

الفصل الأول: مفهوم فلسفة الاختلاف:

المبحث الأول: المعنى الاصطلاحي للاختلاف في المجال التداولي اللغوي العربي و الغربي:

لقد طرحت إشكالية الاختلاف نفسها بقوة في كل ثقافة، فموضوعها لا يزال يشكل أزمة حادة في الراهن الثقافي والسياسي، فهي ذلك الواقع الذي اخترق كل اجتماع بشري، فما من مجتمع خال من التعدد والاختلاف، وما يحدث الآن في العالم من تطرف يؤكد لنا أهمية موضوع الاختلاف وفلسفته، والمشكلة العويصة لدى البشرية اليوم هي مشكلة الاختلاف، وهذا ما يحتاج منا إلى بحث وتحليل لمعرفة تجليات وشخصيات ورموز هذه الفلسفة، فلنبحث عن معنى مصطلح الاختلاف في المجال التداولي اللغوي العربي والغربي سنرجع إلى المصادر اللغوية القديمة، للبحث عن معنى كلمة خلف واختلف واختلاف "فسنجدها تتميز بدلالة كبيرة ومتنوعة، نشير إلى بعض دلالاتها مثلاً كالتالي وردت في لسان العرب لابن منظور فعنده: "الخلف ضد قدام، وخلفه يخلفه: صار خلفه، واختلفه أخذه من خلفه واختلفه وخلفه وأخلفه: جعله خلفه، وجلس خلف فلان، أي بعده، والخلف الظهر، والتخلف، التأخر، ورجلان خلفه (بكسر الخاء): يخلف أحدهما الآخر والخلفة: اختلاف الليل والنهار، والخلف، ما جاء من بعد، الخلاف المضادة، وقد خالفه مخالفة وخلافاً، وتخالف الأمران واختلفا: لم يتفقا وكل ما لم يتساوى، فقد تخالف واختلف...ويقال: القوم خلفه أي مختلفون وهما خلفان أي مختلفان...قال الحياني: يقال لكل شيئين اختلفاهما خلفان وولدت الناقة خلفين أي عاما ذكرا وعاما أنثى، ويقال بنو فلان خلفه أي شطرة نصف ذكور ونصف إناث، والتخاليف: الألوان المختلفة، وأخلف تغير...إلخ⁽¹⁾.

ومن خلال هذا نستنتج أن الاختلاف في اللغة العربي يحيل على معان متعددة أهمها: التغير، التأخر، اللامساواة، ما يأتي فيما بعد...إلخ، كما يؤكد الباحث المغربي سالم يافوت أن دلالات كلمة اختلاف في المعجم العربي القديم بشكل عام، تلقت في افتراض وجود مسافة في المكان أو الزمان أو بين الأفكار لدى طرفين أو أكثر، افتراض تباعد بين الأشياء والأطراف يجعل التطابق والائتلاف مستحيلاً⁽²⁾.

(1)-ابن منظور، لسان العرب، المجلد التاسع، دار صادر، بيروت، 1300، ص 91.

(2)- سالم يافوت، مفهوم الاختلاف في لسان العرب، مجلة مدارات فلسفية، عدد3، فبراير 2000م، ص 65-68.

وبرجعنا إلى المعاجم الفرنسية⁽¹⁾، فنجد أن لفظة اختلاف Différance مشتقة من الأصل الإغريقي ديافورا، فكما يقول جان بوفري Jean Beaufret «فهي تكاد تكون حرفيا للكلمة الإغريقية ديافورا»⁽²⁾، كما أنها مشتقة أيضا من الأصل اللاتيني، فالاختلاف في معناه يخص شخصا أو شيئا، فمن غير الممكن أن نجد تطابقا مع شيء آخر أو شخص آخر، كما أن دلالات "الاختلاف" تتنوع حسب المجالات التي تنتمي إليها كالمنطق، والرياضيات والمحاسبة....

وبهذا نجد أن الاختلاف هو نقيض الهوية، وهو مرادف للتباين وعدم التشابه وبعد مقارنة دقيقة لمصطلح الاختلاف بين الثقافة الإسلامية العربية والثقافة الغربية يلاحظ د. سالميافوت أنه «لا يتعد مضمون مادة - خ ل ف - في اللسان العربي كثيرا عن انشغالات وهواجس تيار من أكثر تيارات الفلسفة المعاصرة انتشارا ألا وهو تيار الاختلاف»⁽³⁾.

أما إذا رجعنا إلى رأي الاستراتيجي الأمريكي صامويل هانتغتون Samuel Huntington في قراءته للواقع الدولي المعاصر فقد أشار إلى موقعية وخطورة فلسفة الاختلاف والهوية فقال: «أصبحت الهوية الثقافية هي العامل الرئيسي في تحديد صداقات دولة ما وعداوتها، وبينما كانت دولة ما تستطيع أن تتجنب الإنجاز أثناء الحرب الباردة، إلا أنها لا يمكن أن تفقد هويتها فسؤال: إلى أي جانب أنت؟ حل محله سؤال: من أنت؟ وعلى كل دولة أن تجد له إجابة، هذه الإجابة هي هويتها الثقافية، وهي التي تحدد مكان الدولة في السياسة العالمية كما تحدد أصدقائها وأعدائها»⁽⁴⁾، وأضاف «في عالم اليوم أدى التحسن الذي حدث في مجالات الانتقال والاتصال إلى تفاعلات وعلاقات أكثر تكرارا واتساما وتناسقا وشمولا بين الشعوب من حضارات مختلفة ونتيجة لذلك أصبحت هوياتهم الحضارية أكثر بروزا، فالفرنسيون والألمان والبلجيكي والهولنديون يتزايد تفكيرهم في أنفسهم كأوروبيين، مسلموا الشرق الأوسط يتوحدون ويهرعون لمساعدة البوسنيين والشيشان، والصينيون في آسيا كلها يوحدون مصالحهم، الروس يتوحدون مع الصرب والشعوب الأرثوذكسية الأخرى

(1) - أنظر على سبيل المثال لاروس الكبير

Grande Larousse encyclopédique tome 4 éd librairie Larousse - Paris - 1961

(2) - Jean Beau fret, Dialogue avec Heidegger - T3 éd Minuit 1974, p.186.

(3) - د. سالميافوت، مفهوم الاختلاف في لسان العرب، مجلة مدارات فلسفية، عدد 3، فبراير 2000م، ص 65-68.

(4) - صامويل هانتغتون، صراع الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، تقدم صالح قنصوه، ط2، 1999م، ص 203.

ويدعمونها، هذه الحدود الأوسع للهوية الحضارية تعني وعمق بالاختلافات الحضارية والحاجة إلى حماية ما يميز نحن عنهم»⁽¹⁾.

لقد اعتبرت مسألة الهوية والاختلاف هي الداء الجديد الذي يميز عصرنا من وجهة نظر ليفي ستراوس، مما أدى إلى طرح مسألة الهوية كثيرا، وإعادة النظر في إشكالياتها خاصة مع جيل ثورة الطلاب 1968م، ونزوع القوى للاختلاف والتباين واختلاف الثقافات بعضها عن بعض وهذا ما أدى إلى تصريح ماري بنو Jean Marie Benoist «بأن مسألة الاختلاف تخترق عصرنا الحالي»⁽²⁾. كما أصبحنا في عصر «التنوع والاختلاف والتشظي والتفتت»⁽³⁾.

أما في الفلسفة فقد حدد لالاند⁽⁴⁾ دلالة مفهوم الاختلاف كما وردت في تاريخ الفلسفة، مركزا بشكل أساسي على المرحلتين القديمة والحديثة، حيث يعني الاختلاف عند أرسطو من خلال ما ورد في مؤلفه «ما بعد الطبيعة» «علاقة مغايرة بين شيئين متماثلين» والمقصود بالمغايرة في نظر لالاند، خاصة ما هو آخر، أي ذلك الذي يتحدد كمقابل للمماثل Le même بالنظر إلى أن كل شيء، كما يقول أرسطو «هو بالنسبة لكل شيء إما مماثل له (هو هو) وإما مخالف أو مختلف، وبذلك تتعارض المغايرة في هذا المعنى مع الهوية، من هنا التمييز بين الأشياء المختلفة عدديا Numériquement différentes، والتي لا تختلف اختلافا جوهريا، وإنما تختلف فقط بمجرد أنها متعددة، والأشياء المختلفة اختلافا نوعيا Spécifiquement différentes، أي التي تختلف من حيث ماهيتها ذاتها أو من حيث تعريفها، وفي هذا المعنى الأخير يجري الحديث، في مجال المنطق عن الاختلاف بما هو خاصية جوهريّة تميز نوعا من باقي الأنواع داخل نفس الجنس، ويتحدد مفهوم الاختلاف في الفلسفة الحديثة بوصفه بالخاصية التي تميز مفهوما عن مفهوم آخر، أو أشياء عن شيء آخر».

(1) - صامويل هانتغتون، المرجع السابق، ص 203.

(2) - علي حرب، الهوية والغيرية في المقال الفلسفي، دراسات عربية، العدد الرابع، ص 76.

(3) - مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقيات من الفكر الألماني المعاصر، ترجمة محمد الشيخ، ياسر الطائي، دار الطليعة، بيروت، 1999م، ص 12.

(4) - لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، 2001، ص 125.

ويخلص لالاند إلى أن للاختلاف معنيين السياسيين، فهو من جهة يشير إلى علاقة بين طرفين أو أطراف مختلفة، ومن جهة أخرى يعني الخاصة أو الخصائص التي تشكل هذا الاختلاف، بحيث نميز المعنيين بالصيغتين التاليتين:

1- الاختلاف بين

2- الاختلاف الخاص ب.....أو المميز ل.....

كما نجد في معجم المفاهيم الفلسفية⁽¹⁾ «أن الاختلاف يتحدد أيضا داخل كل كائن، باعتباره الخاصة التي تحدده، والتي تجعل منه كيانا فريدا، مميزا عن ما عاده، إذ أن الاختلاف بين طرفين». فمن خلال هذه الدلالات لمصطلح "الاختلاف" نجدها اكتسبت عدة أبعاد سواء مفاهيميا واصطلاحيا وهذا نتيجة جهود بعض المفكرين الذين أسهموا في تعبئتها بحمولة دلالية معرفية كانت جديرة بالاهتمام، وهذا ما اتسمت به الفلسفات والثقافات كافة لأنها بطبيعة الحال ليست واحدة ويقتضي المنطق أن تتسم بقدر كاف من الاستقلال والاختلاف، وفي نفس الوقت لاشك أن الاختلاف والتباين ليس على قدر واحد، تماما مثلما أن التجانس ليس على درجة واحدة، فالاختلاف أساسي لوجود أي ثقافة (اللغة -المعتقدات -التاريخ، التقاليد والمنتجات المعرفية)، فالاختلاف والتجانس متغيران تبعا لظروف كثيرة.

لكن الملاحظ أن لالاند لا يفتح في معجمه الفلسفي على الأقل في الطبعة التي اعتمدنا عليها، على التحديدات الفلسفية المعاصرة لمفهوم الاختلاف، ولا سيما في فكر الاختلاف. أما بالنسبة لهيدغر فمفهوم الاختلاف عنده يأخذ بعدا أنطولوجيا، يحدد جون بوفري معناه قائلا: «لنتأمل كلمة اختلاف Différentes هذا نقل فرنسي يكاد يكون حرفها للكلمة الإغريقية ديافورا آتية من الفعل فيري Feri الذي يعني في الإغريقية، ثم في اللاتينية حمل ونقل، الاختلاف ينقل إذن، فماذا ينقل؟ إنه ينقل ما يسبق في الكلمة ديافورا، أي الحرف أو السابقة "ديا" التي تعني ابتعادا وفجوة...الاختلاف ينقل طبيعتين لا تتميزان في البداية، مبعدا أحدهما عن الأخرى، إلا أن هذا الابتعاد ليس، إنفصاما، إنه على العكس من ذلك، يقرب بين الطرفين الذين يبعد بينهما»⁽²⁾.

(1)-Les Notice philosophique tome 2-Volume dirigé par sylvain Auroux
edpuf paris 1990, p 656.

(2)- Jean Beau fret, Dialogue avec Heidegger – T3 ed Minuit 1974, p.186.

ولا يأخذ المفهوم معنى جديدا فحسب، في فلسفة الاختلاف، وإنما تتم كتابته بصيغة مغايرة، كما هو الحال عند جاك دريدا، الذي يرى أن كلمة اختلاف *Différence* تحيل إلى الاختلاف بمعنى التمايز لا إلى الاختلاف بمعنى الإرجاء، لأنها تحيل إلى الفعل *différencier* لا إلى الفعل *Différer*، لهذا يقترح تعديلا في كتابة تلك الكلمة بحيث تفيد في الوقت ذاته الخلاف والإرجاء، وهو وضع حرف *a* بدل حرف *e* فيكتبها على النحو التالي: *Différance*⁽¹⁾ التي ليست إلا كلمة ولا مفهوما⁽²⁾.

«أولا: الإرجاء الذي أخذ بعين الاعتبار الزمان والقوى في عملية تقتضي حسابا اقتصاديا ولغا ودورانا وتأخرا»، وثانيا: الخلاف واللاتطابق الذي يقتضي مسافة وابتعادا⁽³⁾.

كما نجد أيضا د. أحمد برقاي⁽⁴⁾ الذي يقصد بأن الاختلاف هو درجة من عدم التطابق بالآراء والأفكار والمعتقدات بين البشر، بل هو تنوع في المصالح غير المتساوية، بل وناقض في المصالح، فهو (الاختلاف) تنوع في الانتماءات الإثنية، القومية والطبقية والدينية والإيديولوجية داخل الوطن في المجتمع وعلى مستوى البشرية، وكل تضاد وتناقض وصراع هو اختلاف، ولكن ليس كل اختلاف هو بالضرورة تضاد وصراع.

إن أخطر ما يواجه الاختلاف كحالة معيشية هو التعصب والذي هو حالة وعي بالآخر وموقف من الآخر يقومان على تبين أعمى لفكرة ما تصل درجة اليقين المطلق، وينظر على أساسها للآخر المختلف على أنه انزياح عن جادة الصواب أو إصدار حكم بقيمة سلبية يقود إلى نفي الآخر بكل أشكال النفي، فالاختلاف الذي أخذ الصيغة التعصبية فهو نفي للآخر وعدم الاعتراف بحقه في الاختلاف.

ولكن علينا أولا أن نتعرف على أسباب الاختلاف، فما أسبابه؟

- 1- النزعة الفردية للإنسان: إذ أن شعوره بذات معنوية مستقلة ورغبته في التميز.
- 2- تفاوت فهم وإدراك الناس: وذلك حسب اختلاف قدراتهم العقلية ومواهبهم.
- 3- أغراضهم: حتى أن أغراضهم مقاصدهم ومصالحهم ذات اختلاف.

(1)-Notions philosophique tome 2 –p 656.

(2)- عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، 2000م، ص 78.

(3)- نفس المرجع السابق، ص 78.

(4)*-أنظر مقال: د. أحمد برقاي، الاختلاف عند أوغستين وابن خلدون، 12 جانفي 2009.

4- تباين في المعتقدات والمواقف: وهذا ناتج عن تباين الأفكار وتضارب الآراء. بعد شرح أسباب هذا الاختلاف فما رأي الإسلام وموقفه من الاختلاف؟ لقد صنف الإسلام الاختلاف إلى نوعين:

1- مقبول: وهذا إذا كان نابعا من تباين في الفهم بسبب الألفاظ أو دلالاتها أو الأدلة الشرعية والعقلية مثال: اختلاف الصحابة في فهم النبي (ص) في قوله «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريضة»⁽¹⁾ رواه البخاري.

2- مذموم: إذا كان نابعا من هوى أو جحود ويؤدي إلى نزاعات وفتن وتزيف وتضليل حسب قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُم بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ إِنَّ رَبَّكَ يَفْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾⁽²⁾.

لننتقل الآن إلى أقصى الغرب الإسلامي، والأمر هنا يتعلق بالفيلسوف اليهودي الأندلسي موسى بن ميمون⁽³⁾ وكتابه «دلالة الحائرين»، حيث يشرح أسباب الاختلاف بين الثقافات، ويستشهد بما قاله الاسكندر الأفروديسي، وهو شارح أرسطي يحظى بتقدير كبير لدى ابن رشد، في تحديد أنواع تلك الأسباب يقول على لسان الإسكندر: إن أسباب الاختلاف في أمور ثلاثة:

أحدهما: حب الرياسة والغلبة الصادان للإنسان عن إدراك الحق على ما هو عليه.

الثاني: لطافة الأمر المدرك في نفسه، وغموضه وصعوبة إدراكه.

الثالث: جهل المدرك وقصوره عن إدراك ما يمكن إدراكه⁽⁴⁾.

وبعد هذا يضيف بن ميمون سببا رابعا لم ينتبه إليه الإسكندر، ومبرر عدم الانتباه ذاك إلى اختلاف الظروف الثقافية والحضارية، فالأندلس عرفت تعايش ديانات متباينة، ونشأت علوم أصول دين خاصة كل ديانة، مما أدى إلى ظهور الاختلاف بشكل أكثر وضوحا والدخول في مناظرات قاسية مثل: ابن حزم في كتابه: "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، لهذا أضاف بن ميمون: «في زماننا سبب رابع لم يذكره الإسكندر لأنه لم يكن عندهم، وهو الإلف والتربية، لأن الإنسان بطبعه "محبة ما ألفه" والميل نحوه حتى أنك ترى أهل البادية على ما هم عليه من الشعب وعدم اللذات

* بنو قريضة: هي أحد القبائل اليهودية التي كانت بالمدينة.

(2)- القرآن الكريم، سورة الحائثية، الآية: 15، قراءة ورش، دار ابن الجوزي، القاهرة، 2012.

* - موسى بن ميمون توفي في 1204.

(4)-موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ص 96/68.

وضيقة الأقوات يكرهون المدن ولا يستلذون بلذاتها... كذلك يحدث للإنسان في الآراء التي ألفها وربّي عليها، من المحبة والحماية لها، والاستعياش مما سواها، وبحسب هذا السبب يعمى الإنسان عن إدراك الحقائق وميل نحو معتاداته».

أما من الناحية المعرفية والأنثروبولوجية نجد أن الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي الحاتمي الأندلسي^(*)، انطلق من الإطار الديني الصوفي الروحاني لكي ينظر ويؤسس للاختلاف وفلسفته لاسيما وأن الشيخ الأكبر كان قبل فلاسفة التنوير والاختلاف بقرون عديدة أول من رفع شعار «الخلاف حقٌ حيث كان»⁽²⁾، وقوله أيضا أو ما استخلصه أن الاختلاف في الأصل هو ظاهرة إلهية، والله تعالى هو منشأ الاختلاف بل هوية الله تعالى ذاته.

* - ولد محي الدين بن عربي الحاتمي الأندلسي في 585هـ/1164م، وتوفي في 638هـ/1240م.

(2) - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، الباب الثامن والخمسون وخمسمائة في معرفة الأسماء الحسنى التي لرب العزة وما يجوز أن يطلق عليه منها لفظا وما لا يجوز، القادر القدير المقتدر، حضرة الاقتدار، طبعة دار صادر، ج4، ص 296.

المبحث الثاني: آليات فلسفة الاختلاف: (خصائص وأسس فلسفة الاختلاف):

إنه من الضروري العمل على صياغة نظرة نقدية لنوع من الاختلاف بدل المطابقة، وليس المقصود بالاختلاف الدعوة إلى قطع الصلة مع الآخر، لأن هذا يؤدي إلى الانغلاق بل علينا التفاعل معه شرط أن يكون هذا الاختلاف مشروطاً بالوعي، إذ يمكن أن تمنح الثقافة العربية هويتها المفتوحة على الثقافات الأخرى، وهذا قد يؤدي بها إلى أفق الاختلاف بدلاً من واقع المطابقة، وبما أنه لكل ضرورة شروطها الخاصة فالاختلاف مشروط بمحددات تنظم استراتيجياته من أهمها:

أ- **الحوار:** إذا حاولنا ضبط مفهوم هذا المصطلح سنجد في اللغة العربية مأخوذ من الفعل حار بمعنى رجع كما قال عز وجل: ﴿إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ﴾⁽¹⁾، أي أنه لن يرجع إلى الحياة، كما ورد في القرآن الكريم في سورة الكهف عن قصة المتحاورين الذين ذكر الله من شأنهما في قوله: ﴿فَقَالَ لَصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾⁽²⁾.

أما من **الناحية الاصطلاحية** فالحوار أو المناظرة كما يسميه العرب هو حديث شفهي يجري تبادله بين الأفراد سواء كانوا في شارع، منتدى، البيت أو جمعية... إلخ⁽³⁾، وهناك صور أخرى للحوار كالكلام المطبوع في المجلات والصحف فيكون على شكل عرض وجهات لنظر أو تعقيبات أو مداخلات⁽⁴⁾.

وعلى ضوء هذا الإدراك المعرفي للحوار ركنان:

- 1- وجود أكثر من محاور، وهذا حينما يكون الحديث عن الحوار الخارجي لا الداخلي فإننا نكون أمام أكثر من طرف حتى نتحاور لأنه من الاستحالة أن يكون الحوار خارج، ذواتنا دون أن يوجد طرف آخر نشاركه الحوار أياً كان نوعه.
- 2- يجب وجود قضية للحوار فالقضية يجب أن تكون فعلاً أهلاً للحوار والمناقشة. كما نجد أن للحوار أنواع أهمها⁽⁵⁾:

(1)- القرآن الكريم، سورة الانشقاق، الآية: 14.

(2)- القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية: 34.

(3)- تا عينات علي، التواصل والتفاعل في الوسط المدرسي، المعهد الوطني لتكوين مستخدمي التربية وتحسين مستواهم، الحراش، الجزائر، 2009، ص 52-53.

(4)- سعد بن ناصر الشثري، أدب الحوار، كنوز إشبيلية، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط1، 2006م، ص 08.

(5)- عبد القادر الشبخلي، أخلاقيات الحوار، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط01، 1993م، ص 12.

أ- تقسيم الحوار من منظور الشكل:

- **الحوار الهادئ:** هو الحوار الوقور الرتيب الذي يصدر عن إنسان مثقف.

- **الحوار المتشج:** هو الحوار الانفعالي المغضوب والذي تتعالى فيه الصرخات.

ب- من حيث المضمون:

- **الحوار المنفتح:** هو الذي يجري من قبل إنسان يملك صدر رحب واثق، واع من عقيدته ويحترم الرأي الآخر.

- **الحوار المتزمت:** يزاوله فرد متعصب فكرياً أو منغلق على عقيدته والحوار المتزمت حبله قصير ومده ضيق وأهدافه لا تتفق مع روح العصر.

- **حوار الاستزادة من المعلومات والثقافة:** حينما تراقب أصناف الحوارات، الفكرية والسياسية والاجتماعية تجد متحاورين يهدفون إلى زيادة معلوماتهم واثراء ثقافتهم وهم يقبلون على الحوار بدافع فكري ونفسي ينم عن حب الفكر وعشق الحقيقة.

- وهناك أيضاً:

- حوار العاقل مع الجاهل.

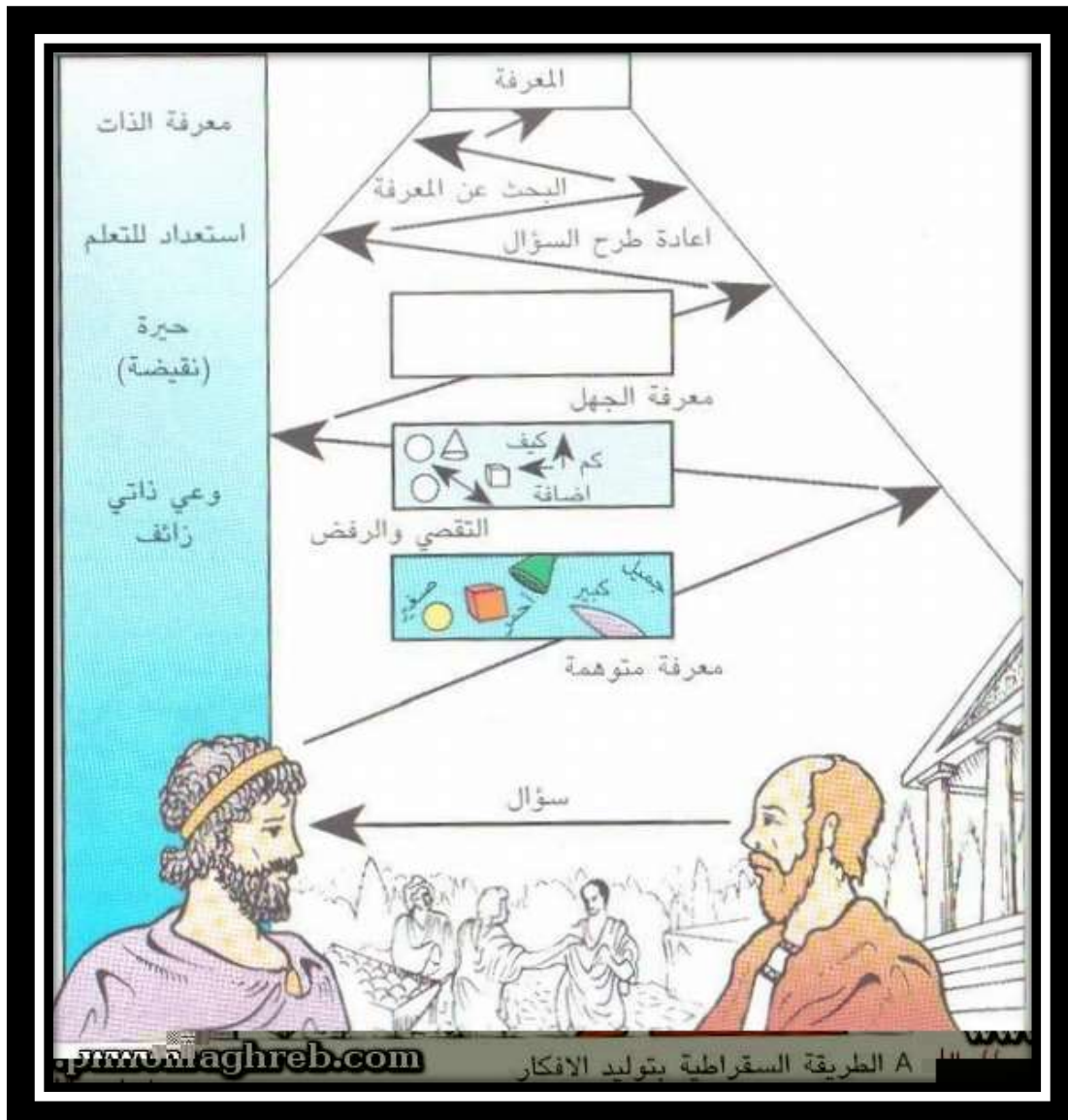
- حوار بين الشباب والشيوخ.

- حوار بين الخاصة والعامة.

- حوار بين الحاكم والمحكومين.

إن أول ما إليه الباحثين والمهتمين بقضايا الفلسفة والفيلسوف قديماً هو المحاورات الفلسفية، على سبيل المثال محاورات أفلاطون في جمهوريته الفلسفية وسنعرض رسم بياني يوضح طريقة الحوار السقراطي^(*).

* - لمزيد من التفاصيل أنظر: أطلس الفلسفة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 36.



لذلك آلية النقد والكشف عن التناقض وتعرية بؤر التوتر وإسقاط الأقنعة، لذلك فغالبا ما نجد في الحقل الفلسفي أن الحوار أدى إلى نتيجة الاختلاف والتعدد والتباعد، فحسب المفكر بن عبد العالي أن كل تفكير فلسفي يطمح إلى تكوين رؤية حوارية التي هي في عمقها رؤية ديمقراطية إنسانية — يلزمه أن يستند إلى فكر نقدي مختلف عما هو سائد ومهيمن وتقليدي بالأساس — «فليت الغاية إذن من إثبات الانفصال تفتيت الهوية وإنما جعلها حركة وليس سكوتا، خطأ وليس نقطة، هجرة وليس عمارة، إنسانا وليس ذاكرة وتعدادا وليس وحدة، اختلافا وليس تطابقا»⁽¹⁾ فما قصده هنا بالانفصال ليس القطيعة كما طرحها باشلار في كتاباته ولكن هو إعادة للإنتاج الفكري التأسيسي للمضاد.

لقد ارتكز بن عبد العالي في مؤلفه هذا على جانب في غاية الأهمية إذ نقل بكل أمانة ما قاله هيدغر في نص له: «غالبا ما يندهش أهل المدينة من انعزالي الطويل الرتيب في الجبال مع الفلاحين، إلا أن هذا ليس انعزالا، وإنما هي الوحدة، ففي المدن الكبيرة يستطيع المرء بسهولة أن يكون منعزلا أكثر من أي مكان آخر، لكنه لا يستطيع أبدا أن يكون فيها وحيدا، ذلك أن للوحدة القدرة الأصلية على عدم عزلنا، بل إنها على العكس من ذلك ترمي وجودنا بأكمله في الحوار الواسع مع جوهر الأشياء كلها»⁽²⁾ فهذا حسب هيدغر نوع جديد ومختلف من الحوار فهو مهم وأساسي للتفكير الفلسفي، فالوحدة أو العزلة تعني الحوار الحقيقي بين المرء ومحيطه حسب رأي هيدغر.

أما المفكر محمد صحراوي⁽³⁾ فيرى أن «الحوار له خاصية أولى وهي أنه يتطلب تعدد الأطراف المشاركة فيه لأن التعدد يعني ضمنا قبول الآخر للتعایش معه والتنازل عن بعض الذاتيات إذا استلزم الأمر لذلك» ويضيف أيضا «أن الحوار يكون مرغوب فيه إلى حد كبير كلما كان الطرف الآخر مختلفا وبعيدا». إذن فالحوار بهذا المعنى أنه يأتي نتيجة الاختلاف لا الاتفاق فإذا كان الحوار يبنى على أساس التعایش كما قيل سابقا، فهو يأتي أيضا ضدا للعنف بامتياز.

يرى محمد مصطفى القباج أن «الحوار مناسبة ووضعية تواصلية ينتج عنه ميلاد مواقف جديدة وأراء مختلفة في إطار وسياق يتميز بوجود عقل تواصلية الذي هو الآلية أو الرئيسية لكل حوار حقيقي وصادق لا يضع أمامه غاية سوى الغاية المعرفية انطلاقا من الاقرار بالاختلاف والاحترام الآخر

(1) - عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة أداة للحوار، دار توبقال، ط01، 2011، ص 15.

(2) - عبد السلام بن عبد العالي، المرجع سابق، ص 10.

(3) - محمد صحراوي، مجلة علامات في النقد، مجلد 14، ج54، دجنبر 2004.

المختلف»⁽¹⁾ كما يشير نفس الباحث أن الحوار هو إطار موضوعي يتم بحضور لمقولة الحرية من جهة وباستبعاد حطام مسبقة، المواقف المتحيزة _ للنزوع الذاتي، والذوق النرجسي⁽²⁾.

ومن جانب آخر يؤكد محمد وقيدي أن الحوار الفلسفي له جملة من الخصائص وهي كمايلي⁽³⁾:

- الحوار الفلسفي قبل أن يكون في حاجة إلى شروط، ينبغي أن يكون في ذاته شرطاً لازماً للفكر الفلسفي، فهو يرى أن الفلسفة لا يمكن أن نتصور وجودها في غياب حوار فلسفي عميق.
- الحوار الفلسفي يجب أن يرتبط بشرط آخر وأعم منه وهو الحوار الفكري العام في المجتمع بمعنى أنه من الضروري أن يفتح المجتمع على جميع قضاياها مع قبول طرحها للتناول الفكري.
- الحوار الفلسفي يجب أن يواكب درجات تطور العلوم بصفة عامة والعلوم الإنسانية بصفة خاصة ويشير محمد وقيدي في هذا الصدد إلى أن الفيلسوف الحق هو الذي يعبر عن فكره بصيغة تترك مجالاً للحوار، الحقيقة بالنسبة للفيلسوف مجال للتشارك في التفكير⁽⁴⁾.
- مستوى وعي الذات بمقومات وأولويات الحوار.

وفي ما يلي سوف نتطرق لعرض بعض النماذج الفلسفية حتى نتمكن من استخلاص بعض مقومات الحوار الفلسفي وأسسها من خلالها:

- **النموذج الأول:** قبل المباشرة بالحديث عن الخصائص فلا بد من الإشارة إلى ما يقال له فكر ففي نظر الجابري فهي تقتزن بوصف يربطها بشعب معيق كقولنا الفكر العربي أو الفكر الفرنسي تعني في الاستعمال الشائع اليوم مضمون هذا الفكر ومحتواه أي جملة الآراء والأفكار التي يعبر بها ومن خلالها⁽⁵⁾ فبالنسبة للجابري هناك فرق بين مقولتي الفكر والعقل حيث يضيف مستنتجا وبعبارة أخرى «أن الفكر بهذا المعنى هو و الإيديولوجيا إسمان لمسمى واحد»⁽⁶⁾.

(1)- محمد مصطفى القباج، حوار الثقافات وحقوق الإنسان في زمن العولمة، سلسلة المعرفة للجميع، عدد 1، 2005/30، ص 94.

(2)- محمد مصطفى القباج، المرجع السابق، ص 94.

(3)- محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي إفريقيا الشرق، ط01، 1999، ص 28.

(4)- محمد وقيدي، المرجع السابق، ص 30.

(5)- محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط10، مارس 2009، ص 11.

(6)- محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 11.

وفي نفس السياق يشير الجابري إلى أنه من الضروري التمييز بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى، مع أنه يلح في نفس الوقت عند حدود الفصل المنهجي فقط، وهكذا يرى أن الفكر (أداة-محتوى) هو دوما نتيجة احتكاك مع المحيط الذي يتعامل معها المحيط الاجتماعي الثقافي خاصة من هذا المنطلق، يستنتج الجابري أهمية خصوصية المحيط الاجتماعي الثقافي في تكوين خصوصية الفكر العربي مثلا ليس فقط لكونه تصورات أو آراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير بل أيضا لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه⁽¹⁾.

ثم يلجأ الجابري إلى طرح مسألة التفكير بواسطة ثقافة ما، وهذا ما سوف نحاول التعرف عليه إذا كان بمحاور الفكر أن يأخذ في اعتباراته الخصوصية أم أنه سيستغني بآلياته الذهنية والمنهجية عنها، فأجاب الجابري عن هذه المسألة «معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل بل النظرة إلى العالم إلى الكون والإنسان كما تحددها مكونات تلك الثقافة»⁽²⁾.

في هذا الصدد ينبغي لنا الإشارة أن الجابري ينبه إلى مسألة أساسية لها صلة وثيقة بالمسألة السابقة فمن جهة «الثقافة هي التي يبقى عندما يتم نسيان كل شيء» ومن جهة أخرى إذا كان معروفا عن الجابري من خلال مؤلفاته أنه يعطي مكانة مركزية للتراث ويعتبر مقوما أساسيا للذات العربية الإسلامية «تجديد الفكر لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها إذا هو أراد الارتباط بهذه الثقافة والعمل على خدمتها وعندما يتعلق الأمر بفكر شعب أو أمة فإن عملية التجديد لا يمكن أن تتم إلا بالحفر داخل ثقافة هذه الأمة، إلا بالتعامل النقدي مع ماضيها وحاضرها»⁽³⁾.

فإن كان الجابري يولي اهتماما خاصا للتراث، كما ذكرنا سابقا، فإن ما يميز موقفه هذا، هو موقفه من طبيعة التعامل مع التراث نفسه «عندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية فإن خطاب

(1) - نفس المرجع السابق، ص 12.

(2) - نفس المرجع السابق، ص 13.

(3) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط01،

1991م، ص 13.

الحدث فيها يجب أن يتجه أولاً وقبل كل شيء إلى التراث بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه»⁽¹⁾.

وتحقيقاً لهذه المسألة يراهن الجابري على مقولة العقل الناهض من جهة «وهل يمكن تحديث حدثه من دون سلاح العقل والعقلانية، وهل يمكن تحقيق نهضة بدون عقل ناهض»⁽²⁾. وعلى منهجية حوارية من جهة ثانية، يدرج الجابري من نظر محمد الشيخ يسجل أن هناك نقطاً للانتقاء بين المشروعين فهما من جهة «يمتحنان معا عن وعي أو غير وعي من التحديد الذي حدده هيدغر لمفهوم التراث وقوامه، يرفضان النظر إلى التراث بوصفه ما كان وانتهى ويؤمنان بأنه ما زال جزءاً من مصيرنا في حياتنا اليوم»⁽³⁾.

كما يشير محمد الشيخ عن موقف هيدغر من الحوار «وليس هذا الحوار مع التراث مجرد مناقشة أو تبادل آراء بل هو حوار حقيقي وليس هو أساساً بالطريقة التي عالج بها القدماء المسائل الفكرية وإنما هو نظر فيما قالوه وذلك بما هو، ذلك القول الذي مضى وإنما هو لا زال يحكمنا ولهذا فإنه لم يكن هذا الحوار حواراً تاريخياً وإنما حواراً تاريخياً كان ولم يكن حواراً وجهات نظر وإنما حواراً فكرياً كان هو»⁽⁴⁾.

وفي نفس السياق يفيد محمد الشيخ أن هيدغر «يصف هذا الحوار بوصف الحوار التاريخي، يسمه بوسم الحوار الفكري وينعته بنعت الحوار الدائم»⁽⁵⁾.

إن هيدغر يدعو إلى حوار جاد مع التراث من منطلق رايه منه حيث يرى «ما زال الاعتقاد يسود بأن التراث شيء مضى وأنه لم يعد إلا موضوعاً من موضوعات الوعي التاريخي. ما زلنا نرى أن التراث يوجد وراءنا في حين أنه يجيء صوبنا لأننا معرضون إليه ولأنه قدرنا»⁽⁶⁾.

- أما فيما يخص حسن حنفي في كتابه حوار الأجيال⁽⁷⁾ فقد عرض حواراً لتوفيق الطويل^(8*) إذ يرى أن لمختلف الأجيال الحوار هو السبيل للتراكم الفلسفي ولبلورة الوعي التاريخي من خلال تكوين

(1) - محمد عابد الجابري نقلاً عن كتاب محمد الشيخ، مسألة الحدث في الفكر المغربي المعاصر، ص 115.

(2) - محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 15.

(3) - محمد الشيخ، المرجع السابق، ص 124.

(4) - محمد الشيخ، المرجع السابق، ص 126.

(5) - محمد الشيخ، المرجع السابق، ص 126 نقلاً عن هايدغر.

(6) - مقالة «التراث في كتاب الخطاب التاريخي»، مجلة أقلام العدد 55، السنة 17، ص 27.

(7) - حسن حنفي، حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ص 115.

* - د. توفيق الطويل (1905-1991) الكتاب التذكاري للمرحوم، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1995، ص 25-97.

التراث الفلسفي. ففي نظره أن الحوار يؤدي إلى التطوير داخل المذهب كما طور أفلاطون سقراط في نظرية المثل، وكما طور الديكتاتوريون باستثناء سبينوزا، وكما طور الكانطيون كانط، والهيكليون الجدد هيكل، وفلاسفة الوجود ظاهريات هوسرل، ففي رأيه أن الحوار يؤدي إلى القلب الجذري، والتحول من المذهب إلى نقيضه كما حاور أرسطو أفلاطون، وكما حاور اليسار الهيكل هيكل، فكلاهما نقلا للفلسفة من جيل إلى جيل طبقا لمقدار التغيير، وشدة الحاجة، وتأزم الموقف.

كما يضيف في مقاله فن الحوار (حسن حنفي)⁽¹⁾ أنه ما من كتاب أبرز قيمة الحوار وممارسه كالقرآن الكريم عندما حاور خصومه كالمشرك، والمنافق والكافر لم يعتبرهم خصوما يجب استبعادهم بل حاورهم حتى يقتنعوا، دون ممارسة للعنف فبالحوار تتبين المواقف وتكون أقرب إلى العقل والمصلحة المنشودة من وراء الحوار.

وقد شاعت كلمة حوار في الغرب المعاصر ليس حقا معترفا منهم للشرق العربي واعترافهم بثقافته بل ادعاء منهم كأهم أصحاب ثقافة للحوار وكان ذلك تحت مسميات عديدة، تخفي الحقد الأعمى كحوار الأديان، الحوار الإسلامي المسيحي، حوار الحضارات، حوار الثقافات، حوار الشمال والجنوب، حوار الشرق والغرب

فيعتبرون أنفسهم هم اليد العليا لأنهم الغرب المثقف المتحضر أما اليد السفلى فهي الطرق الأضعف الهمجي المتعصب المتزمت في رأيه الخائن و الإرهابي ألا وهم العرب.

وهذا ما يؤكد التوتر القائم بين الإسلام والغرب، وعداء لم ينتهي منذ أمد بعيد منذ الحروب الصليبية وإلى غاية الاستعمار الحديث والجديد، وما زاد تراجع الثقافة العربية الإسلامية هو هجرة المسلمين العرب إلى الدول الغربية حتى أصبح فيها الإسلام يحتل المرتبة الثانية بعد المسيحية وقبل اليهودية، أما بالنسبة للحظات الوفاق التاريخي فسنجده منذ عصر الترجمة⁽²⁾ الأول من اليونانية إلى العربية في القرن الثاني للهجرة والتي بفضلها نشأت الفلسفة الإسلامية حتى عصر الترجمة الثاني من الحضارة العربية إلى الحضارة الغربية حيث نجدها تقدمت كثيران حيث نجد ان العصور الحديثة في الغرب نشأت منذ العصور الوسطى وكانت متأخرة في القرنين الثاني عشر و الثالث عشر حتى عودتها للآداب القديمة في القرن الرابع عشر، ثم الإصلاح الديني في الخامس عشر، ثم عصر النهضة في

(1)- لمزيد من الاسهاب انظر حسن حنفي، مقال فن الحوار.

(2)- نفس المقال السابق .

السادس عشر قبل بداية العقلانية «أنا أفكر فأنا موجود» في القرن السابع عشر، وعصر التنوير في الثامن عشر، أما الفكر العلمي ففي التاسع عشر إلى غاية وقوع الغرب في أزمة القرن العشرين. وظهر عصر وفاق جديد في عصر الترجمة الثالث في القرن التاسع عشر الأوروبي، منذ الطهطاوي، وترجمة فلسفة التنوير التي على أساسها قامت النهضة العربية الحديثة.

- لقد ورد لفظ الحوار في القرآن الكريم ثماني مرات: ثلاث بالمعنى الحقيقي، أي النقاش الحر، أما الخمس الباقية فالمعنى المجازي كحوار السيد المسيح للذين آمنوا به بعد حوارهم واقتناعهم به مثل الصحابة.

فالمعاني الثلاثة للحوار بالمعنى الحقيقي هي موضوعات للحوار مرتين، وطرفا للحوار مرة، فالموضوع الأول للحوار هو المادة، المال والبنون، الثروة والسلطة في قوله عز وجل: «فقال لصاحبه وهو يحاوره أنا أثر منك مالا وأعز نفرا»⁽¹⁾ فقد ظن أحد طرفي الحوار على الإطلاق دون تعيينه، بل اعتباره نموذجا للمتجاوز أنه أكثر قوة من الطرف الآخر بالمال والعشيرة، فالكم لا يعطي فضلا على الكيف. - المعنى الثاني هو الفضل المعنوي «قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب»⁽²⁾ في هذه الآية إنكار للإنسان لمن خلقه وهو نكران للبداية والفترة والحس، فالمعنى الأول كان في الفضل في الدنيا أما المعنى الثاني فالفضل في الآخرة، فالأول في المادة أما الثاني ففي الروح، فالأول في البدن أما الثاني ففي النفس.

أما المعنى الثالث⁽³⁾ هما طرفا الحوار مثل: الزوجين «قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير»⁽⁴⁾ فالطرف الأضعف هنا الذي هو المرأة تشتكي زوجها إلى الطرف الثالث الذي هو الله حتى ينصرها.

أما المعنى المجازي⁽⁵⁾ فهم الحوارين عندما حاوروا السيد المسيح في نبوته، وناقشوه في رسالته ثم اقتنعوا ونصروه ففي قوله تعالى: «قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله»⁽⁶⁾

(1)-القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية: 34.

(2)-القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية: 36.

(3)- نفس المرجع السابق، فن الحوار.

(4)-القرآن الكريم، سورة المجادلة، الآية: 01.

(5)- نفس المرجع السابق، فن الحوار.

(6)-القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية: 51.

كما كان ذلك ردا على سؤالهم واعتراف منهم للسيد المسيح قال عز وجل: «قال عيسى بن مريم للحواريين من أنصاري إلى الله»⁽¹⁾ وقد يكون ذلك اقتناعا منهم أو إيمان من الله لهم «وإذا أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا»⁽²⁾ فلم يؤمن الحواريون إلا من بعد دليل عيني وحسي، حينما أنزل الله لهم مائدة من السماء.

فالحوار إذن ممكن على المستويين المادي والمعنوي، وبحضور طرف ثالث عدلا، لذلك نستطيع القول أن الحوار بين العرب والغرب ممكن ماديا إذا ما دعم الغرب مثالا خطط التنمية العربية، ثم ناصر القضية الفلسطينية، وحسن صورة الاسلام في أجهزة إعلامه وكتاباته بعد أن شوهوه، وهنا تصبح الصفتان في البحر الأبيض المتوسط طرفين متفاهمين في الحوار، كل طرف مقتنع بوجهة نظر الطرف الآخر ومصالحهن دون التحيز أو التشدد إذا وجد طرف ثالث حتى يصبح الحوار ممكنا ومتكاملا ومثمرا.

ففي أعقاب حرب أكتوبر عام 1973^(3*)، برزت فكرة الحوار العربي الاوربي فعقدت مجموعة من اللقاءات بين السياسيين والمفكرين عرب و أوروبيين، ومن أهم الدراسات التي رصدت في هذا الشأن دراسة "روجيه غارودي" الذي دعا الغرب للتخلي عن غطرسته وغروره، ودعاه إلى إنشاء حوار مع باقي الحضارات الأخرى، خاصة حضارة القرآن كما سماها والتي سيعود عليهم الحوار من خلالها بفوائد لا تحصى، أقلها في رأيه تخليص العالم من مركزية الغرب وأبعاده الأحادية، وإخراج الغرب بحد ذاته من سجنمركزيته التي سجن نفسه بها إلى آفاق الثقافة العالمية.

كما إنهم غارودي الغرب بهدم حضارات كانت أسمى من حضاراته، خاصة في علاقة تلك الحضارات بالطبيعة والمجتمع والقضايا الإلهية، كما اتهم غرور الغرب العرقي الذي جعله يتوهم أن منابع حضارته تكمن في الإغريقية والرومانية والنصرانية وحدها، فلم يلتفت إلى أن هذه المنابع نفسها لم تكن لتوجد لولا البيانات الحضارية الخصبة في آسيا وإفريقيا.

أما الغرب فقد أنجب فقط الرأسمالية والاستعمار اللذين كانا سببا لدمار البشرية كما أكد أن ما يضره الغرب تفوقا ثقافيا ما هو إلا عدوان جلب الدمار وأضر بكل الحضارات والثقافات الأخرى.

(1)-القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية: 56.

(2)-القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية: 113.

* - لمزيد من الإسهاب اطلع على مقالة "الحوار المعاصر مع الغرب المقتضى"، د. بركات محمد مراد، العدد 645، 2012/8.

ودعا غارودي الغرب إلى حل وحيد لتجديد ذاته ولخروجه من أزماته ألا وهو الحوار «حوار الحضارات»، لأن الحوار من وجهة نظره ليس صراعاً، بل سيكون حلاً يمكن من خلاله ولادة مشروع كوني ذو نسيج ثقافي واجتماعي جديد، على مستوى كل العالم ومن الممكن أن يعم السلم على كافة الحضارات، فلقد كانت دعوة غارودي للغرب أن يجدد نفسه ويعيد صناعة كل شيء حسب قواعد وأسس الحضارات الأخرى، حتى يتوصل إلى الحوار الأمثل.

وبعد غارودي جاءت دراسات أخرى في نفس هذا السياق من بينها دراسة العالم د- "حامد ربيع" و د- "أحمد صدقي الدجاني"، وكلاهما أكدوا فكرة غارودي على أنه على الغرب أن يعيدوا تحديد مايلي أو تقادم من حضارتهم، ويحسنوا فهم الآخرين ليكونوا قادرين على إنشاء حوار حضاري جاد، أو ليصبحوا في مستوى شريك حضاري قادر على الحوار.

لم تلقى أي من هذه الدعوات الثلاث القدر الكافي من الاهتمام سواء من الغرب أو العالمي الإسلامي، وهذا لأن الطرف الأوروبي يصبوا الأهداف سياسية واقتصادية حتى ينافس بها الولايات المتحدة الأمريكية على نفوذها في المنطقة، فتحول الحوار إلى تفاوض بدل الحوار المعرفي الفكري الحضاري، كما تعددت ندوات ولقاءات الحوار الإسلامي المسيحي أو الإسلامي الكاثوليكي، كما لم تتوصل إلى أي اهتمام عربي، أو إعلامي يتوازى مع أهميتها، ولعل ذلك كما ذكر د. «طه جابر العلواني» عائد أساساً إلى عاملين مهمين:

- أولهما^(*): أنّ الغرب الآن يطلق مقولة «حوار الحضارات» وتتضمن في جوهرها صدام وصراع للحضارات ويمهد لذلك، وقد كشفت أحداث سبتمبر عن ذلك.

- وثانيهما: أن حوار الحضارات في طرحه الأخير يتسق مع المعطيات التاريخية والسياسية والاستراتيجية للعالم الغربي بعد انتهاء الشيوعية، وبعد تطهير البيت الأوروبي من الانقسام الأيديولوجي ما بين الشيوعية ورأسمالية، والتحول إلى محاولة صنع أعداء من خارج النسق الحضاري الغربي، خصوصاً في خوض حضارة الإسلام. وهذا ما يؤكد أن القضية التي تم طرحها ليست في غير أوانها بالنسبة لنا، وإنما أيضاً على غير وجهها وبغير مضمونها. وهذا يبين ويؤكد على عدم تقبل الغرب لأي حوار مع الإسلام والمسلمين، ويبقى خطابين فقط هما البارزين رغم تعدد الحضارات «الخطاب الإسلامي - الخطاب الغربي» فإذا كان الخطاب الإسلامي يستمد كونيته من عوامل داخلية ذات علاقة بالدين الإسلاميين بوصفه دين كل البشر، وبحته على قيم العدل والمساواة

* - المرجع السابق، مقالة "الحوار المعاصر مع الغرب المقتضى".

واحتضانه لكل الديانات والعقائد، فإن الخطاب الغربي كونيته خارجية قسرية فقد على الاستعمار وبالاكتغال على تحقيق التنمية، كما صرح به Christian Maurle «إذا آرخنا للمعارك فقد أخفق الاستعمار ويكفي أن نؤرخ للعقليات، لتبين أننا إزاء أعظم نجاح في كل العصور، أن أروع ما حققه الاستعمار هو مهزلة تصفية الاستعمار، لقد انتقل البيض إلى الكواليس، لكنهم لا يزالون مخرجي العرض المسرحي».

لقد أصبحت طاولاتنا واجتماعاتنا مقبرة للحوار، فنجد أن سبب فشل كل الحوارات يرجع لسعي كل طرف لتحقيق التسوية الموافقة لرغبته، فإذا لم تتوفر رغبة كلا الطرفين للحوار والحل لكل معضلة أصبح هذا غير مجدي لطرحه على طاولة الحوار.

فالحوار هو توطيد للعلاقات وربط لجسور التواصل بين الجماعات الكبيرة والصغيرة وهو ضرورة إنسانية وحضارية، كما أنه أساس لتوحيد الجهود والرؤى، وأساس لتصحيح المسافات والأفكار، فعلى العرب أن يعتبروا من محاورات الأنبياء من قومهم غيرهم، فهذا من شأنه أن يجنبنا الكثير من الويلات.

التي لازلنا نتخبط فيها ويكاد الكثير من الباحثين والمفكرين بأن يجزموا بأن جل معضلاتنا سببها انعدام الحوار الإيجابي المثمر والتحلي بصفة التسامح التي لا طالما ذكرت في القرآن الكريم كما أوصانا بها رسولنا الكريم.

والمؤسف أن المسلمون لا يزالون بطوائفهم وجماعاتهم يضعون الجدران السميكة بينهم مستبعدين أي حوار يناقش قضاياهم المشتركة. فإذا أمعنا النظر في الوقت الراهن نجد أن معظم الثورات التي قام بها العرب تحت اسم الربيع العربي لم تجدي نفعا بسبب غياب الحوار الإيجابي لذلك لازالوا يتراشقون الشتائم والاهتمامات والجهل الذي امتد إلى التطاول على كل ما هو ديني واجتماعي وثقافي فالحوار هو الحل الوحيد الذي يمنع هذا الصراع المدمر للوحدة والرؤية المشتركة، فنحن بحاجة إلى حوار مؤسس على فهم دقيق للمتجاوز معه باعتباره إنسانا يصيب ويخطئ، فالتعصب والتجاهل حق الاختلاف، والترفع عن الاعتراف بالخطأ واستحكام الأهواء والعواطف ما هي إلا أسبابا لتدمير الهدوء والحوار المنشود، فكل هذه العوائق مال حوارها الانسداد والانغلاق والتقوقع المظلم لأننا لم نؤمن بالتعددية في الرأي وانزويننا على حوارنا بأمور لا تقدم ولا تؤخر فبالاختلاف يكتسب وجودنا التنوع والتدافع المحفز نحو مراتب السمو، ونحو خلق كل ما هو جديد من إبداعات وأفكار وإذا أضفنا الحوار فستضافر جهودنا لحل كل معضلاتنا وأزماتنا التي لا تزال تسيء لنا وتشوه صورتنا.

ويبقى الحوار هو الغاية والهدف الذي ينبغي ان نتعلم أخلاقياته التي تستوجبها الإنسانية التي تربط الجميع للوصول إلى التفاهم والحقيقة المجتمع عليها فالحوار هو فن للمناقشة والتعليم وإلا سوف نبقي دهرًا كاملاً من العزلة والفردانية القائلة لكل حس ولكل إبداع، فليس بالضرورة أن يكون حوارنا مبنياً على مدح أو إطراء، ولا أن يكون نقداً أو ذماً، ولكن يجب ان يكون بناءً للماضي في الحاضر للرقى وبناء صرح تاريخي فلسفي معاصر يكون أرضية صلبة للأجيال القادمة ومنهل لهم من جذور الأجيال الماضية بدل بدئهم من الهامش.

ب- التسامح:

وبما أن الحوار كان من أهم آليات فلسفة الاختلاف، فإن لها آلية أخرى لا تقل أهمية عن الأولى ألا وهو التسامح. فما معنى التسامح؟ وهل ندرك حقاً أهمية وقيمة هذا المصطلح؟

- إذا بحثنا عن مدى حضور كلمة تسامح في معاجم اللغة العربية فلا نجد صريحة هذا لا يعني غيابها، بل سنجد في لسان العرب لابن منظور مثلاً الفعل الثلاثي: «سمح» -بفتح الميم- ومنها تشتق كلمات مثل: أسمح وسمّح وسموحة وسماحاً، أي جاد وأعطى عن كرم وسخاء، واسمح أي واقف على المطلوب⁽¹⁾.

وأما المسامحة فهي المساهلة والملاينة، يقال في اللغة: أسمحت الدابة بعد استصعاب أي لانت وانقادت، ويقال: أسمحت قرونها وسامحت إذا ذلت نفسه وتابعت، وتقول العرب: عليك بالحق فإن فيه لمسمحا أي فيه متسعا⁽²⁾. ويقال عن السيف أنه مسمح أي تم تثقيفه أو تهذيبه حتى لان، والتسميح هو السير السهل⁽³⁾.

كما جاء في «منجد اللغة العربية المعاصرة» أن كلمة «سمّح» -بضم الميم- ومنها سماحاً وسموحاً وسماحة وسموحة وسمحا ومسمحا، فتعني أن المرء صار كريماً، سخياً من أهل الجود ومتساهلاً، يقال سمح له بالشيء أي جاد به وأعطاه إياهن ويقال سمح سمحة العود أي لان، كما يقال سمحت الناقة أي انقادت فأسرعت، ويقال: «تسامح في الأمر أو تسامح مع الشخص أو المجموعة» مثل التسامح في ممارسة العبادة أي تسامح ديني أو تسامح الدولة مع متآمر عليها ويعني بهالتساهل والإغضاء عن الذنب والمغفرة وعدم التعصب أي المساهلة والملاينة والموافقة على المطلوب⁽⁴⁾.

(1)- ابن منظور، لسان العرب المجلد الثاني، درأ صادر، بيروت، ط1، 1992، ص 489.

(2)- نفس المرجع، ص 490.

(3)- نفس المرجع، ص 490.

(4)- حمودي صبحي وآخرون، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، ط2، 2001، ص 297.

وينشق من لفظ سمح كلمة متسامح وتعني واسع التفكير، متفهم للحریم ومتحمل وجهة نظرهم أي يظهر لنا ورحابة صدر أي متساهل، ومنه جاء لفظ تسامحي وتسامحية حيث قال أخلاق تسامحية أي مذهب أخلاقي أو لاهوتي يدعو إلى إلغاء النواهي⁽¹⁾.

- بناء على ما سبق يبدو أن معاني الفعل الثلاثي سمح- سواء بفتح الميم أو بضمها- تحيل إلى دلالات السهولة والملاينة، والانقياد، والجود، والسخاء، والتيسير، والتفهم.

كما يظهر التحليل الأولي لهذه المعاني التي تقدمها اللغة العربية للفظ التسامح أن هناك دالتين لهذا اللفظ قد تقتربان لدرجة الترادف وقد تبتعدان إلى درجة التقابل والتعارض، أما الدلالة الأولى للتسامح فهي الجود، العطاء، السخاء والسعة، أما الدلالة الثانية فتحيل إلى معاني التساهل، الموافقة، المتابعة والانقياد. فرغم أن كلا الدالتين تحيلان إلى معنى التساهل واللين والموافقة إلا أن هناك فرقا بين مصدر الفعل ومقصده، وبين موافقة مصدرها جود وعطاء وسعة ورضا، وموافقة أخرى مصدرها الإنقياد والخضوع بعد استصعاب واستعصاء، وعندما توخينا البحث عن لفظ تسامح بين ألفاظ النص القرآني، فإننا لم نجد له أثرا حتى فيما تعلق منه بالفعل الثلاثي «سمح» الذي ورد ذكره معانية في معاجم اللغة العربية^(2*).

لكن رغم هذا الغياب وردت كلمات قريبة من معاني التسامح في اللغة العربية مثل: السلم، الصفح، العفو والإحسان والغفران، وكلها كلمات تشير إلى الدلالات المناقضة لمعاني العنف، التعصب، الغلو واللاتسامح⁽³⁾.

يتحدث محمد أركون في مقاله حول «التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي» عن وجود مثل تلك الألفاظ المرادفة للتسامح في اللغة العربية والآيات الدالة عليها في النص القرآني بالخصوص بأنها لا تعبر عن المعنى الحديث للتسامح، فمن غير الممكن كما يقول: «الخلط بين الغفران بما هو هبة من الله للإنسان العاصي الخارج عن أوامر الإيمان وبين التسامح. هذا مع العلم أن التسامح كلمة

(1) - حمودي صبحي وآخرون، المرجع السابق، ص 297.

* - لمزيد من التفصيل، أنظر عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، ط01، 1986.

(3) - لمعلومات أوفى أنظر المرجع نفسه، الصفحات 365 (السلم)، 409 (الصفح)، 466 (العفو) ومن أمثلة الآيات التي وردت فيها ألفاظ العفو والصفح والإحسان، الآية 109 من سورة البقرة، ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَّكَ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، والآية 256 من سورة البقرة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، والآية 89 من سورة الزخرف ﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾.

مشتقة حديثة العهد في اللغة، في حين أن الغفران كلمة مشتقة حديثة العهد في اللغة، في حين أن الغفران كلمة قديمة، وقد توليدها من لفظ جديد لتأدية لفظ من أجل ترجمة مفهوم التسامح بالمعنى الأوروبي للكلمة، أي بالمعنى العلماني وكما هو سائد في الفرنسية أو الإنجليزية «la tolérance»⁽¹⁾.

كما يقدم أركون دليلاً على ما قدمه من نقد لاستعمال كلمات الغفران والعفو واللاإكراه الموجود في القرآن بالمعنى نفسه لكلمة التسامح في استخدامها الحديث مشيراً إلى تفسير فخر الدين الرازي للآية المعروفة «لا إكراه في الدين» البقرة-الآية 256، حيث يرى بأنه تفسير يعربشكّل جلي عن المعاني السائدة في الفضاء الذهني للعصر الوسيط، فالإكراه في الدين ممنوع يفسره الرازي «بأن الله يريد أن يضع الإنسان على المحك (أو أن يبتليه) في هذه الدار الدنيا لامتحان معدنه وصلابته وذلك إطلاق الحكم الإلهي الأخير، وتقرير مصيره في الجنة أم في النار، هذا هو معنى - لا إكراه في الدين - وليس معناه أن الإنسان حر في أن يتدين أولاً يتدين، فهذا تفسير إسقاطي حديث»⁽²⁾.

إن تعليق أركون على وجود ألفاظ من مثل «لا إكراه» في النص القرآني لا يرتبط إطلاقاً في نظره بعلاقة الإنسان بالإنسان سواء كانت غفراناً أو عفواً بقدر ما ترتبط بالإدارة الإلهية وما تضعه للإنسان من تكليف يقتضي عدم الإكراه فيه، وحتى إذا ما استعملنا لفظ «الحلم» المعروف في أدبيات اللغة العربية فإنه في نظر أركون لا يرتقي إلى مستوى التسامح بالمعنى الحديث للكلمة لأنه شكل من أشكال «الشفقة البريئة أو المدروسة التي يكنها الغني للفقير أو القوي للضعيف أو المنتصر للمهزوم وهي تؤدي بصاحبها إلى شيء من الرفعة الأخلاقية. قس على ذلك تسامح الرفيع مع الرفيع مع من كان دونه رفعة وتسامح ذي المنصب مع المواطن العادي أو الراعي مع الرعية في النظام الملكي أو ممثل الأرثوذكسية اتجاه «المهرطقي» ولعله من المهم أمن نشير في هذا الصدد إلى أن التسامح في هذه الحالات لا ينعكس لأن الأمر سيتعلق عندئذ بالاحترام والطاعة والخضوع»⁽³⁾.

لكن يبقى القول أنه على الرغم مما يبدو من الالتباس والنقص في معنى التساهل الذي يحتويه فعل سمح في اللغة العربية وما يحمله من فكرة ترك الأمور تمر أو ما يمكن تسميته بالمرونة الآتية ذات البعد النفعي، إلا أن بعده الثاني المتعلق بالجوهر والسخاء والكرم يجعل منه قيمة سامية وفضيلة أخلاقية تستحق فعل التنازل والمرونة⁽⁴⁾.

(1)- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص 243.

(2)- محمد أركون، المرجع السابق، ص 244.

(3)- محمد أركون، المرجع السابق، ص 248.

(4)- الخليل سمير وآخرون، التسامح بين الشرق والغرب، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقى، ط 01، 1992م، ص 11.

لا يقل معنى كلمة التسامح في اللغة الفرنسية أو الإنجليزية التباسا عنه في اللغة العربية وإن كان الاختلاف شاسعا في المحتوى والرهانات المتعلقة بكل منهما. إن كلمتي Tolérance في اللغة الفرنسية أو Toleration في اللغة الإنجليزية مشتقان من الجذر اللاتيني Tolerare، الذي يعني التحمل⁽¹⁾، يتضمن معنى التحمل هنا كل أبعاد المعاناة لأن التسامح يقتضي بهذا المعنى التعايش مع الشيء لا يطاق في الحقيقة أو يعد بالنسبة إلى المتسامح فعلا لا أخلاقيا. «إنه يحمل نوعا من التسوية غير المريحة بين ما يتحمله المرء بكل حماس (ذاته غالبا) وبين "الآخر"، الغريب الذي يجبر التسامح المرء على القبول به... ودائما على مسافة ما»⁽²⁾.

يحيل معنى الأصل اللاتيني لكلمة تسامح إلى المحتوى الملتبس لمعناه، فالتسامح هنا ليس فضيلة أخلاقية ولا يمكنه أن يكون قيمة مثالية مطلقة لأن معنى التحمل يحمل قسطا من اللاعدل والمعاناة أي قسطا من الشر، وعندما نبحث في معنى كلمة Tolérance في معجم le Robert⁽³⁾ نجد أنه يشير إلى أكثر من معنى واحد، حيث جاء في تعريفه للفعل Tolérer معاني مختلفة مثل: تحمل supporter أي تحمل ثقل الشيء بكل صبر رغم الأناة والمعاناة. أنه تحمل الأشياء التي قد نجدها غير مناسبة، أو سليمة، كما يعني فعل Tolérer تقبل وتحمل القواعد والقوانين التي تفرضها المؤسسات على الفرد دونما معارضة منه.

ولقد أشارت بعض الدراسات حول تاريخ التسامح إلى أن كلمة تسامح كانت متداولة في القرن السادس عشر، وقد استخدمها قدامى أدباء الكلاسيكيين مثل: كالفن Calvin ومونتaigne ولم تتجاوز في معناه مفهوم التحمل السلبي، لكن تحولاً طرأ على معنى الكلمة في ألمانيا وهولندا في النصف الثاني من القرن السادس عشر عندما أصبحت تعني الحرية الدينية، وقد شمل هذا التحول فرنسا عندما وردت الكلمة في أحد بنود قرار نانت الذي أصدره ملك فرنسا هنري الرابع في 13 أبريل 1598 والذي منح من خلاله للكنيسة الكالفينية الحرية الدينية والسياسية واضعاً بذلك نهاية للحروب الدينية⁽⁴⁾.

(1)-Foulquié, p. Dictionnaire de la langue philosophique, Paris, PUF, 6ème édition, 1992, p 729.

(2)- الخليل سمير وآخرون، المرجع السابق، ص 8.

(3)- Rey-debove, J. Le Robert, Montréal, Dicorobert. INC, 1996, p 1926.

(4)- لمزيد من التفاصيل، أنظر: موضوع، لوكير، جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة: جورج سليمان، منشورات المنظمة العربية، للترجمة، بيروت، ط01، 2009، ص 107.

أما فيما يخص الالتباس الذي يعتري التعريف اللغوي لكلمة تسامح في اللغة الفرنسية ستستعين بملاحظات قدمها بول ريكور Poule Ricœur لمناقشته وتحليله، ففي هذا السياق هو يبحث في المقارنة بين دلالات التسامح واللاتسامح وما لا يمكن التسامح فيه l'intolérance⁽¹⁾. ربط ريكور ما أسماه «خطر الالتباس» في معنى كلمة Tolérance بتعدد الميادين والحقول التي نتحدث فيها عن التسامح فالتسامح في الحقل القانوني لا يتخذ المعنى نفسه الذي قد نجده عندما يتعلق الأمر بذهنيات الافراد وسلوكياتهم أو التقاليد الثقافية والمعتقدات الدينية.

تبدو ملاحظات ريكور جلية من خلال المعنيين الذين يضعهما قاموس le Robert للتسامح، إذ يحيل المعنى الأول إلى دلالة الامتناع Abstention⁽²⁾. الامتناع عن فرض أو منع رأي أو سلوك ما رغم أننا نستطيع ذلك، فالأمر هنا يتعلق بالمؤسسات والسلطات.

أما المعنى الثاني فيشير إلى التسامح ولكن بدلالة مغايرة تماما إنها «القبول admission أي الاستعداد لقبول آراء وتصرفات الآخرين على الرغم من معارضتنا لها، والأمر هنا لا يتعلق بالمؤسسات بل نحن في مجال آخر هو مجال الفرد من حيث استعداداته، وعيه وممارساته».

يبدو من خلال الملاحظات النقدية التي سجلها ريكور على معاني التسامح في قاموس اللغة الفرنسية وفي علاقتها بتعدد الحقول، أن التسامح كمفهوم فلسفي، أو أخلاقي أو سياسي يعتريه الكثير من الالتباس أيضا عند محاولة تحديد معناه، التباس يفرضه تعدد حقول ومجالات استخدامه وهو ما يدفعنا إلى استقراء معانيه في بعض القواميس الفلسفية.

أما في قاموس اللغة الفلسفية لبول فولكبي فنجد أنه يحيل إلى معنيين للتسامح في الخطاب الفلسفي، معنى عام ومعنى أخلاقي سياسي. أما التسامح في مستواه العام فيأخذ معنى القبول بدون ردود فعل دفاعية، ولا يستثنى هذا المعنى الاستخدام الفيزيائي لكلمة Tolérance أي القبول في بعض الحالات بالخطأ وكمقدار ما من الارتياح في حساب الأبعاد والأوزان. وأما المعنى الخاص فيتحدث هنا عن معنى الفلسفة الأخلاقية والسياسية، فهو لن يترك للآخرين حرية التعبير عن آرائهم حتى ولو تم الحكم عليها بأنها خاطئة، فالتسامح في هذه الحالة هو القدرة على التعايش مع كل الآراء التي نقبلها⁽³⁾. ويتوقف هذا القاموس عند التذكير بأنه إذا كان التسامح في معناه الخاص يحيل إلى

(1)- Ricœur, P. Lectures volume I. Autour du Politique-Paris, Seuil, 1999, p 295.

(2)- Ibid.p.295.

(3)- Foulquié, p. Dictionnaire de la langue Philosophique .p.729.

التفاهم مثل: القبول والتقبل والحرية والاحترام فإن ذلك لا يعني مفهوم اللامبالاة indifference الذي يضع على المستوى الديني مثلاً كل الأديان على قدم المساواة.

أما عندما يتناول المعجم الفلسفي لجميل صليبا تعريف مصطلح التسامح، فإنه يركز بداية على المعنى في اللغة العربية، حيث يشير إلى التساهل، ويستدل في هذا السياق إلى تعريف الجرجاني الذي يرى أن المسامحة هي: «ترك ما يجب تنزهها»

أما التسامح عند علماء اللاهوت فهو الصفح عند مخالفة المرء لتعاليم الدين، لكن فولتير وغيره من فلاسفة القرن الثامن عشر يعرفون التسامح بأنه ما يتصف به الإنسان من صفات الظرف والأدب التي تمكنه من معايشة الناس رغم اختلاف آرائه⁽¹⁾. وللتسامح كما جاء في المعجم نفسه معاني متعددة:

يشير المعنى الأول إلى فكرة التحمل أو الاحتمال، أي احتمال المرء بلا اعتراض على كل إعتداء على حقوقه الدقيقة بالرغم من قدرته دفعه، أو هو تغاضي السلطة بموجب العرق والعادة عن مخالفة القوانين التي عهد إليها في تطبيقها، أما المعنى الثاني فهو أن تترك لكل إنسان حرية التعبير عن آرائه وإن كانت معارضة لآرائك، لذا جاء في قول غوبلو: «التسامح لا يوجب على المرء التخلي عن معتقداته، أو الامتناع عن إظهار أو الدفاع عنها أو التعصب لها، بل يوجب عليه الامتناع عن نشر آرائه بالقوة والقسر والقدح والخداع»⁽²⁾.

أما المعنى الثالث فهو أن يحترم المرء آراء غيره لاعتقاده أنها محاولة للتعبير عن جانب من الحقيقة، وهذا يعني أن الحقيقة أغنى من أن تنحل في عنصر واحد، والوصول إلى معرفة كل عناصرها يوجب الاعتراف لكل إنسان بحقه في إبداء رأيه حتى يؤدي الإطلاع على كل الآراء إلى معرفة الحقيقة الكلية. فالتسامح بهذا المعنى واجب أخلاقي مبني على احترام الشخصية الإنسانية⁽³⁾.

لكن عندما نبحث عن مفهوم التسامح في قاموس الايتيكا والفلسفة الأخلاقية

(1)- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، 1994م، ص 271.

(2)- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 271.

(3)- نفس المرجع السابق، ص 272.

ما أسماه بول ريكور خطر الالتباس في معنى التسامح، إنه يعتمد إلى تعريف التسامح فلسفياً من خلال مناقشته بواسطة مفاهيم أخرى مثل مفهوم التعددية الأخلاقية ومفهوم الحياد⁽¹⁾.

تضعنا هذه التحاليل الأولية لمفهوم التسامح من خلال بعض المعاجم والقواميس الفلسفية إلى طرح التساؤل التالي: هل هذا اللفظ مفهوم فلسفي؟، يحيل محمد عابد الجابري في تحليله لحضور مفهوم التسامح في المعجم الفلسفي وخاصة معجم لالاند إلى هذا السؤال ومن خلاله إلى إشكالية الالتباس التي ارتبطت بتحديد أبعاد التسامح بحكم التداخل بين عديد المستويات وأهمها المستوى الديني والسياسي. يجب الجابري عن سؤاله الذي طرحه بالقول: «السبب في نظري هو أن التسامح ليس مفهوماً أصيلاً في الفلسفة بل يقع بين الفلسفة والإيديولوجيا، دليلنا في ذلك أن هذه الكلمة لم تدخل الفلسفة من باب الفلسفة نفسها، بل من باب الفكر الذي يعبر عن الصراع الاجتماعي أو يحاول التخفيف منه، وبعبارة أخرى: باب الإيديولوجيا، ولذلك بقي مفهوم "التسامح" موضوع تشكيك، واعتراض، ولم يقبل في رحاب الفلسفة إلا بامتعاظ ومع كثير من التسامح والتساهل»⁽²⁾، وحتى يستدل على هذا الالتباس في تحديد مكانة مفهوم التسامح بين الخطاب الفلسفي والخطاب الإيديولوجي، يعود الجابري إلى تاريخ ظهور كلمة *Tolérance*، حيث يشير إلى أن بدايات استخدامها كانت على حواشي الخطاب الفلسفي في القرن التاسع عشر على أثر الحروب الدينية بين البروتستانت والكاثوليك في أوروبا، وأن مقارنة الفلاسفة أمثال جون لوك وبيير بيل وغيرهم للمفهوم، فرضتها أو تدخلت في بناءها وصياغتها الظروف الدينية والسياسية التي مرت بها أوروبا في تلك الفترة من تاريخها، فقد قام المذهب البروتستانتي ضد الكاثوليكية، ونادى بضرورة التسامح مع المخالفين في الرأي الديني واحترام حرية العقيدة وتوقف الكنيسة عن تحديد قانون الإيمان واحتكار السلطة الروحية ومنح صكوك الغفران والتدخل في الشأن الديني الخاص أي في العلاقة بين الله والإنسان، تبنى فلاسفة التنوير في نظر الجابري هذا المبدأ ونادوا بالسماح للخطأ بالوجود دون أن يتعرض لهجوم ما عدا هجوم العقل⁽³⁾.

(1)-Canto-Speeder, M. (Sous dir), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, PUF, 2ème, 1997, p 1536.

(2)- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط01، 1997، ص 25.

(3)- الجابري، المرجع السابق، ص 26.

وفي حوار أجرته الفيلسوفة "جيو فانابواردوري"^(1*) مع الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا" والألماني "يورغن هابرماس"، يؤكد من خلاله جاك دريدا على أن التسامح في التراث الغربي لم يكن له مدلول سياسي أو اجتماعي، وأنه كان يشير فقط إلى فضيلة دينية مسيحية، وأكد أن "الشخص المتسامح" هو صاحب المكانة الاجتماعية الأعلى وأنه الأقوى أيضا القادر على الإبعاد والنفي، بل إن من حقه أن يستبعد الآخر، الأضعف والأقل مكانة، وأن ينفية ولا يرى لهذا الآخر - الديني أو العرقي - أي حقوق ولكنه بصفته "فضلا متدينا" يتسامح فيمنح الآخرين ما يراه من حقوق، كما يستطيع ويملك الحق في أن يسحبها في أي وقت⁽²⁾.

من خلال عرض هذه المفاهيم لمصطلح "التسامح" نقول أنه من غير الممكن أن يستطيع أي مجتمع أن يجعل من التسامح نمط وجود إلا إذا تحول إلى قوة رادعة لأي قوة تمارس نفس الحق سواء كانت قوة السلطة أو قوة المال "الهمجي"، أو قوة أخرى أرضية تكون مستندة إلى المقدس، لأننا نعيش في كيانات أهم سماتها الإعتداء، إنها كيانات العدوان المتعدد، كيانات الغرائز التي لم تقف بعد، لهذا يحتاج التسامح إلى قوة بشرية، إلى قوة بشر يدركوا أنهم معتدى عليهم، ويسعون إلى تأسيس مجتمع اللاعدوان، هو "المجتمع المتسامح".

* - جيو فانابواردوري، استاذة بكلية فاسار بنيويورك.

(2) - أنظر مقال، الحوار المعاصر مع الغرب المقتضى، المرجع السابق، العدد 645.

المبحث الثالث: كرونولوجيا مفهوم فلسفة الاختلاف :

أ-المسار التاريخي لفلسفة الاختلاف عند مفكري الغرب :

لقد أصبح الاختلاف تيارا فكريا متميزا ينتمي إليه مفكرون وباحثون اشتركوا كلهم في انتقاد الهوية والمركزية سواء في الخطاب الغربي والعربي.

وأول ملاحظة يمكن تسجيلها عند الحديث عن فلسفة الاختلاف، تتعلق بالتسمية: هل الأمر يتعلق بفلسفة الاختلاف أم بفكر للاختلاف؟

ربما يتعلق الأمر بفكر الاختلاف أكثر منه بفلسفة الاختلاف، ويؤكد عبد السلام بن عبد العالي هذه الحقيقة، عندما يعتبر أن فكر الاختلاف ليس مدرسة فلسفية أو مذهباً فلسفياً، بقدر ما هو حركة فكرية⁽¹⁾ لقد حسم مسبقا المفكر بأن أصحاب فكر الاختلاف يرفضون استخدام عبارة "فلسفة الاختلاف"، لاننا نجد هذه التسمية حاضرة في بعض نصوصهم، ونشير على سبيل المثال إلى المفكر جيل دولوز "الاختلاف والتكرار" حيث يتحدث هذا الفيلسوف عن فلسفة الاختلاف عند هايدغر وعن فلسفة الاختلاف بشكل عام⁽²⁾، بيد أن القول ان الأمر يتعلق بفكر الاختلاف، لا يعني بأي حال من الأحوال أننا بصدد مفاضلة بين الفكر والفلسفة، تنتهي بتفوق مطلق للواحد منهما على الآخر، فكما يقول هايدغر إن التفكير هو أسهل بالمقارنة مع التفلسف أو التفكير الميتافيزيقي، ولكنه بسبب سهولته بالضبط هو أصعب بكثير عند الإنجاز "لأنه يتطلب عناية بالغة، لإبتكار المفاهيم الجديدة، بل العودة إلى المضمون الأصلي للفتنة الخاصة الآخذة في الاضمحلال"⁽³⁾.

إن الحديث عن فكر الاختلاف لا يعني نهاية للفلسفة، فلأمر أبعد ما يكون عن ذلك، إذ ما يفتأ يردد أصحاب هذا الفكر، أنهم لا يشغلون بالهم بمسألة نهاية الفلسفة، أي أن المقصود هنا هو فلسفة الاختلاف، لكن بمضمون مغاير، أو بتعبير آخر معنى الفلسفة في هذا السياق المغاير لما كان سائدا في تاريخ الفلسفة ذلك أن فلاسفة الاختلافيتشه إلى دريدا، مرورا بهايدغر، باطاي، كلوفسكيودولوز... إلخ، يندرجون ضمن أفق مجاوزة الميتافيزيقا، فأهم ما يميز العصر الجديد الذي يفتحه هؤلاء الفلاسفة، هو محاولة الإفلات من قبضة هيغل الذي اكتملت عنده الميتافيزيقا، والإعلان عن برنامج لمجاوزة الميتافيزيقا

(1) - عبد السلام بن عبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنشر، 1994م، ص 30.

(2) - G.Deleuze, Différence et répétition, éd PUF, 7ème édition, 1993, ^74 et 89.

(3) - حوار مع مارتين هايدغر، ترجمة إسماعيل المصدق، مجلة فكر ونقد، العدد 23، 1999م، ص 132.

لكن على عكس تلك المحاولات الرامية إلى مجاوزة الميتافيزيقا من خلال التمتع في الخارج (أوغست كونت، ماركس)، ستمثل الفلسفة مع نيتشه يحقق بداية المجاوزة الفعلية للميتافيزيقا، مجاوزة من الداخل، فإذا كان نيتشه أول من انتبه إلى أن الميتافيزيقا "يقتضي بالضرورة الرجوع إلى وراء الإدراك التبريرات التاريخية والنفسانية للتأملات الميتافيزيقية ولإدراك كيف أن الإنسانية قد أفادت كبير إفادة من الميتافيزيقا، وكيف أن هذا الرجوع إلى وراء هو الكفيل وحده بأن يصوت أسمى ما حصلت عليه الإنسانية حتى اليوم"⁽¹⁾، فإن هذا الرجوع إلى وراء هو ما يمكن أن تسميه العودة إلى الأصول والوقوف عند الأسس، وهو ما اتخذ نيتشه ذاته اسم الجينالوجيا، وهو ما سيتخذ عند الفلاسفة الذين حذو حذوه، ولا سيما فلاسفة الاختلاف، أسماء مختلفة، لكنها لنفس المسمى، أو لنفس الإستراتيجية الهادفة إلى تعويض الميتافيزيقية، فسواء تعلق الأمر بالاستذكار عند هايدغر أو التفكير عند دريدا أو الحفريات عند فوكو «كلها محاولات لإقامة مجاوزة فعلية للخللة وتعويض منطقها»⁽²⁾ القائم على مجموعة من الثنائيات، ومن هنا فالمجاوزة تعني بالأساس، إقامة عالم تتخلل فيه الأزواج الميتافيزيقية، بدلا من تقابلها أو تعارضها أو كما يقول عبد العالي، أبناء عالم يسكن فيه الآخر والذات المشتق والأصل العمق والسطح والظاهر، الاختلاف والهوية»⁽³⁾.

وإجمالا يمكن القول أن نقد نيتشه للميتافيزيقا يروم «تجاوز منطق الهوية والتطابق الذي يأسر العقل في تعارضات قاتلة، باتجاه منطق مختلف، يقر بالتعدد والاختلاف»⁽⁴⁾.

والصيرورة أي يستهدف تجاوز منطق الهوية نحو منطق الاختلاف، ولا يتحقق هذا التجاوز، إلا إذا تم التخلي عن تصور الهوية كماهية متحققة بصورة نهائية، بشكل عام هو حاصل علاقاته مع غيره من الكائنات» وهو مفتوح باستمرار على المفاجئ والمجهول واللامتوقع، وحقيقته لا تمكن في حالة أولية، أو مبدأ أول أو أصل ينبغي للبحث والتفكير أن يقف عليه»⁽⁵⁾.

وما هو أكثر من ذلك فإن قراءة نيتشه لجينالوجيا المنطق الميتافيزيقي، بما هو منطق الهوية والتطابق، لا تكشف عن أسسه أو بنيته التحتية، التي تتشكل من مجموعة من المفاهيم المترابطة والمتواصلة، والمتفاوتة الأهمية، مثل مفاهيم: الذات، العقل، الجوهر، الحقيقة... إلخ فحسب، وإنما تستهدف كذلك الكشف عن

(1) -F.Nietzsche-Humain trop Humain (ورد عن بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، المرجع

السابق، ص 19.

(2) -بن عبد العالي، المرجع السابق، ص 20.

(3) -بن عبد العالي، المرجع السابق، ص 21.

(4) -محمد أندلسي، الفلسفة من منطق العقل إلى منطق الجسد، جينالوجيا الخطاب الميتافيزيقي، منشورات جامعة مولاي

إسماعيل، مكناس، المغرب، 2003، ص 56.

(5) -محمد أندلسي، المرجع السابق، ص 57.

مراميه، التي تتحدث أساسا في حجب حقيقة الاختلاف، والتعدد، والضرورة التي تطبع الحياة والوجود⁽¹⁾، في أفق الحفاظ على المركزية وتعالى الذات.

والحديث عن فكر أو فلسفة الاختلاف بصيغة الفرد، لا يعني أننا أمام فكر يطبعه الانسجام، فمثلا توحى بذلك تسميتهم، فأهم ما يوحد بين فلاسفة الاختلاف إضافة إلى انتسابهم أو علاقتهم الخاصة مع فلسفة نيتشه، هو الاختلاف ذاته، حيث تتعدد مسارات فكرهم وتغاير، وتصل إلى حد التعارض، وإن كان هناك من يرى أن بين الفلاسفة الاختلاف علاقة صداقة فكرية⁽²⁾.

كما أنه من الأشياء التي تميز فلاسفة الاختلاف، نظرهم إلى الاختلاف كرهان استراتيجي للفكر، وليس كمجرد موضوع أو سؤال فلسفي من بين أسئلة أخرى: وذلك أولا لأن الفلسفة ذاتها بعد هيغل، أضحت بلا موضوع أو أنها أصبحت أشبه بإستراتيجية، فكما يقول دريدا: «إننا نتسلل إلى فكر الاختلاف عن طريق موضوعات الإستراتيجية»⁽³⁾، لكنها بدون غاية، أي أنها تنشغل بنفسها أساسا.

ثانيا: لأن الهدف من ممارسة الفلسفة كما يوضح دولوز لم يعد هو الإجابة عن الأسئلة، وإنما الخروج منها⁽⁴⁾، فقد تحدت مهمة الفلسفة المعاصرة مع نيتشه فقلب الأفلاطونية، إذ يستقي هذا القلب مشروعيته من كون الأفلاطونية، تقوم على تفوق الواحد، والمماثل والشبيه، بل والسلي على الاختلاف⁽⁵⁾. من هنا فقلب الأفلاطونية يتخذ في فلسفة الاختلاف، إعلاء شأن الاختلاف، لدرجة أن «فلسفة الاختلاف ترى الاختلاف في كل مكان» كما يقول دولوز⁽⁶⁾.

و تعود الأهمية الإستراتيجية التي يحظى بها مفهوم الاختلاف في فكر الاختلاف، إلى أنه «إنطلاقا من الاختلاف، و من تاريخه يمكننا -يقول دريدا- من معرفة من و أين نحن ؟» و ما يمكن أن تكون عليه حدود عصرنا»⁽⁷⁾.

كما يمكن إعتبار مقالة هايدغر "الهوية والاختلاف"⁽⁸⁾، وثيقة مرجعية لتيار فلسفة الاختلاف، حيث أوضح هايدغر في هذه المقالة، كيف طغى مفهوم الهوية على الفلسفة الغربية منذ أفلاطون، وكيف أن الكثير

(1)- محمد أندلسي، المرجع السابق، ص 30.

(2)- Ch.de la compagne « Histoire de la philosophie au 20 siècle » Ed , 2 éme édition, 2000, p 378.

(3)- J.Derrida « Marges de la philosophie », éd minuit, 1972, p7.

(4)- عبد السلام بنعبد العالي، دولوز مؤرخا للفلسفة ، مجلة فكر ونقد، عدد 1، ص 56.

(5)- G.Deleuze, Différence et répétition, Op, Cit, p 82.

(6)- Ibid, p 74.

(7)- J.Derrida «Marges de la philosophie », Op.cit., p 07.

(8)- M. Heidegger, Identité et différence Gillimard, 1979.

والمتعدد لا يمكن إدراكه إلا من خلال هذا المفهوم، فالفلسفة من أفلاطون إلى هيغل هي فلسفة الحضور، ونعني بذلك أن الوعي لا يعترف إلا بما يحضر في الوعي لديه فيتخذ شكل الدلالة والمعنى والقانون والهوية، فيتطابق هكذا مقولاته ما يعني أن فكر الإنسان هو مركز الكون غير أن الانقلاب الذي حصل في صف الفلسفة منذ هايدغر ومنه انطلق دريدا يقول بفلسفة الغياب «الفلسفة التي تقول بالآخر المغاير الذي يفتأ ينأى عبر صيرورة الاختلاف»⁽¹⁾.

وفلسفة الاختلاف وصف مستمد من النقد الموجه لفكر الهوية كما تطور هذا النقد عند أدورنو⁽²⁾، وعند غيره من المفكرين⁽³⁾، كجيل دولوز الذي قال: «فلسفة الاختلاف مرتبطة بغياب الأساس وأن الاختلاف وراء كل شيء لكن لا يوجد أي شيء وراء الاختلاف»⁽⁴⁾.

إن فكر الاختلاف يرمي ليس إلى القضاء على التفرد وتذويب الأنا، كما يؤكد عبد السلام عبد العالي، وإنما إلى أن يغدو التفرد ضعيفا أمام قوة التعدد، والتوحد ضيقا أمام شساعة التنوع، والاقتصار على الأنا فقرا أمام غنى الآخر، والانطواء على الذات سدا أمام انفتاح الآفاق، والانغلاق على النفس حدا أمام لانهاية الأبعاد الممكنة⁽⁵⁾.

وأن نفكر في الاختلاف، يعني أن لا نفكر بمنطق الهوية⁽⁶⁾، وأن لا نرجع الآخر والمتعدد إلى المثل والشبيه، لهذا فإنه من غير المعقول أن نفهم تيار الاختلاف، كتيار واحدي ومحدد المعالم، ففكر الاختلاف لا

(1) - عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط01، 2000، ص 13.

* Théodore Wiesengrund-Adorno - تيودور أدورنو (1903-1969) رائد من رواد مدرسة فرانكفورت، معهد العلوم الاجتماعية، وقد اشتهر بدراسته للفن والمجتمع الرأسمالي، انتقل إلى سويسرا ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية بعد صعود الحزب النازي إلى سدة الحكم في ألمانيا.

* - اشترك الفيلسوف الألماني أدورنو مع دوركهائم (1895-1973م) في تأليف كتاب "جدل التنوير".

(4) - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 2009م، ص 57-80.

(5) - عبد السلام بن عبد العالي، خوف على الهوية أم تخوف من الاختلاف، مجلة الأوان الفلسفية، العدد 242.

(6) - منطق الهوية قائم أصلا في تنبيه الأساسية على منطق أرسطو وتحدد الباحثة كلارفاغنز ريمي Claire Wagne Remy البنية الأساسية لهذا الفكر، عندما تقول: يرجع الفضل لأرسطو في إرساء المبادئ الأساسية الثلاث التي تشكل قاعدة ما تسميه المنطق الكلاسيكي، والتي يقوم عليها كل صرح للمنطق العلمي: 1- مبدأ الهوية: "أ هو أ" وهي تحصيل حاصل، 2- مبدأ عدم التناقض: "أ لا يمكنها أن تكون لا أ"، أي الشيء لا يمكن أن يكون هو ونقيضه، فالأضداد لا يمكنه أن تتعايش في نفس الشيء، 3- مبدأ الثالث المرفوع (Tiers-exclu)، س هي أ أو (حصرا) ليست أ، "يعني أن يكون الشيء بالضرورة إما مؤكداً أو منفي".

Claire Wagner - Remy - intelligence et son miroir (Voyages autour de l'intelligence artificielle, Lausanne, ed, col. Mise au point, 1990, p 9.

يمكنه إلا أن يكون مختلفا ومخالفا وليس أحديا، حيث لا معنى للاختلاف دون هوية طالما أن الاختلاف ناتج أصلا عن اختلاف الهوية مع ذاتها في الوقت الذي تكون فيه مساوية لذاتها⁽¹⁾.

إن فكر الحداثة الغربية يمكن أن يختصر بكونه الانتقال من مركزية الله Théocentrisme إلى مركزية الإنسانية Anthropo-centrisme وجوهر الحداثة قام على تقديس مركزية العقل لدى الإنسان، والعقل الأرسطي^(2*) في حد ذاته قائم على مبدأ الهوية، ومبدأ الهوية قائم على مبدأ الثالث المرفوع، أي قائم على تأصيل الثنائيات والضديات، فكان منطقيا وطبيعيا أن تظهر هوية المركزية الغربية ويحدث الصراع والصدام الاستعماري المعروف بين التمرکز الغربي من جهة والثقافات الغربية من جهة ثانية.

الأمر الذي حدا بفلاسفة الاختلاف لتوجيه إنتقادات لاذعة" لفلسفة الذات والهوية" باعتبارها أداة لتهميش الآخر سواء كان هذا الآخر كتابة دريدا⁽³⁾، أو رغبة دولوز⁽⁴⁾ أو حمقى فوكو⁽⁵⁾ في عملية زحزحة كبرى لمفهوم الذات فجاء جوهر فلسفة ما بعد الحداثة هو التشكيك في العقلانية وخلخله التمرکز حول الذات الغربية الذي أصبح بمثابة الإرث الإحتكاري التنويري الغربي، إن دعائم ما بعد الحداثة تقوم على أساس تفضيل إنتشار فلسفة الاختلاف أكثر من إنتاج الثنائيات الضدية.

أما فيما يخص روني غينو^(6*) René Guenon المفكر الفرنسي-المسلم فيما بعد، من الأوائل الذين وجهوا نقدا واسعا للحداثة الغربية، وفضل التوقف عند السمة الأكثر بروزا في جدول خصائص الحداثة، والتي يسميها "الضياع في المتعدد". "la dispersion dans la multiplicité" ونسيان الوحدة فهو يرى أن هذه السمة لا تفهم إلا إذا إستعرضنا تخصصاتها

(1) - رشيد بوطيب، ماذا تعني فلسفة الاختلاف، جريدة الشرق الأوسط، العدد 8360، الصادر يوم الخميس 30 أكتوبر 2001م.

* - إن المنهج الأرسطي المرتكز على مسلمة الثالث المرفوع Axiome du tiers exclu يشكل الخلفية المنهجية لكل المدارس الأنثروبولوجيا ولعل هذا هو العائق الإبستيمولوجي المنهجي الأكبر الذي جعل هذه المدارس عاجزة عن استيعاب الظاهرة الروحية تمام الاستيعاب ومنعها من النفاذ إلى عمق هذه التجربة الصوفية وفهمها من الداخل وكما يقول: د. محمد أركون "إن منطق الثالث المرفوع (منطق الصحة واللاصحة) يبدو عندئذ تافها لا أهمية له"، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة وتحقيق هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط02، 1996، ص 58.

(3) - J. Derrida, L'écriture et la différence, Seuil, 1967.

(4) - Gille Deleuze, Différence et répétition, réd, PUF, 7ème édition, 1993.

(5) - M. Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, Folie et déraison, Gallimard, Paris, 1972.

* - René Guénon, né le 15 novembre 1886 à Blois en France et mort le 7 janvier 1951 au Caire en Égypte, est un métaphysicien français.

التي تفرغت منها المعارف، والسبل التي شقت في العلوم، حتى وصل الأمر أخيراً إلى وصول هذا التخصص إلى الجهل، أطلق عليه غينو تسمية "المعرفة الجاهلة" Le savoir ignorant غير أن هذا التعدد لم يزد من معرفة الإنسان بنفسه بل زاده جهلاً بها وحيرة أمام كل ما يفتح أمامه في العالم كلما غاص في أغوار نفسه، ويرى غينو أن ما ينقص هذه المعرفة المشتتة هو غياب مبدأ علوي موحد أي أنه على كل هذه المعارف العمل على أن تتلاقى عند عتبة هذا المبدأ الموحد، التي سوف يجعل منها خدمة لمعرفة هدفها أسمى منها، كأن يكون المبدأ الموحد هو "معرفة الله" إن الضياع في التعدد سينتهي بالعقل إلى حالة من التيهان في صحراء خالية من المعالم والحدود حسب تحليل روني غينو⁽¹⁾.

ب - المسار التاريخي لفلسفة الاختلاف عند مفكري العرب:

أما فيم يخص الفضاء العربي الإسلامي فهناك نماذج كثر لفلسفة الاختلاف فمنهم: فتحي التريكي، محمد أركون، عبد الكريم الخطيبي، عبد السلام ابن عبد العالي... إلخ، لقد شهد العالم الإسلامي والعربي لتنامي أخطر وأصعب مشكلة ألا وهي الهويات والاختلاف، وهذا منذ عصر النهضة حينما بدأ طرح السؤال: "من نحن؟"، وسؤال: ما علاقتي مع الآخر؟ ولماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟⁽²⁾

لقد عقدت بالقاهرة سنة 1983م ندوة حول "الهوية والتراث" والتي جاء في ختامها ملخص عن أعمالها بأنها "لم تصل إلى تعريف لمفهوم الهوية والتراث ولا إلى تحديد دقيق لمكونات كل منهما"⁽³⁾ وأن هذه الندوة "أثارت العديد من التساؤلات والاستفسارات، وكان أهمها وكان أهمها ما يتعلق بقضايا أزمة المجتمع العربي، الهوية والتراث، المشروع الحضاري العربي"⁽⁴⁾.

فعلى طول العالم الإسلامي والعربي شكلت الهوية عاملاً أساسياً في إلهاب الصراعات كالظهور المفاجئ للهويات العرقية (العرب-الأمازيغ-الأكراد-الفرس-الأحباش) وظهور العقائدية (الحركات الإسلامية بكل أطيافها) كما عادت إلى الظهور الاختلافات المذهبية والطائفية بقوة

⁽¹⁾ - Le caractère le plus visible de l'époque moderne, c'est la dispersion dans la multiplicité et dans une multiplicité qui n'est plus unifiées par la conscience d'aucun principe supérieure.

René Guénon – La Crise du monde moderne, paris Gallimard, 1946, p 48.

⁽²⁾ - السؤال هو في الأصل كتاب كتبه الأمير شكيب أرسلان سنة 1939م، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ط01، 1939.

⁽³⁾ - سعد البازغي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي، دار البيضاء، المغرب، ط01، 2008م، ص 16.

⁽⁴⁾ - سهير لطفي، ندوة الهوية والتراث، المركز الإقليمي العربي للبحوث والتوثيق، بيروت، دار الكلمة، 1984م، ص 153.

(شيعة، سنة، إباضية، صوفية، سلفية) فالمتمعن والباحث لأزمة الهوية لا يلبث حتى يلحظ أن هذه الصراعات محكومة بآلية نرجسية ثقافية وحضارية مذهبية، ومحكومة أيضا بمنطق الفرقة الناجية ومنطق الإصطفاء والاستعلاء إيديولوجيا، ومحكومة بالاعتقاد بالمركزية الحضارية والتفوق المذهبي والعنقي معرفيا. وأن كل ما يجمع هذه الطوائف والأديان هو عينه ما يفرقهم، إن ما يجمعهم كلهم هو التفكير بآلية ذهنية استئصالية مشتركة هي منطق الهوية⁽¹⁾ فكل طائفة من الطوائف وكل دين من الأديان يعتقد أنه وحده الدين الصحيح وما عداه كفر وهرطقة وخروج عن الجادة .

"ففي كل الحالات فإن من كتبوا في الموضوع في السياق الإسلامي يقصدون بالاختلاف ما يحصل بين المسلمين من تباين في وجهات النظر، فيما يتعلق بأمور دينهم بالمقام الأول وفي الموقف من الشعوب و الثقافات أو الأديان الأخرى في المقام الثاني"⁽²⁾.

لقد طرحت أزمة الاختلاف والهوية في العالم الإسلامي منذ العقود الثلاثة الأخيرة، بصيغ واصطلاحات عديدة: الأصالة والمعاصرة-الهوية -والنظام العالمي الجديد- التراث في مواجهة متطلبات العصر- لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟ وبقيت هذه التساؤلات بدون إجابات حاسمة.

* - هو منطق يتأسس على مبدأ عدم التناقض وعلى مبدأ الثالث المرفوع الأمر الذي يؤدي منطقيا إلى إبعاد المختلف واتخاذ عدوا والصراع معه.

(2)-سعد البازغي، المرجع السابق، ص 16.