين أن تقف عند حدود «الحقوق» فلا تنتهكها؛ لأن الحقوق متعينة ومحددة، وأن حرية الانتقال يتعين أن تقف عند حدود مِلك الآخرين فلا تقتحمها، وحرية البيع والشراء يتعين أن تقف عند حدود مال الآخرين فلا تغتصبها، وحرية التعبير ينبغي أن تقف عند حدود عدم جواز سب الآخرين... وهكذا.

ب- أن حق الفرد وصالحه يقف عند حدود حق الجماعة وصالحها، كما أن حق الجماعة الأصغر ينبغي أن يقف عند حدود حق الجماعة الأشمل، والعبرة هنا بالأوزان النسبية، وهذا أمر تتفق عليه وجهات النظر رغم تباين المرجعيات الفكرية. والفكر الديني الآتي من الشريعة الإسلامية يوافقه الفكر الوضعي الآتي من أي فلسفة مادية أو لا أدرية، في أرجحية الأعم على الأخص، كما يُلحظ ذلك واضحًا في مواثيق حقوق الإنسان التي تضبط عددًا من الحقوق بضوابط السلامة العامة والنظام العام والصحة العامة وحقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

جـ- مادامت سبقت الإشارة إلى ما يتعلق «بالفكر المطلق» والفكر النسبي، وأن الأول لا يحتمل التقسيم ولا التبعيض، بينما النسبي يحتمل ذلك، فقد وجب أن نخلص من ذلك إلى أن النسبي من الأفكار والمبادئ يتعين أن يقف عند حدود المطلق؛ لأن النسبي لا يتلاشى بالاجتزاء بينما المطلق يحدث له ذلك.

وقد نختلف كثيرًا عند إعمال هذه الضوابط، وعند السعي لتبيُّن وجه الصواب في كل نازلة معينة، ولكن التوافق على هذه الضوابط من شأنه أن يهدي المتحاورين إلى ما لا تتصدع به الجماعة من صراعات أو نزاعات، ويصير الاختلاف بين الأطراف اختلاف فروع غالبًا وليس اختلافًا في الأصول التي تقوم عليها الجماعة.

المقدمة السادسة:

في مجال العلاقات مع الغرب من الناحية الثقافية، فإن الأمر أوسع من أن يُعرض في فقرة فقيرة؛ لأنه مشتبك بالعديد من الصراعات السياسية مع الغرب، وبالعديد من الصراعات الفكرية بين المواطنين بعضهم وبعض، وحسبي الإشارة إلى بعض الجوانب.

وإن الغرب الثقافي، سواء كان مسيحيًا أو علمانيًا يبدو مكتفيًا بذاته، والسائد فيه أنه لا يرى احتياجًا له في أي من ثقافاتنا أو عقائدنا، سواء بالنسبة لثقافة المسلمين أو بالنسبة لثقافة المسيحيين الشرقيين. والغرب الثقافي يقيس تقدم الشعوب الأخرى بقدر قربها منه، ويقيس تأخرها بقدر بعدها عنه، ويحكم على حركتها إيجابًا وسلبًا بحركة اقترابها منه أو ابتعادها عنه. فهو معيار التقدم، ومرجع الشرعية والاحتكام.

والغرب الثقافي أيضًا، يعتبر نفسه هو العالم، وقسَّم تاريخ العالم كله، قديمه ووسيطه وحديثه، حسب تقسيمه لتاريخه هو. فسقوط روما هو العلاقة الفاصلة بين التاريخ القديم والتاريخ الوسيط، وسقوط القسطنطينية ثم النهضة في غرب أوربا هو العلاقة الفاصلة بين التاريخ الوسيط والتاريخ الحديث. وأطلق على التاريخ العالمي وصفه لتاريخه هو، فالعصور الوسطى هي عصور الظلمات رغم أنها لدى المسلمين عصر تنوير ديني وعقلي وعصر استنارة أيضًا.

والغرب الثقافي أيضًا، استخلص النظريات السياسية والاجتماعية من واقع خبرته التاريخية هو، واستخرج قوانين تطور المجتمعات وخصائصها من تجاربه هو، وأسمى العصور الاجتماعية وحدد خصائصها وفقًا لذلك، سواء العصر العبودي أو الإقطاعي أو الرأسمالي... وهكذا. واعتبر مدارسه الاجتماعية هي ما يشكل قوانين تطور البشرية في العالم كله. ونظر إلى تجارب الشعوب غير الغربية ليقيسها بمقياس نظره التاريخي والفكري ذاته المستخلص من تجربته الذاتية. فما شابه من تجارب الآخرين تجربته أكد صحة استخلاصه، وما خالفها أبقاه نتوءات أو شذوذًا على نظرته التاريخية، وفسره البعض بأنها «شبه إقطاعي»، «شبه رأسمالي» ... وهكذا. وفي الجملة أُبقيت تجارب الآخرين المخالفة بحسبانها تجارب «خارج السياق».

ونحن نلحظ في العديد من كتابات المستشرقين عن الحضارة الإسلامية أو أي من حضارات الشرق، أنهم نظروا إليها لا نظرة دارس محاور ولكن نظرة دارس تجاه موضوع يدرسه. بمعنى أنه نظر إليها وحكم عليها في ضوء معايير مستخلصة من واقع تجاربه الثقافية والحضارية وحدها، بغير جهد لاستخلاص معايير للحكم تجاوز كلا من الحضارتين والثقافتين أو تتصل بالمشترك العام بينها. ولا يتسع المقام لذكر الأمثلة، ولكن تكفي الإشارة السريعة لنظم الحكم مثلا ولنظم الأسرة وغير ذلك.

ومن هنا فإن موضوع الحوار مع الغرب في الشأن الثقافي يتعين أن يأخذ من جانبنا أول ما يأخذ بالاعتبار. فإن الافتراضات الغربية عن التقدم والحضارة والنظم وغير ذلك إنما جنحت أحيانًا من خصوص التجربة الغربية إلى عموم الاستخلاصات البشرية والعالمية دون دليل مستمد من الاستقراء التاريخي، وأنها من ثم جنحت أحيانًا إلى اعتبار ما هو مذهب أو وجهة نظر، إلى اعتباره «قانونًا» اجتماعيًا أو تاريخيًا يصدق على الكافة.

المقدمة السابعة:

يتصل بالنقطة السابقة، ما يذكرني بعبارة هادية قرأتها لمالك بن نبي من سنين بعيدة، وهي تعني أن المثقف الغربي يمكن أن يتفهم مطالبنا السياسية والاقتصادية، ولكنه لا يستطيع أن يتفهم منظومتنا الفكرية الناتجة عن السياق الحضاري والتاريخي والثقافي لنا. وأظن أن ذلك راجع إلى أن العقل الثقافي الغربي باستعلائه واستغنائه، لا ينجذب إلى تعبيرنا الثقافي الصادر عن المرجعية الفكرية والحضارية الإسلامية، حتى إن كانت تعبر عن وقائع ونوازل شبيهة بما يُعرف في تجربته التاريخية، ولكنه يعبر عنها في سياق ثقافته الذاتية.

إن المفكر الغربي الإنساني، لا يفهم فكرة دار السلام ودار الحرب في فقه المسلمين، ولكنه يفهم ما يُعرف بقوانين السلم وقوانين الحرب في الفقه الوطني الغربي الحديث، وما به من اتفاقيات ومواثيق تتعلق بهذه الأمور. وهو يرى في «دار الحرب» عندنا عدوانًا محتملا عليه، رغم أن المفهوم ذاته له مثيل في قوانين الحاضر الغربي. قد يكون علينا ألا نبقى أسارى ما ارتبط به هذا المفهوم من أوضاع قديمة تاريخية بادت، وقد يكون ينقصنا فيه تطوير الأحكام الفرعية المرتبطة به بما يتلاءم مع ظروف العصر الحاضر وأوضاعه. ولكن يبقى ثمة مجال حربي تثور قضاياه عند حدوث العدوان على أي من بلادنا أو شعوبنا، وثمة مجال سلمي تتراءى مسائله عندما تعم أوضاع سلام وتعاون وتهادن.

وإن المفكر الغربي يرى في مفهوم «الجهاد» عدوانية احتمالية تبدو تحريضًا من المسلمين عليه، وهو لا يطيق هذا المفهوم؛ لما يراه فيه من ترادف مع العدوان والتهديد. وذلك رغم أن المسلمين بعامة لم يستخدموا هذا المفهوم في حركاتهم الحديثة إلا تعبيرًا عن حركات تحرير وطني أو مقاومة وطنية ضد عدوان غربي عليهم، وأن مثل هذه الحركات للتحرير الوطني عرفتها إيطاليا ضد الحكم النمسوي لها في القرن التاسع عشر، وعرفتها فرنسا ضد الاحتلال الألماني والنازي لها في القرن العشرين.

نحن في حروب المقاومة الوطنية نستخدم سياقًا إيمانيًا نعبر به عن واجبنا المقدس تجاه جماعاتنا من أجل تحررها، والمثقف الغربي لا يحتاج لهذا السياق الإيماني لخوض المسألة ذاتها؛ لأن لغاتنا الثقافية متباينة بيننا وبينه، ومحركاتنا الفكرية ودوافعنا الإيمانية متباينة أيضًا. والمثقف الغربي الإنساني تفوته كثيرًا أو تفوته أحيانًا هذه التباينات في التعبير عن الفعل ورد الفعل، وعلينا عندما نتحاور معه أن ندرك هذه الفروق.

نحن نتخاطب في شئون الحياة المعيشة، بين بعضنا البعض من خلال مرجعيتنا الثقافية والعقيدية. ولكي نضمن وصول المعنى ذاته إلى العقل الثقافي الغربي الإنساني، فيمكننا أن نراعي ترجمة هذه المفاهيم إلى لغته الثقافية، وذلك للتقريب والتبيين.

المقدمة الثامنة:

العلاقات مع الغرب تلتبس بين الثقافي والحضاري من جانب والسياسي والعسكري من جانب آخر. وفي كلمات مختصرة فثمة خلاف يتعلق بالجوانب الحضارية العقيدية، وثمة صراع يتعلق بالجوانب السياسية. ويمكن القول إن الغرب سياسيًا منتصر وأن بعض قواه يمارس سياسات عدوانية علينا مستخدمًا الآلة العسكرية أو الهيمنة الاقتصادية أو الإحاطة الإعلامية. وهو من ناحية أخرى حضارية يرى حضارته هي حضارة العصر الحديث، ويتداخل كل ذلك لديه في نظرته إلينا وتعامله معنا. وهو يستخدم الخلاف الثقافي في تسويغ الصراع السياسي.

أما من ناحية المسلمين، فهم يتلقون عدوان الغرب ويتلقون حضارته النافع لهم منها وغير النافع، والكثيرون يتشتتون بين منبهر بحضارة الغرب طالب الأخذ بها وبين مقاوم لسياسة الغرب وعامل على التخلص منها، وتتداخل قضايا السياسة وموجباتها مع قضايا الفكر والحضارة وتوابعها. وإن جهدًا هائلا بذلناه وأنفقناه على مدى المائتي سنة الماضية في المعاناة من هذا التداخل، وفي الانقسامات حول هذه القضايا والاختلاف والتطاحن فيما نأخذ وما ندع وما ينفعنا وما يضرنا، حتى بدأت رؤانا تتضح مع خواتيم القرن العشرين في هذا الشأن فصار بإمكاننا الفصل بين السياسي وبين الثقافي، ويمكننا التمييز بين ما ينفع وما لسنا في حاجة إليه وما يضرنا.

على أنه تتعين ملاحظة أن العدوان الغربي على بلادنا وشعوبنا العربية والإسلامية على مدى القرنين الماضيين كان دائمًا لدى المعتدين يتخذ تعزيزًا ثقافيًا. وكانوا دائمًا يستخدمون حجة «التعصب الإسلامي» ضدنا لتبرير غزونا والسيطرة علينا. ونحن لا ننسى أن أحمد لطفي السيد –المفكر الليبرالي المصري الآخذ عن فكر الغرب وثقافته والداعي إلى الجامعة الوطنية غير الدينية– هو نفسه الذي لاحظ في ١٩٠٨ في مقال نشره أن «تهمة التعصب (الديني الإسلامي) يظهر أنها قاعدة سياسية يعتنقها الانكليز ليعملوا بها في مصر، فإنها عندهم تساوى قاعدة الباب المفتوح في التجارة أو قاعدة الفرار من النظريات إلى العمليات في العلوم» (جريدة المؤيد ٩ من أبريل ١٩٠٨).

والآن في بدايات القرن الحادي والعشرين تنطلق من الولايات المتحدة الأمريكية (وارثة الاحتلال الغربي في العالم) مقولة «صراع الحضارات» وتصريحات الرئيس الأمريكي بوش عن التعصب الإسلامي، وذلك لتغطية سياسات الهيمنة الأمريكية الجاري اتخاذها في بلادنا، وفي ظل هذه «القاعدة السياسية» (على حد تعبير أحمد

لطفي السيد) يجري ما يجري في أفغانستان والعراق، وفلسطين والسودان والصومال وغيرها، وتُستغل هذه «القاعدة السياسية» في مواجهة حركات تحرر وطني وحركات مقاومة وطنية تتخذ صيغة إسلامية في الدفاع عن الديار والأوطان وتستثير روح الشهادة لله وللوطن.

إن وصف الصراع الدائر في بلادنا الآن بأنه صراع سياسي يكشف مباشرة عمن هو المعتدي ومن هو المعتدى عليه؛ لأن المشهد يكشف عن أن أهالي بلاد معينة يُمسكون بالسلاح في أيديهم ويوجهونه إلى غرباء محتلين أتوا من أقاصي البلاد الأخرى، ويكشف ذلك عن أن من يُمسك بالسلاح إنما يدافع عن أرضه ووطنه وجماعته ضد غازٍ معتدٍ غريب.

أما إذا وُصف الصراع الدائر بأنه صراع ثقافي وحضاري، فإن المشهد يمكن أن يُصاغ على اعتبار أن هناك أناسًا بسبب ما يدور في أذهانهم من أفكار يُمسكون بالسلاح ويقتلون الآخرين، فيبدو من ذلك أن المقاوِم والوطني هو المعتدي، وأنه يعتدي على «الآخر» بسبب ما يدور في ذهن هذا المقاوِم من أفكار.

لذلك كنت حريصًا في بداية هذا الحديث أن أثير التساؤل عن: من هو هذا «الآخر» أو هذا «الغير» الذي نتكلم عن العلاقة معه.

المقدمة التاسعة:

بالنسبة للجوانب الحضارية، فقد كانت هناك تغذيات متبادلة بين الحضارات على مدى قرون طويلة، وعلى وجه الخصوص بين الحضارة الإسلامية العربية والحضارة الغربية الأوربية، وقام ذلك في حضارات ما قبل الإسلام وما بعده، والأمر في الحالين معروف مشتهر ومراجعه قريبة التناول مما لا حاجة معه لتكرار أو مزيد بيان.

إنما ما أود أن أنبه إليه في عجالة هنا، أن أهم التأثيرات وأبقاها إنما يجيء في ظروف الاختيار الحر لكل من الجانبين عن الآخر، وكانت هذه تجربة ما أخذه المسلمون مختارين من حضارة الغرب وخاصة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، كما أنها هي تجربة الغرب فيما أخذه من حضارة المسلمين مختارين في القرنين الميلاديين الثاني عشر والثالث عشر وما بعدهما.

وأهم درس يمكن أن نتعلمه في هذا السياق هو أن الوفاق الحضاري يرد بالاختيار الحر لما يرى أي من الأطراف حاجة له فيه من منجزات الآخر، وهو يرد بقدر ما تغيب عوامل الفهم السياسي.

أكاد أقول إن قضية القضايا بالنسبة لنا على مدى القرنين الماضيين، لم تكن أن نتعامل ونتفاعل مع حضارة الغرب ومنجزاته، ولكنها كانت هي ما نأخذ وندع، وما نحتاج إليه وما لسنا في حاجة إليه لوجود مثيل له عندنا، قد يحتاج إلى تطوير وتجديد ولكنه موجود.

وأضرب لذلك مثلا، فإن أول كلية أنشئت في مصر لتدريس القانون الوضعي الغربي أنشئت في سنة ١٨٦٨ باسم «مدرسة الإدارة والألسن». وكانت تدرس القانون المدني والمرافعات والقانون التجاري وغيرها، مما كان لنا مثيل له في فقه الشريعة الإسلامية، ولم يكن من مناهج هذه المدرسة القانون الإداري ولا القانون الدستوري ولا القانون المالي مما كنا في أشد الاحتياج إليه. بمعنى أنها كانت تعطينا ما لدينا مثله ولسنا في حاجة لاستجلاب بديل عنه، وتمنع عنا ما نحتاجه.

المقدمة العاشرة:

من أهم ما يميز الحضارة الغربية في ظني مما نفتقر إليه افتقارًا شديدًا ونحتاجه احتياجًا ملحًا، هو العلوم الطبيعية والفنون التقنية، وكذلك نظم الإدارة غير الشخصية التي تعتمد على الأبنية المؤسسية والقرارات الجماعية وتقسيم العمل وتكامله وتعدد هيئات اتخاذه والتنسيق بينها، وذلك كله سواء في إدارة الدولة وهيئاتها أو إدارة شئون المجتمع الأهلي الاجتماعية أو الاقتصادية أو غيرها من شركات وجمعيات ونقابات وغيرها.

إن هذه النوعيات من فروع المعرفة لا تُكتسب بالتعليم فقط، ولكن بالممارسة أيضًا، بل قد تكون الممارسة أبلغ أثرًا من التعليم.

ويبدو لي أن هذه الفروع من العلوم والمعارف التي تُكتسب بالتعليم وبالممارسة، يكون لها أبلغ الأثر في التثقيف الفكري وفي إصقال المواقف من الآخرين؛ لأن للعمل الجماعي وإدراك الاحتياج للآخرين في صياغة العمل الواحد، أثره الثقافي المهم في التواصل وفي الاعتماد المتبادل؛ كما أن علوم الصنائع وفنونها لها كذلك أثرها الثقافي في تزكية المنهج العقلي والتجريبي بين المتعاملين معها.

هذا ما بدا لي أن أذكره في شأن الموضوع المعروض للنقاش.

والحمد لله

●●●