



منشورات جامعة وادي النيل
مجلة النيل للآداب والعلوم الانسانية
(ISSN: 1858 – 7054)
المجلد الأول، العدد الأول، 2020م
<http://www.nilevalley.edu.sd>



التعددية الثقافية- رؤية تأصيلية

عبد الكريم عثمان علي

الجامعة القاسمية- الشارقة

المؤلف: aabidkreem@yahoo.com

المستخلص:

في هذه الورقة دراسة لقضية التعددية الثقافية عبر تقريب معناها من خلال دراسة إشكالية المصطلح، ثم عرض البناء المفاهيمي للفكرة في نصوص الدين، مع ذكر موجز عن تجارب المسلمين في تطبيق الفكرة مع التركيز على التحديات التي تواجه الدولة القطرية في العصر الحالي، وخلصت الورقة إلى أن التعددية الثقافية نظرية سياسية لم يتم الاتفاق عليها كمصطلح محدد المعالم ولكنها بأي حال لا تعني الحياد التام، وعليه فيمكن الاستفادة منها وفق توجهات الفكر الإسلامي، وكذلك أبرزت الورقة التحديات الكبيرة التي تواجهها الدولة القطرية – عربية وإسلامية – وإشكالات الهوية والمواطنة، وكيف يمكن الوصول إلى صيغة للتعايش المشترك تكون التعددية الثقافية واحدة من أهم آلياتها.

كلمات مفتاحية: التعددية الثقافية- الثقافة الإسلامية- القرآن.

Multiculturalism, Originality View Point

Abdelkareem Osman Ali

Alghasmia University, Elsharga, UAE

ABSTRACT

This paper attempts to study the issue of multiculturalism between the ideology of religion and political theorizing by bringing the meaning of multiculturalism closer together by examining the problematic of the term. The paper concludes that multiculturalism is a political theory that has not been agreed upon as a well-defined term, but in any case does not imply complete neutrality. Therefore, it can be utilized according to the guidelines of Islamic thought, as well as the great challenges facing Arab and Islamic States and the problems of identity and citizenship, and how a formula for coexistence can be reached. Multiculturalism is one of its most important mechanisms.

Keywords: Multiculturalism, Islamic culture, Holy Quran

مقدمة:

الفكر الإسلامي غني بفكرة التنوع، ومصادر التشريع الإسلامي مليئة بالمرجعيات التي تعتبر أساساً لفكرة العيش المشترك، من هذه المرجعيات مسألة الحرية واحترام الخصوصية التي ركب موجتها الغرب فتجاوز فيها الحد على الرغم من اعتراف كثير من منظريهم باستحالة تحقيق الحياد التام على مستوى الدولة.

وسناقش في هذه الورقة قضية التعددية الثقافية التي تعتبر نظرية حديثة في العيش المشترك واحترام الأقليات، من خلال دراسة المصطلح ونشأته وتطوره وتعدد آراء المنظرين فيه، ولما كانت الورقة معنية بدراسة هذا الموضوع وتأصيله، فإننا سنعرض لهذه القضية من وجهة النظر الإسلامية الكلية دون الخوض في التفاصيل الفقهية الدقيقة، فنكتفي بذكر شيء من الكليات التي تدرج تحتها كثير من الجزئيات، ونردفها بذكر ملامح من تجربة الإسلام السمحة التي تظهر احترام إنسانية الإنسان وحفظ كرامته وخصوصيته دون المساس بثوابت العقيدة ومبادئ الدين.

وقد جاءت الورقة في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، في المبحث الأول عرضت لمصطلح التعددية الثقافية ونشأته وتطوره، وكيف ينظر إليه المنظرون السياسيون من أهل الغرب، وتبين تفاوت أفهامهم لهذه القضية بسبب غياب المرجعية الفكرية التي يمكن أن يستندوا إليها، وفي المبحث الثاني عرضت لموضوع البناء المفاهيمي للفكرة في النصوص الإسلامية، وفي المبحث الثالث استعرضنا شيئاً من التطبيق العملي لاحترام التنوع في مسيرة التاريخ الإسلامي، ثم أخيراً تأتي الخاتمة ملخصة لما جاء في الورقة.

المبحث الأول: حول التعددية الثقافية

التنوع في الحياة الإنسانية هو سر بقائها وسبب استمرارها، والتنوع مفردات كثيرة، وتعد التعددية الثقافية تجلياً وانعكاساً ومظهراً لهذا التنوع، ولمعرفة حقيقتها سنلقي الضوء على مفردتي التعددية والثقافة، فالتعدد عند أهل اللغة يعني الكثرة (ابن منظور، 1968، ص282) وإذا كانت الكثرة تبدأ بعد الرقم واحد فيمكننا مشاهدة تعدد مذهب في الوجود الذي نعيش فيه.

أما الثقافة فدلالاتها اللغوية واسعة، فمن معانيها: أن الرجل الثَّقَف هو الرجل المُحَكِّم للأمر (الثعالبي، 1997م، ص401)، وقد تعني الحذق والفتنة، قال ابن منظور: ثقفت الشيء: حذقته،... وثَقَفَ الرجل ثقافة: أي صار حاذقاً خفياً، وثَقَفَ أيضاً ثَقْفاً مثل تعب زعباً: أي صار حاذقاً فظناً (ابن منظور، 1968 ص19)، ولها عدة معان أخرى لا تبدو بعيدة عن هذا الإطار، وإذا أردنا أن نتحدث عن المعنى الاصطلاحي للثقافة فلا بد أن نذكر الخصوصية التي يتمتع بها مصطلح الثقافة من حيث البيئة والنشأة، "لأن دراسة مفهوم الثقافة العلمي يفترض دراسة تطوره التاريخي، وهو تطور يرتبط مباشرة بالتكون الاجتماعي للفكرة الحديثة عن الثقافة، هذا التكون الاجتماعي يكشف أن تباينات اجتماعية وقومية تكمن وراء الاختلافات الدلالية المسندة للتعريف الصائب الواجب إضافؤه على الكلمة (كوش، 1997 م، ص11)، وإذا كان الأمر كذلك فإن سعي الكثيرين نحو تعريف متفق عليه للثقافة يعد بحد ذاته واحدة من المشكلات المنهجية في التعامل مع الثقافة، فإذا كنا نتفق أن الثقافات تختلف فإن هذا الاختلاف نفسه هو الذي يحتم تقديم تعريفات مختلفة نابعة من تصورات مختلفة، ولطبيعة البحث سنتجاوز التطور الدلالي لمصطلح الثقافة ونذهب مباشرة إلى ما يهمننا في هذا البحث وهو معرفة المنظومة البانية للثقافة، واستكشاف أبعاد وفرص التعدد فيها، ويمكننا تجاوز كم هائل من التعريفات والمقاربة عبر التعريف الشهير للثقافة كنموذج، وهو التعريف الذي ذكره تايلور (1832-1917م)، "الثقافة هي هذا الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن

والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع (كوش، 1997م، ص31).

من هنا يمكننا أن نتحدث عن ثقافات وليس ثقافة واحدة، ثقافات عديدة تتكون بطريقة مركبة ومعقدة تتداخل فيها السياسة والدين والأخلاق وكثير من المعطيات، لأن الثقافة "تشكل المكون الأساسي للبناء الاجتماعي، لأنها هي التي تصوغ المحتوى الفكري والحضاري والفني لمجتمع ما، إذ إن الوجودات البشرية تتميز في ثقافتها الذاتية بتماييز منابع الثقافة والوعي الجمعي، ومن هنا فإن للثقافة التأثير المباشر علي النسق الاجتماعي والنفسي، وجميع الأطر والأوعية التي يبديها المجتمع لتسيير شؤونه أو تطوير وضعه المادي والمعنوي، لأن الثقافة كائن حي يتطور باستمرار ويتكيف بشكل إيجابي مع التطورات والمتغيرات الجديدة، وعلي هذا الأساس تُعتبر الثقافة أسلوباً من أساليب التهذيب الاجتماعي، ونمطاً من أنماط صياغة المجتمع مع ما يتناسب والقيم والمبادئ التي تنادي بها تلك الثقافة (محفوظ، ص97)، وقديماً تحدث الناس عن التعايش بين الثقافات، وعن دور الممارسة السياسية للدول في إدارة التنوع، وهناك تجارب مختلفة في هذا الصدد، ومع تطور الحياة الإنسانية في مجالاتها المختلفة تطور تناول لموضوع التنوع الثقافي وتداخل مع السياسة والقانون، حتي وصل الأمر إلي قضية التعددية الثقافية للدلالة على موضوع محدد، فما هي التعددية الثقافية وما تاريخها؟

تعرف التعددية الثقافية (Multiculturalism) بأنها: نظرية وسياسة في التعامل مع التنوع الثقافي، بحيث يستند إلى فكرة اقتسام السلطة ما بين الجماعات الثقافية في مجتمع ما، وعلى أساس المساواة والعدالة الثقافييتين، والاعتراف رسمياً بكون تلك الجماعات متميزة ثقافياً، ومن ثم تطبيق ذلك عملياً من خلال سياسات معينة تميل إلى مساعدة تلك الجماعات، والتعزيز من تمايز كل منها ثقافياً. أما من حيث كونها سياسة وهي عادة ما تعرف بتسمية سياسة التعددية الثقافية فهي من قبيل آليات عمل تهدف إلى معالجة الحرمان بشكل عام (مجيد، 2010، ص34)، وقد تجاذبت مصطلح التعددية الثقافية اتجاهات مختلفة ولكنها في النهاية لا تخرج عن الإقرار بأن التعددية الثقافية نظرية سياسية، يقول ويل كمليك: "وأنا استخدم مصطلح التعددية الثقافية كمصطلح شامل يغطي مساحات واسعة من السياسات التي تستهدف توفير مستوى معين من الاعتراف العام، ومساندة المجموعات العرقية الثقافية غير المسيطرة، سواء كانت هذه الجماعات أقليات جديدة كالمهاجرين واللاجئين، أو أقليات قديمة كالأقليات المستقرة تاريخياً والسكان الأصليين، وهذا يغطي أنواعاً مختلفة من السياسات لأنواع مختلفة من الأقليات (كمليكا، 2011م، ص32)، ويبدو أن هناك جدلاً كبيراً حول هذا المصطلح، ويمكننا تلمس ذلك من خلال استخدام مصطلحات أخرى مقاربة وذلك بحسب ما يثار في مجتمعات معينة من قضايا الحقوق الثقافية بمختلف مستوياتها، ويمكننا رؤية ذلك من كلام كمليكا وهو من كبار المنظرين في هذه الموضوع إذ يقول: "وقد اقترح باحثون آخرون بدائل أخرى تصلح مصطلحات شاملة تستطيع أن تغطي القضايا التي أثارها الأنواع المختلفة من التنوع الثقافي العرقي مثل: سياسات التنوع، والحقوق الثقافية وحقوق الجماعة و حقوق المجتمع والمواطنة المتميزة والكثرة الدستورية والكثرة اللبرالية – إن شئنا أن نذكر بضعة أسماء فقط، وتعاني جميع هذه المصطلحات من إمكان إساءة فهمها وهو ما لن أعرضه هنا، وعلى أي حال فهي أقل استخداماً من قبل المنظمات الدولية من التعددية الثقافية، وعلى ذلك ففي غياب البديل المقبول بصفة عامة فإنني سوف أتمسك بمصطلح – التعددية الثقافية - على الرغم من قصوره (ويل كمليكا، 2011م، ص34).

وبعض من الدارسين يربط مصطلح التعددية الثقافية بالتنوع العرقي في المجتمعات الغربية الناتج في الغالب من الهجرات المنظمة وغيرها، وعلى هذا "فالتعددية الثقافية عادة ما تشير إلى السياسات التي تضعها الدول المركزية والسلطات المحلية لتنظيم وإدارة التعددية العرقية الجديدة التي أحدثها وجود السكان المهاجرين غير البيض بعد الحرب العالمية الثانية (راتانسي، 2013م، ص21)، يشير هذا الكلام إلى تاريخ وجغرافية المصطلح والاهتمام به وارتباطه بالواقع العالمي المتداخل بفعل سياسات العولمة والانفتاح الثقافي، وكذلك

بفعل السيطرة الثقافية والتفوق الاقتصادي، إذاً يمكننا القول إن التعددية الثقافية نشأت في ظرف خاص تمثل في الواقع السياسي والاقتصادي في الدول الغربية، هذا الأمر قد يختلف باختلاف الواقع الذي تعيشه كل دولة، لكن يمكننا أن نرى سياسات موحدة في المنظمات العالمية والأممية على الأقل في مستوى التقنيين النظري للحقوق الثقافية للأقليات، ولا يختلف اثنان في أن هناك اختلافاً كبيراً بين الدول الغربية من جهة والدول العربية والإسلامية من جهة أخرى، ليس فقط من حيث التطور والتقدم العلمي والعسكري، بل في طريقة التكوين والنشأة، وفي طريقة التركيب الديمغرافي والتكوين الاجتماعي والثقافي، ولذلك لا بد أن نكون حذرين ونحن نتكلم عن مصطلح ظهر حديثاً وفق معطيات ثقافية واجتماعية وسياسية معينة، ولا بد أن نكون أكثر دقة في التعامل مع كثير من المصطلحات التي إذا أخذت خارج السياق الذي نشأت فيه ربما تكون سبباً إضافياً في تأزيم المتأزم أصلاً وزيادة التعقيد.

إذاً نستطيع القول إن التعددية الثقافية "تنشأ من تجربة العيش في مجتمع تعددي ومتسامح فكرياً، له تكوين متنوع من الوجهة الثقافية والاجتماعية، يقوم على تكريم الناس وتقديرهم، واختيار حقهم في اختيار طريقة الحياة التي تناسبهم وتعبر عن هويتهم بما لا يخل بوحدة الجماعة وانسجامها، فالتعددية الثقافية ضمن هذا التصور تحيل إلى منظور فكري، وإلى آليات محددة للتعامل مع الواقع المجتمعي المتنوع بما يسمح بالمشاركة في الشأن العام وصناعة القرار لصالح مختلف المكونات الثقافية الفرعية داخل الجماعة والاعتراف بإسهاماتها المميزة في المجتمع (الطويل، 2012م، ص41).

إن دراسة التعددية الثقافية كمصطلح ظهر في الآونة الأخيرة لا يمكن الإحاطة به في هذه المساحة، لكن من المهم التأكيد على أن التعددية الثقافية نشأت في الدول الغربية في ظل ظروف تختلف عن التي يعيشها عالمنا العربي والإسلامي، كما لا بد من التأكيد على أن التعددية الثقافية لها آليات عديدة ومركبات تقوم عليها، ولها كذلك محاذير ومخاطر إذا لم يتم التعامل معها بموازانات دقيقة، تتمثل في إعادة انبعاث الهويات وتهديد عملية الاندماج التي هي حجر الزاوية في البناء السياسي لأي مجتمع، إن مجتمعاتنا في العالم العربي والإسلامي في أمس الحاجة للنظر في الإفادة من التعددية الثقافية التي هي صاحبة ميراث عريض فيها، بحكم التجربة العالمية التي عاشها أسلافنا، وبشمول الفكر الإسلامي الذي أهمل وتم تحجيم شموليته عبر ممارسات استبدادية عانت منها الأمة لفترات طويلة، إن التباينات الثقافية في الدول الإسلامية تباينات حادة وخطيرة، فهناك تعدد ديني وعرقي وطائفية قديمة، وحتى المنتمين للتيار الإسلامي العام منقسمين بين لبراليين ومحافظين وسلفيين وحركات إسلامية ومذاهب فقهية، وغيرها من الكيانات، كل هذا ظهرت خطورته وتنامى فيه التهديد لكيان الدول ووحدتها، وبدأت تلوح في الأفق القريب بوادر التقسيم والتشطي في زمن يسعى فيه العالم نحو الاندماج والتوحد في مؤسسات عملاقة رغم التباين الموجود في تلك المجتمعات.

هذه التعددية تقابل باعتراض بعض الباحثين الإسلاميين، إذ يرون في الاستجابة لها ولقضية المواطنة خروجاً على إسلامية الدولة ونزوعاً نحو العلمانية، وما يقولون إنه دعوة لفصل الدين عن الدولة، وهذا موضع نزاع يحتاج إلى تحرير، لكن المكان لا يسمح بذلك، ولا نوافق على هذا الاعتراض وسيأتي التعليق عليه، وفي تقديري أننا نعاني من مشكلة مصطلحات ومن تعميم مغل يجعلنا مختلفين حتي في كثير مما اتفقنا حوله، وتدعونا هذه المسألة للحديث عن حياد الدولة وفرضية استحالتها، ويتساءل كبار المنظرين في التعددية الثقافية أمثال باترك سافيدو عن حياد الدولة بقولهم: هل للحياد طبيعة تمكننا من تجاوز الالتزام بالخط السياسي للاعتراف، وتمكننا من تجنب مخاطر الطائفية؟ وهل يشكل الحياد الإثن- ثقافي- للدولة جواباً مقنعاً لتطلعات وحاجيات الأقليات الثقافية؟ يجيب معظم المنظرين سلباً على هذين السؤالين، ونلاحظ أن هذا يوازى بمعنى ما عودة النقد الموجه في البدء للتعدد الثقافي، ولا يعني هذا إذاً من وجهة النظر هذه التمسك بالتعدد الثقافي ضد اتهامات الطائفية، ولكن الأمر يتعلق بكل بساطة بتوضيح أن المجتمعات

الديمقراطية الليبرالية لا تحترم مبادئ الفردانية وذلك على الرغم من التصريح بها. إن المعاينة التجريبية لمختلف حالات الضعف التي تعترى مبدأ الحياد توضح أنه إذا كانت الدول الأمم الليبرالية قد تمسكت بمحاربة المجموعات التي تبحث عن فضاء شرعي وسياسي يمكنها من التعبير عن هوياتها الخاصة فهذا لم يمنعها من بناء كيان يحدد هويتها الثقافية الخاصة، وبمعنى آخر لا تطبق الدول الأمم الليبرالية على نفسها المبادئ التي تسخرها لمحاربة الأشكال الإثن-ثقافية والدينية (سافيدو، 2011م، ص60) وفي تقديرنا فإن الاطلاع على مثل هذا الكلام يعد في غاية الأهمية، ذلك أنه يعكس أن التعددية الثقافية ليست أمراً مثالياً للدرجة التي لا تتعرض فيه للانتقاد، ويعكس أن هناك نمطاً معيناً من الثقافة العامة هو الذي يمكن أن يأخذ الأولوية، ليست أولوية تجعله فوق القانون ولا تمتعه بامتيازات دستورية، وهو الذي يضمن من بعد ذلك ممارسة التعددية الثقافية في إطارها القانوني والسياسي.

يقول باتريك سافيدو (2011، ص61): "نجد في فرنسا مثلاً أن جدول العطل يتضمن أياماً ترتبط بالديانة الكاثوليكية، ويقتضي مبدأ الحياد في هذه الحالة تعويض هذه الأيام بأيام محايدة أو أن نمنح الفرد أيام عطل لا ترتبط بحدث خاص بحيث يتصرف فيها كيف يشاء أن يتصرف، وإذا أردنا تأويل مبدأ الحياد باعتبارات تهم الجميع سنرى من باب الإنصاف إعادة توزيع جدول العطل بشكل يراعي الديانات الأساس الموجودة فوق التراب الفرنسي وإدماج عطل خاصة بها، وأثار اقتراح إدماج هذه العطل من قبل التقرير الذي أعد في ديسمبر 2003م حول العلمانية ردود فعل قوية تستند في حججها إلى الأهمية التاريخية لهذه العطل، ذلك أن هذه العطل الكاثوليكية تنتمي إلى النظام القديم، وتعكس مكتسبات اجتماعية تعود لزمان لم يعرف قانوناً اجتماعياً، ولذلك يكتسب الحفاظ على هذه العطل دلالة رمزية (سافيدو، 2011م، ص61)

وبغض النظر عن الاحتجاج بهذا المثال أو لا، فإنه يدفعنا للتعرف على حدود مبدأ الحياد وعلى واقعية مسألة الأغلبية واعتبارها في صناعة الثقافة العامة، وعلى العموم فهناك اتجاهان متعارضان في هذه القضية يدفع الأول في اتجاه تبني منطق الحياد، ويرى الآخر أن مبدأ الحياد التام يستحيل تطبيقه مبدئياً، ويرى هؤلاء أنه يستحيل دائماً إخفاء آثار الهيمنة الرمزية للأغلبية، بسبب التداخل الذي لا يمكن تحاشيه للثقافي والسياسي (سافيدو، 2011م، ص62).

ويؤكد باتريك سافيدو على هذه الفرضية أي فرضية استحالة حياد الدولة تجاه الثقافات فيقول: "يمكن أن تؤدي معاينة استحالة الحياد إلى تبني موقف ليبرالي ذي طبيعة وطنية يفترض أن الدولة إذا أرادت ضمان الاستمرار والاستقرار الاجتماعي فلا ينبغي أن تختار الحياد على المستوى الثقافي، وفي مقابل تبني مواطنة عالمية ينبغي إعادة التأكيد على مركزية الدولة (سافيدو، 2011م، ص64)، وعلى كل حال فإن التعددية الثقافية الليبرالية تواجه تحديات في تلك الدول، تحديات برزت من خلال الممارسة والواقع السياسي والديمقراطي، ومن خلال الموازنة بين الحرية الفردية والانتماء للهوية المشتركة، ومن خلال الفوضى الأمنية التي بدأت تنفث، ولا شك أن مثل هذه المعطيات التي تمثل تعقيدات في وجه التعددية الثقافية تختلف حدة ومرونة بين مجتمع وآخر، إلا أن المحصلة النهائية تقول أن التعددية الثقافية ما زالت في حاجة إلى مراقبة وتطوير من خلال الدراسات والبحوث لذلك الواقع، وما يدل على هذا قول باتريك سافيدو: "إذا كان هدف الدولة الليبرالية كما يقرر بذلك جوزيف راز يتمثل في منح المواطنين اختياراً رحباً للأشكال الممكنة للحياة، فيجب اعتبار أن الوطني يتصرف بطريقة غير عادلة من وجهة نظر ليبرالية بما أنه يقلص فضاء الممكن الذي يؤدي إلى تقليص الحرية الفردية، وعلى هذا الأساس فبقدر ما يكون أدائه فعالاً يكون تصرفه غير عادل، وبعبارة للصورة إذا تخلت الوطنية عن هذا القيد وسعت دائماً إلى احتواء الأفراد، فستقبل بوجود هويات مختلفة من خلال دعم هوية عامة مشتركة مبنية على أساس تبني لغة رسمية وتاريخ مشترك واحترام القوانين، ويعتبر هذا النموذج أكثر عدالة من سابقه، ولكن هناك ما يجعلنا نراهن في المقابل على أنه سيكون دون شك أقل استقراراً منه، بالنظر إلى أنه سيكون - دون شك- من الصعب عليه الحيلولة دون

تسييس الهويات الثقافية، ومنع التشنج في العلاقة بين الهويات. وتصطدم الليبرالية إذاً أمام الاختبار الأول من المعضلة، فلتحسين أدائها وتطوير فعاليتها عليها تقوية درجة عدلها، وذلك باختصار حيثما وجدت طلبات الاعتراف المؤسساتي والسياسي بكثافة يظهر التعارض بين قومية قوية ولكنها غير عادلة، وقومية منفتحة ومعتدلة ولكنها غير فعالة، وتعتبر هذه من المشاكل التي يروم النموذج الليبرالي لإدماج التعدد الثقافي إيجاد أجوبة دقيقة لها (سافيدو، 2011م، ص 65-66)

نستطيع القول إننا أمام نظرية ما زال الجدل حولها كثيفاً لطبيعة موضوعها وتشعبه من خلال ارتباطه بالحقوق الفردية والجماعية، ودور الدولة تجاه الأقليات من المواطنين الأصليين الذين يمثلون أقليات وتجاه المهاجرين لتلك الدول، ولا ارتباطها كذلك بموضوع الثقافة وهو من أكثر المواضيع تعقيداً وتشابكاً، وإذا أخذنا في الاعتبار رسوخ التجربة الديمقراطية في المجتمعات الليبرالية والمحاولات الجادة لتلك الدول في عملية الإدماج الثقافي، فإننا سنوقن أن المهمة أمامنا شاقة ومعقدة، وتحتاج إلى نقاش جاد ومستمر يطرح الموضوع بخصوصية الواقع الذي تعيشه الدول العربية والإسلامية، ويراعي التكوين الثقافي لشعوب المنطقة، فإذا كان هذا في المجتمعات الغربية التي شهدت في تاريخ تكوينها صراعاً عنيفاً بين السلطة الدينية والمدنية والذي أنتج فصلاً وفصاماً بين ما هو ديني وما هو مدني، فإنه بلا شك يوجد المبرر القوي لمراعاة خصوصية المجتمعات الشرقية في تطبيق التعددية الثقافية، وعليه فليس بالضرورة أن نتحدث عن التعددية الثقافية بكل الخلفيات التاريخية والثقافية والاجتماعية والسياسية للمجتمعات الغربية، بل لا بد من مراعاة خصوصية البيئة التي تعيشها دول المنطقة، والتكوين العام فيها، وقد تكون المسألة أكثر تعقيداً مما هي عليه هناك، فما من دولة من الدول العربية والإسلامية اليوم إلا وتتجلى فيها الإثنيات العرقية والطائفية بصورة أكبر.

المبحث الثاني: البناء المفاهيمي للفكرة في النصوص الإسلامية

تتعدد الاتجاهات في تعريف السياسة، فبعضهم يقول: السياسة علم حكم الدول، وآخرون يقولون: السياسة علم حكم المجتمعات الإنسانية (حامد، 1995م، ص 17) ' وإذا كان هذا التعريف يتحدث عن السياسة في الفكر الوضعي، فإننا معنيون هنا بالحديث عن علاقة السياسة بالدين، وهو ما اصطلح عليه في تراثنا الإسلامي السياسة الشرعية، والسياسة الشرعية هي علم يبحث فيه عما يدبر به من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يرق علي كل تدبير دليل خاص (القرشي، 1987م، ص 51) وقيل: هي كل فعل يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلي الله عليه وسلم، ولا نزل به وحي (الجوزية، ط 1428هـ، ص 29).

لقد اجتهد كثيرون في العصر الحديث كل حسب اتجاهه في إيجاد صلات بين كثير من النظريات السياسية الحديثة والإسلام، مصطحبين في ثنايا تفسيراتهم المصلحة من وجهة نظرهم، فبعضهم عبّر عن ذلك بالكتابة في الاشتراكية، وبعضهم بالديمقراطية، إلي غيرهما من الاجتهادات، "وهكذا يجد الباحث المدقق في الأنظمة السياسية الإسلامية نفسه أمام مجموعة كبيرة جداً من التفسيرات للإسلام، أثناء اطلاعه علي البحث الإسلامي في مجال النظرية السياسية (أحمد، 1989م، ص 23)، وبمنظرة سريعة في تراثنا الإسلامي نلاحظ اختزالهم لكثير من قضايا السياسة في مسألة السلطة، مستعينين فقط بدليل الإجماع، وهذا بحد ذاته يعكس القصور الكبير في بحوث السياسة الشرعية، وعزلها عن المصدرين الأولين للتشريع الإسلامي، فعلى سبيل المثال يقول الجويني رحمه الله: "فنحن نقول : العلم يُتَلَقَّى من العقل والشرع، وأساليب العقول بمجموعها لا يجوز في أصول الإمامة وفروعها ، والقواطع الشرعية ثلاثة: نصٌّ من كتاب الله لا يتطرق إليه التأويل، وخبرٌ متواتر عن الرسول لا يعارض إمكان الزلل روايته ونقله، ولا يقابل الاحتمالات منته

وأصله، وإجماع منعقد، فإذا لا ينبغي أن يطلب مسائل الإمامة من أدلة العقل، بل يُعرض علي القواطع السمعية، ولا مطمع في وجدان نص من كتاب الله في تفاصيل الإمامة، والخبر المتواتر مُعوز أيضاً، فال مال الطالب في تصحيح المذهب إلي الإجماع، فكل مقتضي ألفيناه معتضد بإجماع السابقين فهو مقطوع به، وكل ما لم يصادف فيه إجماعاً اعتقدناه واقعة من أحكام الشرع، وعرضناه علي مسالك الظنون (الجويني، 1997م، ص47)، فهذا النص يعكس بوضوح تأثير الواقع والصراع الفكري والحربي حول مسألة الإمامة علي مسألة الاستنباط للمبادئ السياسية من القرآن الكريم.

لقد تأثر هذا التنظير السياسي بشكل كبير بمذهب الشيعة في الإمامة، فانصبت الجهود للرد عليهم، ولعل هذا ما يفسر قلة التنظير السياسي مقارنة مع ما توسع فيه الأوائل رحمهم الله من دراسة أبواب الأحكام الأخرى، وليس غريباً بعد هذا ألا نجد في كتاب الجويني، غير أحد عشر آية من القرآن الكريم، بعضها بعيد الصلة بالقضايا السياسية، هذا علي الرغم من حديث القرآن الكريم المستقيض عن الحكم وقضاياه والسياسة ومبادئها، والافاضة كذلك في ذكر قصص السابقين وتجاربهم السياسية، ثم إن الممارسة النبوية والراشدية حافلة بالتطبيق العملي لهذه المبادئ والقيم، فهي تقدم تجربة سياسية عملية قل أن يجد التاريخ لها مثيلاً.

إن ما يعنينا ويهمنا في هذه الفقرة هو البحث عن البناء المفاهيمي لفكرة التعددية الثقافية كما طرحناها من قبل، وهل يمكن أن نعبر من النصوص الدينية إلى مقارنة فكرية لهذه القضية؟ وهل يمكن أن نتجاوز بذلك الحديث حصر أنفسنا في أدب الاختلاف كما جاء في الأدبيات التي اهتمت به؟ هذه الأسئلة تمثل تحديات واضحة أمام الباحثين في الشأن السياسي الإسلامي، لأننا لو تتبعنا مسيرة كثير من المؤلفات الجوهرية في تاريخنا الإسلامي والتي ما زالت تحظى بقدر كبير من التقدير والاحترام في أوساط المتدينين والمفكرين والباحثين، نلاحظ أن كثيراً منها جاء في سياق الاستجابة لمشكلات فكرية وسياسية واجتماعية كانت تمثل تحدياً كبيراً في وقتها.

البناء المفاهيمي لفكرة التعددية الثقافية في الفكر الإسلامي:

يعد القرآن الكريم المصدر الأول للتشريع الإسلامي، والقرآن كتاب مقاصدي، ويمكن أن نقول إن قراءة القرآن الكريم بعيداً عن مقاصده قد تعد واحدة من الإشكالات الأساسية التي حالت دون القراءة المواكبة لبعض النوازل والمستجدات، ولا نختلف أن الوصول إلى المقاصد يتم عبر منهجية علمية منضبطة لا مجال فيها للنشهي والهوى، ولا مجال فيها للتلاعب بالمعاني على حساب الألفاظ، لكن تظل مقاصد القرآن الكريم ومقاصد الشريعة -التي لو تفحصناها جيداً لوجدنا أنها لا تخرج عن دائرة المقاصد القرآنية - تظل ركناً مهماً من أركان أصول التفسير وضبط المعاني، والمقاصد القرآنية منظومة واسعة تبدأ من تثبيت الاعتقاد الصحيح وتنزل لتضمن أساسيات الحياة الكريمة للإنسان، وكل ذلك يتم عبر آليات منهجية مفصلة في مظانها، وفي موضوع بحثنا يمكننا أن نستشهد بقول ابن عاشور: "إن القرآن أنزله الله تعالي كتاباً لصالح أمر الناس كافة، رحمة لتبليغهم مراد الله منهم. فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية. وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك، إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ويرعي المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة الفاصدة لها، ويسمى هذا بعلم العمران أو علم الاجتماع (ابن عاشور، ط 1984، ص38)، ومن غير أن نبحت عن مقاصد أخرى تدعم الفكرة وليس من الصعب أن نعثر عليها، يمكننا أن نقول إن التعددية الثقافية في - فكرتها العامة- تندرج تحت المقاصد القرآنية، لأن التعددية ليست حكراً على فلسفة معينة، ولأنها لا تتعارض مع طرح الإسلام في احترام الخصوصيات، صحيح أنها نشأت في بيئة محددة وفي ظروف خاصة، لكن ذلك لا يمنع من تداولها وفق خصوصية مجتمعاتنا، لأنها في المحصلة النهائية نظرية سياسية، "تنشأ من تجربة العيش في مجتمع تعددي ومتسامح

فكرياً، له تكوين متنوع من الوجهة الثقافية والاجتماعية، يقوم على تكريم الناس وتقديرهم، واختيار حقهم في اختيار طريقة الحياة التي تناسبهم وتعبر عن هويتهم بما لا يخل بوحدة الجماعة وانسجامها، فالتعددية الثقافية ضمن هذا التصور تحيل إلى منظور فكري، وإلى آليات محددة للتعامل مع الواقع المجتمعي المتنوع، بما يسمح بالمشاركة في الشأن العام وصناعة القرار لصالح مختلف المكونات الثقافية الفرعية داخل الجماعة والاعتراف بإسهاماتها المميزة في المجتمع (الطويل، 2012، ص41).

وإذا حاولنا المقاربة عبر شيء من التفصيل للفقرة أعلاه، فإن تكريم الإنسان – من حيث هو إنسان – مقصد قرآني لا يحتمل التأويل، قال فيه القرآن الكريم: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ"، الإسراء: 70، قال أبو السعود: "قاطبة تكريماً شاملاً لبرّهم وفاجرهم، أي كرمناهم بالصورة والقامة المعتدلة والتسلط على ما في الأرض والتمتع به والتمكن من الصناعات وغير ذلك مما لا يكاد يحيط به نطاق العبارة (العمادي، ص186)، ثم إن القرآن الكريم يقرّ الاختلاف ويعتبره سنة كونية ماضية وسارية في المادي والمعنوي من الكون، وعلى الرغم من هذا الاعتراف بالتعدد والاختلاف إلا أن القرآن الكريم يدعو إلى الوحدة في إطار التنوع وينهى عن التفرق والتشردم، ولذلك يمنح الإسلام الإنسان الحرية كاملة ويبني عليها التكليف، ويأتي الإخبار القرآني بالمساواة بين الناس وتفرعهم من أصل واحد مؤسساً لقضية التعايش والتعارف في ظل الأخوة الإنسانية: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ"، الحجرات: 13، والقرآن أمر بالتعاون على البر والتقوى، ولا يتم ذلك إلا في إطار من التكامل التام والاعتراف بالآخر، "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ" المائدة: 2، وكذلك يأمر القرآن الكريم بإقامة العدل والإحسان، وهما قيمتان أساسيتان تضمنان حقوق المواطنين على اختلاف اتجاهاتهم، "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ"، النحل: 90.

إن المداخل الفكرية لقضية التعددية الثقافية في الإسلام خصبة وثرية وقد تتخطى في ذلك ما هي عليه في كثير من الفلسفات والأفكار، فالمشكلة تكمن في تعاملنا مع النصوص، وتجاهل الانفتاح العالمي في هذه الرسالة الخالدة، ولا نستطيع في هذه الورقة أن ندخل في تفصيل فقهي حول شكل الدولة في الإسلام، وكيفية تنزيل النصوص في القضايا التفصيلية فيما يتعلق بالسلطة التنفيذية والقضائية والتشريعية، كل ذلك له مكان آخر، ولكن سنستمر في تلمس أسس التعددية الثقافية ومراكزها ومداخلها الفكرية، ونركز في ذلك على القرآن الكريم مع التنبيه على أن السنة النبوية أيضاً تحمل ذخيرة وافرة في هذا الخصوص، ومن المراكز المهمة في الوصول إلى قضيتنا أعمال فقه المصلحة والمآلات الذي هو أصل معتبر في أصول الفقه، ويمكننا أن نأخذ من قصص القرآن مثلاً يعكس إمكانية الحوار للتعايش السلمي في كل القضايا السياسية وتحديداً محاولة التراضي على صيغة تكفل تطبيق التعددية الثقافية بما لا يتعارض مع الثوابت، فمثلاً في قصة موسي وهرون عليهما السلام إشارات جميلة لمحها ابن عاشور، وذلك في موضع القصة من سورة طه عند قوله تعالى: "وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي (90) قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى (91) قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا (92) أَلَا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي (93) قَالَ يَا ابْنَ أُمِّ لَا تَأْخُذْ بِلِحِيَّتِي وَلَا يَأْمُرُ بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي (94) طه: 90-94

قال ابن عاشور: واعتذر هرون عن بقائه بين القوم بقوله: (إني خشيت أن تقول فرقت أي أن تظن ذلك بي فتقوله لوماً وتحملاً لتبعة الفرقة التي ظن أنها واقعة لا محالة إذا أظهر هرون غضبه عليهم لأنه يستتبعه طائفة من الثابتين علي الإيمان، ويخالفهم الجمهور، فيقع انشقاق بين القوم، وربما اقتتلوا، فأرى من المصلحة أن يظهر لهم الرضي عن فعلهم ليهذا الجمهور ويصبر المؤمنون اقتداء بهارون، ورأي في سلوك هذه السياسة تحقيقاً لقول موسي له: (وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين، وهو الذي أشار إليه هنا بقوله: (ولم ترقب قولي) فهو من جملة حكاية قول موسي الذي قدره هرون في ظنه، وهذا اجتهاد منه في سياسة الأمة، إذ تعارضت عنده مصلحتان، مصلحة حفظ العقيدة ومصلحة حفظ الجامعة من الهرج وفي أثنائها

حفظ الأنفس والأموال والأخوة بين الأمة، فرجح الثانية، وإنما رجحها لأنه رآها أدوم، فإن مصلحة حفظ العقيدة يستدرك فواتها الوقتي برجع موسى وإبطاله عبادة العجل حيث غيوا عكوفهم علي العجل برجع موسى، بخلاف مصلحة حفظ الأنفس والأموال واجتماع الكلمة إذا انثلمت عثر تداركها، وتضمن هذا قوله: (إني خشيت أن تقول فرقت بين بني اسرائيل ولم ترقب قولي) .

هنا نلاحظ أن هرون عليه السلام يوازن بين أمرين: البقاء معهم وهم يعبدون العجل حتي يرجع موسى ويبطل ذلك، وإما أن يلحق بموسى ويتركهم وربما قاتلوا وانفرط عقد نظامهم، وعلينا أن ننتبه إلي أن القصة ما سبقت في الأساس للموازنة بين العقيدة ووحدة الكلمة، فالعقيدة هي الأساس ومن خلالها يبني المجتمع وتصح مسارات الأخوة الإنسانية من العصبية والجهوية والحزبية، ولذلك علق ابن عاشور في نهاية حديثه علي اجتهاد هرون عليه السلام بقوله: وكان اجتهاده ذلك مرجوحاً لأن حفظ الأصل الأصيل للشرعية أهم من حفظ الأصول المتفرعة عليه، لأن مصلحة صلاح الاعتقاد هي أم المصالح التي بها صلاح الاجتماع (ابن عاشور، 1984، ص293) لكن يمكن أن نستشف من القصة أننا يمكن أن نتراضى على ثقافة عامة تضمن ممارسة تعددية ثقافية بخصوصية مجتمعاتنا.

إن آيات كثيرة في كتاب الله تنبه وتشدد على قضية وحدة الصف وجمع الكلمة، وحفظ الأمن والاستقرار، وإذا كان ما ذكره ابن عاشور يُلح إلى درجة كبيرة ودقيقة من الموازنات، فإننا معنيون بالتنبيه إلى أن كثيراً من القضايا التي تنتاز حولها وربما نتقاتل هي في أدنى درجات الأولويات، إن فقه الموازنات والمآلات ليس فقهاً يُبنى على الهوى والتشهي ومداهنة الحكام وغيرهم من المتسلطين والمستبدين، ولا يقوم على تضييع الدين وحقوقه وثوابته وأصوله، ولا يبني على مصالح شخصية وأعراض زائلة.

المبحث الثالث: التطبيق العملي للفكرة من خلال تجارب المسلمين

جاء الإسلام وبيئة العرب قبلية عشائرية لم تعرف سلطان الدولة بالمعنى الحديث، قبائل وجدت فيها الزعامات والقيادات والنظم والأعراف لكنها نظم بدائية، حيث كان احتكاك العرب بالعالم الخارجي ضعيفاً، وكانت خيارات الانتماء تكاد تنحصر في القبيلة " فالارتباط بالقبيلة مثل الجنسية بالنسبة للمواطن في العصر الحديث (عبدالكريم، 1997م، ص284)، هذا الانتماء القبلي الحاد تحول بفعل رسالة الإسلام الخالدة إلى انتماء آخر، انتماء للعقيدة والإيمان، يحمل في ثناياه انتماءات أخرى كثيرة لا تتعارض بطبيعتها مع هذا الانتماء الأساس، لأنها إنما تمثل أشياء فطرية كما تمثل آليات تُمكن من تحقيق أهداف الرسالة، فتصبح كلها معتبرة ومحترمة، وفيها مساحة واسعة للتحرك والتغيير والتطوير، بما لا يتعارض مع الثوابت، ومن ذلك الانتماء للقبيلة نفسه، أو الانتماء للجغرافيا – الوطن، أو غيرها، وهنا يبدأ التساؤل المرتبط بموضوع البحث: هل برزت في دولة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة إثنيتان طائفية أو عرقية أو أقليات كان وضعها يحتاج لمراجعة ونظر وفق المتغيرات الآتية في ذلك الوقت؟ وهل كانت المعالجة إن وجدت شيئاً ثابتاً جامداً لا يقبل التغيير أو أنها مسألة خاضعة للظروف السياسية والاجتماعية وفق ثوابت محددة؟

لا نستطيع في هذه المساحة رسم خارطة شاملة لديمقراطية الجزيرة العربية ولذلك سنحصر الحديث حول المدينة التي كانت تمثل حاضرة الدولة الإسلامية في ذلك الوقت، وهي أول تجربة يحصل فيها تنظيم عام وتتوافر فيها مقومات كثيرة للدولة لم تكن متوفرة من قبل، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم ينظم المجتمع ويحدد مهامه في الوثيقة المعروفة عند المؤرخين وأهل السير بصحيفة المدينة، التي جعلت المسلمين أمة واحدة من دون الناس، فدائرة الانتماء هنا للفكرة وليست للقبيلة ولا للعرق، ولكن لما كانت هذه الدائرة تتسع للجميع، ولا يمكن أن تقوم إلا على أرض وواقع بشري، أقردت الصحيفة جانباً منها لمعالجة أوضاع الجماعات التي تجمعها دوائر انتماء أخرى مع جماعة المؤمنين، وهو الانتماء لجغرافيا المدينة، فنصت الوثيقة على "أن القطاعات العربية المتهود من قبائل ومن لحق بهم وعاهدوه قد أصبحوا جزءاً أصيلاً في الأمة الواحدة والرعية المتحدة لهذه الدولة الإسلامية (عمارة، 1989، ص14)، واحتوت الوثيقة على بنود كثيرة وحقوق وواجبات نظمت للمواطنين شؤونهم، فصارت مرجعاً قوياً ومحاولة متقدمة

لرعاية حقوق الأقليات وبيان مساحة الاجتهاد فيها، وهناك سياسات أخرى سلكها القرآن الكريم والنبي الكريم صلوات الله وسلامه عليه لإدماج الجماعات الفرعية حسب طبيعة التكوين الثقافي والديمقراطي، فالقرآن الكريم كان يذم الثقافة - الأعرابية - ويعتبرها نمط حياة من الأفضل أن يتم فيه تغيير "ولا بد من التنبيه والتأكيد هنا أن القرآن الكريم بإطلاقه هذه الأحكام على الحالة الأعرابية كان يحكم عليها كنمط معيشي ينطبق على الأعراب وسواهم من الجماعات الرعوية في جميع الأمم، وأنه حكم ينطبق عليهم ما داموا في هذه الحالة فقط، وأن المسألة لا علاقة لها من قريب أو بعيد بعربية الأعراب. وذلك ما يدعونا إلى الاستنتاج بأن الإسلام يمكن أن يتخذ الموقف نفسه من أية حالة مجتمعية لا تتسجم مع جوهر تعاليمه سواء كانت بادية أو ريفاً متخلفاً أو مدينة منحلة بما يمكن أن يؤسس لسياسيولوجيا إسلامية لا تعارض فيها بين المفهوم الديني والمجتمعي (الانصاري، 1999م، ص 101)، والمتتبع لتفاصيل هذه القضية يلحظ السياسة النبوية الواضحة في محاولة إدماج المهاجرين في مجتمع الأنصار، وإدماج الجماعات الوافدة في المجتمع المدني مع احتفاظهم بكثير من خصوصياتهم، مما يوحي بأن رعاية خصوصيات الثقافات حتى وإن كانت مخالفة تماماً يمكن أن يتم داخل إطار الثقافة الإسلامية.

إن مما يدل على أهمية وفاعلية إدماج الثقافات الفرعية مع الاحتفاظ ببعض خصوصياتها وما يؤكد على حاجتنا لدراسة كثير من الظواهر الإنسانية في العالم الإسلامي وفي نصوص القرآن والسنة دراسة سوسيولوجية، تأكيدات بعض العلماء "أن الثقافات البعيدة عن تيار الحضارة المتدفقة لا تستطيع أن تؤسس روح المدنية، ولا بناء مناخاتها الصحية، كما أنها لا تستطيع أن تقدم الموارد التي تساعد أدمغتنا على إنتاج الفكر المنهجي والمنطق القويم، وذلك لأن مجرد العيش على هامش العصر كاف لجعل فهم ما يجري فيه محدوداً، كما يجعل الاستجابة لتحدياته والتفاعل معه أيضاً محدودة، وليس ذلك فحسب، بل إن الهامشية الثقافية تجعل من العسير فهم الماضي على ما كان عليه، وتدفع دفعاً إلى تأويله وفهمه بطريقة مشوهة، تجعله منسجماً ومتماشياً مع الكينونة الثقافية الحاضرة (بكار، 2011م، ص 62).

من العسير أن نتتبع تاريخ الإسلام منذ فترة النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا محاولين رصد ظاهرة التعددية الثقافية، ولا شك أن هذه الفترة الممتدة لأكثر من ألف عام حفلت بالعديد من التجارب، وذلك من خلال ما أتيح للدولة الإسلامية من بسط نفوذها على مساحات واسعة من العالم توفرت فيه لها معطيات خصبة من التنوع الثقافي، ولقد درست هذه المسألة عند كثيرين تحت عنوان التسامح الديني ولا مشاحة في المصطلح، فهي تدل على نوع من التجربة في إدارة التنوع الثقافي، لقد كانت النماذج المشرقة لهذه الممارسة نتيجة لطهارة أخلاقية ونبيل إنساني تشرب روح الإسلام وتمثل مقاصده وحمل رسالته بكل أمانة وتجرد، "لقد كانت المساجد تجاور الكنائس في ظل حضارتنا الخالدة، وكان رجال الدين في الكنائس يعطون السلطة التامة على رعاياهم في كل شئونهم الدينية والكنسية، لا تتدخل الدولة في ذلك، بل إن الدولة كانت تتدخل في حل المشاكل الخلافية بين مذاهبهم وتنصف بعضهم من بعض (السباعي، 1990م، ص 136).

ويمكننا عرض مئات النماذج الرائعة في هذا المجال، ولكن مساحة وطبيعة البحث تجعلنا نركز على أن المسألة ظلت اجتهادية، فهي دائماً تدرج تحت سياسة الدولة تجاه رعاياها وفق تفكير منطقيها وساستها، وهنا ينبغي التأكيد على أن مسألة التعددية الثقافية عمل سياسي قديم تم تطبيقه بدرجات متفاوتة متأثراً بالظروف الزمانية والمكانية منطلقاً من فضاء الثقافة الإسلامية العامة، وستجاوز كل تلك الحقبة الزمنية مع التأكيد على حضور التعددية الثقافية فيها، لنصل إلى مرحلة الدولة القطرية في العالم العربي والإسلامي، وننتساءل مباشرة عن طبيعتها: أهى دولة مكيافلية - هوبزية؟ أم هي دولة العقد الاجتماعي التي

جاءت في فكر جون لوك؟ أم هي دولة قومية أم إسلامية؟ وما هي أولوياتها؟ هل هي المسألة الأمنية؟ أم هي مسألة الحرية؟ وأين موقع التعددية الثقافية في أولوياتها؟

يناقش علماء الاجتماع والسياسة قضية الهوية باعتبارها مسألة حيوية في تكوين المجتمعات والدول، ويطلق مفهوم الهوية على نسق المعايير التي يُعرّف بها الفرد ويُعرّف، وينسحب ذلك على هوية الجماعة والمجتمع والثقافة (ميكشيللي، 1993م، ص7)، فهل إذا أعلنت الدولة هويتها ما بين الخيارات المتاحة يؤثر ذلك على عملية الاندماج الثقافي وبالتحديد التعددية الثقافية؟ نحن معنيون بهذا السؤال في واقعنا العربي والإسلامي، لأن معظم هذه الدول أصبحت دول ذات سيادة خلال القرن العشرين، و"عند ولادة الدولة القطرية تنازعها على الأقل ثلاث هويات متنافسة إن لم تكن متناقضة وهي: الهوية الوطنية، والهوية القومية والهوية الدينية، وكان من شأن كل اختيار ضمني أو صريح أن يحدث مشكلات داخلية أو إقليمية. ولكن واقع الحال هو أن الممارسة الوطنية القطرية هي التي سادت عملياً حتى في الحالات التي أعلنت فيها الدولة أن هويتها عربية أو إسلامية، أو عربية- إسلامية، وقد تحالفت معظم الدول القطرية على مسألة الهوية أو أجلت حسمها بالتلفيق اللفظي، أو بخلق منظمات غير قطرية للتعبير والتوفيق بين الهويات المتنافسة، مثل الجامعة العربية، ومنظمة المؤتمر الإسلامي (شيحة، 2006م، ص318).

وإذا بدأنا بالهوية الوطنية فسنواجه بتحديات مفهوم المواطنة بمعناه المعاصر وهو مفهوم لا ينفصل عن التركيبة الديمقراطية للدولة الحديثة، حيث يشير إلى العضوية الكاملة في الجماعة السياسية والشاركة في اتخاذ القرار عبر آليات متفق عليها. وقد شهد مفهوم المواطنة تطوراً مطرداً باتجاه توسيع قاعدته وتعميق معناه وزيادة الحقوق المترتبة عليه، فقد كانت البداية الصراع بين الملوك والنبلاء ومطالبه الآخرين بدور في اتخاذ القرار، ثم تفجر بعد ذلك الصراع بين الأرستقراطية والطبقة البرجوازية، وهو صراع كان من بعض مظاهره الثورة الإنجليزية (1688م) ثم الفرنسية (1789م)، ثم جاء بعد ذلك صراع الطبقة العاملة من أجل حقها في المشاركة العامة، فدور المرأة، وأخيراً الأقليات الدينية والعرقية (الافندي، 2006م، ص19).

ويلخص التطور الأخير لمفهوم المواطنة في عبارة الدكتور الأفندي تحديات الهوية القومية والدينية، وهما خياران لجأت إليهما بعض الدول العربية والإسلامية، فتبنى القوميون الهوية القومية، وتبنى الإسلاميون الهوية الدينية، ونتج من واقع الممارسة إقحام واستغلال لمكونات مجتمعية أخرى كالقبيلة والطائفة وغيرها مما هو مكون في الواقع العربي، لكن لا ينبغي أن يغيب عن بالنا كيف حاول القوميون تثبيت الهوية القومية، ولا كيف حاول الإسلاميون تثبيت الهوية الدينية، فقد كان الأمر متذبذباً بين المحاولات الانقلابية والعنف المسلح وإقصاء الآخر، وبين محاولة الممارسة الديمقراطية المتعثرة بفعل عوامل لعب فيها المكون الثقافي دوراً سلبياً كبيراً.

إن قضية التعددية الثقافية في العالم العربي والإسلامي ترتبط بالإصلاح السياسي الشامل والسعي نحو التراضي على تفاهات تضمن تحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية، والانفتاح على قطاعات اجتماعية أخرى ولا سيما في البوادي والأرياف العربية ممن يعيشون على هامش المجرى الرئيسي للحياة السياسية في مجتمعاتهم القطرية، فنتيجة التلكؤ في نشر التعليم وغياب التنشئة السياسية والمدنية لهذه القطاعات تظل إطاراتها المرجعية مفعنة في ضيقها ومحليتها وولاءاتها التقليدية بعيداً عن الدولة القطرية، إن لم تكن متشككة في هذه الدولة أو معادية لها (شيحة، 2006، ص322)، وإذا كنا نتحدث عن التعددية الثقافية كنتيجة، فلا يمكن أن نهمل المقدمات لهذه النتيجة، وإن من أول المقدمات لذلك أن نعمل على تطوير الفكر والثقافة والوعي الفردي والجمعي عند الناس من خلال بسط التعليم الهادف المنطلق من وسطية الإسلام الحق، والموصل للنهوض الحضاري والتقدم التقني، ومن خلال ذلك نستطيع أن نمضي في طريق التعايش.

إن حق الأقليات الدينية وكذلك الثقافية واللغوية في إقامة دينها والحفاظ على ثقافتها هو حق إلهي مقدس بحكم أن الله سبحانه وتعالى هو الذي أراد للخلق أن يكونوا وأن يظلوا مختلفين في الشرائع والملل والديانات والمناهج واللغات ومن ثم في الثقافات والقوميات، قال تعالى (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) الحجرات الآية 13 فلا يجوز للأغليات الدينية أو الثقافية أو اللغوية أن تنتقص من حرية الاعتقاد الديني وإقامة الشعائر الدينية والحفاظ على التمايزات اللغوية والثقافية لأية أقلية من الأقليات الدينية والثقافية (عمارة، 1998، ص103).

وإذا كان الأمر كذلك ومع استصحابنا لكل ما أوردناه في معنى التعددية الثقافية وبينتها وعقبات التطبيق، واستصحاب أنها نظرية سياسية قابلة للتحويل، فإن فكرنا وموروثنا الثقافي مؤهل لإيجاد صيغة للتعددية الثقافية تتناسب مع واقعنا، "ونحن إذا لم نؤمن باحترام الفكر الإسلامي لإرادة الإنسان وإرادة الأمة في بناء نظمها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والإدارية، وضعنا أنفسنا في صدام تام مع كل وقائع وحقائق تاريخنا الإسلامي وتشريعاته في هذه الميادين. فالإسلام يدعو المؤمنين به إلى تأسيس نظمهم الدنيوية بإرادتهم الحرة ووفق مصلحتهم الاجتماعية وفي إطار مبادئه العامة ووصاياه الكلية، كما يدعوهم إلى النظر في الحضارات المختلفة والاستفادة من كل التجارب الإنسانية (عمارة، 1998، ص58).

الخاتمة:

تنشأ التعددية الثقافية من تجربة العيش في مجتمع تعددي ومتسامح فكرياً، له تكوين متنوع من الوجهة الثقافية والاجتماعية، يقوم على تكريم الناس وتقديرهم، واختيار حقهم في اختيار طريقة الحياة التي تناسبهم وتعبّر عن هويتهم بما لا يخل بوحدة الجماعة وانسجامها، فالتعددية الثقافية ضمن هذا التصور تحيل إلى منظور فكري، وإلى آليات محددة للتعامل مع الواقع المجتمعي المتنوع، بما يسمح بالمشاركة في الشأن العام وصناعة القرار لصالح مختلف المكونات الثقافية الفرعية داخل الجماعة والاعتراف بإسهاماتها المميزة في المجتمع.

وارتبطت نشأة التعددية الثقافية بقضية المواطنة في المفهوم الغربي، الذي شهد تطوراً مطرداً باتجاه توسيع قاعدته وتعميق معناه وزيادة الحقوق المترتبة عليه، فقد كانت البداية الصراع بين الملوك والنبلاء ومطالبة الآخرين بدور في اتخاذ القرار، ثم تفجر بعد ذلك الصراع بين الأرستقراطية والطبقة البرجوازية، وهو صراع كان من بعض مظاهره الثورة الإنجليزية (1688م) ثم الفرنسية (1789م)، ثم جاء بعد ذلك صراع الطبقة العاملة من أجل حقها في المشاركة العامة، فدور المرأة، وأخيراً الأقليات الدينية والعرقية.

حاولت في هذه الورقة دراسة قضية التعددية الثقافية بين أيديولوجيا الدين والتنظيم السياسي عبر تقريب معنى التعددية الثقافية من خلال دراسة إشكالية المصطلح، ثم انتقلت لعرض البناء المفاهيمي للفكرة في نصوص الدين، ثم عرضت بطريقة موجزة، تجارب المسلمين في تطبيق الفكرة مع التركيز على التحديات التي تواجه الدولة القطرية في العصر الحالي.

خلصت الورقة إلى أن التعددية الثقافية نظرية سياسية لم يتم الاتفاق عليها كمصطلح محدد المعالم، وما دام أنها نظرية سياسية فيمكن النظر في الإفادة منها وفق موجهات الفكر الإسلامي الذي لا تتعارض ثوابته مع الفكرة العامة لها، وكذلك أبرزت الورقة التحديات الكبيرة التي تواجهها الدولة القطرية - عربية وإسلامية - وإشكالات الهوية والمواطنة، وكيف يمكن الوصول إلى صيغة سياسية قد تكون التعددية الثقافية واحدة من أهم آلياتها.

المصادر والمراجع:

القران الكريم

- ابن منظور، احمد (1968). لسان العرب. دار صادر: بيروت.
- احمد، منظور الدين (1989). النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث. جامعة الدراسات الإسلامية، باكستان، ط1.
- الافندي، عبد الوهاب (2006). الإسلاميون في الواقع السياسي العربي. في: شقير، شفيق وآخرون- محرر (2006). شبكة الجزيرة، قطر.
- الانصاري، محمد جابر (1999). التآزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام. دار الشروق، القاهرة، ط2.
- الثعالبي، عبد الرحمن (1997). الجواهر الحسان في تفسير القرآن. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1.
- الجوزية، ابن القيم (2016). الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، السعودية.
- الجويني، ابوالمعالی (1997). غياث الأمم في إلتياث الظلم. دار الدعوة للطباعة والنشر، الاسكندرية.
- السباعي، مصطفى (1990). من روائع حضارتنا. دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، ط1.
- الطويل، عبد السلام (2012). الأمة والجماعات الفرعية تعددية في كنف الوحدة. قراءة في كتاب التعددية الثقافية لباتريك سافيدو، مجلة الإحياء، العدد 36.
- القرشي، باقر الشريف (1987). النظام السياسي في الإسلام. دار التعارف بيروت، ط4.
- الزبيدي، مرتضي (1972). تاج العروس. مطبعة حكومة الكويت.
- بكار، عبد الكريم (2011). من أجل انطلاقة حضارية. دار القلم دمشق: ط4.
- بن عاشور، محمد الطاهر (1984). تفسير التحرير والتنوير. الدار التونسية.
- حامد، التجاني عبد القادر (1995). أصول الفكر السياسي في القرآن المكي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- حلمى وعبد المنعم، فؤاد. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. ابو السعود محمد بن محمد العمادي: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- راتساني، علي (2013). التعددية الثقافية مقدمة قصيرة جداً. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة: ط1.
- سافيدان، باتريك (2011). الدولة والتعدد الثقافي. ترجمة المصطفى حسني: دار توبقال للنشر: المغرب: ط1.
- شيخة، ميشيل (2006). إشكالية الدولة القطرية المعاصرة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مجلد 22 (العدد الاول).
- عبد الكريم، خليل (1997). قريش من القبلية إلى الدولة المركزية، سيناء للنشر: مصر: ط2.

- عمارة، محمد (1998). الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة أم تفتيت واختراق. دار نهضة مصر، القاهرة: ط1.
- عمارة، محمد (1998). الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. دار الشروق: القاهرة: ط1.
- عمارة، محمد (2003). الإسلام والأقليات الماضي الحاضر والمستقبل. مكتبة الشروق الدولية، ط1..
- كمليكا، ويل (2011). أوديسا التعددية الثقافية، ترجمة إمام عبد الفتاح: عالم المعرفة ج1.
- كوش، دنيس (1997). مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية. ترجمة منير السعداني: مركز دراسات الوحدة العربية: ط1.
- مجيد، حسام الدين علي (2010). إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر جدلية الاندماج والتنوع. مجلة المستقبل العربي: العدد 378، مركز دراسات الوحدة العربية.
- محفوظ، محمد. نظرات حول الوحدة والتعدد. مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، العدد 26.
- ميكسيلي، الكس (1993). الهوية. ترجمة علي وطفة: دار النشر الفرنسية: ط1.