

Transcultural
**Journal of
Humanities & Social Sciences**

Print ISSN 4239-2636 Online ISSN 4247-2636

**Proceedings of the conference:
(Part II)**

**DIALOGUE AND EXCHANGE:
AN INTERDISCIPLINARY CONFERENCE IN THE
HUMANITIES**

24-26 OCTOBER 2020

CAIRO/ EGYPT



BUC
BADR UNIVERSITY IN CAIRO
جامعة بدر بالقاهرة

Vol. 1, Issue 3

Spring 2021

Vol. 1, Issue 3, Spring 2021

Proceedings of the conference (Part II)

DIALOGUE AND EXCHANGE: AN INTERDISCIPLINARY CONFERENCE IN THE HUMANITIES

24-26 OCTOBER 2020

CAIRO/ EGYPT



Transcultural Journal for Humanities and Social Sciences (TJHSS) is a journal committed to disseminate a new range of interdisciplinary and transcultural topics in Humanities and social sciences. It is an open access, peer reviewed and refereed journal, published by Badr University in Cairo, BUC, to provide original and updated knowledge platform of international scholars interested in multi-inter disciplinary researches in all languages and from the widest range of world cultures. It's an online academic journal that offers print on demand services.

TJHSS Aims and Objectives:

To promote interdisciplinary studies in the fields of Languages, Humanities and Social Sciences and provide a reliable academically trusted and approved venue of publishing Language and culture research.

- | | |
|----------------------|------------------|
| ▣ Print ISSN | 2636-4239 |
| ▣ Online ISSN | 2636-4247 |

EDITORIAL MANAGING BOARD

Prof. Hussein Mahmoud

BUC, Cairo, Egypt
Email: houssein.hamouda@buc.edu.eg

Editor-in-Chief

Prof. Fatma Taher

BUC, Cairo, Egypt
Email: fatma.taher@buc.edu.eg

Associate Editor

Prof, Nihad Mansour

BUC, Cairo, Egypt
Email: nehad.mohamed@buc.edu.eg

Managing Editor

Prof. Mohammad Shaaban Deyab

BUC, Cairo Egypt
Email: Mohamed-diab@buc.edu.eg

Editing Secretary

Dr. Rehab Hanafy

BUC, Cairo Egypt
Email: rehab.hanfy@buc.edu.eg

Assistant Editing Secretary

EDITORIAL ADVISORY BOARD

Prof. Carlo Saccone

Bologna University, Italy
Email: carlo.saccone@unibo.it

Prof. Lamyaa Ziko

BUC, Cairo Egypt
Email: lamiaa.abdelmohsen@buc.edu.eg

Prof. Dr. Richard Wiese

University of Marburg/
Germany
Email: wiese@uni-marburg.de,
wiese.richard@gmail.com

Prof. Lamiaa El Sherif

BUC, Cairo Egypt
Email: lamia.elsherif@buc.edu.eg

Prof. El Sayed Madbouly

BUC, Cairo Egypt
Email: elsayed.madbouly@buc.edu.eg

Prof. Renate Freudenberg-Findeisen

Universität Trier/ Germany
Email: freufin@uni-trier.de

Professor Kevin Dettmar,

Professor of English
Director of The Humanities Studio
Pomona College, USA,
Email: kevin.dettmar@pomona.edu

Prof. Dr. Herbert Zeman

Neuere deutsche Literatur
Institut für Germanistik
Universitätsring 1
1010 Wien
E-Mail: herbert.zeman@univie.ac.at

Professor Georg Guntermann

Universität Trier/ Germany
Email: Guntermann-Bonn@t-online.de

Dr. V.P. Anvar Sadhath.

Associate Professor of English,
The New College
(Autonomous), Chennai - India
Email: sadhathvp@gmail.com

Prof. Dr. p`hil. Elke Montanari

University of Hildesheim/ Germany
Email: montanar@uni-hildesheim.de,
elke.montanari@uni-hildesheim.de

Prof. Manar Abd El Moez

BUC, Cairo Egypt
Email: manar.moez@buc.edu.eg

Isabel Hernández

Universidad Complutense de
Madrid, Spain
Email: isabelhg@ucm.es

Universidad Autónoma de Madrid,
Spain
Email: el-madkouri@uam.es

Carmen Cazorla

Elena Gómez

Universidad Europea de Madrid,
Spain
Email: elena.gomez@universidadeuropea.es

Universidad Complutense de
Madrid, Spain
Email: mccazorl@filol.ucm.es

Prof. Lin Fengmin

Head of the Department of Arabic
Language

Universidad de Alicante, Spain
Email: spc@ua.es

**Mohamed El-Madkouri
Maataoui**

Vice President of The institute of
Eastern Literatures studies
Peking University
Email: emirlin@pku.edu.cn
Email:
98078@tongji.edu.cn

العقل والوحي والآخر الديني من منظور إسلامي د. / وائل فاروق

Associate Professor of Arabic Language and Culture
Faculty of Linguistic Sciences and Foreign Literatures
The Catholic University of the Sacred Heart in Milan (Italy).

Abstract:

This research examines the recurrent metaphors in intercultural dialogue, in order to verify their contribution to a constructive dialogue. Terms such as pluralism, integration and difference may end up conveying opposite meanings to what they are intended, so that the will of not excluding the "different" might lead to the exclusion of the difference itself, or the attempt to avoid a clash between stereotypes might end in a dialogue between them, which is even more dangerous. The first section will discuss the concept of dialogue and the role of difference in modern times. The second section will be devoted to the concepts of revelation and reason in Islamic tradition. The third section will investigate the "religious other" from an Islamic perspective. The fourth section will discuss difference as a natural right. In the fifth and last section conclusions will be drawn on the self and the other, based on the considerations of the previous sections.

Keywords: Intercultural dialogue; Islamic heritage; religious pluralism

مقدمة: الحوار والاختلاف بين الإقصاء والتماهي

في خطابه أمام برلمان برلين في سبتمبر 2011 استخدم بندقوس السادس عشر استعارة بليغة عن العقل الوضعي، كما سماه أو العقل العملي العلمي كما نفهم من الخطاب، شبه فيها هذا العقل ببناء أسمنتي بلا نوافذ استبدلت فيه مقومات الحياة "الطبيعية" كالنور والهواء بأخرى "اصطناعية"، فاكتمى هذا العقل بذاته واستغنى عن غيره، لا شك أن عقلا بهذا الانغلاق لا يمكن إلا أن يخلق في عزلته عالما على صورته، فالعالم الذي جعلته التكنولوجيا قرية صغيرة تحول فيه الأفراد والمجتمعات إلى مبانٍ أسمنتية بلا نوافذ، هو عالم يزداد فيه الشعور بالوحدة وتقل فيه الرغبة، ويتراجع فيه الفضول، ويسيطر عليه الخوف من الآخر ويدفع فيه "المصطنع" في كل مجالات الحياة "الطبيعي" إلى الهامش فتتسع أكثر فأكثر الفجوة بين الإنسان والإنسانية.

يسيطر "الإقصاء" على عالمنا المعاصر وتتعدد فيه أشكاله، في المجتمعات التي تسيطر عليها الأيديولوجيا، أو بتعبير أدق، المجتمعات التي تحول فيها الدين إلى أيديولوجيا، يكون الإقصاء عنيفا وأحيانا دمويا للمختلف (الأخر)، أما في المجتمعات التي تتمتع بإدارة ديموقراطية علمانية حيث "يجب على الدين والأخلاق أن ينحصرا في النطاق الشخصي" فإن هناك اعتقاد سائد أن التعايش السلمي فيها بين المنتمين لأديان وتقاليد وثقافات مختلفة لا ينجح دون استبعاد التجربة الدينية والأخلاقية من الفضاء العام للمجتمع، وهو ما يعني إقصاء الاختلاف، فإذا كانت التجربة الدينية أهم مكونات الهوية، فإن هذا الإقصاء للاختلاف هو في حقيقته إقصاء (للذات).

الحوار الحقيقي، حوار لا يهدف إلى الاتفاق أو الاختلاف أو التفاهم أو التعايش، فالحوار الحقيقي هو حوار يهدف إلى إدراك أعماق للذات في علاقتها بالآخر في واقع ليس إلا محصلة لقاء مستمر مع الله - حسب التقليد

الإسلامي أيضا نحن نلتقي في الله ونحب في الله - وهي صيغة توازن بعقريّة بين الثابت والمتغير في الحياة الإنسانية، فالله هو نفسه لا يتغير ولكن كل لقاء معه حادثة فريدة، خلق جديد، وحياة متجددة.

الحوار الحقيقي هو دعوة لتعددية فاعلة تضمن تفاعل شركائها وتضمن مساهمتهم جميعا في بناء الخير الإنساني العام وهي بهذا تغاير ما يمكن دعوته بـ "التعددية السلبية" التي ترى أنه في سبيل الحوار والتعايش المشترك "لا بد من تجاوز الاختلافات والفروق التي تميز ثقافة عن الأخرى"¹، فالتعددية الفاعلة لا تفرض تنازلات على شركائها لأنها تدرك أن ما يميز ثقافة عن أخرى هو بالضبط ما تضيفه ثقافة لثقافات أخرى .

يمكنني المغامرة بالقول إن كثير من القوانين في تقديمها لـ "معايير الأغلبية على معايير العدالة" تكرر هذه التعددية السلبية التي تقصي الاختلاف كما نجد في فرنسا وهي واحدة من أعرق الديمقراطيات الغربية وأغناها تاريخا في الدفاع عن الحقوق والحريات حيث صدر قانون يجرم ظهور الرموز الدينية في الفضاء العام. في سويسرا كذلك رعت الدولة استفتاء تقر فيه "الأغلبية" الشكل المعماري لمساجد المسلمين لتقدم لنا نموذجا صارخا على تقنين إقصاء المختلف، فلا أعرف وفق أي فقه دستوري يتم تشريع قوانين لفئة بعينها في المجتمع؟.

تمتد الممارسات الإقصائية إلى كل مجالات الحياة - دون قصد أحيانا - وتظل الحدود والفواصل عميقة بين "فرقاء" الوطن الواحد. شرح لنا أستاذ يهودي في السوربون كيف تحول الاحتفاء الشديد بـ "السويسيس" بوصفه أكلة وطنية فرنسية إلى مظهر من مظاهر التمييز ضد اليهود والمسلمين الذين لا يأكلون لحم الخنزير حيث أصبحوا بين خيارين: عدم حضور المآدب العامة أو حضورها وادعاء أنهم نباتيون حتى لا يقال: أنظر يا عزيزي كيف يدعون أنهم فرنسيون وهم لا يأكلون "السويسيس"!

في مجتمعات أخرى تتمتع مظاهر التدين بحماية أكثر طالما لم يتجاوز حضورها في الفضاء العام ممارسة الشعائر الدينية الخاصة بها، وهنا أيضا يتم اختزال الدين إلى مجرد طقوس مفرغة من أي مغزى اجتماعي، وهو ما يتجلى في الانقسام العميق داخل المجتمعات عندما تواجه على المستوى العملي بأسئلة الموت والحياة في قضايا مثل الإجهاض والقتل الرحيم والتبرع بالأعضاء حيث يتجلى بوضوح عجز العقل العلمي عن إصدار حكم أخلاقي؛ كما يتجلى أيضا افتقاد المجتمع لخبرة التعددية الإيجابية التي يمكن أن توفر على الأقل لغة مشتركة لمناقشة مثل هذه القضايا ليلجأ المجتمع مرة أخرى لمعايير "الأغلبية" حيث لا سبيل للاتفاق - ويا للعجب - على معايير "العدالة". إننا في حاجة إلى عقل لا يقصي الإيمان، وإيمان لا يقصي الآخر، وقانون لا يقصي الطبيعة الإنسانية. والسؤال الذي تحاول أن تحجب عليه هذه الورقة هل يمكن أن تتبنى التقاليد الإسلامية تلك العقلانية والتعددية المأمولة التي تنسجم مع الطبيعة ولا تختزل الذات الإنسانية إلى أحد مكوناتها؟

الوحي والعقل والطبيعة في التقليد الإسلامي

الترجمة الشائعة لكلمة شريعة هي القانون الإسلامي، وهي بلا شك ترجمة للواقع الإسلامي أكثر منها ترجمة للكلمة العربية التي تعني الطريق إلى الماء في الصحراء، وتتميز هذه الطريق بأنها تشكلت من "طرق" الأقدام للأرض في مسيرها باتجاه الماء، مصدر الحياة في الصحراء، الشريعة بهذا المعنى طريق للحياة شاركنا ونشارك نحن - الإنسانية - بكل خطوة نخطوها فيها في رسمها وتعبيدها، هي ليست خطأ مرسوما ومفروضا علينا من أعلى، إنها اختيارنا وفعلنا .

ورد لفظ الشريعة في القرآن مرة واحدة " ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها" (44 : 18)، كما وردت صيغة الفعل منه مرتين " شرع لكم من الدين .." (43 : 13) و" أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين .." (43 : 21)

¹ كويشيرو ماتسورا المدير العام السابق لليونسكو في حوار لمجلة السياسة الدولية العدد 147 يناير 2002 ، ص 95 .

ووردت مشتقة أيضا مرتين " لكل جعلنا شرعة ومنهاجا .." (5 : 48) و" إذ تأتيهم حينانهم يوم سبتهم شرعا .." (7): (163).

الشريعة في السياق القرآني إذن هي نفس الاستعارة اللغوية البليغة التي تجعل من الدين طريقا إلهيا للحياة الأبدية تشكله مسيرة أصحاب الإرادة الحرة الذين اختاروا السير فيه، بهذا المعنى ليست الشريعة قانونا إلهيا يطبق حرفيا – آيات المعاملات التي تم اختزال الشريعة إليها في الفهم الضيق للإسلام السياسي هي فقط 80 آية من 6000 آية يضمها النص القرآني – الشريعة فضاء للقاء بين الإرادة الإلهية والفعل الإنساني، فالشريعة بمعناها الأكثر شمولاً والأكثر عمقا، هي قانون شامل للخلق، والخلق لا يشمل فقط الكواكب والحيوانات والنباتات وغيرها، وإنما يمتد إلى العلاقات والروابط التي تحكم تواصل هذه الأشياء ببعضها وتطورها، فهي أيضا جزء من الخلق وجزء من الإرادة الإلهية. إنها **قوانين الطبيعة** التي يعمل من خلالها الكون، إنها قوانين الكيمياء والفيزياء التي لا يملك الخلق إلا الخضوع لها وطاعتها، فالخلق خاضع أي "مسلم". بهذا المعنى كل إنسان هو "مسلم" لأنه خاضع في وظائفه البيولوجية للطبيعة وقوانينها، ولكن الإنسان يتميز عن بقية الخلق بأن لديه خيار في بعض المناطق المحدودة: أن يطيع ويقبل إرادة الله أو يرفضها، فالشريعة هي إرادة الله للبشرية التي يحققها الفعل الإنساني .

ولكن كيف تتعرف البشرية على إرادة الله ؟

يحدثنا القرآن عن (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) (الروم 30) والتي وضع في عقولهم حسنها واستباح غيرها، فإن جميع أحكام الشرع الظاهرة والباطنة قد وضع الله في قلوب الخلق كلهم، الميل إليها، فوضع في قلوبهم محبة الحق. كذلك يحدثنا القرآن عن آدم (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين) (7: 172) ففي نفس الوقت الذي خلق الله فيه آدم، كشف له إرادته. هكذا أصبح آدم أول رسول من الله، وهكذا امتلكت الإنسانية منذ بدايتها المعرفة التي تحتاجها لتعيش وفق مشيئة الله، كما امتلكت الأداة التي ترشدها إذا ضلت أو نسيت ما أودع الله في قلوب أبنائها، هكذا لا يكون الإنسان مسلما مكلفا إلا إذا كان عاقلا، فالعقل هو الضامن لاستمرار المعرفة، والضامن لاستمرار اللقاء بين إرادة الله وفعل الإنسان.

جاءت مادة (ع.ق.ل) في القرآن الكريم 49 (تسعا وأربعين مرة) كلها – إلا واحدة- جاءت بصيغة الفعل المضارع، وخصوصا ما اتصل به واو الجماعة: "تعقلون"، و"يعقلون". ففعل "تعقلون" تكرر 24 مرة، وفعل "يعقلون" تكرر 22 مرة، وفعل "عقل"، و"نعقل"، و"يعقل" جاء كل منها مرة واحدة.

وقد جاءت في كل الآيات في سياق الدعوة إلى أعمال العقل لفهم الطبيعة والإنسان وصولا إلى الله سبحانه وتعالى مثل: " إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون" (الأنفال 22)، و"أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو أذان يسمعون بها، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور" (الحج 46). لم يأت العقل في صيغة الاسم في القرآن لأنه ليس مفهوماً أو ماهية أو كينونة مكتملة وثابتة إنه صيرورة ومسيرة، فعل وممارسة "هنا"، وهو فعل مضارع لأن ما يعنيننا هو تحققه "الآن" وليس في الماضي أو المستقبل، وهو في صيغة الجمع لأنه لغتنا المشتركة عنصر الوحدة الذي يضمن التعدد ويحميه. العقل في السياق القرآني هو جسر التواصل بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والله، بين الأنا والآخر، لذلك كل مرة جاء فيها فعل العقل منفيا جاءت معه استعارة تدل على انقطاع التواصل، (الصم، البكم، العمي) يقول تعالى: " أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها" (سورة محمد 24).

الفعل "يتدبر" مرادف "يتعقل" الذي بدونه يكون القلب (وهو محل الروح) سجيناً، بدون العقل لا يكون الإنسان حراً يكون أسيراً للأحكام المسبقة والصور النمطية والتقاليد الجامدة التي تحرمه من الحياة التي هي لقاء مع الله ومع مخلوقاته ومع الآخرين. العقل إذن في السياق القرآني هو فعل تواصل مستمر مع الله والآخرين في "الآن" و"هنا"، العقل حرة، وخلق جديد كل يوم لأنه ممارسة وحياة تعاش في واقع يتجدد ويتغير كل يوم.

الاعتقاد الإسلامي بأن الأصل أو الطبيعة أو " الفطرة" في الإنسان هو الخير والحق، وأن فعل الإنسان المستند إلى إرادته الحرة هو مصدر الشر عندما يخرج عن الطريق الإلهي، هذا الاعتقاد جعل المبدأ القانوني الحاكم للفقه الإسلامي هو " الأصل في الأشياء الإباحة" فالخير المتجذر في الإنسان المنسجم مع طبيعته هو مصدر القانون، ولعل هذا هو ما أعطى الحجة لرجال القانون في القرن الماضي الذين رفضوا القرار "السياسي" بتقنين الشريعة، فالقانون المدني لا يصدر عن الشريعة ولا يتصادم معها، ولكنه يظل متفقا مع مقاصدها وهو تحقيق العدالة، تجسد هذا تقنيا في الفقه الإسلامي في مصدرين من مصادر التشريع الإسلامي هما المصالح المرسلّة والعرف، وبالرغم من أنهما مصدران هامشيان بجانب القرآن والسنة والقياس وإجماع الصحابة، فإن غالبية القوانين يتم تشريعهما على أساسهما، لأن الشريعة كما يقول ابن القيم "مبناها وأساسها على مصالح العباد في المعاش والمعاد (يوم القيامة). وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل..."

الآخر الديني في التراث الإسلامي

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين"² يقدم النبي نفسه في هذا الحديث بوصفه "تواصلًا" لتاريخ طويل من العلاقة بين السماء والأرض، بين المقدس والإنساني، إنه حالة اتصال جديدة تكتمل بها هذه العلاقة أو ينتقل بها بناء النبوات من النقص إلى الكمال، ولكن اكتمال وكمال التواصل لا يعني إلا انقطاع تجلياته، لذلك فالنبي في هذا الحديث يقدم نفسه أيضا بوصفه "انقطاعا"، فهو الخاتم، هو النهاية، ولكنها نهاية تعلن عن بداية جديدة، بداية لتاريخ جديد من العلاقة بين المقدس والإنساني حيث تكون العلاقة غير مؤقتة وغير محدودة بنبي ينقل رسالة السماء، علاقة يحل فيها "عقل الجماعة المؤمنة" محل النبي وهذا لم يكن من الممكن أن يحدث دون اكتمال الرسالات/الرسول بالنبي الخاتم.

لا تشير أطراف الثنائيات السابقة – تواصل/انقطاع، نقص/كمال، بداية/نهاية - في هذا السياق إلى الصدام والتضاد وإنما إلى الاختلاف والمغايرة التي تمثل المبدأ الحاكم لعلاقة الإسلام بالأديان السماوية السابقة عليه، بل ويمكنني الادعاء أن صدام الإسلام مع الوثنيين لم يكن في جوهره صداما عقائديا، فـ "الدين" لم يكن محور الجدل مع المشركين الذين لم يظهروا رفضا كاملا لعقيدة التوحيد الإسلامية وهو ما يقره القرآن نفسه في كثير من آياته "ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله"³ فهم لم يعبدوا الأصنام إلا تقربا لله "ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى"⁴ ولم يكن يمنعهم من دخول الإسلام إلا تمسكهم بميراث آبائهم "قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا"⁵ لم يكن صراع الإسلام إذن صراعا دينيا عقائديا بقدر ما كان صراعا مع الثقافة التي حفظت للنظام القبلي تماسكه ولكنها في الوقت نفسه وضعت خارج العالم، وجعلت من عزلته في المكان (الصحراء) وعزلته في الزمان (الماضي) المكوّن الرئيس لهوية الفرد والمجتمع.

لقد تبنى الإسلام الكثير من العقائد والعبادات والقيم الأخلاقية السابقة عليه، فعلى العكس مما استقرت عليه كتب التاريخ الإسلامي التراثية والمعاصرة⁶ لم يكن المجتمع الذي ظهر فيه الإسلام مجتمعا لا أخلاقيا محروما من الفضائل، وأهله "لم يكونوا جهالا ولا أغبياء ولا غلاظا ولا أصحاب حياة خشنة جافية وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء

² رواه البخاري في المناقب (3535) ومسلم في الفضائل (2286) ومسند أحمد (312/2)

³ العنكبوت (61)

⁴ الزمر (3)

⁵ لقمان (21)

⁶ شوقي ضيف: العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، د. ت، ط 11، ص 17 – 103. / حسين الحاج حسن: الأسطورة عند العرب في الجاهلية، بيروت، 1988، ص 20 – 22. / محمد علي كرد علي: الإسلام والحضارة العربية، القاهرة، 1968، ص 120 – 131.

وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة⁷ يقول الرسول في حديث آخر: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"⁸ فالسعي إلى كمال الدين وتمام الأخلاق لا ينفى وجودهما، وقد كانت هذه حالة المجتمع الإسلامي تحت قيادة الرسول إلى أن نزلت أحد أخريات آيات القرآن في "حجة الوداع" التي تقول: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً"⁹ والتي انخرط عمر بن الخطاب في البكاء عند سماعها وعندما سئل عن بكائه قال: "ما بعد الكمال إلا النقصان" مشيراً إلى أن اكتمال الدين يعني غياب الرسول¹⁰، النقص هنا لا يحمل إدانة أخلاقية، فالإسلام لم يرد إلا الانتقال من مجتمع يكرس "النقص" إلى مجتمع يسعى إلى الكمال، فالحياة ليست إلا جسراً يعبره الإنسان من نقصه الإنساني إلى الكمال الإلهي.

ينظر الإسلام إلى الأديان المختلفة على أنها أعضاء في جسد واحد، وما كان بناء النبوات ليكتمل بالنبوي محمد إذا غاب أي من هذه الديانات، لقد استمرت هذه الفكرة في التقليد الإسلامي بصور مختلفة، فنجد إخوان الصفا في القرن الرابع الهجري يصيغون نفس الفكرة في استعارة أخرى شبهوا فيها الإنسانية برجل تصيبه الأمراض المختلفة فيصف له طبيبه - الله - أدوية - أديان - تختلف باختلاف الأمراض، ويظل غياب أي منها تهديداً لحياة الإنسانية، الآخر كما يقدمه التقليد الإسلامي هو شريك يضمن حضوره الكمال الإنساني ويهدد غيابه الحضارة الإنسانية.

ليس غريباً إذن ما يقرره محمد عابد الجابري من أن مفهوم "الآخر" مفهوم أجنبي عن اللغة العربية، واللفظ العربي القريب من هذا المفهوم هو "الغير" ومنه الغيرية التي تعني مجرد "الاختلاف"، وبالتالي فهي ليست ضرورية للوعي بالذات، كما نرى في الفكر الأوربي. إنها في العربية تقع على مستوى الصفات فحسب، ولا ترقى إلى مستوى الجوهر كما في اللغات الأوربية، والغالب ما يستعمل لفظ "الآخر" في معنى الترتيب على مستوى التعداد، ولكن دونما أفضلية.

ينطلق موقف القرآن من "غير المسلمين" -في البداية على الأقل- من الاعتراف بهم، لا بوصفهم "الآخر" بالمعنى الأوربي للكلمة، بل كـ "آخرين" معترف بهم، كأهل دين، وهم جميعاً، بما في ذلك "الأنا"/الإسلام، متساوون أمام الله. يقول تعالى: "إن الذين آمنوا (المسلمون)، والذين هادوا (اليهود)، والنصارى، والصابئين (المجوس)، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً، فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (2-62).

الاختلاف كحق طبيعي

مادة "خلف" من أغنى مواد المعجم العربي من حيث الاشتقاق و الدلالة وهي مادة يجتمع لها الإيجابي والسلبي من الدلالات مثل: الفساد والحمق والإعراض والتضاد والإمارة والإثمار والاستسقاء .. ، و على الرغم من تعدد الصيغ و الدلالات إلا أن بعض المعاجم أغفلت صيغة اختلاف، والبعض الآخر أورده في سياق شرح الخلف " القوم خلفه، أي مختلفون، والخلفه اختلاف الليل والنهار"؛ أما ابن منظور فإنه يقدم للصيغة "اختلف" أكثر من معنى، فهي عدم الاتفاق أو عدم التطابق وقد جاءت من "اختلفته أي جعلته خلفي"¹¹. لعل ما يمكننا أن نستنتجه من استقصاء دلالة الاختلاف في السياق المعجمي هو أن الاختلاف ليس سبباً أو نتيجة للصراع والتنازع، وأن عدم التطابق إنما يعني التنوع والتميز الذي هو أساس الهوية الفردية والتنوع والتعددية، فالله لم يخلق الناس متساويين - بمعنى متطابقين -

⁷ طه حسين: في الشعر الجاهلي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1926، ط 1، ص 20.
⁸ رواه البخاري في "الأدب المفرد" رقم (273)، وابن سعد في "الطبقات" (1/192) والحاكم (2/613)، وأحمد (2/318) ورواه مالك في "الموطأ" (2/904/8)

⁹ المائدة (3)

¹⁰ محمد الغزالي فقه السيرة القاهرة ط6، 1960، ص490

¹¹ ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999، ج 10، ص 188-193. الزمخشري، محمود بن عمر: أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1992، ص 173. الجوهري، إسماعيل بن محمد: معجم الصحاح، دار المعرفة، بيروت، 2007، ص 313.

فأولئك الذين يتحاشون إظهار اختلافهم في الحوار مع الآخر و مثلهم الذين يتخذون من اختلافهم ذريعة لشن الحرب على الآخر لا يفقهون الحكمة الإلهية التي جعلت من الاختلاف سنة من سنن الله المطردة في مخلوقاته، فالذي يدقق النظر في الكون - الذي نعيش في جزء صغير منه - يجد أن الله - تعالى - قد خلقه مختلف الأنواع والصور. لقوله - تعالى - : (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود. من الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك...) (28/27-35) فهاتان الآيتان تؤكدان بما لا يدع مجالاً للشك، أن الاختلاف سنة مطردة من سنن الله في خلقه وملكوته، حتى إنه ليعز أن تجد في خلق الله شبيهين يتطابقان في كل وصف وكل هيئة وكل حال.

بل الشيء الواحد والنوع الواحد - كتكوين خلقي متميز - جعله الله سبحانه - متبايناً أو مزدوجاً وجعل ذلك آية من آياته للتفكير والتدبر، قال تعالى: (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون). (49-51) ولكن هذا الاختلاف الذي نبه عليه القرآن ليس اختلاف تضارب وتناقض، بل هو اختلاف تنوع، ولهذا تكررت في القرآن كلمة "مختلف ألوانه" في أكثر من سورة وأكثر من مناسبة.

بل نجد القرآن الكريم ينفي بعبارة صريحة ما يبنى عن التضارب أو التعارض في الكون وذلك في قوله - تعالى - : (... ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت.....) (3-67)، ومما يؤكد أن هذا الاختلاف - في الإنسان والكون والحياة - اختلاف تنوع لا اختلاف تضارب وتضاد ما يلي:

أولاً : قول الله - تعالى - (ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعلمين) (22-30)

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية : " يقول تعالى (من آياته) الدالة على قدرته العظيمة (خلق السموات والأرض) أي خلق السموات في ارتفاعها واتساعها وسقوف أجرامها وزهارة كواكبها ونجومها الثابت والسيارات، وخلق الأرض في انخفاضها وكثافتها وما فيها من جبال، وأودية وبحار وقفار، وحيوان وأشجار.

وقوله تعالى: (واختلاف ألسنتكم) يعني اللغات، فهؤلاء بلغة العرب، وهؤلاء روم إفرنج، وهؤلاء بربر، وهؤلاء حبشة، وهؤلاء هنود، وهؤلاء عجم إلى غير ذلك مما لا يعلمه إلا الله من اختلاف لغات بني آدم، واختلاف ألوانهم، فجميع أهل الدنيا منذ خلق الله آدم إلى قيام الساعة كل له عينان، وحاجبان وأنف وجبين وفم وخدان، وليس يشبه واحد منهم الآخر بل الأبدان مفارقة بشيء من السمات، أو الهيئة ظاهراً كان أو خفياً يظهر عند التأمل كل وجه منهم أسلوب بذاته، وهيئة لا تشبه الأخرى، ولو توافق جماعة في صفة من جمال، أو قبح، لا بد من فارق بين كل واحد منهم وبين الآخر، (إن في ذلك لآيات للعلمين)¹².

الاختلاف أمر فطري فطر الله الخلق عليه، ودليل من أدلة قدره الله البالغة، وآية من آياته الباهرة وإن إعمار الكون وازدهار الوجود، وقيام الحياة، لا يتحقق أي منها لو أن البشر خلقوا سواسية في كل شيء، وكل ميسر لما خلق له، قال - تعالى - (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم.....) (11-118/119)¹³

فالاختلاف " حق طبيعي عام بمعنى أنه موجود في كل فرد باعتباره إنساناً إنه جانب من إنسانية الإنسان، ومن هنا يكون إهداره إهدار لإنسانية الإنسان، وهو حق طبيعي أبدي، بمعنى أنه قائم ما بقي الإنسان على ظهر الأرض - أي أنه سوف يظل قائماً وباقياً إلى يوم الدين، يوم يحكم الله سبحانه وتعالى بين الناس فيما كانوا فيه يختلفون. وليس يخفى أن التعددية هي التعبير الصادق عن الاختلاف في الأفكار، وفي الآراء والمعتقدات، إنها الأخرى عامة وأبدية.

والقرآن الكريم هو الذي يؤكد لنا هذه الحقائق حين يقول:

¹² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، دار الجبل، بيروت، ص 414.

¹³ البوطي، محمد سعيد رمضان، الإسلام وسنة الاختلاف، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1995، ص 29

"ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم" (11 - 118)
 "وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلّفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون". (10 - 119/118)

"ولو شاء ربك لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم، فاستبقوا الخيرات، إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه مختلفون". (5 - 48)

"إن ربك هو يفصل بينهم يوم القيام فيما كانوا فيه يختلفون." (32-25)
 "وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون. الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون" (22-68)
 وهكذا نرى أن حق الاختلاف في المفهوم الإسلامي هو حق طبيعي، وهو حق عام لكل الناس، وهو حق أبدي وقائم إلى يوم القيامة، يوم يفصل الله سبحانه وتعالى بين الناس فيما كانوا فيه يختلفون. "14
 و لا ينهى الله - جل وعلا - عن الاختلاف يقول محمد سعيد البوطي " و لقد بحثت في كتاب الله - عز و جل - عن آية تنهى عن الاختلاف - بمعناه المحدود كما تلاحظون - فما رأيت، و لكنه ينهى عن التفرق و النزاع أي ينهى عن النتائج السلبية للاختلاف فهو يقول مثلا: (واعصموا بحبل الله جميعا و تفرقوا) (3-103) و كان بالوسع أن يقول: "و لا تختلفوا" وهو يقول: "و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم" (8-46)، و عندما نهى عن الاختلاف، نهى عن اختلاف محدد كاختلاف بعض الأمم البائدة " و لا تكونوا كالذين تفرقوا و اختلفوا" (3-105)، أي لا تكن اختلافاتكم اختلافات تهاجية تؤدي بكم إلى صراع و هرج و مرج، و لقد سمعنا جميعا و قرأنا قول الله - عز و جل -
 "و لا يزالون مختلفين" (11-118). "15

تتجلى حكمة المولى - عز و جل - من سنة الاختلاف في الآية الكريمة " يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر و أنثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير " (49-13)، تخاطب الآية الناس جميعا، و قد جاءت " بعد النهي عن الغيبة و احتقار بعض الناس بعضا منها على تساويهم في البشرية"16، فالاختلاف ليس معيارا للتفاضل بين الناس، فالناس متساوون كأسنان المشط، فقال: " (إنا خلقناكم من ذكر و أنثى) لأن الناس كلهم في ذلك شرع سواء). و هو ما يؤكد على ما ذهبنا إليه من أن الاختلاف يعني التميز، و أن حكمة هذا الاختلاف هي المعرفة، يقول تعالى " لتعارفوا" و قد قرأها ابن عباس و أبان عن عاصم " لتعرفوا".

الاختلاف بهذا المعنى هو أساس المعرفة و الحوار آلية من آليات تحصيلها وهكذا يتضح لنا أن إقصاء الاختلاف من أجل الحوار مع الآخر لا يقل ضلالا عن إقصاء الآخر بسبب الاختلاف.

لا شر في الاختلاف بل الشر في رفضه و عدم قبوله، ف "عدم التسامح هو رفض الاختلاف، وهو البحث بأيدي مخصبة بالدماء عن التماثل، ورفض أي شكل من أشكال الاستقلال و التنوع. إنه يرفض تبادل الآراء لأن التبادل يبذل الكراهية، ويستبعد التعايش لأن التعايش يعني قبول الاختلاف"17

هذه المبادئ التراثية العظيمة لا يمكن البناء عليها في واقعنا الراهن دون الوعي الكامل بأن التاريخ الإنساني لم يعرف ثقافة أو حضارة استمرت في الحياة و العطاء منعزلة عن محيطها، فتاريخ الحضارات هو تاريخ التلاقح و التمازج بين ثقافتها، وهذه المثاقفة ليست مجرد محاكاة و تقليد وإنما هي انتقاء واعي يستند إلى ذاكرة حضارية. فالتعددية الثقافية في فضاء المجتمع، والتي تمثل اليوم قيمة حاكمة في المجتمع المعاصر، تجد أساسها المتين في إدراك التعددية الثقافية في فضاء الذات، وهو ما لا يمكن أن يتحقق دون التعامل مع الأنا كأخر.

الأنا كأخر

¹⁴ البوطي، محمد سعيد رمضان، الإسلام وسنة الاختلاف، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1995، ص 29

¹⁵ البوطي، محمد سعيد رمضان، الإسلام وسنة الاختلاف، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1995، ص 29.

¹⁶ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص 218.

¹⁷ إيدغار بيزاني، في مواجهة عدم التسامح، ترجمة أسعد حلبي، مجلة رسالة لليونسكو، يونيو 1992، ص 34.

التلاؤم مع التراث ومع الواقع مثل الغاية الأسمى لجهود كثير من المفكرين في إطار ثنائية الأصالة/ المعاصرة، هكذا يعرف محمد عابد الجابري التراث بأنه "الموتى الأحياء فينا" وقد أراد أن يقول إن كلاً منا يحمل في داخله - شاء أم أبى - تراث أولئك الذين مضوا وحياتهم، فثمة امتداد واستمرار للحياة عبر الزمن والشروط المتغيرة التي تحكم حركة الإنسان فيه.¹⁸

إلا أن هذه الجملة على عكس ما أراد - لا يفوح منها إلا رائحة الموت، فهي تجعل التراث جُنتاً ميتة وتجعل منا قبوراً لها. ولكنها بذلك - وعلى الرغم من ذلك - تضع أيدينا على أزمة تناولنا للتراث وعلاقتنا به التي يوطرها "الأسر"، فنحن إما أن نكون أسرى للتراث أو يكون التراث أسيراً لنا، فنحن على الرغم من أننا ننتمي للتراث لا نستطيع أن نقول: "نحن التراث". هذا السعي للتلاؤم مع "المعايير" هو ما أدى بنا إلى انفصال الغايات عن الوسائل، والتربية عن التعليم والنظري عن العملي والأكاديمي عن المهني والثقافي عن الاقتصادي والاجتماعي عن التكنولوجي... الخ.

هذه المماهة هي ما أدت بتراث العقلانية العربية إلى "أن يكون مجهولاً لدى الغالبية الساحقة في كل جيل في العصر الحديث".¹⁹

يجب أن نُصِّب للتراث وإلى ما يقوله التراث كآخر ولا نستطيع أن نتعامل مع التراث كآخر إذا ظل مجرداً من جسده الإنساني، إذا ظل مجموعة من المقولات التي تتعالى على الزمن والشروط المتغيرة التي تحكم حركة الإنسان فيه كما يقول الجابري.

علينا إذن أن نجسد التراث فلا ندرس مثلاً الفقه العباسي منفصلاً عن حياة الناس التي سجلتها كتب كالأغاني فحتى لو كان ما في الكتب الأدبية - المنفية خارج عالم العلم - مصطنع ومخترع فإن فعل اختراعه وروايته واستقباله ثم تدوينه في الكتب هو دليل قوي على الواقع الاجتماعي والفكري على الجسد الإنساني الذي تحرك فيه فقهاء هذا الزمان، يجب أن نعيد الوحدة للمعرفة، المعرفة التي تولدت عن "النظر" في الموضوعات الشريفة والمعرفة التي أطرت وتولدت عن الحياة اليومية للناس في ذلك العصر. عندما يصبح التراث إنساناً يكون حياً، فالتراث حيٌّ لأنه ليس مجرداً، التراث حي لأنه باق في جسده - القول/ الإنسان - يمارس حياته وهي أن يقول، علاقتنا بالتراث إذن يجب أن تكون علاقة حوار يتميز طرفاه عن بعضهما ويتمتع كل منهما باستقلاليته. هذه الرؤية للتراث هي السبيل نحو بناء عقل نقدي قادر على الإبداع وإنتاج المعرفة، فالتربية لا تعني أيضاً التقليد والمحاكاة وإعادة الإنتاج، فكلية "تربية" في اللغة العربية جاءت من الجذر (ر. ب. و) الذي يعني الزيادة والنمو،²⁰ فعملية التربية ليست مجرد عملية انتقال للقيم والأفكار والمعتقدات من جيل إلى آخر، التربية الحقيقية هي عملية إضافة وتنمية للقيم من خلال شحنها برصيد إنساني جديد وذلك بممارستها في حياتنا اليومية، فتصبح موضوعاً للتأمل والتفاعل، فالحفاظ على القيم والتقاليد بهذا المعنى لا يعني تجميدها، وإنما نموها واكتسابها صيغاً جديدة تعبر عن الواقع الجديد. هكذا تكون العلاقة مع الماضي علاقة مثمرة، فلا يجب تقديم الماضي إلا من خلال تجربة حية وواقع معاش، وهو ما يجعل التناول النقدي للماضي ممكناً، فالنقد المثمر البناء لا يفصل بين المعرفة النظرية المجردة والخبرة الإنسانية الواقعية، وهذا النوع من النقد هو وحده القادر على تجديد القيم والتقاليد والإضافة إليها.

إن أخطر السلبات التي تواجه العملية التربوية هي التقليد والاسترجاع وانعدام القدرة على الإبداع، فما هي التربية إن لم تكن عملية إثارة للفضول والتساؤل ودافع للبحث والمعرفة، وتنمية لقدرة الشخص على وعي وإدراك العالم واتخاذ موقف إيجابي من كل ما يحيط به، فالتربية ليست إلا بناء لقدرة الإنسان على الدخول في علاقات مثمرة مع ذاته ومع الآخرين ومع العالم .

¹⁸ محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1985، ط4، ص 113.

¹⁹ غالي شكري: ثقافة النظام العشوائي، تكفير العقل وعقل التكفير، كتاب الأهالي العدد (50)، القاهرة، 1994، ص 65.

²⁰ انظر لسان العرب مادة ر.ب.و.

التقاليد لا "تحفظ" ، التقاليد "تُعاش" وأن تعيش التقاليد يعني أنك تقوم بإعادة انتاجها أو بإبداعها مرة أخرى ،فكما يقول جوته " ما تترثه من آبائك عليك أن تعيد كسبه كي تمتلكه". ليست التربية إذن "الحفاظ على التقاليد"، التربية "هي التفاعل مع التقاليد" الذي هو عملية تدريب على اكتشاف الهوية وبناء الشخصية، فالوعي النقدي بالذات والعالم هو ما يحمي التقاليد من أن تتحول إلى كليشية أو نموذج مفرغ من المعنى أو عائق أمام الجديد والمتغير في حياة الجيل الجديد ، فالتقاليد بهذا المعنى هي إضافة للجيل الجديد الذي يعيش من خلال ممارسة هذه القيم خبرات الأجيال السابقة عليه .

إن الفاعلية المبدعة في العلاقة مع التقاليد والواقع والآخر هي ما يشكل الهوية الإنسانية وهي ما يوفّر الانسجام المفقود بين "الآن" وتاريخه وبين "هنا" ومحيطها، لذلك فإن تنمية القدرة على الفعل والتفاعل يجب أن تكون الغاية الأسمى للعملية التربوية. فهي ليست إلا شعيرة يقوم فيها المجتمع بتجديد شبابه ليعيش ربيعاً مستمراً، إنها عملية نمو تشبه نمو الشجرة التي لا ترتفع هامتها للسماء إلا إذا ضربت جذورها في أعماق الأرض.

قائمة المصادر والمراجع القرآن الكريم

مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط ١، 1421 - 2001

صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري أبو عبد الله، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية، 1417 - 1997

محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبرى، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1421 - 2001

أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، 1411 - 1990

موطأ مالك، مالك بن أنس، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، 1406 - 1985

صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق، نظر بن محمد الفاريابي، دار طيبة، 1427 - 2006

ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، دار الجيل، بيروت

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999

البوطي، محمد سعيد رمضان، الإسلام وسنة الاختلاف، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1995

بيزاني، إيدغار، في مواجهة عدم التسامح، ترجمة أسعد حلیم، مجلة رسالة لليونيسكو، يونيو 1992

الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1985، ط4

الجوهري، إسماعيل بن محمد: معجم الصحاح، دار المعرفة، بيروت، 2007

حسن، حسين الحاج، الأسطورة عند العرب في الجاهلية، بيروت، 1988

حسين، طه، في الشعر الجاهلي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1926، ط 1

الزمخشري، محمود بن عمر، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1992

شكري، غالي، ثقافة النظام العشوائي، تكفير العقل وعقل التكفير، كتاب الأهالي العدد (50)، القاهرة، 1994

ضيف، شوقي، العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ط 11

علي، محمد علي كرد، الإسلام والحضارة العربية، القاهرة، 1968

الغزالي، محمد، فقه السيرة القاهرة ط6، 1960

ماتسورا، كويشيرو، المدير العام السابق لليونسكو في حوار لمجلة السياسة الدولية العدد 147 يناير 2002.