

مقولة حوار الحضارات وجدالها في التجربة التاريخية الإسلامية

■ محمد بو هلال

رغم ترسخ نظام العولمة يوماً بعد يوم، وتساعد وتيرة التبادل التجاري الدولي، وتطور طرق المعرفة وأدوات التواصل الفردي والجماعي في أنحاء المعمورة؛ فإنّ ما يلحظه كلّ المتابعين للشأن العالمي وللعلاقات بين الدول هو هيمنة مناخ من الحماية الذاتية والصراع بين الدول واللاتسامح بين التيارات والأحزاب والثقافات المختلفة وحتى المتشابهة.

هذا المناخ الدولي المتأزم - الذي يعكسه تصاعد خطابات الكراهية والتشدد والاتهام والإقصاء، وتعدّد بؤر الحرب والنزاع وانتشارها في العالم - جعل البعض يشكّ في جدوى الحوار وفي إمكان قيامه أصلاً، ويتنبأ بمزيد من التباعد والصدام بين الحضارات.

من هؤلاء أستاذ العلوم السياسيّة الأمريكي صموئيل هنتنغتن مؤلّف كتاب «صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي»¹، الذي تُرجم إلى حوالى أربعين لغة، وتمّ التعقيب عليه في آلاف المقالات

1 - Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Foreign Affairs, 1993.

والحوارات الأكاديمية والسياسية. ومنهم أستاذ علوم الاتصال الفرنسي ريجيس دوبريه، الذي جاب بلاداً كثيرة، واقتنع بأن صوت الحوار بين الثقافات أضعف بكثير من صوت العداة والتناقض، فكتب في الغرض نصاً مهماً ألقاه في محاضرة بمدينة إشبيلية بإسبانيا يوم 28 يونيو 2007 ثم أخرج في كتاب، واختار له عنواناً لافتاً: «أسطورة معاصرة: حوار الحضارات»¹.

لكن مقابل هذا التيار المتشكك والمتشائم، قامت محاولات حكومية وشعبية عديدة تعمل على تغليب مبدأ الحوار وترسيخه، وتضع له النظريات والمؤسسات التي تؤكد أنه حقيقة تاريخية وضرورة بشرية وأفق لا غنى عنه لتحقيق أمن الجنس البشري وتقدمه. تجسدت هذه المحاولات في دعوات وشعارات وكتابات وأقسام ومنظمات ومراكز كثيرة تشغل بحوار الحضارات والأديان، وتقارن بين اللغات والآداب والثقافات، وتغذي الصداقة بين الأمم والشعوب².

إن نجاح المحاولات الحوارية المعاصرة أو فشلها سواء أتت من لدن المسلمين أو من غيرهم يتوقفان على درجة رسوخ مبدأ الحوار عند دعائه، وطريقة تمثلهم له، وموقعه وصور تشكله في تجربتهم التاريخية. لذلك سيكون من المفيد - بل من الضروري - أن نبحث - نحن المسلمين - في منزلة الحوار الحضاري في تجربتنا التاريخية ومدى فاعليته في ثقافتنا؛ حتى نستطيع رسم مسار التواصل والتطوير لمستقبلنا بشكل سليم.

إن الطابع الإشكالي لموضوع الحوار أو الصراع يقودنا إلى طرح عدّة أسئلة لا يمكننا - من دون مواجهتها ومحاولة الإجابة عنها - التقدّم في دراسة المسألة، لعل أهمها ما يلي:

1 - Régis Debray, *Un Mythe Contemporain: Le Dialogue des Civilisations*, éd. CNRS, 2008

2 - من ذلك بعث المملكة العربية السعودية مؤسّسة للحوار بالعاصمة فيينا سُمّي «مركز الملك عبد الله للحوار بين أتباع الديانات والثقافات»، وتأسّس الدولة التونسية «مركز البحوث والدراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة» و«كرسي اليونسكو للدراسات المقارنة للأديان» كلاهما بتونس، وتبني الكنيسة الكاثوليكية بشكل رسمي منذ المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني (1962-1965) لمبدأ الحوار مع الديانات الأخرى على أساس الاحترام والتكافؤ والقبول بتعدّد سبل الخلاص الروحي. وقامت في الأردن مبادرة «الكلمة السواء» من جانب مؤسسة آل البيت. كما أنّ المعهد الملكي لدراسات الأديان بالأردن أيضاً أصدر «رسالة عمان».

- ماذا نعني بحوار الحضارات؟ وهل يكتسب الحوار دلالة مخصوصة وتتنوع مجالاته وصوره وفاعليته حين نربطه بالحضارة؟
- هل تتمتع الحوار بموقع خاص في التجربة الحضارية الإسلامية؟ وهل كان موضوعاً لتفكير نظري وتعيد منهجي لدى المسلمين؟
- هل حققت المنهجية الحوارية التي انتهجها المسلمون عبر تاريخهم مع أنفسهم ومع غيرهم نتائج كافية في مستويات البناء الفكري والتمكين الاجتماعي والتقدم الحضاري؟

إنَّ نجاح المحاولات الحوارية المعاصرة أو فشلها سواء أتت من لدن المسلمين أو من غيرهم يتوقفان على درجة رسوخ مبدأ الحوار عند دعائه، وطريقة تمثله له، وموقعه وصورة تشكّله في تجربتهم التاريخية.

- ما الدروس التي نستخلصها من التجربة الإسلامية التاريخية في الحوار والجدل مع الآخر؟ هل فيها ما يجدر بنا الاحتفاظ به أو ما يحسن بنا التخلّي عنه وتطويره؟
- استناداً إلى هذه الأسئلة، نبي مقالنا هذا على خمسة أقسام:

- 1- قسمٌ أوّل تمهيدي، نُعنى فيه بتبيين دلالات الحوار الحضاري وأجناسه وطرائقه.
- 2- قسمٌ ثانٍ، نُعنى فيه بدراسة منزلة الحوار في الحضارة الإسلامية والعوامل المؤسّسة له وخصائصه.
- 3- قسمٌ ثالثٌ نعرّف فيه بتجربة الحوار في الحضارة الإسلامية.
- 4- قسمٌ رابعٌ، نقف فيه على حدود هذه التجربة، ونستشرف فيه مطالب المستقبل.
- 5- قسمٌ خامسٌ، نضمّنه قائمة مراجع أساسية بلغات مختلفة قصد التعميق والتوسّع في موضوع الجدل الحضاري.

1 - في معنى الحوار الحضاري

يحسن بنا أن نحدّد أولاً ما المقصود بالحضارة، ثمّ نتطرّق بعد ذلك إلى معنى الحوار الحضاري.



ذهب ريجيس دوبريه إلى أنّ مدلول الحضارة ينطبق على حقيقة جماعية أوسع من تلك التي يدلّ عليها لفظ الثقافة، التي هي عنده عبارة عن نشاط مرتبط بالذهن وباشتغال الفرد على نفسه لا أكثر؛ بينما تعبّر الحضارة في آن واحد عن واقع ذهني باطني وغذائي وشهواني وإيقاعي إلخ¹. والثقافة لما كانت في رأيه من صنع الهوية، وكانت الهوية متعذّرة من دون قدر أدنى من التدافع مع الهويّات الأخرى، كانت هي الموضع الطبيعي للمواجهة بين البشر². فهي تجزئ الجنس البشري إلى كيانات غير قابلة للاستبدال تسمّى أجناساً وشعوباً وحضارات؛ بينما التقنية - وهي أحد وجوه الحضارة المهمة - توحّده بفضل ما توفّره من منتجات قابلة للاستبدال³.

غير أنّ هذه النظرة السلبية القائمة على فكرة التقابل بين الثقافة والحضارة المُشيدة بالتقنية على حساب الهوية؛ لا تبدو لنا دقيقة وذات مصداقية عامّة؛ فالثقافة مكّون أساسي من مكّونات الحضارة، وجميع منتجات الحضارة - بما فيها التقنية - ذات بُعدٍ ثقافي وقيمي لا يمكن إنكاره. وإذا كانت منتجات التقنية أوسع انتشاراً وأكثر تبادلاً بين الدول المعاصرة من العقائد الدينيّة والنظم الأخلاقيّة مثلاً؛ فليس مردّد ذلك إلى كون العقائد والأخلاق ذات طبيعة ثقافية؛ بينما منتجات التقنية ذات طابع حضاري، وموضع اتّفاق واشتراك بين جميع الناس، بدليل أنّ منتجات ثقافية أخرى كالإنتاج السينمائي والغنائي والرياضي لا تقلّ انتشاراً وتبادلاً عن منتجات التقنية.

1 - «Dans le langage courant, culture désigne chez nous la culture de l'esprit, le travail personnel d'un individu sur lui-même... Civilisation désignant de son côté une réalité collective et plus profonde, à la fois mentale et incarné, gastronomique, érotique et rythmique...». Régis Debray,

Un mythe contemporain: Le Dialogue des Civilisations, éd. CNRS, 2008, p. 29.

2 - «La culture est le lieu naturel de la confrontation, puisque c'est la forge de l'identité, et qu'il n'y a pas d'identité sans un minimum d'altercation à un autre qui soit» (p33). Régis Debray,

Un Mythe Contemporain: le Dialogue des Civilisations, éd. CNRS, 2008, p. 33.

3 - «La culture fractionne l'espèce humaine en personnalités non interchangeables -ethnies, peuples et civilisation- alors que la technique l'unit en rendant nos objets inter-opérables». Régis Debray,

Un Mythe Contemporain: le Dialogue des Civilisations, éd. CNRS, 2008, pp. 31 - 32.

إنّ السؤال الصحيح الذي ينبغي طرحه في هذا السياق هو التالي: ما الذي يجعل بعض منتجات الثقافة والحضارة عصيّة على النقل والانتشار، ويجعل بعضها الآخر سهلاً ميسوراً؟ أيرجع ذلك إلى خصائص المنتج الثقافي والحضاري؟ أو إلى أوضاع المتقبل؟ أو إلى موازين القوى بينه وبين المنتج الثقافي والحضاري؟ وسنرى أنّ لكلّ هذه الأسباب دخلاً في رواج منتج ثقافي أو حضاري أو عدم رواجه.

إنّ الحضارة في معناها الإنساني الإتيقي - كما يرى كلود ليفي شتراوس

إنّ السؤال الصحيح الذي ينبغي طرحه في هذا السياق هو التالي: ما الذي يجعل بعض منتجات الثقافة والحضارة عصيّة على النقل والانتشار، ويجعل بعضها الآخر سهلاً ميسوراً؟

بحقّ - هي ما يمنعنا من رؤية الآخر باعتبارها بربريّاً، وإذا كنّا نراه إنساناً مثلنا فإنّ ذلك يفتح باب الحوار معه واسعاً. هل يعني ذلك أنّ الحوار يشترط من حيث المبدأ إحسان الظنّ بالآخر، وامتلاك القدرة على الإنصات إليه، وتقبّل إنتاجه كيفما كان، والتعايش السلمي معه؟ ألاّ يؤدّي ذلك إلى إخراج معظم أشكال الجدل والصراع الغالبة على التاريخ البشري بما فيها التاريخ الإسلامي من دائرة الحوار؟

يجرّنا هذا السؤال إلى النظر في طبيعة الحوار الحضاري. إنّه حوار يتمّ في مستوى الثقافة والقيم والأشكال اللغويّة والفنيّة والتنظيميّة، وفي مستوى التقنيات والأدوات والطرق والمعارف، وهذا يجعله متعدّد الوجوه متباين الأشكال، ولا نرى ما يمنع من إدخال الردود والمناظرات والمساجلات والنقد المؤسّس على قواعد علميّة راسخة ضمن مجال الحوار الحضاري على أساس أنّها تمثّل وجوهاً من التفاعل بين الثقافات والشعوب.

يكنم مأتى الحواريّة في هذه الأشكال التواصليّة في كونها تحقّق ضرباً من التواصل والاختبار والتقويم المتبادل بين أطراف متنافسة وأحياناً متصادمة، تسعى إلى إقامة شراكة معرفيّة أو قيميّة أو سياسيّة أو مادّيّة بينها.

ما الأشكال الخارجة عن مجال الحوار الحضاري، الداخلة في باب الانقسام والفتنة والحرب؟ إنَّها الأشكال والأليات التي تستهدف تفجير الصراع بين الحضارات والشعوب، وتقوم على نفي الآخر وتصفية حقوقه، وتسلط عليه أحكاماً مطلقة أبدية، وتجرُّده من إنسانيته وفاعليته. ومن أبرز نماذجها:

- الأشكال والأليات المادّية والمعنويّة التي يعمد إليها الاستعمار بجميع صوره التي عرفها التاريخ الحديث، وعانى منها العالم الإسلامي بصفة خاصّة، وقد مثل الاستشراق العدواني - كما رصده إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق» - أحد نماذجها التمثيليّة العالية.
 - الأشكال والأليات التي يتوخّاها المستبدّون المتمسّكون بمبدأ السلطة المطلقة، كما جسّدها فرعون رمزيّاً في قوله ﴿ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ ﴾ [غافر: 29].
 - الأشكال والأليات التي يلجأ إليها المتطرّفون في كلّ المجتمعات والثقافات، حين يحجّرون مثلاً معاداة السامية ومراجعة موضوع المحرقة، ويحرّضون في المقابل على كراهية الإسلام ومعاداة أهله، أو حين يكفّرون مخالفينهم ويشرّعون لذبحهم وحرقتهم أحياء ويتبجّحون بذلك.
- وخلاصة القول إنّه لا معنى ولا إمكان لحوار بين ديانتين أو ثقافتين أو طرفين حضاريين إذا كان أحدهما يحصر الحقّ والنجاة في جانبه، ويتّهم الآخر ويبخسه ويكفّره ويبيح لنفسه تدميره.

2- منزلة الحوار في الحضارة الإسلاميّة

هل توفّرت أسباب ذاتيّة وموضوعيّة جعلت الحوار ممكناً في الحضارة الإسلاميّة؟ وهل كان للحوار المسموح به حدود قصوى لم يكن بإمكان المسلمين تجاوزها؟

نقصد بالحضارة الإسلاميّة كلّ ما تداوله المسلمون أو طائفة منهم على جهة التبنّي أو الاستعمال، سواء كان مسلماً غيبياً لديهم أو من إنتاج عقولهم

وأيديهم أو من إنتاج غيرهم. يقودنا النظر الموضوعي في معطيات التاريخ الإسلامي بهذا المعنى إلى ملاحظة أربعة عوامل أدت إلى ظهور الحوار بشكلٍ تلقائي في المجتمع الإسلامي ومأسسته بصورة تدريجيّة:

- التوجّه الإنساني الكوني للدين الإسلامي؛ فهو دين غير قومي وغير مرتبط بمنطقة جغرافيّة محدّدة، يحتفي بالجنس البشري ويتقبّل كلّ الألوان والأعراق واللغات والثقافات ويعتمد على الحوار بشكلٍ أساسي. يظهر ذلك في امتداد حركة الدعوة والفتح إلى كلّ المناطق الممكنة واتّجاهها شرقاً وغرباً، وفي عدّ القرآن الكريم التواصل البشري أحد أعظم غايات الوجود البشري،

وهو ما تؤكّده الآية الكريمة: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]،

وفي دعوة الأنبياء إلى الحوار والرفق والعفو: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125]، وفي التقاط شكوى

زوجة من زوجها وعدّ ذلك حواراً عائلياً: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: 1]، فالإسلام ينتمي بوضوح إلى

الدائرة الكتابيّة التوحيدية، وليس لدى المسلمين إشكال عقدي في الاعتراف للمسيحيين واليهود بالأصل الإلهي لدينهم ومعتقدهم؛ فهم يعتقدون أنّ النبي ﷺ لبنة أخيرة في صرح النبوة، والقرآن يعلن بكلّ وضوح أنّه يصدّق كتب الوحي السابقة، ويكملها، ويحتفظ بالكثير من تعاليمها وأخبارها وشخصياتها في سوره.

- السياسة الاستيعابيّة التي انتهجها المسلمون مع الفضاء الديني والثقافي والإثني الثري المحيط بهم والمتداخل مع فضائهم (الروم، الفرس، اليونان، المصريون...). وقد تجلّت هذه السياسة في إدماج الشعوب

نقصد بالحضارة الإسلامية كلّ ما تداوله المسلمون أو طائفة منهم على جهة التبني أو الاستعمال، سواء كان مسلماً غيبياً لديهم أو من إنتاج عقولهم وأيديهم أو من إنتاج غيرهم.

والأديان والثقافات المتنوعة التي كانت تعيش في بلاد الإسلام في البيئته الإسلامية وتقبلها من دون فرض أو إقصاء أو إكراه. فلم يحصل إكراه لأيّ شعب من الشعوب على اعتناق الدين الإسلامي. بل وجدت المجموعات الدينية المضطهدة ملجأ لها في ديار الإسلام أو تحت سيادة المسلمين، كما حصل مع يهود الأندلس الذين اضطهدهم المسيحيون أثناء حركة الاسترداد وبعدها. هكذا تمّ استيعاب كلّ الأعراق والمجموعات الثقافيّة والدينيّة السابقة للإسلام في الأراضي الإسلاميّة المفتوحة وفي المجتمع الإسلامي الناشئ، وهو ما يفسّر سرعة انتشار الإسلام وامتداده إلى مناطق شاسعة من الكرة الأرضيّة تضمّ مجموعات دينيّة غير إسلاميّة متعايشة مع المسلمين، حتّى إنّ وجود مناطق إسلاميّة خالية من التعدّد الديني والمذهبي يُعدّ أمراً استثنائيّاً لا يكاد يوجد.

- تمثّل المسلمين لأجزاء كبيرة من الثقافات والتقاليد العلميّة السابقة: ففي ظلّ السياسة الاستيعابيّة للجماعات الإثنيّة والثقافيّة السابقة للإسلام؛ استفادت هذه الجماعات من وجودها في المجتمع الإسلامي؛ إذ ضمنت عدم الاعتداء على عقائدها وشرائعها وعاداتها الخاصّة، واستفاد المجتمع الإسلامي الناشئ من خبرات هذه الجماعات في العديد من العلوم والمهن والحرف، ومن المكتبات والمعاهد التي كانت بحوزتها¹، وقد مكّنت هذه السياسة الاستيعابيّة المسلمين من وراثته العالم القديم بكلّ تعقيداته وتنوّعه وفسيفسائه وغموضه وتداخل مذاهبه - وهو ما يُظهره الرصيد الهائل والمتنوّع من الآثار التاريخيّة المتعلّقة بشتّى العصور التي تشتمل عليها البلاد الإسلاميّة حالياً - ومن إدماج أجزاء ثقافيّة وبشريّة ولغويّة واسعة من هذا الموروث في الحضارة الإسلاميّة. وقد انعكس ذلك كلّه على النهضة الحضاريّة التي شهدتها المسلمون بداية من النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، فسجّلت الكثير من العلوم والصناعات ازدهاراً وتطوّراً نوعياً بداية من هذه الفترة، وتأسّست الدواوين ودور الترجمة والمدارس

1 - عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربيّة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1987، ص5-11.

وبيوت العلم والحرف والصنائع الرافدة للنهوض الحضاري في مجمل المدن والحواضر الإسلامية¹.

- إتاحة المسلمين كلّ علومهم وخبراتهم لمن يريد تعلّمها والاستفادة منها من دون تمييز بين الشعوب والألوان والأديان. فكانت مؤسّسات العلم والتدريس تستقبل طالبي العلم من كلّ الأصقاع، وكان كبار العلماء والفلاسفة المسلمين يقبلون بهم في صفوفهم ويمدّونهم بما يملكون من علم وخبرة من دون حجب أو تكتم؛ لأنّهم يعدّون المعرفة حقّاً إنسانياً عامّاً يشترك فيه الجميع، مصداقاً للحديث النبوي الشريف: «من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار

يوم القيامة»². في هذا الإطار يتّفق الدارسون على أنّ معظم العلوم والمعارف والتقنيات والصنائع التي كان يملكها المسلمون أخذت في الانتقال التدريجي إلى أوروبا منذ أواخر القرون الوسطى، وتسارعت هذه الحركة في بدايات عصر النهضة وخصوصاً إثر نجاح حركة الاسترداد في ضمّ كامل الأندلس/إسبانيا إلى العالم المسيحي.

تؤكّد هذه العوامل الأربعة أنّ المسلمين لم يروا بأساً بالتعلّم من الحضارات السابقة

والاستفادة منها، وأنّ العالم القديم قد أثر في ثقافتهم وتفكيرهم ونظام عيشهم تأثيراً لا يمكن إنكاره. غير أنّ ذلك لا يسمح لنا بتقرير ما ذهب إليه كثير من المستشرقين من تضخيم مُبالغٍ فيه لدور هذا الموروث القديم،

يتّفق الدارسون على أنّ معظم العلوم والمعارف والتقنيات والصنائع التي كان يملكها المسلمون أخذت في الانتقال التدريجي إلى أوروبا منذ أواخر القرون الوسطى، وتسارعت هذه الحركة في بدايات عصر النهضة.

1 - انظر رسداً واسعاً لمعالم النهضة الحضاريّة في المجتمعات الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري مع بيان وجوه استفادة المسلمين من الحضارات السابقة، في: آدم ميتز، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري عصر النهضة في الإسلام، تعريب محمّد عبد الهادي أبو ريّدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5.

2 - أخرج ابن حبّان في «الصحیح» (96)، والحاكم في «المستدرک» (182/1)، وابن المبارك في «الزهد» (399)، والبيهقي في «المدخل» (465)، وابن عبد البرّ في «جامع بيان العلم وفضله» (6، 7)، والطبراني في «الأوسط» (5027)، وابن الجوزي في «العلل المتناهية» (123).

وتقزيم إسهام المسلمين في الإنتاج العلمي والحضاري وإفادة غيرهم بما أنتجوه وأبدعوه. إنَّ ما دأب عليه هؤلاء المستشرقون من ردِّ كلِّ معرفة وكلِّ نظريّة وكلِّ تقنية مادّيّة عرفها المسلمون إلى أصول قديمة غير إسلاميّة - يونانيّة أو هنديّة أو فارسيّة أو مسيحيّة وغيرها - ليس ممارسة علميّة متبصّرة، بل هو ضرب من العدوان الثقافي والنفسي الذي تنتجه عقليّة صراعيّة لا تؤمن بالحوار بين الحضارات¹.

ولم يكن كافّة المستشرقين على هذا الرأي التبخيبي للإسلام وأهله، بل كان منهم منصفون كثيرون ودارسون موضوعيّون للتاريخ الإسلامي، ومن هذه الزاوية يمكن عدّ كتاباتهم إسهاماً حقيقيّاً في الحوار البناء بين الحضارات².

غير أنّ هذه العوامل لم تكن تشتغل دائماً ببسر وفي اتّجاه واحد؛ فقد عرفت صعوبات وتعرّجات وحالات من الاعتراض والتشكيك؛ لكنّها إجمالاً كانت تسير في اتّجاه هضم المسلمين للثقافات القديمة الموروثة، والاستفادة من مكوّناتها الإيجابيّة، ودرء ما عدّه أهل العلم والاختصاص غير مناسب للمجتمع أو غير متّسق مع عقيدته وتشريعاته. وهكذا ظهرت إلى جانب حركة الترجمة والتّمثّل الإيجابي لموروث القدامى جهود ناقدة لعاداتهم وعقائدهم، ونشأت في خضمّ ذلك أجناس من الكتابة الدينيّة والتاريخيّة

1 - انظر أنموذجاً من هذه الكتابات في مجال الفكر الكلامي، في:

Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalām*, Harvard University Press, Cambridge, 1976.

وفي مجال الدراسات القرآنيّة انظر نظريّة: «Ur Qoran» التي طرحها غونتر ليلنج (Günter Lüling) في كتابه «القرآن الأوّل أو الأصلي» (سنة 1974)؛ ونظريّة الأصول الأشوريّة - الأراميّة للغة القرآن وخطابه التي طرحها كريستوف لوكسمبرغ (Cristoph Luxenberg) في كتابه: «القراءة السريانية - الأرامية للقرآن» (سنة 2002)؛ ونظريّة الأصول الوثنيّة والمسيحيّة لشعائر الإسلام التي طرحها دو بريمار (Alfred-Louis De Prémare) في عدّة مؤلّفات له.

2 - انتبه المستشرق الفرنسي روجيه أرندليز (R. Arnaldez) إلى أنّ ظهور الفلسفة عند العرب لم يكن تالياً لترجمة التراث الفلسفي اليوناني وإنّما كان مواكباً لها ونوعاً من التفكير فيها. فالترجم قبل أن يكون مترجماً هو فيلسوف ينتج فلسفته من خلال ما يترجم ويشرح من أعمال فلسفيّة سابقة. راجع: R. Arnaldez, *Falsafa*, EI(2), t2, p. 790.

والفلسفيّة تجمع بين الرصد التاريخي والعرض النسقي والنقد الفكري المنطقي، كما يتجلّى مثلاً في كتب الملل والنحل والجدل الأصولي والكلامي والفلسفي التي تركها لنا أكابر أعلام الفكرين الديني والفلسفي في الحضارة الإسلاميّة، أمثال قاضي القضاة عبد الجبّار بن أحمد (ت 415هـ)، وإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت 478هـ)، وحجّة الإسلام أبي حامد الغزالي (ت 505هـ)، وعبد الكريم الشهرستاني (ت 548هـ)، وفيلسوف قرطبة أبي الوليد ابن رشد (ت 595هـ)، وتقيّ الدين أحمد بن تيميّة (ت 728هـ)، ومُلاً صدرا الشيرازي (ت 1050هـ).

لم يكن كافة المستشرقين على الرأي التبخيبي للإسلام وأهله، بل كان منهم منصفون كثيرون ودارسون موضوعيون للتاريخ الإسلامي، ويمكن عدّ كتاباتهم إسهاماً حقيقياً في الحوار البناء بين الحضارات.

وإذا رمنا النظر في العوامل التي وجّهت تعامل المسلمين مع الحضارات السابقة بأدوات تحليل خلدونيّة؛ أمكننا القول: إنّ تعامل المسلمين الحضاري مع غيرهم القائم على مبدأي الأخذ والعطاء كان محكوماً بعاملين: عامل ذاتي تمثّل في توفّر الإرادة والقدرة لدى الدولة والمجتمع على الاستفادة من تجارب السابقين وإنتاجهم الحضاري وفق آليّة الاختيار والانتقاء المحكومة بالنسق الثقافي والقيمي المعتمد في المجتمع، وعامل موضوعي تمثّل في خضوع المسلمين لقانون

تاريخي ثقافي يفرض انتقال المنتجات الحضاريّة المتقدّمة إلى التجارب الإنسانيّة الناشئة كلّما توفّرت جسور التواصل والتعرّف.

إنّ ما حصل في التجربة الحضاريّة الإسلاميّة كان حصيلة تفاعل هذين العاملين. وما نستخلصه منها هو أنّ الحوار لا يكون عامل تنشيط حضاري ومواكبة حقيقيّة للتقدّم إلّا إذا كان منظّماً ومستمرّاً، وتسهر عليه مؤسّسات قويّة متناغمة مع المجتمع، ويتمتع المشتغلون فيها بقدرة كبيرة على التمثّل والاستيعاب والنقد والتعديل وتحقيق التجانس مع ثقافة مجتمعهم وقيمه. وهذا ما توفّر بأقدار متفاوتة في عصور الازدهار الحضاري للمسلمين؛ لكنّه ضعف وتراجع في عصور التخلف والانكماش.

3- تجربة الحوار في الحضارة الإسلامية

أنشأت الثقافة الإسلامية فضاءً تعددياً رحباً يسمح بنشاط الفعاليات الدينية واللغوية والعلمية والثقافية المختلفة في صلبها. في هذا الإطار وجدت الفرق والمذاهب والمدارس الدينية الإسلامية مناخاً مناسباً للنشاط والانتشار، وإشاعة المعرفة، وممارسة الجدل الفكري والعلمي فيما بينها على قواعد وأصول مقننة ومتفق عليها. ونشأ حوار فكري وفتي واجتماعي عميق بين مختلف التقاليد الثقافية والحضارية الحية في المجتمع الإسلامي: التقاليد العربية الإسلامية، والفارسية، والهندية، واليونانية، والبيزنطية، من خلال أنساقها الكلامية والفلسفية والأخلاقية والذوقية والسياسية والمعمارية والفنية والأدبية المتنافسة.

في هذا الإطار حظي الجميع بمناخ يشجع على التفكير الديني والفلسفي الحر، وعلى الإبداع الفتي والحضاري، ووجدوا في اللغة العربية أداة مناسبة للكتابة والتواصل، وبرزت شخصيات علمية وأدبية وفنية كوسمبوليتية، مثل أبي علي بن سينا، والحسن بن الهيثم، وزرياب، وأبي حامد الغزالي، وأبي الوليد بن رشد، ومحبي الدين بن عربي. ولم يستغرب أحد أن يتجاوز إشعاع هؤلاء الفضاء الإسلامي إلى الفضاء الحضاري الأوروبي والآسيوي.

على سبيل المثال تخطى تأثير ابن رشد حدود البيئة الإسلامية المغاربية - التي كان يعيش فيها - إلى الأفق الأوروبي البعيدة، فنشأ بين اليهود والمسيحيين تيار رشدي عُرف في عصر النهضة الأوروبية بالرشدية، ويرجع الفضل في هذا الانتشار إلى قيام المشروع الرشدي على أحد أهم المشتركات الإنسانية: العقل والعلم بمعناهما الإنساني العام، ممّا أهل هذا الفيلسوف العربي إلى أن يكون همزة وصل فكري وحضاري أساسية بين التقاليد الدينية والفلسفية التوحيدية الثلاثة: الإسلامية والمسيحية واليهودية¹.

1 - في تأثير الغزالي في الثقافة الأوروبية، وفي بعض المفكرين بالذات مثل ديكارت (R. Descartes) وباسكال (B. Pascal) وسبينوزا (B. De Spinoza) وكانط (E. Kant) وهيوم (D. Hume)، راجع: M. L. Siauve, *L'amour de Dieu chez Ghazâli, une Philosophie de L'amour à Bagdad au début du XIIe siècle*, Vrin, Paris 1986.

علم الكلام أنموذجاً للحوار الحضاري

إنّ الانفتاح خاصيّة عامّة في النصّ الديني والثقافي، من خلاله انحدرت الكثير من العناصر الثقافيّة الموروثة من العصور الماضية أو المرتبطة بالجماعات المنافسة إلى متنه، وتحوّلت إلى جزء منه. تحقّق هذا الاندماج بأشكال متعدّدة اختلفت شروطها ونتائجها، فكان تارةً واعياً وتارةً غير واعٍ، مختاراً حيناً ومفروضاً؛ حيناً آخر، ظاهراً مرّةً وخفياً ملتبساً مرّةً أخرى.

وإذا كان الانفتاح في المجال الفلسفي واضحاً صريحاً، فإنّه في المجال الكلامي أقلّ وضوحاً وصراحةً؛ لعمق التعديلات التي أدخلها المتكلّمون على النظريّات التي استعاروها. لكن يمكننا الاهتداء إلى أصول تلك النظريّات بواسطة التتبّع الجينالوجي لمقالات المتكلّمين، ودراسة الوقائع التاريخيّة الشاهدة على ما في كتاباتهم وتجاربهم من ثقافتهم. وتوفّر لنا كتب التراجم والطبقات والتفسير والفِرَق والملل والتاريخ والفلسفة والأدب والأخبار مادّةً أوّليّة كافية لتحقيق ذلك.

إنّ الانفتاح خاصيّة عامّة في النصّ الديني والثقافي، من خلاله انحدرت الكثير من العناصر الثقافيّة الموروثة من العصور الماضية أو المرتبطة بالجماعات المنافسة إلى متنه، وتحوّلت إلى جزء منه.

إنّ ما تضمّنته هذه الكتب يؤكّد أنّ الانفتاح عنصر تكويني في علم الكلام، وأنّ الآخر مُكوّنٌ

بنيوي فيه. فلم يكن بالإمكان قيام علم كلام من دون وجود الآخر المخالف الذي من أجلّ مقارعتِهِ يُنَسَّجُ الكلامُ ويُحَاكُّ الجِجَاغُ؛ لذلك كان حين لا يتوفّر الخصمُ الكُفءُ يُفْتَرَضُ وجودُهُ ويُخْتَلَقُ اختلاقاً، وحين تنقطع حجّته يفترض له المتكلّمُ حجّةً مستأنفةً؛ ليتولّى الردّ عليها بعد ذلك¹.

1 - الأمثلة على ذلك عديدة، فقد ردّ ابن الراوندي على كتاب الجاحظ: «فضيلة المعتزلة» بكتاب «فضيحة المعتزلة»، وردّ أبو الحسين الخياط على كتاب ابن الراوندي بكتاب: «الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد»، وصنّف عبد الجبار بن أحمد الجزء العشرين من كتابه: «المغني في أبواب التوحيد والعدل» ردّاً على مقالات الشيعة في الإمامة، وصنّف الشيعي الإمامي ابن المرتضى كتابه: «الشافعي» ردّاً على كتاب «المغني» لعبد الجبار، وصنّف المعتزلي أبو الحسين البصري كتاباً يردّ فيه على كتاب: «الشافعي»، وألّف الغزالي كتاب: «تهافت الفلاسفة» ردّاً على =



وليس من شرط الانفتاح أن يفضي إلى تبنٍّ صريحٍ لأراء الغير، بل قد يتحقق بالأطلاع المعمق على تلك الآراء، واتخاذ موقف نقدي منها، والاستعاضة عنها برؤية مغايرة. فقد اتخذ الانفتاح الكلامي على الفكر الديني والفلسفي الموروث ثلاثة أشكال، هي: الاستعارة الصريحة للمفهوم أو المصطلح أو المنهج، توسيع الرؤية الكلامية بإقحام مباحث جديدة في متنها، المجادلة بالمناظرة والردّ والنقض.

كانت مسالك الانفتاح الكلامي متعدّدة، بعضها شفوي وأكثرها مكتوب، وهي تعبّر عن اتجاهات ومدارس فكرية وفلسفية مختلفة يونانية وفارسية وهندية، وتظهر الاستفادة منها في مستويات متعدّدة من الخطاب الكلامي: لغته وبنيته الاستدلالية ومقالاته الطبيعية والفلكية والميتافيزيقية والنفسية بعد أن حوّرها المتكلّمون بما يوافق مسبقاتهم النظرية وقيمهم الدينية. وهكذا استقامت لهم نظرياتهم وأنساقهم، وأصبحت جزءاً صميمياً من الثقافة الإسلامية يحاجّون به ويدافعون عنه.

تدلّ رهافة المسائل التي عالجها المتكلّمون في أبواب دقيق الكلام وجليله، والأهميّة الكبيرة التي كان يتمتع بها المخالف لديهم؛ على سعة أفقهم النظري وتفاعلهم الجادّ مع الموروث الإنساني ومع معارف عصرهم. فالآخر المخالف سواء أكان مسلماً أو غير مسلم كان له حضور أساس في خطاب المكلّم. وممّا له دلالة خاصّة في هذا الشأن ما نجده من ذكر لأطراف الحوار والجدل في عناوين مصنّفات المتكلّمين. والمثال الذي نسوقه هو أبو الحسن الأشعري، الذي تضمّنت عناوين مصنّفته ذكر أطراف الجدل التالية: الملحدين، الفلاسفة، الطبائعيين، القائلين بقدم العالم، الدهريين، أهل التشبيه، المجسّمة، أهل الزيغ والطغيان، أهل الزيغ والبدع، أهل الإفك والتضليل، أهل الزيغ والشبهات، أهل الزيغ والمنكر، البراهمة، اليهود، النصارى، المجوس، أهل التنثية، القائلين بالهلول والطبائع، أهل

= ابن سينا، وألّف ابن رشد كتاب: «تهافت التهافت» ردّاً على كتاب الغزالي، وألّف ابن تيميّة كتاب «منهاج السنّة النبويّة» ردّاً على كتاب الشيعي الإمامي العلامة الحلّي «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة»، فردّ عليه الإماميّة بكتب أخرى عديدة.

التناسخ، أهل المنطق، الموحّدين، الإسلاميين، أهل الثغر، المعتزلة، الجهميّة، أرسطوطاليس، إبرقلس الدهري، أبي الهذيل، معمر بن عبّاد، النّظام، هشام الفوطي، أبي علي الجبّائي، أبي القاسم حارث الورّاق، أبي هاشم الجبّائي، أبي القاسم البلخي، أبي محمّد عبد الله الخالدي، أبي جعفر محمّد الإسكافي، عبّاد بن سليمان، ابن الراوندي، داود بن علي الأصبهاني الظاهري، أبي الحسن علي بن عيسى الصائغ الرامهرمزي، الفقيه أبي الفرج عمر بن محمّد المالكي¹.

**بسبب الانفتاح والتعاطي
الجدّي مع المخالف نَمَت
تِيَارَاتُ كَلَامِيَّةٍ متباينة قال
بعضها بالطبائع، وبعضها
بالعلل، وبعضها بالاختيار،
وبعضها بالجبر، وبعضها
بنفي الصفات الإلهيّة،
وبعضها بإثباتها...**

وبسبب هذا الانفتاح وهذا التعاطي الجدّي مع المخالف - بالإضافة إلى عوامل موضوعيّة أخرى - نَمَت تِيَارَاتُ كَلَامِيَّةٍ متباينة قال بعضها بالطبائع، وبعضها بالعلل، وبعضها بالاختيار، وبعضها بالجبر، وبعضها بنفي الصفات الإلهيّة، وبعضها بإثباتها... وهذا يؤكّد أنّ الانفتاح والحوار كانا عاملي إنماء وإثراء للفكر الكلامي.

4 - حدود الحوار في التجربة الإسلاميّة ومطالب المستقبل

ليس من مصلحة المسلمين اليوم أن يكتفوا بالنظرة التمجيدية إلى أنفسهم وتاريخهم، ويلقوا باللائمة - فيما يحدث من كوارث - على غيرهم، ويعتقدوا أنّ لا شيء عليهم فعله؛ فهناك أسئلة خطيرة يطرحها الساسة والمفكّرون الغربيّون ويطرحها مصلحونا وملتقّفونا المهمومون بالحاضر والمستقبل:

- هل يملك المسلمون القدرة والإرادة على تجاوز المنهجية السجاليّة والعقليّة الانتصاريّة التي تميّز خطاباتهم العقديّة والحضاريّة، واتّخاذ منحى إنساني علمي في طرق القضايا ذات الصلة؟

1 - انظر: أبا القاسم بن علي بن عساكر، تبين كذب المفترّي فيما نُسب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص 129-137.

- هل يحقّ للمسلمين أن يتكلّموا في موضوع الحوار الحضاري، وأشدُّ الحركات تطرّفًا وعنفاً في العالم تنشط باسم الإسلام وتتبع من البيئات الإسلاميّة؟
 - هل بالإمكان استئناف حوار حقيقي بين الشرق والغرب من دون تصفية التركة القديمة، والاعتراف بالأخطاء السابقة وبتساوي الأطراف المتحاورّة؟
 - هل يكون للحوار الحضاري بين المسلمين والغرب من معنى إذا لم نضع الأصبع على الأسباب الحقيقيّة للإرهاب، ولم نبيّن دور كلّ طرف في وجوده، ومسؤوليّةه في مقاومته؟
 - الإخلال بالحوار والتعايش السلمي في العالم اليوم أهو مسؤوليّة طرف واحد من الأطراف الدوليّة؟ أم هو مسؤوليّة دوليّة مشتركة؟ وكيف السبيل إلى النهوض بالعلاقات الدوليّة من زاوية الحوار الحضاري؟
- تفرض علينا هذه الأسئلة أن نتبيّن وجوه التقصير في أدائنا الحواري، ومتطلّبات مستقبلنا في هذا المجال، والخطوات العمليّة المتوجّب اتّخاذها لتدارك التقصير والاستجابة للتطلّعات المنتظرة.

حدود الأداء الحواري للمسلمين

كانت علاقات المسلمين البيئيّة متردّدة بين الحوار والتصادم، فكان يسود بين مذاهبهم وحواضرهم وممالكهم في الظروف العاديّة - في مجالات المعرفة والسياسة والحياة الاجتماعيّة - تعاون وتنافس وحوار وجدل وتناظر كان من ثماره إنتاج هذه الحضارة الإسلاميّة العظيمة، وفي ظروف التوتر والاستنفار كان يحلّ محلّ الحوار والجدل النزاع والأتّهام والقطيعة والحرب، يظهر ذلك في تعدّد الحروب الأهليّة التي خاضها المسلمون بعضهم ضدّ بعض بدءاً بما سُمّي بالفتنة الكبرى إثر مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفّان، وفي تكاثر الفرق والأحزاب والمذاهب واتّهام بعضها بعضاً بالانحراف والابتداع والكفر، وهو ما تُظهره كتب المقالات والفرق الإسلاميّة، وفي خلط منظرّي الفرق والمذاهب بين

تعاليم الدين الصافية وإكراهات التاريخ والمجتمع، وفي جمود المعرفة الدينيّة أصولاً وفروعاً، وتقلّصها إلى دوائر ضيّقة لا تفي بحاجات الحياة فضلاً عن حاجات النموّ الحضاري. فاضمحلّت العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة، وطوى النسيان العلوم العقليّة، وتمّ إدخالها في باب المحظور الديني، وحلّت محلّها بعض المختصرات الشرعيّة واللغويّة وبعض الفنون الغرائبيّة والسحريّة.

وبسبب النظرة السلبية إلى المخالف طغى جنس الردود على حوارات المختلفين. ولم يكن هذا الصنف من الخطاب مشجّعاً على إفادة بعضهم من

بعض، فكانت فائدة هذه الردود محدودة، وتحوّلت إلى ما يشبه الصرخة الصمّاء التي لا يسمعا أحد. من مظاهر ذلك أنّ أسماء العديد من المصنّفات الكلاميّة تبتدئ بعبارة: «النقض على فلان» أو «على فلان» اختصاراً، وقد شمل ذلك بعض مصنّفات التفسير أيضاً، فوسم أبو الحسن الأشعري تفسيره بـ«تفسير القرآن، والردّ على من خالف البيان من أهل الإفك والبهتان، ونقض ما حرّفه الجبائي والبلخي في تأليفهما»¹.

بسبب النظرة السلبية إلى المخالف طغى جنس الردود على حوارات المختلفين، ولم يكن هذا الصنف من الخطاب مشجّعاً على إفادة بعضهم من بعض، فكانت فائدة هذه الردود محدودة.

واشتملت عناوين بعض الكتب على عبارات تدلّ على التعليم والإفهام والتقويم الموضوعي - وهذا مساعد على التواصل والحوار - مثل «الإيضاح» و«الإبانة» و«الإنصاف» و«الإرشاد»؛ لكنّ الكثير منها اشتمل على عبارات تدلّ على معاني القوّة والقهر والغلبة؛ مثل «الاحتجاج» و«الردّ» و«النقض» و«الانتصار» و«الصارم المسلول»؛ وهو ما نجده أيضاً في لغة المناظرة لديهم؛ إذ اشتملت على ألفاظ من قبيل «الإلزام» و«القطع» و«التبكيّت» و«التفنيد» و«الإفحام» و«التهافت» و«الإلجام»، وكلّ هذا يعطل ملكة الإنصات ولغة الحوار.

1 - أبو القاسم ابن علي بن عساكر، تبين كذب المفترّي فيما نُسب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري، دار الجليل، بيروت، ط1، 1993، ص 137-138.



يكشف الطابع السجالي لكثير من المصنّفات الدينيّة والأدبيّة والحضاريّة عن خاصيّتها الإيديولوجيّة التي تجعل الحقيقة موضوع صراع بين الأطراف المتنازعة، ولا تقبل بإمكانية اشتراك الجميع فيها، فيجتهد كل طرف في البرهنة على أنّه المالك لها من دون غيره. وكان أخطر سلاح التجأ إليه المختلفون في الرأي والمذهب هو سلاح التكفير والرمي بالبدعة والزندقة؛ لأنّه الباب الشارح لكل أشكال الإدانة والإقصاء والعنف والتدمير؛ فهذه الشبهة أحرقت الكتب، ومُنِع من تدريس الفلسفة، وهُمِّش كثير من العلماء والأدباء، ومثّل ذلك حدّاً من حدود الحوار الحضاري في تجربتنا.

وما ذكرناه نفسه في الحوار الإسلامي البيئي يمكن أن نسحبه على الحوار الحضاري بين المسلمين وغيرهم؛ فالقاعدة الغالبة أنّ المسلمين قبلوا بالحوار الحضاري ومارسوه بثقة ونجاعة طيلة قرون التوسّع والازدهار؛ لكنهم عزفوا عنه في مراحل انحدارهم، وتراجع جذوة الحضارة لديهم، وتغلّب التقليد والأفكار الخرافيّة على حياتهم الاجتماعيّة والعلميّة.

وليس الطرف الغربي بأفضل حالاً في مستوى الحوار الحضاري؛ بل لعلّ دوره يكون أسوأ وأخطر؛ هذا ما أكّده العديد من مفكّري الغرب، ومن بينهم رجاء غارودي؛ فقد ذهب هذا المستشرق الفرنسي - الذي اعتنق الإسلام بعد أن اكتشف أبعاده الإنسانيّة والحضاريّة العظيمة - إلى أنّ ديدن الحضارة الغربيّة هو هدم الحضارات والثقافات المخالفة لها، وهذا يقودها بالضرورة إلى هدم الإنسان نفسه وإلى الانتحار: «إنّ حضارة تقوم على هذه الموضوعات الثلاثة: تحيل الإنسان إلى العمل والاستهلاك، تحيل الفكر إلى الذكاء، تحيل اللانهائي إلى الحكم؛ إنّها حضارة مؤهّلة للانتحار؛ انتحار لفقدان الهدف، يشهد على ذلك ضروب الفرار إلى المخدّرات وانتحار المراهقين بأعداد أكبر في الأصقاع الأغنى؛ انتحار لإفراط الوسائل، يبرهن على ذلك مثلاً المنظور الجائر لنضوب المصادر الطبيعيّة والتلوّث، وذلك نتيجة لازمة لتصور لا يرى في الطبيعة شيئاً آخر سوى أنّها مستودع ومعمل لمعالجة القمامة»¹.

1 - غارودي، في سبيل حوار الحضارات، تعريب عادل العوّا، مكتبة عويدات، بيروت، ط4، 1999، ص37.

ومما اتَّهم به غارودي الحضارة الغربيَّة كونها أمَّ الأصوليَّات وأصلها، وعنهما نشأت الأصوليَّات الفرعيَّة المنتشرة في العالم؛ فليست الأصوليَّات نابعة إلاَّ من الزعم الغربي بأنَّ أنموذجه الإنمائي هو النموذج الوحيد الصالح للعالم: «ربِّما يكون هذا هو الشكل الأشدَّ مكرراً من أشكال الأصوليَّة: الاعتقاد المقدَّس بتفوق الغرب علمياً وتقنياً على كلِّ أنماط الحياة الأخرى... وبأنَّ المعيار الوحيد للحضارة والتقدُّم هو السلطة المهيمنة بالعلم والتقنية على الطبيعة وعلى البشر»¹.

مطالب المستقبل

الطرف الغربي ليس بأفضل حالاً في مستوى الحوار الحضاري؛ بل لعلَّ دوره يكون أسوأ وأخطر؛ هذا ما أكَّده العديد من مفكِّري الغرب، ومن بينهم رجاء غارودي.

مما لا شكَّ فيه أنَّ المسلمين يحتاجون قبل كلِّ شيء إلى تطوير الحوار بينهم؛ ولا يتحقَّق ذلك إلاَّ بالتعامل النقدي والمسؤول مع التراث، والتخلُّص من علاقة التبعية والسلبية تجاه القدامى، والنظر بإيجابية إلى التعدُّد الثقافي الداخلي، والاستئناس بالتجربة الإسلاميَّة الماضية التي استفادت من الجوار الثري والتعدُّدي، ورحِّبت بما كان يحمله من عناصر إيجابية مفيدة.

غير أنَّه لا يكفي أن ننجز قراءة نقديَّة لتراثنا الفكري والحضاري حتَّى نكون قادرين على الدخول في حوار حضاري ندِّي مع الغرب؛ بل لا بدَّ من تحسين وضعنا السياسي والاقتصادي والثقافي العالمي، والتمكُّن من حمل الغرب على الاعتراف بالمسلمين كياناً دينياً وحضارياً جديراً بالاحترام والمعاملة بالمثل، وهو أمر لا نراه إلى حدِّ الآن في السياسات العمليَّة والخطابات الثقافيَّة والتاريخيَّة والفلسفيَّة الغربيَّة. فما زال الغرب يتلجأ في الاعتراف الأكاديمي والثقافي بانتساب الإسلام إلى نفس الفضاء

1 - رجاء غارودي، الأصوليَّات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، تعريب خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، 2000، ص 22.

الديني اليهودي والمسيحي التوحيدي ذاته، ولا تزال «هناك رغبة مشتركة بين اليهودية والمسيحية في استبعاد الإسلام، ليس لاهوتياً فحسب؛ بل ثقافياً وسياسياً أيضاً. كما حرصوا على تفريق أديان الوحي عن الأديان الآسيوية، وألحقوا الإسلام بتوجهات غريبة تبعث على الاستنكار. فهم تارة يُلحقونه بأديان الوحي، وتارة بالأديان الآسيوية الكبرى، وتارة بالأديان الإفريقية»¹. إنَّ الغرب مطالب بمعاملتنا بنديّة؛ فمن دون ذلك يتعذّر نشوء حوار حضاري حقيقي بيننا؛ لأنّه في عالم البشر لا حوار بين القويّ والضعيف وبين السيّد والعبد: «ليس هناك حوار بين السيّد والعبد. إنّ الحوار تضليل إن لم تُحلّ المشاكل الأساسية التي يولّد تناسيها الأصوليّة: العلاقات مع العالم الثالث، وكلّ ما ينجم عنها من البطالة إلى الهجرة إلى الاعتراف بثقافة الآخرين ومعتقدهم»².

إنّ الموقف المبدئي الذي يشكّل قاعدة الحوار الحضاري العالمي المنشود هو الاعتراف للجميع بحقّهم وقدرتهم على الإسهام في الصرح الحضاري الكوني، وعدم احتكار أيّ جهة لقيم الكونيّة والحضارة والعلم والعقلانيّة والتقدّم، هذا الموقف التكاملي التشاركي دفع غارودي إلى مراجعة مفهوم كونيّة الحضارة الغربيّة وتفوّق نموذجها التنموي ونمطها في العيش وتنظيم الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والأخلاقيّة، وتثمين الخصوصيّات الثقافيّة والاحتفاء بها وعدم إلغائها باسم الكونيّة. يؤكّد غارودي هذا المعنى بالقول: «أرجو أن يسهم هذا الكتاب في توسيع هذا الحوار وتعميقه، والاستعاضة عن هيمنة (الغرب) الثقافيّة المفروضة خلال أربعة قرون من الاستعمار بتجربة سمفونيّة هي تجربة الثقافة العالميّة الشاملة»³.

1 - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلاميّة، دار الساقي، بيروت، ط1، 2001، ص 17.

2 - غارودي، الأصوليّات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، ص 12.

3 - غارودي، في سبيل حوار الحضارات، تعريب عادل العوّا، مكتبة عويدات، بيروت، ط4، 1999، ص 7.

في المستوى العملي، نحتاج إلى تفعيل المراكز والمنظمات والأقسام العلمية المهتمة بالحضارة في بلداننا، ودعمها وتوجيهها وجهة واقعية مستقبلية، والتوصل إلى بناء برامج طموحة وواقعية تمكّننا من الاستفادة من العطاءات البشرية المناسبة أينما وجدت وتبادل الخبرات البيئية في هذا المجال.

ولاقتلاع مكانة عالية بين الأمم يحتاج المسلمون باستمرار إلى تقديم إضافة إلى الحضارة الإنسانية؛ أي ما يعبر عنه القرآن الكريم بـ ﴿ مَا يَفْعُ النَّاسَ ﴾ [الرعد: 17]، فلا يمكث في الأرض سواه. ولأننا قد لا

إنّ الموقف المبدئي الذي يشكّل قاعدة الحوار الحضاري العالمي المنشود هو الاعتراف للجميع بحقّهم وقدرتهم على الإسهام في الصرح الحضاري الكوني.

نستطيع في الوقت الراهن أن نسهم في تطوير الجانب التكنولوجي من الحضارة إلّا في مستوى بعض الأفراد النابغين؛ فينبغي أن تنصرف همّتنا إلى الرصيد الثقافي والروحي والتربوي الزاخر الذي نملكه ويمكننا تطويره وتقديمه للعالم، من دون أن نفضل طبعاً التدارك في الجوانب الحضارية الأخرى.

الخاتمة

قادنا الإبحار في تجربة المسلمين الحضارية ومنزلة الحوار فيها إلى جملة نتائج نجلها فيما يلي:

- ليس بالإمكان التخلّص من الآخر أو تخلّص الآخر منّا؛ فالآخر في ظلّ العولمة يعيش معنا، وليس هناك أيّ فائدة في طرح المواجهة الشاملة بين الشرق والغرب، بين الإسلام والمسيحية أو أوروبا، وليس من مصلحتنا أن تتحوّل بلداننا إلى ساحات صراع تحرّكها أطراف خارجية.
- ليس لنا مخرج من الصدام بين الحضارات، ولا من محاولة البعض القضاء على الآخر مستسلماً لاعتقاد وهمي قاتل (عقيدة القاعدة)، ولا من



دأب البعض (الغرب) على إخضاع الآخر وحرمانه من الحرّية والتقدّم، إلّا بالحوار والتمسّك بالحقوق المشروعة.

- يمكننا أن نقدّم أنفسنا طرفاً في حوار متكافئ وبنّاء مع الجميع، الهدف منه تقوية الجبهة العالميّة التي ترفض الانخراط في حرب مفتعلة بين الحضارات والأمم، وتعمّق وجوه التعاون بينها. في هذا المسعى تخدمنا المواثيق الدوليّة ومنظومات حقوق الإنسان والقيم الإنسانيّة والحضاريّة العليا وتعاليم ديننا الإسلامي الحنيف.

- مهمّ جداً لنا أن نعمل بشكل منهجي ومبرمج على كسب أصدقاء في أركان العالم الأربعة، وبناء علاقات متينة ومتكافئة معهم في المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والأكاديميّة والفنيّة. في هذا المجال للسان دورهم، وللفنّانين والمنتقّين والأكاديميّين والباحثين دورهم، وللتجّار والاقتصاديّين والفنّانين دورهم، وللمواطن العادي دوره. ولا تتحقّق النتيجة المرجوّة إلّا بتكامل هذه الأصناف جميعاً.

- حوار الحضارات ليس قضية بروتوكوليّة؛ بل هو برنامج واسع يشمل البحث والدراسات كما يشمل الملتقيات المشتركة والجمعيات والمعارض والتبادل الثقافي والحضاري وتسهيل العلاقات السياسيّة والاقتصاديّة المتكافئة. إنّه صياغة إراديّة إيجابيّة للعولمة، هو عالميّة أو كونيّة (Universality)، وليس عولمة (Globalization)، عالميّة تتعامل مع الإنسان على أساس أنه متعدّد الأبعاد (Multidimensional) ومع المجتمعات البشريّة المختلفة على أساس أنها متكاملة كلّ منها يضيف إلى البشريّة الواحدة لبنة متميّزة.

5- مراجع مهمّة في موضوع الجدل عموماً، والجدل الحضاري على وجه الخصوص¹

1.5. مراجع عربيّة قديمة

- الأشعري (أبو الحسن) (ت 324)، الحثّ على البحث، تحقيق ريتشارد فرانك، ضمن: MIDEO, N° 18, 1988, pp. 135-152.
- ابن تيميّة (أبو العبّاس تقيّ الدين بن أحمد) (ت 728)، منهاج السنّة النبويّة في نقض كلام الشيعة القدريّة، تحقيق محمّد رشاد سالم، مكتبة خيّاط، بيروت، د.ت.
- ابن الحاجب (جمال الدين أبو عمرو عثمان المقرئ النحوي الأصولي الفقيه المالكي) (571-646)، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1985.
- ابن الجوزي (محيي الدين يوسف بن عبد الرحمن) (ت 656)، كتاب الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة، تحقيق محمود بن محمّد السيّد الدغيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1995.
- الجويني (أبو المعالي) (ت 478)، الكافية في الجدل، تحقيق فوقيّة حسين محمود، القاهرة، ط1، 1979؛ دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1999.
- السكوني (أبو علي عمر) (ت 717)، عيون المناظرات، تحقيق سعد غراب، منشورات الجامعة التونسيّة، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بتونس، 1976، ط2، 2000.
- الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم) (393-476هـ)، شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988.

1 - لم نأخذ بالاهتمام في ترتيب المراجع «ابن» و«أبو» المضمّنين في أسماء الأعلام، واعتمدنا الكنية أو الاسم الأشهر.

- نفسه، المعونة في الجدل، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988.
- الطوفي الحنبلي (نجم الدين) (ت716)، عَلمَ الجَدَل في علم الجدل، تحقيق فولفهارت هاينرش، دار النشر، فرانز شتاينر، فيسبادن، 1987.
- ابن عقيل (شيخ الإسلام أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمّد بن عقيل البغدادي الحنبلي) (ت513)، كتاب الجدل على طريقة الفقهاء، تحقيق جورج مقدسي ضمن: Bulletin d'études orientales, Tome XX, 1967, pp. 119-204.
- ابن فورك (أبو بكر محمّد بن الحسن) (ت406)، مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيمريه، دار المشرق، بيروت، 1986.
- القاضي النعمان (بن أحمد) (259-351)، اختلاف أصول المذاهب، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983.
- النيسابوري (أبو رشيد سعيد بن محمّد بن سعيد المعتزلي)، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق معن زيادة ورضوان السيّد، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1979.

2.5. مراجع عربيّة حديثة

- البدوي (فوزي)، الجدل الإسلامي اليهودي، أطروحة دكتوراه دولة مرقونة بكلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس.
- الشرفي (عبد المجيد)، الفكر الإسلامي في الردّ على النصاري إلى نهاية القرن الخامس/العاشر، الدار التونسيّة للنشر، تونس؛ المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، 1986.
- صولة (عبد الله)، الحجّاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية، منشورات كلية الآداب بمتنوبة، 2001.

- عبد الرحمن (طه)، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2000.
- غارودي (رجاء)، في سبيل حوار الحضارات، تعريب عادل العوّا، مكتبة عويدات، بيروت، ط 4، 1999.
- هنتجتون (صمويل)، صدام الحضارات.. إعادة صنع النظام العالمي، تعريب طلعت الشايب، منتدى مكتبة الإسكندرية، ط 2، 1999.
- يوسف (جوزيف نسيم)، الصراع المسيحي الإسلامي في القرون الوسطى، دار الفكر الجامعي، الأزاريطة، الإسكندرية، ط 1، 1986.

3.5. مراجع غير عربية

- Abel (Armand), **La Polémique Damascénienne et son Influence sur les Origines de la Théologie Musulmane**, in: L'élaboration de l'Islam, P.U.F., Paris, 1961, pp. 61 - 85.
- Bouhdiba (Abdelwahab), **Rencontres CERES, Dialogue vu par les Musulmans**, PISAI, Rome, 1995, pp. 179 - 187.
- Daiber H., **Masâ'il wa adjwiba**, in EI2, E. J. Brill, Leyde, Maisonneuve & Larose, Paris, 1975, Tome 6, pp. 621 - 624.
- De Fornel (Michel) et Passeron (Jean-Claude) (sous la direction de), **L'argumentation preuve et Persuasion**, éditions de l'école des hautes études, Paris, 2002.
- Makdisi (George), **Dialectic and Disputation**, in Mélanges d'Islamologie, volume dédié à Armand Abel, éd. Par Pierre Salmon, Leiden, Brill, 1974, pp. 201 - 206.
- Id., **The rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West**, Edinbourg, 1981, pp. 105 - 11; 128 - 40.



- Miller L. B., **Islamic Disputation Theory. A study of the development of dialectic in Islam from the tenth through fourteenth centuries**, Princeton, 1984.
- Shahîd Irfân, **Munâzara**, EI2, E. J. Brill, Leyde, Maisonneuve & Larose, Paris, 1975, Tome 7, pp. 566 - 569.
- Van Ess (Joseph), **Disputationspraxis in der Islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze**, in: REI, XLIV, 1976, pp. 23 - 60.