

منزلة التعارف والاعتراف في منظومة القيم القرآنية

■ احميده النيضر

﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ ...

يتفق المفسرون - القدامى والمحدثون - عند تعرضهم لمسألة اختلاف الناس على أديان وملل متعددة، التي يوردها القرآن الكريم فيما يثبته من أنها لازمة من لوازم الحياة البشرية، فيرون أنها ترتبط بحكمة وتقدير بالغين أقيم عليهما نظام هذا العالم. لكن هذا الاتفاق بين المفسرين يقف عند هذا الحد؛ إذ أنهم يذهبون بعد ذلك مذاهب شتى عند تناول طبيعة هذه الحكمة ودلالاتها الدينية/التربوية والحضارية.

هذا ما يتبين لنا عندما نستعرض ونقارن ما أثبته عدد من المفسرين عند تعرضهم لقوله تعالى:

■ باحث وأكاديمي من تونس.

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۗ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۗ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۗ﴾
 [هود: ١١٨، ١١٩] أفضل من يقدّم عرضاً لهذا التباين في الأقوال الخاصة بالاختلاف المنصوص عليه في الآيتين هو الإمام الطبري¹؛ لما عرف به تفسيره من حرص على إيراد مختلف الآثار والروايات والأقوال في المسألة الواحدة، مع قدر من الترجيح والتضعيف لعموم ما يورده منها. جماع ما يذكره الطبري في التأويلات التي تعاطت مع موضوع «الاختلاف» الذي عدته الآية من ثوابت حياة الناس يمكن تركيزه في مسائل تضبطها الأسئلة التالية:

- 1- ما المقصود بالاختلاف المذكور في الآية؟
- 2- ما هو حكمه؟
- 3- ما الحكمة منه؟

عن هذه الأسئلة يذكر الطبري أنواعاً من الإجابات ترى بعضها أن المقصود بالاختلاف هو تعدد الأديان من يهودية ونصرانية ومجوسية ونحو ذلك؛ بينما يرى بعضها الآخر أنه اختلاف في مستويات الرزق بما جعل هذا فقيراً وذاك غنياً بغاية تسخير بعضهم لبعض.

من جهة ثانية ينقل الطبري قولاً عن كون الاختلاف لازمة لأهل الباطل، أما أهل الحق فلا يعرفون الاختلاف، وأنهم إن عرفوه فإنه يكون غير ضار. مستند من يقول هذه المقالة هو الاستثناء الوارد في الآيتين في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾، وهم المشمولون برحمة

1- محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام الطبري (224-310هـ/838-923م) من أكبر علماء المسلمين تأليفاً وتصنيفاً له في التفسير «جامع البيان عن تأويل أي القرآن» وله في التاريخ «تاريخ الأمم والملوك».

اللَّهِ فيما ينقله الطبري من أهل الإيمان وأهل الجماعة ومن كانوا على الإسلام.

في المستوى التقييمي فإن الاختلاف بين كافر ومؤمن - حسب ما يورده الطبري - مذموم يوجب للخارجين عن الإيمان النار في حين يكون مآل من كان على الإسلام الجنة.

عند تعيين الحكمة المؤسسة لهذا الاختلاف فإن قوله تعالى: ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ يفيد أن كل فريق ميسر لما خُلق له بحيث يكون هؤلاء لجنته ورحمته، وهؤلاء لناره وعذابه. على هذا فإن مقتضى الحكمة هو أن يكون الاختلاف بين الصنفين قائماً ضرورةً؛ ليستحق أهل الإيمان النعيم وأهل الباطل العقاب رحمةً وعدلاً من الله نتيجة ما قدّم كل فريق.

يلحق الطبري على هذا التعليل قائلاً: «فإن كان تأويل ذلك كما ذكرت، فقد ينبغي أن يكون المختلفون غير ملومين على اختلافهم؛ إذ كان لذلك خلقهم ربهم، وأن يكون الممتنعون هم الملومين». جواباً عن هذا يذكر صاحب «جامع البيان» أن تدقيق معنى الكلام الضابط لحكمة الاختلاف بأن الناس لا يزالون مختلفين بالباطل من أديانهم ومللهم ﴿إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾ ممن كان على الحق؛ وذلك لعلمه النافذ فيهم قبل أن يخلقهم، أنه يكون فيهم المؤمن والكافر، والشقي والسعيد. يتأتى هذا التدقيق بناءً على تحديد معنى اللام في قوله ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾، والتي تكون سببية بمعنى «على» كقولك للرجل: أكرمتك على برك بي، وأكرمتك لبرك بي.

إذا انتقلنا بالنظر إلى مفسرين آخرين، معاصرين هذه المرة، أولهما الشيخ محمد عبده والثاني هو الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور فإننا سنقف على معالجة خاصة مغايرة لمسألة الاختلاف تكشف درجة التحول فيها.



يرى محمد عبده - في تفسير المنار¹ - أن الاختلاف راجع إلى أمرين أولهما: الطبيعة الإنسانية المتميزة بالرأي والاختيار والتي جعلت الناس «كاسيين للعلم لا ملهمين، وعاملين بالاختيار وترجيح بعض الممكنات المتعارضة على بعض، لا مجبورين ولا مضطرين». أما الأمر الثاني فيتعلق بالمستوى الحضاري الذي تبلغه المجتمعات الإنسانية والذي تتزايد نسبة الاختلاف فيه وفق تطور الحياة الفردية والجماعية في تلك المجتمعات. هذا الاختلاف يشتمل - حسب صاحب المنار - على كل شيء، حتى الدين «الذي شرعه الله لتكميل فطرتهم وإزالة الاختلاف بينهم». مدار الحكمة من هذا الاختلاف والتفرق الشامل للعلوم والمعارف والآراء والشعور والدين والإيمان والطاعة والعصيان، هو تجسيد السنن الإلهية في الخلق التي يتأسس عليها تفاوتهم في السعي، وتكشف من خلالها قدراتهم المخفية المادية والمعنوية، وما تؤدي إليه من أعمال.

بذلك فإن الاختلاف مشيئة إلهية عند محمد عبده في خلق جميع الممكنات التي تتيح للإنسان أن يكون خليفة في الأرض.

يربط محمد الطاهر بن عاشور² من جهته في بيانه لحكمة الاختلاف الوارد في سورة هود بالسياق القرآني المتعلق بالأمم التي أهلكت نفسها؛ وذلك بالإخبار أن إهلاكهم ليس ظلماً من الله، وأنهم لو كانوا مصلحين لما أهلكوا. انبنى على هذا استبعاد أن يفهم أن استعصاء الأمم عما أراد الله منهم هو خروج عن القدرة الإلهية، بما دعا إلى رفع هذا التوهم بأن الله قادر أن يجعلهم أمة واحدة متفقة على الحق

1- انظر: تفسير المنار.

2- انظر: التحرير والتنوير:

http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=61&surano=11&ayano=116.

مستمرة عليه كما أمرهم أن يكونوا. ينجم عن ذلك أن ابن عاشور يعين حكمة الاختلاف في كونه أساس نظام هذا العالم بما تستلزمه من «قيمة الحرية» التي تتيح لنظام عقول البشر أن يكون «قابلاً للتطوُّح بهم في مسلك الضلالة أو في مسلك الهدى على مبلغ استقامة التفكير والنظر، والسلامة من حجب الضلالة». حكمة الاختلاف عند ابن عاشور تنطلق من العدل الإلهي الذي يفضي بالإنسان إلى قيمتي الحرية والعلم لدى الكافة بما يحقق شرط الاستخلاف بدلالته الحضارية والغيبية،

**حكمة الاختلاف عند
ابن عاشور تنطلق من
العدل الإلهي الذي يُفضي
بالإنسان إلى قيمتي
الحرية والعلم**

وما يترتب عنه من المكانة في الآخرة. هذا ما يؤكد ابن عاشور حين يقول: «ولو شاء [الله] لخلق العقول البشرية على إلهام متحد لا تعدوه.....» فلا شك أن حكمة الله اقتضت هذا النظام في العقل الإنساني؛ لأن ذلك أوفى بإقامة مراد الله - تعالى - من مساعي البشر في هذه الحياة الدنيا الزائلة المخلوطة؛

لينتقلوا منها إلى عالم الحياة الأبدية الخالصة، إن خيراً فخير وإن شراً فشر». مؤدى ذلك أن الاختلاف يقر بالتفاوت والتعدد المحققين للتنافس على مدارج الارتقاء والسمو الإنساني.

على هذا فإن عموم ما تكشفت عنه آراء المفسرين الثلاثة وما أوردوه من أقوال مختلفة - فيما تناولوه في موضوع الاختلاف - يمكن أن يلخص في مقولتين. يرى أصحاب الأولى - قدامى ومحدثين - أن الله تعالى خلق الخلق للاختلاف، وهو قول قاله الحسن البصري¹

1- الحسن البصري (21-110هـ / 642-728م) وُلد وترى بالمدينة المنورة في بيت النبوة، استقر منذ شبابه بالبصرة حيث أصبح أشهر علماء عصره ومفتي البصرة، تلميذه واصل بن عطاء انفصل عنه ليكون الحلقة الأولى للمذهب الاعتزالي.



وعطاء¹؛ بينما يرى آخرون² أنه سبحانه خلقهم للرحمة، وهو قول مجاهد وعكرمة، ويضيف بعض من يدعم هذا الفهم³ أنه جَلَّتْ قدرته خلقهم فريقين: فريقاً يُرحم فلا يختلف، وفريقاً لا يُرحم فيختلف.

معنى ذلك أن القائلين بالرأي الأول يوحون بأن الاختلاف في تقديرهم يجعل الخطاب⁴ القرآني خطاب معرفة، وأنه يلزم الإنسان بكسب المعارف، وأنه مسؤول عن ذلك؛ بينما ينتهي أصحاب الرأي الثاني بفهمهم للاختلاف أن الخطاب القرآني الذي تكشف عنه المسألة هو خطاب سلطة، وأنه يعمل بناءً على ذلك على انضباط الإنسان والتزامه بالأحكام والتوجيهات.

ما ننتهي إليه من هذا التعاطي الأول - مع مسألة الاختلاف الواردة في القرآن الكريم في مرآة نماذج تفسيرية دالة ومختلفة - هو أن

- 1- أبو محمد عطاء بن أبي رباح (27-114هـ / 648-732م) مولى آل أبي خيثم الفهري القرشي من أصول نوبية، فقيه عالم محدث، من أجلاء الفقهاء والتابعين في القرن الأول والثاني الهجريين. أخذ عن عائشة وأبي هريرة وأم سلمة وأم هانئ وابن عباس وعدة من الصحابة ومن التابعين، وأخذ عنه الأوزاعي وأبو حنيفة وحدث عنه مجاهد بن جبر.
- 2- هو قول مجاهد بن جبر (21-104هـ / 642-722م) هو: أبو الحجاج مجاهد بن جبر المكي المخزومي، إمام وفقيه وعالم ثقة وكثير الحديث. يوافقه في قوله ذلك عكرمة بن عبد الله مولى ابن عباس.
- 3- وهو: عبد الله ابن عباس بن عبد المطلب بن هاشم، ابن عم الرسول عليه الصلاة والسلام (قبل الهجرة بثلاث سنوات - 68هـ / 618-687م) يعرف بحبر الأمة وفقهها وإمام في التفسير.
- 4- المقصود بالخطاب الفكر المتجسد في كامل مفاصل النص فهو المقول الجامع الذي يحمل وجهة النظر المصاغة في تعبير استدلالي باستعمال مفردات وتراكيب ومفاهيم لإثبات علاقات تجمع بينها وجهة النظر تلك. الخطاب بذلك نسيج أكثر ثراء باعتبار أن المعنى في الخطاب ليس متناظراً مع المفردات بل هو بناء قائم على مختلف مواد النص حين تفهم في تكاملها وبعد قراءة تركيبية فيها تقديم وتأخير وإبراز وإخفاء.

الموضوع إشكاليٌّ منذ القديم، وأنه مدعوٌّ ليبقى كذلك؛ لأنه مرتبط بطبيعة العلاقة مع «الأخر المختلف» التي ليس لها حل ناجز ونهائي؛ بل تخضع إلى كثير من التغيّر. هذا ما تؤكده النماذج التفسيرية التي اخترناها فيما أظهرته من التقاء رؤى معاصرة مع أخرى قديمة زمنياً في فهمها للاختلاف وربطها إياه بمكانة الإنسان ودرجة تمثله لخطاب القرآن الكريم كما تحدده هذه المسألة. ما أضافه المُحدثون من «الإنسانيين» على القدامى هو نسبة تأكيد المُحدثين على مركزية هذه المسألة بفضل ما استفادوه من المعارف العلمية الجديدة مما لم يتوفر قديماً. الأهم من ذلك هو أن هؤلاء المُحدثين من المفسرين «الإنسانيين» يشتركون مع القدامى ممن كان يتبنى التوجه نفسه، وذلك بفضل ما توصلوا إليه من أحكامهم جميعاً في الإمساك بالخيط الناظم الذي تأسس عليه الخطاب القرآني باعتباره يمثل دائرة الإحالة الشاملة لمفهوم الاختلاف، وما يحف به من المفاهيم الكبرى المرتبطة بعلاقة الذات بالآخر في الخطاب القرآني.

شهادة التاريخ

عمل الكاتب والمفكر السوداني «محمد أبو القاسم حاج حمد»¹ عند تعاطيه مع النص القرآني على تجنب طريقة التفسير التجزيئية؛ معتمداً على التحليل القائم على إطار الوحدة القرآنية، التي تتناول الجزء في إطار الكل عوضاً عن الفهم المتداول المجزئ لآيات الكتاب وسوره. يولي هذا التمشّي التحليلي الخطاب القرآني أولوية أساسية في كل جهد تفسيري، وذلك بتنزيل الدلالات الجزئية ضمن ما يميّز خصوصية

1- توفي سنة 1425هـ/ 2004م من أهم مؤلفاته: «العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة».



النص الجامعة القائمة على رؤيته للعالم والوجود والإنسان. هي مقارنة كئيّة وكونية تضع غاية الوجود كله - وغاية الوجود «الإنساني» خاصة - على أنها مدار التحكيم في فهم وتفعيل مكونات النص القرآني بكامل مفاهيمه. بهذا يوقفنا «حاج حمد» على تعاط جديد لعلم التفسير وثيق الصلة بالمفهوم الفلسفي المعروف برؤية العالم (Weltanschauung)¹ الذي يتيح تفسيراً للكون والعالم المحيط؛ قصد تحقيق تفاعل أشمل معه ومع مكوناته. من هنا يبرز الفرق الجوهرى بين من يرى أنّ القرآن الكريم كتابٌ حاوٍ لسور مفضّلة تتضمن عبادات ومعاملات وأحكاماً، وبين من يرى فيه بالأخص سجلاً إلهياً مفتوحاً على التجربة الوجودية الكونية. في الرؤية الأولى يبرز الطابع الثبوتى² التقينى الذي يركز على ضبط النسق الثقافى الاجتماعى، فلا يولى كبير عناية لما يعنيه القرآن الحكيم من فيضٍ ما له من نفاذ؛ لكونه مصدر الحكمة الشاملة والموصولة. بالمقابل فإن ما ينجر عن الرؤية الثانية هو الحرص على التأهيل المتواصل روحياً ووجدانياً؛ قصد توسيع معارف الفرد والجماعة وخبراتهم بما يمكن من استقبال ما يزخر به النص القرآني من عطاءات لا تنضب. إنها رؤية أخرى لطبيعة النص الموحى في علاقته بطبيعة الإنسان المتلقى؛ حيث ترى أن الأول نص حيّ تتجدد معانيه؛

1- رؤية كونية أو رؤية العالم Weltanschauung، مصطلح بدأ في الفلسفة الألمانية في كتابات الفيلسوف والمؤرخ الاجتماعى الألماني فيلهام دلتاي Wilhelm Dilthey (1833 - 1911) ثم شاع في أوساط الأنثروبولوجيين والمؤرخين منذ القرن التاسع عشر، بحيث صار اليوم إحدى المقولات الكلية التي تدخل في مضمون الثقافة ليبدل على مفهوم أساسى مستخدم في هذه الفلسفة والايستمولوجيا وتشير إلى طريقة الإحساس وفهم العالم بأكمله فهو الإطار الذي يقوم من خلاله كل فرد برؤية وتفسير العالم المحيط والتفاعل معه ومع مكوناته.

2- النزعة الثبوتية أو الذاتوية Essentialiste التي تعتبر أن طبيعة الأمور والمفاهيم قارة نهائية وأن التاريخ لا تأثير له فيها.

لتستجيب لاحتياجات الثاني إن تهيأ هذا الأخير من أكثر من جهة ليستتير بفهم القرآن الكريم في كليته ونظريته المجسدة لحقيقة الرسالة المحمدية في لحظة تاريخية محددة. قبل «الحاج حمد» قد مهّد لهذا التمشي جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بما حداده في مقولتهما¹ بأن القرآن الكريم «كتاب هداية»، فاتحين بذلك طريقاً للتوجه «الإنساني» القائم على علاقة ديناميكية للمفسر بالنص القرآني، تغيّر نوعياً ما أرساه المفسرون التقليديون قديماً وحديثاً.

هنا يبرز الفرق

الجوهري بين من يرى أنّ القرآن الكريم كتابٌ حاوٍ لسور مفصلة تتضمن عبادات ومعاملات وأحكاماً، وبين من يرى فيه بالأخص سجلاً إلهياً مفتوحاً على التجربة الوجودية الكونية

اعتبار أن القرآن الكريم «كتاب هداية» متضمن توجهاً تفاعلياً بين الباث الحيّ والمتلقي المستعد للتأهل المتواصل هو - في حقيقته - استحضار لما يسميه «محمد إقبال»² الوعي النبويّ، الذي يجمع بين الروحي والوضعي في الآن نفسه، ويربط الوعي الديني بالوعي التاريخي. إنه التمثّل الذي يرى أنه إن كان ثمة تاريخ فلأن ثمة تبديلاً وتغيّراً، وأن كل المفاهيم والمؤسسات والعلاقات - تبعاً لذلك -

تسير وتقلب أو تدور وتتمرحل؛ لكن الأهم هو أنه لا بد لهذا التبدل من أن يتحقق على شيء ثابت صامد يحمل التغيّر، ويؤسس بالتالي العلم به، وتتبدل عليه الأحوال ولا يتبدل هو. تلك هي الدلالة الأبرز لشهادة التاريخ التي وقف عندها عدد من المتعاطين مع الخطاب القرآني قديماً وحديثاً

1- راجع محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، ط. بيروت 1931، ص 99 ومحمد عبده تفسير المنارج، ص 18 و24.

2- انظر: دراستنا عن الإنسان والزمان في منظومة محمد إقبال التجديدية، النص الديني والتراث الإسلامي قراءة نقدية، دار الهادي بيروت ط1 2004.

في شأن الاختلاف والتعدد بتمثلهم لقوله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: 62] والمتلاقية في الوقت ذاته مع «قانون» التطور والانتقال.

في ضوء هذه الشهادة ومواصلة في تعميق النظر في موضوع الاختلاف والتعارف والاعتراف نستعرض مقطعاً من مقاطع التاريخ سجّله صاحب «جدوة المقتبس»¹، كاشفاً به عن ضرب مغاير من التعاطي مع الموضوع في لحظة تاريخية دالة. نقرأ في هذا التأليف أن أبا محمد بن عبد الله بن أبي زيد² سأل أبا عمر أحمد بن محمد بن سعدي المالكي، عند وصوله إلى القيروان من ديار المشرق - وكان أبو عمر دخل بغداد في حياة أبي بكر محمد بن عبد الله بن صالح الأبهري³ - فقال له يوماً: هل حضرت مجالس أهل الكلام؟ فقال: بلى، حضرتهم مرتين، ثم تركت مجالسهم ولم أعد إليها. فقال له أبو محمد: ولم؟ فقال: أما أول مجلس حضرته فرأيتهم مجلساً قد جمع الفِرَق كلها: المسلمين من أهل السُّنَّة والبدعة، والكفار من المجوس، والدهرية، والزنادقة، واليهود، والنصارى، وسائر أجناس الكفر. ولكل فرقة رئيس يتكلم على مذهبه، ويجادل عنه..... فإذا غص المجلس بأهله، ورأوا أنه لم يبق لهم أحد ينتظرونه، قال قائل من الكفار: قد اجتمعتم للمناظرة، فلا يحتاج علينا المسلمون بكتابهم، ولا بقول نبيهم، فإننا لا نصدق بذلك ولا نقرّ به،

- 1- «جدوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس» لأبي عبد الله الحُمَيْدي (420-488هـ) / بيروت. الطبعة الثانية 1983. الجزء الأول. ص. 175 - 176.
- 2- أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني المالكي (310-386هـ/ 922-996م) عالم أهل المغرب والمعروف بمالك الصغير صاحب كتاب الرسالة.
- 3- أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح التميمي الأبهري، (290-375هـ/ 902-986م) قاض محدث، شيخ المالكية نزيل بغداد وعالمها، انظر الزركلي الأعلام ج7، ص98.

وإنما نتناظر بحجج العقل، وما يحتمله النظر والقياس، فيقولون: نعم، لك ذلك. قال أبو عمر: فلما سمعت ذلك لم أعد إلى ذلك المجلس، ثم قيل لي: ثم مجلس آخر للكلام، فذهبت إليه، فوجدتهم مثل سيرة أصحابهم سواء، فقطعت مجالس أهل الكلام، فلم أعد إليها. فقال أبو محمد بن أبي زيد: ورضي المسلمون بهذا من الفعل والقول؟ قال أبو عمر: هذا الذي شاهدته منهم. فجعل أبو محمد يتعجب من ذلك، وقال: ذهب العلماء، وذهبت حرمة الإسلام وحقوقه، وكيف يبيح المسلمون المناظرة بين المسلمين والكفار؟ وهذا لا يجوز أن يفعل لأهل البدع الذي هم مسلمون ويقرون بالإسلام، وبمحمد ﷺ، وإنما يُدعى من كان على بدعة من منتحلي الإسلام إلى الرجوع إلى السُنَّة والجماعة، فإن رجع قبل منه، وإن أبى ضُربت عنقه؛ وأما الكفار فإنما يُدعون إلى الإسلام، فإن قبلوا كُفَّ عنهم، وإن أبوا وبذلوا الجزية في موضع يجوز قبولها كُفَّ عنهم، وقُبِلَ منهم؛ وأما أن يناظروا على ألا يُحتج عليهم بكتابتنا، ولا بنبينا، فهذا لا يجوز، فإننا لله وإنا إليه لراجعون».

تضعنا قراءة هذه الحادثة التاريخية أمام مفارقة مفصلية، تعيد طرح سؤال الذات في علاقتها بالآخر المغاير في أحد أطوار الحضارة الإسلامية. كيف أمكن للمسلم أن يفضل عن المفاهيم القرآنية الكبرى التي عالجت قضايا الاختلاف وفق مقتضيات خطابه الكوني/ الإنساني؟ وما الذي حدا بعالم جليل أن يذهل عن مقتضيات الخطاب القرآني الذي لا يتضمن مفهوم الاختلاف فيه أي معنى قدحي؟

للإجابة ينبغي التذكير بأن ما سجله صاحب «جذوة المقتبس» عن عبد الله بن أبي زيد لم يكن حالة استثنائية؛ ذلك أننا نجد لها مثيلات سُجلت لعلماء مغاربة آخرين كانت لهم المقاربة نفسها لموضوع

الاختلاف والتعارف؛ فهذا البهلول بن راشد - أحد علماء إفريقية - طلب من أحد أصحابه أن يشتري له زيتاً، فاشترى له ذلك من نصراني زاده في الكيل تبركاً منه بالبهلول، فرفض هذا الأخير الزيت جملة؛ «مخافة أن يجد في قلبه مودة إلى ذلك الذمي»¹.

في فترة لاحقة نقرأ لأبي العباس أحمد الونشريسي² الذي عاش في القرن التاسع الهجري والخامس عشر للميلاد تشنيعاً صريحاً على المسلمين الأندلسيين الذين قبلوا أن يبقوا أتباعاً لصاحب قشتالة النصراني، في حين أعزهم الإسلام، وجعلهم سادة، وجعل «الأخر» صاغراً تحت رعاية المسلم³.

لتفسير جملة هذه المواقف يبرز عنصران مبدئيان حكماً نظرة عموم فقهاء المسلمين - والمغاربة منهم على وجه الخصوص - للمخالفين ولأهل الذمة خاصة في أكثر من طور. أولهما مبدأ إقامة سلطة مدنية تحمي حدود دار الإسلام، وتسهر على كل ما يمكن من إقامة عالمية رسالته. أما الثاني فيتعلق بمبدأ سيادة التشريع الإسلامي في تنظيم علاقات الأفراد وضبط أحوال المجتمع صدّاً لكل انحراف يصدر من عموم المسلمين، وخصوصاً أمراءهم.

لقد طغت أولوية هذين العاملين السياسيّين في غالب الأحوال على الاعتبارات التي يتضمنها الخطاب القرآني بخصوص العلاقة مع غير

1- البهلول بن راشد توفي 183هـ / 799م، راجع أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس تحقيق: علي الشابي ونعيم حسن اليافي، الدار التونسية للنشر، 1968.

2- أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (834-874هـ / 1430-1469م) من كبار علماء المغرب الإسلامي، عاش في القرن التاسع الهجري والخامس عشر للميلاد.

3- انظر: دراستنا عن الآخر والهوية في التجربة التاريخية للمغرب الإسلامي، في النص الديني والتراث الإسلامي قراءة نقدية، دار الهادي، بيروت ط1، 2004م.

المسلمين رغم كونهما تعرضا لهزات عديدة في فترات مختلفة. هما اعتباران يجعلان دائرة التركيز متمحورة حول الدولة التي تحمي بيضة الإسلام إزاء العدو المتربص من الخارج، والتي ينبغي ألا تتعدى سلطتها حدود ما تسمح به الشريعة في العلاقة مع المجتمع.

**يؤسس الخطاب القرآني
قراءة انفتاحية للمغايير
والمختلف وللواقع
المركب والمتجدد، بما
يحوّل الهوية الدينية
إلى مجال جذب، بما
تُكسبه تلك الهوية من
معنى للحياة، ومن تناسق
وتطوير للواقع**

بالمقابل فإن داعي الهداية الذي يميز الخطاب القرآني في خصوص هذا الموضوع يقرّ الاختلاف؛ لأنه أولاً اعتراف بواقع ثقافي لا يخلو منه مجتمع، ولا يمكن تصوّر إغائه، ولأن الآخر - ثانياً - مجال ضروري للوعي بالذات بصورة بنائية فاعلة. بتكامل هذين المقتضيين يؤسس الخطاب القرآني قراءة انفتاحية للمغايير والمختلف وللواقع المركب والمتجدد، بما يحوّل الهوية الدينية إلى

مجال جذب، بما تُكسبه تلك الهوية من معنى للحياة، ومن تناسق وتطوير للواقع. إنه إقرار تميمي لِمَا للمجتمعات البشرية من طابع ضَمِيٍّ شأنها شأن النفس البشرية، تشتركان في كونهما مركبتين بصورة تراكمية، تتعدد فيها المكونات التاريخية وتتداخل؛ لتتحوّز في بنية تندمج فيها عناصر من حقب مختلفة ومتباينة.

أفضل ما يؤكد هذا المعنى نجده في مسعى النص القرآني المثلّم للبعد الثقافي التعددي والذاتي البنائي عند حديثه عن الرسالات السماوية الأخرى. يظهر ذلك في الإعلاء من مكانة موسى وهارون ﷺ، حين يقول تعالى: ﴿وَأَيُّنَهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ * وَهَدَيْنَهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿ [الصافات: 117، 118]، وفي إيلاء بني إسرائيل مقاماً

عالياً ﴿وَجَعَلَهُمْ آيَةً وَجَعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ [القصص: 5]، وفيما يصف به الإنجيل الذي أوتي عيسى ﷺ بما يشتمل عليه من ﴿هُدًى وَنُورٌ﴾ [المائدة: 46]، وكذلك كان شأن أتباعه من الصادقين الذين: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: 83].

مقارنة خصائص الخطاب القرآني بما تدلُّ عليه تلك النماذج من المواقف التاريخية تنتهي إلى حقيقة يركزها النص القرآني المؤسس في إقراره بمكانة الآخر. هو في حرصه على إقامة مجالات التواصل والتمييز إنما يؤسس لمقولة إنسانية مفادها أنه ليس في الثقافات ولا بينها غزو أو استتباع، فحاجة بعضها إلى بعضها الآخر حيوية على اعتبار أن التجدد لا يمكن أن يكون ذاتياً. ذلك هو مقتضى التواصل؛ أما مقتضى التمييز فهو ديني إيماني، لا يذهل - عند التفاعل مع المختلف إنسانياً - عن مساراته التاريخية، وما أنشأته من واقع موضوعي لم يخلُ من انحرافات ودخن ونسبية.

التعدد والبنية المفاهيمية القرآنية

كيف نفسر عناية القرآن الكريم بالرسالات السماوية السابقة له، وتعبيره عن عظيم تقديره لأنبيائها المرسلين، وعدّه التصديق بهم ركناً من أركان إيمان المسلم¹؟ وما هي السبل التي اعتمدها القرآن الكريم لتكريس ذلك التوجه في خطابه؟

1- تنص سورة البقرة الآية: 285 على أنه: ﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾. وقد قال الرسول ﷺ عن الإيمان: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره» (رواه مسلم والبخاري).

ما ينبغي في البداية التنبيه إليه في خصوص تفسير تلك العناية الموصولة هو الارتباط الوثيق بين هذا الموقف المبدئي وطبيعة الخطاب القرآني الذي يتميز بأنه توحيدي، يقوم على نسق لا يرى في التعدد إلا وحدة، وأنه تبعاً لذلك ينتظمه خطاب معرفة يلزم الإنسان بكسب المعارف، ويجعله مسؤولاً عن ذلك. مؤدى ذلك بروز منظومة مفاهيمية تربط بين التكوّن المعرفي من جهة والمعيار القيمي من جهة أخرى، بما يتيح للوعي الإنساني - رغم تناهي قدرات العقل - أن يكون عاملاً أساساً في رد التعدد إلى الوحدة، وأنه محتاج في ذلك إلى سند الوحي القرآني من أجل تجاوز أساطير الأولين ومفاهيم الآباء والأجداد. مدخل الوحي القرآني لتحرير الذات العربية والإنسانية كان بإقرارها بسلطان السمع والبصر والفؤاد؛ أي سلطان الإدراك الإنساني¹. بهذا انخرط الخطاب القرآني بخاصيته المعرفية المميزة في مسيرة للحضارة الإنسانية بما عمل على تحقيقه من التحام الوعي الديني بالوعي التاريخي. لقد كان الوحي القرآني بتدخله في التاريخ وتحريره للذات والفعل العربيين من هيمنة الخرافة والتقليد يريد أن يؤصل تلك الذات؛ أي أن يعيد وضعها ضمن مسيرة إنسانية واعية بتناهيها، وغير منقطعة عن سعيها الدائم للحقيقة.

بهذا الالتحام أصبحت الذات المؤصلة - المتمثلة لتراث الإنسانية الثقافي والقيمي والمعرفي - أقدر على الفعل والإضافة والتجديد؛ بحيث تكون أصلاتها مشروطة بمدى تواصلها ومواكبتها للمسيرة العلمية الحضارية مواكبة نقدية إبداعية.

1- انظر: سورة الإسراء الآية: 36: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾.



ضمن تفاعل هذين الخطّين: خط تأصيل الذات وتفعيلها بإعادة بنائها وفق رؤية الوحي للوجود والعالم، وخط التداول الحضاري الذي ينقض القول بوجود حضارة خالصة لا تدين للسابقين بشيء، ولا تنتظر من الآخرين - المختلفين ثقافياً ودينياً - أية إسهامات مستقبلية جديدة في السيرورة الحضارية، بتفاعل هذين الخطّين وتكاملهما يستبين النسق المفاهيمي القرآني في تناوله لمسألة التعدد والاختلاف. بهذا النزوع الحضاري - التأسيلي والتواصلي - تأسست عناية القرآن الكريم بالرسالات السابقة، ومعها اندرج سعي الفكر الإسلامي المجدد قديماً وحديثاً في تجسير العلاقة مع الآخر المختلف.

يبقى السؤال الثاني المتعلق بكيفية تحقق ذلك في عموم المنظومة القرآنية؟

عند النظر في البنية المفاهيمية القرآنية المتعلقة بالآخر المختلف يتبين لنا عنصران: أولهما يتصل بالمبادئ الضابطة لهذه القضية الحضارية الكبرى. وثانيهما يختص بالمكونات المفاهيمية للحقل الدلالي الذي تنتزل فيه القضية.

بالنسبة إلى المبادئ فإنها تبدأ بقيمة الحرية انطلاقاً من مبدأ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256] المرتبط بمسألة الإيمان الذي يعتبره القرآن الكريم هبة من الله سبحانه، وهو من جهة الإنسان اختيار وشهادة.

إن ما سجلته الجماعة المؤمنة الأولى في مرحلة التأسيس من عناصر القوة والفاعلية تلتقي كلها في مسلك واحد يربط بين قيمة الحرية والإيمان¹.

1- هذا ما أتاح للبعض أن يقول: «بوسعك أن تؤمن بما تشاء لكنك لا تملك أن تعقل كما تشاء» على اعتبار أن ما يفهمه الإنسان ويعقله حتميّ وضروري لا يمكنه أن يتفصّل منه.

في مستوى آخر تبرز قيمة الكرامة الإنسانية التي يتساوى فيها الجميع في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]. من هذا الإطلاق في التكريم تنفتح أبواب تحول مزدوج؛ هو تحول مع الذات وتحوّل في فهم الآخر، ومعه يصبح الدين عامل وفاق وبناء حضاري عوض أن يكون أداة صراع وتنافٍ.

بهذا النزوع الحضاري
- التأصيلي والتواصل -
تأسست عناية القرآن
الكريم بالرسالات
السابقة

قيمة المسؤولية تأتي تالية من خلال إقرار مبدأ التعدد الواضح في قوله تعالى: ﴿مَنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: 24] مع المبدأ المناظر له والمرتببط بقيمة العقل التي تناظرها وتكمل بعدها الكوني في آية: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: 123، 124].

تتويجاً لهذه المبادئ تبرز قيمة الإحسان التي تتمثل إنسانياً في قيمة الرحمة الإلهية، كما تؤكدتها آية: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 195]، والتي تضلع المقتضى الإيماني بما يتيح ثراءً وامتداداً

ضمن هذا المبدأ نجد آيات قرآنية تؤكد على بعد الحرية في الاختيار: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾، [سورة الكهف الآية 29] بينما الآيات الأخرى التي تذكر الفهم والتدبر فإنها لا تجعل هذه العناصر مفضية بالضرورة إلى الإيمان. على هذا كان العقل في الخطاب القرآني شرطاً لازماً للإيمان دون أن يكون كافياً أي أنه لا يوجد تناقض جوهرى بين العقل والإيمان لكن مجال هذا الأخير يبقى أوسع من أن يحده داعي العقل.



يتجاوز حدود المساواة الشكلية المجردة؛ حيث تكون الحسنه بمثلها معوضاً إياها بأن تكون الحسنه بعشر أمثالها.

بناءً على هذه المبادئ كانت المعالجة القرآنية لمسألة الاختلاف والتعدد قائمة على التكافؤ الإنساني الراض لحصرية التكليف في جماعة أو أمة من الناس دون غيرها؛ ذلك أن مؤدى الحصرية هو انتفاء الرحمة الإلهية وتكريس التمرکز الثقافي/ الديني المفضي إلى الإيغال في الحرفية والانغلاق نتيجة الاعتقاد أن الخلاص والنجاة حكراً لدى ملة بعينها لا تتجاوزها إلى غيرها. كل ذلك يُفرغ الاستخلاف من كل حس تاريخي ومن أية فاعلية تجديدية.

دعماً لهذه المبادئ - التي تجاوزت منذ زمن نزول الوحي وما تلاه من المراحل المعهود العربي والشرقي الخاص بالآخر المختلف، والتي حافظت على تقدمها عليه حتى في الزمن الراهن - عمل الخطاب القرآني على تأكيد هذه المبادئ بجملة من التعابير التي تتكامل فيما بينها لصياغة رؤية جامعة جديدة. هي تعابير مفتاحية تكوّن فيما بينها حقلاً مفاهيمياً له وظيفة تصويرية حضارية: الإسهام في بناء رؤية جديدة للعالم من خلال نظام مفاهيمي متكامل لعلاقة الذات بالآخر يرتبط بتلك الرؤية الجديدة ويساعد على تفسيرها.

من أبرز مكونات هذا الحقل الدلالي يجدر ذكر مادة «جدل» بمختلف استعمالاتها وتنوع سياقاتها، كقوله تعالى: ﴿وَجَدِلْهُمْ بِلَايِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125]، ومادة «ع ر ف» كقوله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ﴾ [النساء: 114]، ومادة «ع ف و» في مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ﴾ [البقرة: 109]، ومادة «ح و ر» كما ورد في قوله تعالى: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ﴾ [الكهف: 37].

بمثل تفاعل هذه المواد اللغوية - مما يرتبط بالعلاقة التواصلية في الخطاب القرآني - يتكون حقل مفاهيمي واسع يطبع تلك العلاقة التواصلية بطابع مميز، كما يشكل في الوقت نفسه مكوناً من مكونات رؤية العالم الجديدة التي يعمل الخطاب القرآني على إرسالها.

**كانت المعالجة القرآنية
لمسألة الاختلاف
والتعهد قائمة على
التكافؤ الإنساني الراض
لحصرية التكليف في
جماعة أو أمة من الناس**

يترسخ من هذا التفاعل الدلالي نظام مفهومي تندمج فيه التعابير المفتاحية الجزئية وتُوجه آية جامعة وحاسمة تكون بمثابة الختم المميز لذلك النظام. ضمن هذا الأفق يمكن أن ندرك المنحى الجديد، المنحى الاستخلافي الشهودي باعتباره يمثل الموجه الرئيس في كامل الخطاب القرآني

الذي تركزه آية: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ [هود: 118-119]. في مستوى ثانٍ يأتي الموجه الإجرائي المنظم لظاهرة الاختلاف منطلقاً من مبدأ القسط ليصل إلى قاعدة التعازف والتثاقف بحيث ينتظم الاختلاف على قاعدة قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقِنَّاكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكم مِّن دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ [الممتحنة: 8] إلى أن تصل إلى آية الختم الحاسمة في قوله سبحانه: ﴿يَتَأَيَّأُ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴿١٣﴾ [الحجرات: 13].

بالاحتكام إلى هذا النسق الدلالي الجامع والنظام السياقي المركب ندرك أولويات المنظومة القيمية القرآنية التي تحدد منزلة الاختلاف والتعارف والاعتراف في خطاب الوحي، والتي يمكن تلخيصها في:



- أنه لا يوجد ضمن هذه الرؤية القرآنية للعالم - القائمة على قاعدة الاستخلاف - صراعٌ حضارات؛ إنما هناك نمو وتدافع ضمن الحضارة الإنسانية المتواصلة والموحدة بين الدوافع الكونية المدنية التي تراهن على إنسانية الإنسان، وبين دوافع الهمجية والظلم بمركزيتها على الذات.
- انطلاقاً من مبدأ التكافؤ الإنساني بين الذات والآخر المختلف فإن خطاب القرآن الكريم يدعو إلى بناء تكتل حضاري تعارفي ﴿شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ ليس لمواجهة ثقافات أو عقائد أخرى بل للتواشج مع ما يزرخ به الآخر من طاقات السعي إلى الحق والمعرفة والإبداع.
- غاية الاختلاف ومآل التعارف قرآنيًا هو الاعتراف بخصوصية الآخر وكرامته وإنسانيته باعتبار أن مقاربتة - المختلفة عن مقاربتنا للحقيقة - مشروعة، ومن شأنها أن تكون مثرية لنا، وزاخرة بغنى التوازن الثقافي الكوني الذي لا مندوحة عنه من أجل رقي الحياة البشرية.
- ما تثبته القراءة الثقافية للتاريخ هو أن الصراع الفعلي قديماً وحديثاً كان صراعاً بين القيم والمناهج داخل كل ثقافة خاصة، وضمن كل فكر، الأمر الذي أتاح مثاقفة متواصلة بين الشعوب والمجتمعات وكان دافعاً إلى الانفتاح والتواصل اللذين ميّزا تاريخ الأفكار في العالم منذ قرون.

من أجل وعي ديني جديد

في خاتمة المطاف يتبين أن الأمة مهما علا شأن تراثها الثقافي وفكرها الديني فإنه لا يمكنها أن ترتقي إلا بظهور وعي جديد يتحقق بالجدل بين الإنسان وواقعه وماضيه، وبينه وبين المغاير له والمختلف

عنه. ذلك مؤدى الخطاب القرآني في غايته المعرفية والقيمية وفي خصوصيته التواصلية. مثل هذا الجدل هو القادر على التحرر من التراث نفسه؛ أي امتلاكه وتحقيقه ثم تجاوزه، وهذا لا يكون إلا بإعادة بنائه وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة، وبينه وبين مجتمعه من جهة أخرى بالشكل الذي يردّ إلى الوعي الجمعي تاريخيته مبرزاً نسبة مفاهيمه ومقولاته.

**ما يميز الخطاب القرآني
بشبكة المفاهيمية
ومنظومته القيمية هو
اعتماده على مفهوم
خاص بالإنسان وهويته**

لذلك جاز القول: إن المكونات الذاتية غير مؤهلة لكي تطرح وحدها حلولاً جذرية للمشكلات المستجدة والمطروحة على الإنسان والمؤسسات والمجتمعات. من ثم أصبح لزاماً الدخول في حوار متكافئ مع الآخر ليس بقصد الاتباع والمماهة؛ بل للإفادة منه بما يحقق التجدد الذاتي. في العلاقة بالآخر - إذن -

مدخل لتحوّل مزدوج: هو تحوّل في فهم طبيعة الذات، وهو ما يجعلها قادرة على المعاصرة والفاعلية التاريخية.

تزداد أهمية هذه المقاربة بنظامها القيمي ومبادئها الموجهة في وقت تواجه العولمة كل المجتمعات الإنسانية بتحدياتها الذي تطرحه، والذي يصوغه سؤال العصر: «كيف يمكن أن نعيش سوياً ومختلفين؟».

جماع ما يميز الخطاب القرآني بشبكتة المفاهيمية ومنظومته القيمية هو اعتماده على مفهوم خاص بالإنسان وهويته. تتحدد خصوصية هذا المفهوم في النظر إلى الإنسان على أنه كائن تاريخي؛ بمعنى أنه يفهم نفسه ليس من خلال التأمل العقلي - كما تتبناه رؤى فلسفية قديمة - بل من خلال التجارب المتجددة والموضوعية والتفاعلية في



الحياة. بناء على هذا لا يمكن عدّ هويّة الإنسان وإرادته ووعيه أشياء محدّدة سلفاً؛ بل الأدقّ القول: إنّ الإنسان وهويّته في حالة تخلّق، وبأنّه لا يفهم نفسه إلّا بطريق غير مباشر. بذلك تتحوّل الذات من موقع الدفاع لتصوغ لنفسها خطاباً وفاعلية أكثر تجذراً في المجتمع بمختلف عناصره، وأكثر مصداقية في المجال العالمي. عندئذ ينتقل «الأخر» - سواء أكان داخلياً أم خارجياً - من سياق التحدي المجذب إلى مواقع التأثير والفاعلية، باعتبار أنّ تلك المكانة هي المدخل لإعادة تكوين عناصر الذات العربية المسلمة والتحام أجزائها. في الوقت نفسه يكون الآخر قد اكتسب من هذه الذات التي أعادت تشكيل نفسها فاستعادت عافيتها واستقلالها نظيراً حياً ضمن حضارة عالمية، تبتعد عن التمرکز على الذات لتلتقي فيها الأطراف المتعددة ناهلة منها موسعة في مداها.