

التعددية والبُنيات المعرفية للحوار العقلاني

ولعل المتبادر الأوّلي من هذا المصطلح أحياناً كثيرة هو تحاور شخصين أو مجموعة أشخاص حول نقطة محدّدة يبدو فيها وحولها الأخذ والرد.. إلا أن المدلول الحالي لهذه المفردة اليوم صار أكثر سعةً وشموليةً من هذه الصيغة المحدودة نسبياً، فهي — أي هذه المفردة — تعبير حقيقي غير مبالغ فيه عن عمليات تفاعل وتناقض وتبادل وتلاقح على أكثر — وربما كافّة — الصعد، فلم يعد مفهوم الحوار مقتصرًا على تلك المواجهات المباشرة بين أطرافه، كما لم يعد يعني فقط عمليات التفاوض الدبلوماسي بين الجماعات والدول والقوى، والتي يراها بعضهم صيغةً متخلّفةً من صيغ الحوار [1]، وإنما اتسع ليشمل تبادل المعلومات والخبرات والتجارب و.. بطريقة جمعية ذات مجال أكبر من القنوات التحوارية الكلاسيكية، وأيضاً بأسلوب غير مباشر في طريقة الأخذ والرد والإشكال والجواب، فالتعريف الصامت بالفنّ الشرقي أو الإسلامي في عمق أوروبا، والتعريف المقابل بالفنّ الغربي في الشرق الأوسط وأقصى آسيا هما نحو من المحاور، أي تبادلٌ وإبداءٌ لوجهات نظر حول مرتسمات منظومة حياة، ونمط عيش، وآليات تفكير وتعقل.

إن العمق الأساس لتوسّع ظاهرة الحوار من الحوار الفردي إلى حوار الحضارات هو التبلورات الحديثة للمنظومة العالمية ووسائل الاتصال وأنظمة المعلوماتية وأجهزة الإعلام العملاقة والشركات المتعددة الجنسية.. والتي تنجّه نحو عولمة قهرية تفرض القرية الكونية المنبثقة عن الواقعيين: العلمي والسياسي، وصار من غير الممكن — سيما لأولئك الذين يعيشون على هامش العولمة ويمثلون الأطراف فيها لا المركز — التفوق والانطواء واختيار العزلة؛ لأنه ليس ثمة طريق حتى لتحقيق هذه العزلة المفصلة والمؤمّلة.

هذا هو الواقع الذي صار يفرض على الأطراف الضعيفة دخول الحوار أو بالأحرى تحويل الواقع العالمي من واقع إلقاء وتلقين ومن واقع إنتاج واستهلاك إلى واقع تحاورٍ وتفاعلٍ وتبادلٍ وثنائيةٍ وجدليّةٍ، مما لا إمكانية له إذا لم يسع الأضعف — قبل الأقوى — إلى إعادة بلورة منطقية وعلمية لظاهرة الحوار المرجوّة.

ولا نركّز هنا على شيءٍ مختصٍّ بحوار الحضارات أو الثقافات بقدر ما نُنمّي بظاهرة الحوار بشكلٍ عام، مما نراه ضرورةً ثقافيةً ودينيةً اليوم قبل أن تكون سياسية؛ ففي الحوار تتجلّى المناهج وتظهر

أزمات العقل، لهذا كان لابد من وقفة جادة على هذا الصعيد.

علم الحوار والتفاوض

وعلى أية حال، فالشيء الملفت هو التجربة السياسية والاقتصادية — تحاورياً — في القرنين الأخيرين، والتي أخذت فيها الدبلوماسية حيزاً كبيراً، فلقد أدّى تنامي النشاط الدبلوماسي — عالمياً ودولياً — إلى تشكيل تجارب كبيرة من المفاوضات والحوارات التي أثمر الكثير منها مذكرات تفاهم ومعاهدات موثوقة، وقد لاحظ خبراء الدبلوماسية أنه — وعلى مرور الأيّام — صار هناك نوع من المراكمة لتلك الخبرات التي اكتسبتها تجربة الدبلوماسية، فتولّد هناك شعور بضرورة جمع هذه الخبرات، الأمر الذي أدى إلى تولّد علم جديد أطلق عليه اسم: علم التفاوض، الذي اتسع نطاقه ليتحوّل من مجرد برنامج عمل للفن الدبلوماسي إلى منظومة علمية متكاملة للتفاوض الاجتماعي والسياسي ككل.

لقد أخذ علم التفاوض دوره مكان الحوار، فصارت التسمية الأكاديمية للحوار والجدل هي: التفاوض الذي أصبح اليوم على صعيد بعض الجامعات في العالم علماً مدروساً ومعتمداً، بل كان لبعض هذه الجامعات دور بارز في بناء مشاريع على هذا الصعيد، أبرزها جامعة هارفارد [2].

لقد صارت دراسة الحوار والتفاوض بحاجة إلى علم مختص، ففي جنيف وحدها تجري سنوياً حوالي عشرة آلاف عملية تفاوض حول مختلف موضوعات العالم، ونحو ذلك في نيويورك أيضاً، فضلاً عن مئات الآلاف من عمليات الحوار الجارية داخل كل قطر ودولة، مضافاً إلى ملايين أو مليارات عمليات الحوار العامة. وهذا ما صار يستدعي دراسة هذه الظاهرة على أكثر من صعيد دراسة علمية مستوعبة، والخروج من الحديث عنها في إطار الكلام العام والضبابي أحياناً، سيما وأن علم التفاوض المعاصر هو — على حد قول الدكتور حسن وجيه أحد المختصين العرب بهذا العلم — كيان متمازج من دراسات علم النفس والاجتماع واللغويات والعلوم السياسية وعلم الأجناس [3]. ..

وبقطع النظر عمّا يسجله بعضهم حول العجز العربي «وربما الإسلامي» إزاء التفاوض، والضعف الأكاديمي إزاء هذه المادة، فإن الموروث الحضاري والديني الإسلامي يمكنه أن يكون مَعِيناً جيداً لاستمداد

الدعم والتأييد والمساندة لبلورة علمٍ من هذا القبيل.

القراءات المتنوّعة للظاهرة الحوارية

ولكن هذا العجز العربي أو الإسلامي لا يعني أنه لم تجر عمليات قراءة لظاهرة الحوار — وعلى أكثر من صعيد — من قبل المسلمين، بل على العكس من ذلك تماماً، فإن مفردات الحوار والجدال والتي هي أحسن، والتبادل الثقافي، وحق الاختلاف والنقد، وحق إبداء الرأي وحرية التعبير، وفن الإصغاء والاستماع، وأدب الخلاف والاختلاف، والحوار الإسلامي المسيحي، والحوار السنّي الشيعي، وحوار الثقافات والحضارات .. وغيرها من المفردات هي اليوم حاضرة بقوة في الواقع الفكري والثقافي، بقطع النظر عن مدى نجاح تجربتها، كما أن هناك — في المقابل — حالة من النقد، بل والرفض لمقولات الاستبداد الفكري، والاحتكار الثقافي، والنرجسية، والدوغمائية، والأجوبة الجاهزة، والصيغ الناجزة، والأفكار المعلّبة، والحقائق المملوكة وغيرها.. فموضوع الحوار موضوعة حاضرة ومقروءة ومبحوثة إسلامياً.

وقد دوّنت الكثير من المؤلفات والدراسات والمقالات، سيّما في الفترة الأخيرة، التي تعالج هذا الموضوع وتدرسه من جوانب عدّة، وقد شملت هذه النتاجات المختصة بالحوار قراءته على عدّة محاور، نجد أنفسنا مضطربين للإشارة إليها؛ بهدف تمييز المحور الذي تتركّز عليه دراستنا هنا، كوننا معنيين بقضايا المنهج:

المحور الأوّل: محور المنطلقات النصّية التي كشفت عن موقف ديني من هذه الطواهر والوقائع، وقد عمد الباحثون هنا إلى المصادر الدينية — كالقرآن والسنة — واستنطقوها لمحاولة معرفة التعاليم والإرشادات الدينية في هذا المضمار.. فمثلت أمامهم مجموعة نصوص قرآنية تحكي تجارب الأنبياء التحاورية، كما برزت الآيات الشريفة التي ترشد إلى الأساليب القرآنية في خطاب الآخر [4] ، ومن مجموع الأخلاقيات الدينية للحوار يتبلور تصوّر ديني حول هذا الموضوع، وقد أحصى بعض الكتّاب كلمة «قال» في القرآن الكريم، فوجدها قد تكرّرت 1713 مرّة، وأما كلمة «جادل» فـ 29 مرّة، وكلمة «حاج» 13 مرّة، وكلمة «حوار» 3 مرّات.. وهكذا [5] ، وهذه مادةٌ جيدة لدراسة نصّية لهذا الموضوع، كما أن قراءة التجربة الإسلامية التاريخية في هذا المجال وتوثيقها وتنظيمها يمكنه أن يقدّم مزيداً من المعلومات المفيدة، كما حاوله الدكتور طه جابر في كتابه «أدب الاختلاف في الإسلام».

المحور الثاني: المحور الأخلاقي، وهو الجانب الذي يجري مركزة البحث فيه حول أخلاقيات الحوار — وقد يتداخل هذا المحور مع المحور الأوّل أحياناً — وتبرز هنا التوصيات الأخلاقية من قبيل: آداب الإصغاء والاستماع، مستوى الصوت وطريقة الإشارة، احترام الطرف الآخر، تجنب الكلمات النابية أو الجارحة للمشاعر، الابتعاد عن أساليب التدمير والاحتقار والازدراء، تجنّب تقزيم جهود ورؤى الآخر، الابتعاد عن اللعن والسبّ والشتم والبذاء، فسح المجال للآخر لكي يقول ما يريد، الابتسام، الصبر على الآراء الأخرى، تحمّل النقد وكشف النواقص، الاعتراف بالآخر، التواضع، وغيرها من خصال الحوار الأخلاقي والمنتج.

وهناك نتائج متوّعة في هذا الإطار، أهمّها — ظاهراً — النتاج الأخلاقي الديني، الذي يستمدّ من مفردتي: الموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن — وهما مصطلحان قرآنيان — أسسه ومعطياته.

المحور الثالث: المحور التوظيفي الشعاري، وهو محور يستهدف عملية الترويج لثقافة الحوار والتفاوض، وطرحها بوصفها شعار عمل على المستوى السياسي وغيره، وتأتي هنا مقولتا: حوار الأديان وحوار الحضارات، فهذا المنحى يحوّل الحوار إلى منطلق شعاري — بالمدلول الإيجابي للكلمة — تعمل على أساسه الحركات والمنظمات والأديان والدول لخلق فضاء جديد للإنسانية قادرٍ على الحدّ من التوترات والتشنّجات المتتالية.

وكأ نموذجٍ حاصل لذلك، الحوار الإسلامي المسيحي، الذي أثّر طرحه أخيراً سيّما في النصف الثاني من القرن العشرين، وخصوصاً في مصر ولبنان، فقد غلب على هذا الحوار الطابع الشعاري التوظيفي، وإلا فإن قراءةً سريعةً لهذه التجربة تكشف لنا عن مدى ضآلة الحوار الحقيقي على هذا الصعيد، إذا استثنينا بعض مظاهر الحوار الاجتماعي، وهناك من يرى في الحوار الإسلامي الإسلامي، وكذا في مقولة حوار الحضارات، شيئاً من هذا القبيل.

المحور الرابع: المحور الميداني، وهو المحور الذي يأخذ الحوار بوصفه عينةً خارجيةً وواقعاً إنسانياً موضوعياً، ويبدأ بدراسته على أسس اجتماعية نفسية وغيرها، ويعتمد الإحصاء والمتابعة أساساً له، فمثلاً يجري أخذ الواقع العربي بوصفه عينةً لدراسة ظاهرة الحوار فيه في الربع الأخير من القرن العشرين، مراحل هذا الحوار، تطوّراته، نكساته، معوقاته، عوامل نجاحه وإخفاقه وهكذا.. ذلك كلّهُ اعتماداً على عينات حوارية مؤثّقة.

وفي الحقيقة، فهذا الجانب على رغم من أنه كتب حوله بعض الشيء [6] ، إلا أنه ما يزال بحاجةٍ إلى

سعي ميدانيّ أكبر وأشمل سيما على المستوى الإسلامي، وسوف تكون لنا وقفة مع موضوع العقل الاستقرائي والإحصائي لاحقاً إن شاء الله تعالى.

المحور الخامس: المحور المعرفي المنهجي، وهو هدفنا هنا، وهو محورٌ يتراجع إلى الوراء ولا ينظر إلى توظيفات الحوار في المجتمع، ولا إلى منابعه الدينية المشرعة له أو الراضة أحياناً.. وإنما يهتمُّه دراسة البنى التحتية المعرفية للحوار بما هو فعلٌ ثقافي وعلمي بما يمكنه إفراغ المحتوى الشعاري للحوار — بالمعنى السلبي للكلمة — وتهيئة مبررات واقعية له.

ومرجع هذا النوع من الدراسة إلى توظيف مقولات فلسفية ومعرفية وكلامية تمّ التنظير لها في علومها المختصة بها، وهذا معناه أن الدراسة المعرفية والمنهجية للحوار هي إخراجٌ للمقولات الفلسفية من مداراتها الخاصة بها واستخدامٌ لها في دائرة ميدانية بالنسبة إليها، فهي بالنسبة للحوار العماد النظري أو الملاذ المعرفي الذي يلجأ إليه مشروع العقلاني، وهو ما يشكّل الأساس لبلورة علم منطق الحوار، كما يعبر عنه بعض الباحثين [7].

أزمة الحوار المعاصر

يعاني الحوار في الوسط الفكري والثقافي العربي والإسلامي من أزمتين حقيقيتين هما:

1 - أزمة الأخلاقية، أي أن أخلاقيات الحوار لم تتحوّل بعد إلى واقعٍ معاش وطبع ثان، ومن ثم بقي الحوار الأخلاقي شعاراً كبيراً لم يترجم بصورةٍ حيةٍ في الجامعات والمحافل الفكرية والدينية غالباً، والذي يشهد لذلك إحصاء المفردات غير المناسبة غالباً، والتي تحكم ثقافة المتحاورين بمن فيهم أولئك الذين يدعون وينظرون لأخلاقيات الحوار، فنحن نجد حضوراً كثيفاً — وطبعاً الكلام هنا ليس عاماً وشاملاً بالتأكيد — لمفردات يمكن أن تسمى هجوميّة ككلمات: المعاداة للدين، المؤامرة، العمالة، الكفر، الزندقة، الليبرالية، الارتداء في أحضان الغرب، الانحلالية.. من جهة، تقابلها مفرداتٌ من الطرف الآخر بالقسوة نفسها تقريباً كالظلامية، الرجعية، التخلف، السطحية، العدوانية، النرجسيّة، الدوغمائية، التجرّب، التخشب، الاستبداد و.. من جهةٍ أخرى، وهي مفردات تكشف عن حالةٍ مأزومة وجوّ غير سليم، كما ترشد إلى أن موضوع الحوار وإن دخلت أو تولّدت في أدبياتنا اليومية

سياسياً وثقافياً ودينياً .. إلا أنها ما تزال تعاني من عقبات حسّاسة يبدو أنه ليس من السهولة تجاؤها، وهكذا عندما نحاول الاطلاع على مقدّمات الكتب والبحوث، فإننا نجد حالةً واسعة الانتشار من تقزيم الآخر واتهامه، بحيث يصعب أن تلاحظ مقدمة كتاب لا تشنّ حرباً عنيفةً على الآخر أو تحاول تمجيد الذات.

ولا نقصد هنا رفض مداولة هذه المفردات الآنفه الذكر وأمثالها من المصطلحات بل والتراكيب والسياقات، وإنما نقصد التحفّظ في استخدامها بلهجات إتهامية واضحة في أجواء مدافعة متشدّجة لا بطريق النظرية أو التعميم.

وكما يطالب المتحاور بتمثّل عقلٍ بارد في نقده، كذلك يطالب الآخر بإعادة موازنةٍ لمعيار أحاسيسه حتى لا يكون أيّ تعبير مثيراً للاحساس المتوتّر أحياناً، فالذي يحصل كثيراً على هذا الصعيد هو أن بعض الأطراف المحافظة — بالمعنى العام للكلمة — على مستوى الساحة الدينية عموماً، تعيش درجةً

عالية من الحساسية بحيث تتفاعل بسرعةٍ كبيرة مع أبسط أنواع النقد

أحياناً، وتعجز أحياناً أخرى عن التمييز بين مفهومي النقد والمناهضة أو مفهومي الرفض والمناقشة.. وفي مثل هذه الحالات لا يتسنّى بناء حوارٍ سليم وهادئ مهما سعى الطرف الآخر لإعادة إنتاج أو صياغة موازنة وهادئة لمفاهيمه.

وهذا ما يعبر عن حالة حساسية عالية، تبلغ درجةً غير صحيّة، يصعب معها الانطلاق بأيّ عمل أو إنجاز أي مشروع.

2 - أزمة المعرفة والمنهج، وهي محلّ اهتمامنا هنا، أي أن الحوار يتواجه وصدمة مع أكثر من واقع معرفي لا يتناغم معه في امتداداته وتوظيفاته.

إن الشيء الملاحظ — الذي نريد أن ننطلق منه هنا — في الأروقة الثقافية والدينية في مجتمعاتنا هو أن حركة الحوار عندما تأخذ مسارها الطبيعي، وتمرّ بمراحلها المتعاقبة تصطدم — في كثير من الأحيان — بواقع معرفي صلب لا تقدر على الاستمرار في ظلّه؛ أي أن هذا الواقع المعرفي يضغط بثقله على منهجية الحوار الفكري فيحرف مسارها نحو اتجاه غير اتجاهها الطبيعي المتكامل.

هذا الأمر يحول دون تشكّل ديمومة للظاهرة الحوارية؛ لأنه يخفض من السقف المحدد لها، نعم الظاهرة الحوارية ليست قيمة مقدّسة متعالية على كل القيم، بل إنها — كأكثر القيم الأخلاقية — مؤطّرة ومحدّدة بقيود وخصوصيات وحالات معينة، إلا أن الأمر الذي يحصل هو تزايد وتضاعف تلك القيود المعرفية والموضوعية على هذه الظاهرة، الأمر الذي يضيّق من دائرة الاستخدام كلما زادت أعداد القيود والاعتبارات، فالمشكلة — منهجياً — ليست في فرض قيودٍ على الحوار — شكلاً وآليةً ومضموناً — وإنما في المدى الكمّي والكيفي لهذه القيود المفروضة، من هنا فإن ملاحظة النسب الواقعية التي تفرض — فرضاً منطقيّاً — حدّاً معيناً من هذه القيود قد يؤدي إلى القناعة بأن مضاعفة هذه القيود عن هذا الحدّ المعتدل قد يكون فيها إفراغاً أو شيئاً من إفراغ الحوار بوصفه ضرورة اجتماعية فكرية تربية..

إن هذا الاضطراب والتوتّر الذي يصيب حركة الحوار عند الاصطدام بواقعٍ معرفيٍّ ما يضرّ — قبل كل شيء — بالعملية التحويلية نفسها؛ مما ينجم عنه ضعفٌ في الإنتاج الثقافي أو تولّد إنتاجٍ محتو على ميكروبات منهجية ومعرفية.

فالشيء المهم لتفعيل ثقافة الحوار المنتج معرفياً يكمن في دراسة هذه القيود الفكرية التي تشنح — وكأنها شحنة كهربائية حادة — كل المسار التكاملي بمجرد الاصطدام بها، وهو — أي هذه الدراسة — أمر لم يجرّ الاهتمام به بدقة وبالبحر المناسب من قبل الباحثين والداعين إلى حوار عقلائي هادف، وإنما جرى التركيز بصورة أكبر — سيما على مستوى الساحة الإسلامية — على الجوانب الأخلاقية والدينية للحوار كما لاحظنا إجمالاً، فنحن نواجه قيم الحلم وسعة الصدر لدى مطالعة موضوعة الحوار، كما نواجه قيم التحمّل والصبر على آراء الآخرين بوصفها أساساً أخلاقياً لتنشيط الحوار الهادف، إلا أن الحديث عن بلورة وضعيات فكرية معرفية تمثل المحيط الطبيعي لحوارٍ عقلائي إنما كان يأتي عن طريق العرّاض ولم يكن منظوراً في الأهداف الأولى للدراسة غالباً، والمفارقة التي تحصل هنا تختزل في التناقض الحاصل بين المنحى القيمي والواقع الفكري؛ لأن مركزة الجهود على الخط الأخلاقي دون تأمين مهينات موضوعية معرفية تفضي — أي هذه المركزة — إلى نوع من الحركة المتعاكسة، فالتوجيه الأخلاقي يدفع — من جهةٍ — ناحية إنجاز الخطوة فيما الواقع المعرفي يصدّ عن إكمالها، ومن الطبيعي أن يتغلّب البعد المعرفي على البعد الأخلاقي؛ لأنه القادر على إيجاد تبريرات أخلاقية جديدة.

من هنا، تتأكد الفكرة القائلة بأن أي حديث أخلاقي تقريباً سيبقى في عالم الضبابية وبعيداً عن التطبيق والعملانية مادام النظام القيمي فيه غير منسجم مع الواقع الموضوعي أو غير مندرّجٍ معه.

وهذه هي بالضبط المقولة التي ركّز عليها كثيرا بصورتها العامة العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي؛ فقد رأى العلامة أن النظام القانوني والأخلاقي الإسلامي ليس أمراً إضافياً على المسار الطبيعي للتكوين، وبالتالي فهذا النظام إنما يعبر عن إعادة الحركة الاجتماعية والنفسية و.. الإنسانية إلى الحالة التي تتطلبها الطبيعة والتكوين تماماً، كما هو تناول الأغذية ليس أمراً قانونياً أو أخلاقياً يضاف إلى الوضع الطبيعي للحياة البشرية التكوينية، وإنما هو بالضبط محاولة للدخول في هذا المسار التكويني بالكشف عن استدعاءاته حتى لا يحدث المرض أو غيره [8] .

وكمثالٍ على هذا المبدأ — أي مبدأ التطابق بين الواقع والقيمة بعيداً عن انطباقه على رؤى العلامة الطباطبائي — على المستوى الديني ما يحصل عندما تُطرح النصوص الدينية لتثبيت مقولة أخلاقية معينة، ثم وفي المقابل تطرح مجموعة واقعيّات في النص الديني نفسه لا تكاد تنسجم مع ذاك الطرح الأخلاقي، فإن ذلك يولّد نوعاً من التعارض في النصوص نفسها ربما لا يكون تعارضاً حرفياً مرتسماً بدقّةٍ وعناية للوهلة الأولى إلا أنه تعارض حقيقي على أرض الواقع المستوعب لا الاستثنائي، فعندما يستخدم بعض العلماء الآيات الدامّة للعرب الجاهليين على تقليدهم لآبائهم لتأكيد فكرة إعادة النظر بأصول المعتقدات الدينية وأن الإسلام قد ذمّ هذا التقليد — بقطع النظر عن متعلّقه ومحتواه — وهو ما نراه شاملاً لتقليد العشيرة كما أنه شامل لتقليد النسيج الثقافي العام السائد في المجتمع.. عندما يستفيد بعضهم ذلك ويؤصّل لدعوة إسلامية لإنتاج بناء اعتقادي مصدره عقل الفرد نفسه لا عقول رسمية، يواجه في المقابل ثقافة تدعم نفسها بنصوص أخرى تمنع الفرد المسلم من الدخول في تقويم ذاتي لمعتقد، وتنتقد بشدّة التبريرات المعطاة للأفراد في تكوين بُنائهم العقديّة والفكرية، معتمدين أيضاً على صورة معرفية لعقل عامّة الأفراد، عندما تتم هذه المفارقة نعرف أن خطأ ما قد حدث في هذا الطرف أو ذاك، بالرغم من أنه قد لا تكون هناك أية معطيات تؤكّد — من ناحية الترسيم الأصولي لنظرية التعارض — وجود شيء من المعارضة والتنافي، لكن التساؤل يفرض نفسه، فكيف يمكن أن تكون هناك قيمة للبحث الفردي في الموضوعات العقديّة والحال أن هذا البحث تجري مصادرتة على مستوى النتائج ليختزل بنتيجةٍ معينة على هذا البحث الخروج بها؟ إذا كانت النتيجة هي المطلوبة فهذا يعني أنّه لا قيمة لنفس البحث والتحقيق والتأمّل العقلي الفردي، والعبرة حينئذٍ إنما هي بالنتيجة نفسها ولو — لا أقل — عن طريق البحث إذا صادفها، أما عندما تكون القيمة منصبةً على رفض التقليد والأخذ بالمنحى الحقيقي الفردي في التعاطي مع الأمور العقديّة، فإن النتيجة لا يمكنها حينئذٍ أن تفرض نفسها على القيمة الأخلاقية الموجودة في التحقيق وعدم التقليد، وهذا معناه أن ادعاء القيمة الأخلاقية المخترنة في نزع التحقيق العقدي ومن ثم رفض النتائج المنبثقة عنها رفضاً قيمياً وسحب الشرعية منها يمثل تناقضاً واضحاً [9] .

من هنا، وعلى الصعيدين الأخلاقي والديني، من الضروري إيجاد نوع من المصالحة — وربما المزاجية — بين هذين المنحيين: منحى مرتبط بالقيمة والحق والحكم ومنحى متصل بالعلم والمعرفة والواقع، وما لم تتم هذه المصالحة فإن الكثير من الجهود الساعية نحو بناء حوار أصيل وراسخ لن تصمد كثيراً أمام ضغط الواقع والمعرفة، هذا ما نحتاجه ونقصه، ألا ننظر لأخلاقيات تحاورية في حين أننا نضع ونحمل وننظر لبنى معرفية وطرائق تفكير وأساليب منهجية لا يمكن للحوار أن يحيا في ظلها أو أن يدوم، فالحوار لا يمكن توجيه دعوة أخلاقية أو قانونية للالتزام به ما لم يكن هناك سعي حثيث لإزالة العقبات الميدانية التي تقع في طريقه، وأهمها العقبة المعرفية، وإلا فإن التوجيه الأخلاقي لن يقدر على الصمود سيما عند اشتداد الأمور وعند أكثر الناس، بل سيتحوّل إلى قانون غير قابل للتنفيذ، ومن الطبيعي أننا عندما نتحدّث عن منظومة فكرية متكاملة كالمنظومة الدينية فإن علينا أن نعرف أن تكامل هذه المنظومة يفرض انسجاماً بين الأطراف كافة، وإلا فإن قوانين هذه المنظومة ستكون متعالية عن الواقع، كيف يمكن الدعوة إلى الحوار بوصفه قيمة أخلاقية وفي الوقت عينه يفرض في المنظومة المعرفية للمتحاورين أنه لا احتمال للخطأ إطلاقاً في فكرتهما؟ هل سينتج عن هذا الحوار غير تراشق الكلمات دون أية نتيجة كما سنلاحظ؟

الأسس المعرفية والمنهجية

من اللازم هنا التذكير بأن هذه الأسس الآتية الذكر كما أنها لا تمثل كامل المباني المعرفية للحوار العقلاني، كذلك ليست أموراً متفقاً عليها، بل إنها بدورها خاضعة للحوار أيضاً وقابلة لإعادة النظر، فإن مقولة الحوار العقلاني الهادف ليست مقولة ذات تعريف مسلّم به ومتفق عليه، فهي — إن صحّ التعبير — مقولة نسبية يحدّها كل طرف وفق القبلية التي يحملها، وربما يكون حواراً ما عقلياً بل في غاية العقلانية عند طرف فيما يراه الآخر بحاجة إلى مزيد من العقلنة والبلورة المنطقية السليمة أو الأسلم، من هنا فعندما يقال: البنيات المعرفية للحوار العقلاني، فلا يعني ذلك المصادرة أمام أي عمليات تفاوض أو تحاور أخرى لا تتخذ من هذه البنيات أساساً لها، وهذا معناه أن عقلانية الحوار هنا إنما هي الأنموذج الأفضل — نسبياً — للحوار العقلاني العلمي من وجهة نظر الكاتب قياساً بالنماذج الأخرى التي لا ننفي عنها العقلانية.

كما أن البرهنة على صحّة المقولات الآتية موكولٌ إلى محلّه الخاص في العلوم الأخرى، مضافاً إلى ما

درسناه وندرسه في هذا الكتاب، ونحن هنا نفترض أننا مؤمنون بها، وإنما نحاول وصلها بظاهرة الحوار وتأثيراتها بها، وإبراز المظهر الإيجابي لها على هذا الصعيد.

وعلى أية حال، فأبرز ما يمكن ذكره من أسس هنا أمور — قد يكون فيها بعض التداخل الذي يفرض التغاضي عنه لضرورات الإيضاح والتمييز — أهمّها:

1 — التعددية المعرفية

يترافق مصطلح التعددية المعرفية في بعض الأوساط مع مفهوم نسبية الحقيقة أو نسبية المعرفة، وبالتالي فهو يحمل مضموناً سلبياً نتيجة ذلك [10]، لكننا نقصد به هنا معنى لا يختزن — لا أقل — بحسب تصورنا — هذين المفهومين للنسبية، بل يرتكز — في جملة ما يرتكز عليه — على تعديل في مفهوم اليقين نفسه وفق تصوّرات خاصّة يفترض أن تكون قد جرت دراستها في مرحلة أسبق.

تسود الاتجاهات العلمية القديمة وبعض المذاهب المعاصرة المعادلةُ القائلة بأن نتيجة البحث في أي موضوع تساوي صحة قولِي وبطلان قول الآخر ضرورةً، فالباحث أو العالم عندما يدخل في بحث علمي فإنه يسعى فيه للوصول إلى الحقيقة، وهو في نهاية المطاف عادةً ونتيجة العمليات الذهنية المتتالية يرى أنه قد وصل إليها فعلاً، وكنتيجةً تلقائيةً لذلك فهو ينظر إلى الأفكار الأخرى على أنها باطلة وليست إلا كذلك، وهذا ما يمكنه عادةً بلورة نوعٍ من الطبقية الفكرية المرتكزة على مفهوم الصواب والحقّانية.

القضية الأساس هنا تكمن في تصوّر التوزيع الحاصل للحقائق على العقول والأذهان البشرية، فالرؤية التي يحملها المنطق الكلاسيكي إزاء هذا التوزيع هي — غالباً — رؤيةٌ تعتمد على منطق المفاضلة المتميزة على درجة عالية، أي أن المؤشر وفق هذا التصوّر يدلّ على تمايل الحقيقة لطرف دون البقية، وهذه المفاضلة يركّزها المنطق المدرسي على أساس معادلتين تمثلان تصوّره الخاص لليقين؛ إحداهما المعادلة الإيجابية القائلة بأنه حيث كانت المقدمّات صحيحة — كماً وكيفاً، مادةً وصورةً — باليقين فما توصّلت إليه صحيح بالضرورة، وثانيتها المعادلة السلبية المقابلة والتي تقول بأن كل ما هو خلاف رأيي فهو باطل وخطأ بالضرورة، ويستحيل كونه صائباً؛ لأن ذلك يستلزم المحال، حيث كان رأيي صحيحاً بالضرورة، وهاتان المعادلتان تفرضان على الباحث مواصلة العمل حتى يحوز عليهما معاً، أي اليقين البرهاني الحاسم بصحّة قوله ويقينٌ مشابه ببطلان الآخر.

هذا هو الذي سمّيناه الطبقة الفكرية — دون أن نوظف هذا المصطلح في مدلولاته القبيحة — أي هي الشعور بأن هناك طبقتين في عالم الفكر، طبقة المحققين وطبقة المبطلين أو الخاطئين، وكل الشرعية — معرفياً — إنما هي للطبقة الأولى، ولا شرعية إطلاقاً للطبقة الثانية.

هذه البنية الفلسفية المعرفية هي بنية متصادمة — في نقطةٍ ما وإلى حد معين — ومقولات الحوار والتفاوض؛ لأن المفكّر الذي ينطلق من هذه القاعدة المعرفية يجد نفسه متورطاً في شيءٍ من الازدواجية بين بنيته المعرفية وبين المقولة القاضية بأن «رأيي صحيح يحتمل خطؤه ورأي غيري خطأ يحتمل صحته»؛ لأن هذه المقولة التي تمثّل — كما يقولون — أساس أي تفاهم حوارى، لن يتمكن المحاور الذي يتخذ من تلك البنية المنطقية المعرفية قاعدةً له أن يستمر معها طويلاً؛ لأنه عندما يصل إلى ذروة الجدل والمحاورة سوف تبرز أمامه تلك البنية المعرفية إلى السطح نتيجة ضغط اللاشعور، وبالتالي سوف يعيد إظهار كلمات الدوغمة من أمثال: قطعاً، يقيناً، جزماً، بدهةً، لا خلاف فيه.. إلى غيرها من سلسلة المفردات المعيقة لديمومة العملية التحوارية.

هذه هي الصدمة التي تكلّمنا عنها آنفاً، وهي أنه عندما يصل الحوار إلى ذروته تبرز البنيات المعرفية — كما البنى الأخلاقية — إلى السطح بقوة، وتصدم هذا الحوار بشدّة؛ لتعيده حيث بدأ وتفقده من ثمّ الإنتاجية والتوليد.

كيف يمكن الجمع بلا ازدواجية «والازدواجية وأمثالها هنا تمثل مظاهر عابرة، أي أنها عند اشتداد الموقف تخرج عن صورتها، وينعكس الواقع بدقة كما هي الحال في الكثير من الأخلاقيات المماثلة» بين استحالة صحّة القول الآخر واحتمال خطأ قولي أو العكس؟ وكيف يمكن أن يكون الحوار هادفاً — بالمعنى الذي سيأتي لهادفيّته — ما دام المحاور قد دخله واصلاً إلى الحقيقة لا طالباً إياها؟

أما لو استبدلنا تلك البنية المعرفية بعقل تعددي معرفي — لا فقط تعددي اجتماعي — أي ذاك العقل الذي يرى أن الحقيقة منبسطة لا متمركزة، وأنه لا يمكن لمنظومة متراكمة من الحقائق والمولدة لثقافة معينة أن تكون كلها صحيحة أو لا أقل لا دليل ينفي احتمال الخطأ فيها.. فإن الوضع سيختلف.

إن هذا العقل ينظر إلى التجربة الفكرية للبشر ككل بنظرة مشرفة، ويتفهم الكمّ الهائل من أخطاء التفكير اليومية هنا وهناك، ويتعامل مع العقل البشري تعامللاً واقعياً نتيجة خبرة طويلة معه ميدانياً، من هنا فهو يجد انتشار الأخطاء على العقول كافة لا يسلم منها عقل، وهذه الموقعية المشرفة للعقل التعددي تجعله معترفاً ومقراً دائماً باحتمال حقيقيٍ للخطأ في أية فكرة حتى لو لم

يمكنه تحديدها تفصيلاً.

إن الاستبدال بهذا العقل يجعل المتحاور منسجماً مع ذاته في حوارها؛ لأن الحوار سيبقى قائماً على قاعدة حقيقية — لا شكلية — اسمها احتمال الخطأ في رأيي واحتمال الصواب لدى الآخر، وليس قائماً على قاعدة تنازلية تسالمية مرحلية غير متجذرة في العقل والوعي، وإنما هي مجرد صيغة تفاوضية مصلحية ليس لها خارج الحوار وجود فاعل.

إن من أهم نتائج هذا العقل التعددي هو تقليص المفاهيم الإطلاقيه وانتشار ما نسميه ثقافة الاستثناء المعاكسة؛ لأن هذا العقل لم يعد يؤمن بنتائج — ضرورية — شاملة وإنما صار مستعداً للاحتمال انخرام القاعدة، وبالتالي فتح نافذة الاستثناء للتلاقي مع الآخر فيها، وهو بذلك يبقي هامشاً ملحوظاً للحركة التصاعديّة لفعل الحوار.

2 — تمثّل الآخر وبلورة المشترك الفكري

أ — يصعب جريان عملية حوار منتج دون وجود مشترك فكري ثقافي بين الأطراف المساهمة؛ لأن انعدام هذا المشترك يمكنه أن يحدث أزمة تخاطب تجعل كل طرف كأنه يتكلم مع نفسه فقط دون ملاحظة الآخرين، من هنا تتقارب الأطراف وتتفاهم كلما كان هذا المشترك أكبر، ويصبح بمقدورها استخدام حجم كمّي أكبر من المشتركات لتوظيفه في عملية التحوار، وبعبارة أخرى كلما كان المشترك الفكري قليلاً بالنسبة لموضوع الحوار كلما شعرت الأطراف المتحاورة بصعوبة التوصل إلى نتائج فوقية، وكلما كان كثيراً كلما أصبحت في فسحة من أمرها يمنحها هامشاً ملحوظاً للاستعانة والحركة، كما يمكنها من وضع عدد أكبر من اللبّات التي يتكامل على أساسها البناء الناتج عن الحوار.

هذه المعادلة ذات الطرفين تفرض واقعاً معرفياً وتنبئ — من ثم — من ناحية علمية عن حاجة الحوار إلى هذه القواسم المشتركة التي تشكل منطلقات البحث والدراسة.

ويتلو تكشف القواسم المشتركة أو يصاحبه نوع من تمثّل الآخر لفهمه حتى تبدو القواسم المذكورة من خلال فهم عناصر الافتراق والالتقاء معاً، وهذا ما يستدعي قراءة الآخر من موقعه — لا من موقع نقده — بهدف فهمه، بوصف ذلك انطلاقةً لبدء الحوار لا لممارسته أثناء التعرّف عليه.

إن هذا ما يكشف لنا الواقع التحواري الحاصل أحياناً.. إن الحوار الإسلامي المسيحي أو الحوار الشيعي

السنيّ هما بالدرجة الأولى مفتقران إلى خلفية علمية مرتبهة لتكشف المتحاورين بعضهما البعض، وبالتالي لقواسم الاشتراك بينهما، لأن عناصر الاختلاف ما تزال هي المتحكّمة، ليس على المستوى الأخلاقي مما تملّيه أحياناً مفاهيم العصبية والتطرّف فحسب، بل على المستوى المعرفي نتيجة جهل واقعي بالآخر؛ لأن الاطلاع عليه هو غالباً من موقع الذات الناقدة لا من موقع الآخر نفسه في تمثّله ومماهاته ومحاكاته.

إن ما تنسبّه خسارة تنظيم القواسم المشتركة هو تضاعف النزاعات الاصطلاحية واللفظية؛ لأن أساس هذه النزاعات معرفياً قائم — غالباً — على عدم معرفة القواسم المشتركة المعنائية وعدم فهم الآخر، فعندما لا يعرف أطراف الحوار هذا القاسم المعنائي فإنهم يبتلون بتصادم مفاهيمي ناجم عن اختلاف المصطلحات الثقافية والعلمية.. وهذا معناه أن تكشف هذا العنصر المشترك — بحقيقته ومعناه — يمكنه أن يحدّ من فوضويّة التحوار الحاصل أحياناً ويدفعنا نحو حوار منتج لا نحو حوار تكون حصيلته في نهاية المطاف أننا متفقون، في حين أنه كان لابد أن تكون أسسه هي هذا الاتفاق.

وكأ نموذجٍ قديم على أزمة المصطلح في الفكر الإسلامي يمكن الاستعانة بما ذكره ابن رشد الفيلسوف في «فصل المقال» حول الخلاف التاريخي بين المتكلمين والحكماء فيما يتعلّق بمسألة قِدَم العالم، فإن ابن رشد يرى أن هذا الخلاف الذي دام قرونًا من الزمن يرجع في تصوّره إلى مجرد مشكلةٍ اصطلاحية، وإذا صحّت وجهة نظر ابن رشد هذه فإن هذا أنموذج بارز، سيما وأننا نعرف أن هذه المقولة قد سبّبت الحكم بتكفير الفلاسفة عند الإمام الغزالي، وهو ما ترك آثاراً كبيرة على المناخ الثقافي الإسلامي العام آنذاك [111] ، وهكذا الخلاف الإخباري الأصولي الشيعي حول مقولة الاجتهاد، وهو خلاف ترك أثره في حركة الفقه والفقاهة، فإن السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي «1413هـ»، يرى أن هذا الخلاف مجرد نزاعٍ لفظيٍّ لا يعبر عن خلافٍ

حقيقيٍّ في العمق وإنما في مجرد التسمية، وهو أمرٌ — على تقدير صحّة مقولة السيد الخوئي — ينمّ عن أن الفهم المعنائي كان لازماً لتجنّب خلاف من هذا القبيل [112] .

إن هذا ما يمكننا تسميته بالتنوع التفسيري للظواهر الفكرية، فربّ ظاهرة واحدة لها تفاسير متعددة كما تحكيه قواعد الهرمنوطيقا المعاصرة، أي ربّ فكرة واحدة يحكيها كل شخص بطريقته أحياناً، والاعتراف بهذا التنوع التفسيري معرفياً ومن ثَم الانطلاق على أساسه يمكنه أن يحلّ كثيراً من دوّامات التحوار اللامتناهية؛ لأنه يفرض علينا تمثّل الآخر لفهم مقصوده، وما دمنا نفهم مقصوده من طرفنا المفترض أنه طرف مختلف من الناحية التفسيرية، فلن يمكننا بسهولة التوصل إلى وعي الآخر

بغية دخول الحوار معه، فإذا اعترفنا بالتنوع التفسيري فسنصبح قادرين أكثر على تفهّم إمكانية انبثاق مصطلحات وتعابير متنوعة ومختلفة الظاهر لحقيقةٍ ومفهوم وقضية واحدة، مما يفسح المجال لتجاوز الاختلاف التعبيري نحو عنصرٍ أعمق في المعنى نفسه، يمكن أن يشكّل اتفاقاً بدل أن يكون نقطة الخلاف.

إن هذا ما يدفع — خدمةً لمشروع الحوار — إلى تبني لغةٍ علمية شفافة من جهة، وإلى السعي لتشكيل شبكة مصطلحات تكون مشتركة المدلول للأطراف كافة، ومن ثم إيجاد موازنة بين المصطلحات التي تحتاجها أصالة الفكر في نسبةٍ ثقافية وبين المصطلحات التي تحتاجها عملية الحوار في التقاء ثقافي.

القضية هي أننا أحياناً نستخدم مفردتين لمعنى واحد، ولا ندري أن بيننا اتفاقاً، وأحياناً نثقل الحوار بضابية مخلّقة بفهم عناصر الالتقاء أو الافتراق، وهو ما نلاحظه في أكثر من تيار تغيير في الساحة الإسلامية المعاصرة من حيث عدم الشفافية في الخطاب الثقافي، فإن هذا الغموض الذي يلف أكثر من حركة تغيير ثقافي في المجتمعات الإسلامية اليوم يتحمّل جزءاً من مسؤوليته أصحاب المشروع أنفسهم؛ لأنهم بالغموض والضابية التي أثاروها قد حالوا دون وضوح الذات لدى الطرف الآخر، وهو ما ترك ويترك آثاراً كبيرة على الوضع العام.

وعلى خطٍّ موازٍ في إطار ثقافة التعبير واللفظ، نجد مشكلةً أخرى في واقعنا الثقافي المعاصر وهي مشكلة الإغلاء — بحسب التعبير النفسي — الذي تعيشه بعض الأوساط الثقافية في إطار عرض آرائها، وما نقصده بالإغلاء هنا هو محاولة إضفاء لباس جميل على بدن قد يكون أقلّ منه جمالاً، وهو ما يتمثّل أحياناً بتجنب التصريح ببعض الأفكار نتيجة نوعٍ من الخجل منها في اللاوعي أمام الآخرين، ولهذا يعمد إلى القيام بنوع من الإلباس لها حتى تبدو أقلّ قبحاً، وهو ما يؤدي — كما نلاحظ — إلى إضفاء عناوين جديدة على مفهوم تحتاج صراحة التعبير عنه إلى عناوين أخرى، وهذه المشكلة ناجمة أحياناً على الصعيد الثقافي عن نوع من العزلة أو العقدة أو ضعف الخطاب عامة، وأمور أخرى أيضاً.

وهذا الإغلاء نجده فيما يسمّيه بعضهم بثقافة الألفاظ [13] التي تجتاح الأوساط الثقافية والفكرية العربية المعاصرة، فالنقد الذي كان يوجّه إلى الكتب الدينية الكلاسيكية تمثّل في التعقيد اللفظي الذي يلف تلك الكتب أحياناً ومن بينها كتبٌ دراسية يفترض فيها بالدرجة الأولى أن تتجنب هذا النوع من الصياغات، لكن المشكلة هي أن بقية الاتجاهات بدأت تشعر بنوع من التفوّق المعرفي عندما تتفوّق لفظياً وصياغياً، فتغرق القارئ بسيولٍ كلامية صياغية ثقيلة نوعاً ما قد يحتاج أحياناً إلى وقت

لفهم المقصود الحقيقي منها، وهو ما يسبب مشكلةً حقيقية على صعيد فهم الأطراف لبعضها البعض، الأمر الذي يلاحظ بوضوح لدى قراءة النقاشات التي يؤول الكثير منها إلى عدم فهم كل طرف لصاحبه.

والمشكلة الأبرز على هذا الصعيد تكمن في ممارسة البعض نوعاً من اللامراعاة في تعابيره إزاء الطرف الآخر الذي يحاوره الأمر الذي يشنّج من الحوار وحركيته، وعلى سبيل المثال التعابير التي خلطت بشكلٍ موهم ما بين الدين والأسطورة في الكتابات الأخيرة في العالم العربي، أو تلك التعابير التي تصادمت مع بعض المصطلحات الدينية المألوفة كتعبير «الطرق المستقيمة» قبل التعبير القرآني المألوف «الصراط المستقيم»، وهو ما يشنّج الحوار ويجرّه إلى نوعٍ من المدافعة، دون أن ندعو إلى إعلاء أو ضباية على هذا الصعيد.

وفي الإطار نفسه تقريباً تبدو أمامنا إشكالية العلاقة بين اللفظ والفكرة التي يراد استخدام اللفظ لبيانها أمام الطرف الآخر، وكمثالٍ تقليديٍّ معروف علم أصول الفقه، سيما على الصعيد الشيعي في الفترة المتأخرة، والذي جرى استخدام صياغات وتراكيب وبيانات لفظية فلسفية ومنطقية ودرجة تماسكٍ تعبيري فيه لا تتناسب مع مباحث الألفاظ في هذا العلم، وفقاً للقاعدة المناهجة القائلة بأن مادّة الموضوع تلعب دوراً في تحديد منهج الخطاب، وهذا ما نلاحظه على صعيد بعض أوساطنا الثقافية التي تخلط في عالم الألفاظ بين المضمون والتعبير، فهناك مضامين في غاية الدقّة والفلسفية يجري التعبير عنها بأسلوب أدبي إحساسي، وهو ما أثار ويثير خلطاً وتشوشاً بينيّين.

ب — الشكل الآخر لتمثل أطراف الحوار لبعضهم البعض هو حضور روح الثقة والاحترام المعرفي، إن غياب هذه الروح شكّل — ويشكّل — واحدةً من أهمّ أزمات الفكر الديني عموماً والعقدي خصوصاً، ويرجع سبب هذا الغياب إلى أمور، أبرزها بنظر الكاتب إثنان:

الأوّل: الإرث التاريخي فيما يخصّ الجانب المذهبي من علم الكلام الديني، وهو إرثٌ في غاية الثقل والتعقيد، ومن الصعب جداً التجرّد عنه بهذه البساطة مهما أطلق الإنسان شعارات الموضوعية والإنصاف، وعلى رأي الدكتور علي الورد في «مهزلة العقل البشري» [14] فإن العلماء في هذا المجال يبدؤون مقدّمات كتبهم بادعاء التجرّد والموضوعية والإنصاف العلمي بيد أنهم مع ذلك — من وجهة نظره — يصلون إلى نفس ما توصّلوا له سلفاً ومنذ البداية، وهو — أي الورد — يعتبر ذلك مجرد كلماتٍ لا معنى لها، من هنا فهو يرتئي استبدال مفهوم الموضوعية بمفهوم الشك، وهذا كلام دقيق إلى حدٍّ معينٍ، لأن مفهوم الموضوعية لن يتسنّى له لعب دور في الحياة العلمية ما لم يكن الإنسان في مرحلة شك حقيقي أثناء البحث، وإلا فمن الصعب له تجاوز الذات ومساواة النظر إليها وإلى الآخر، وهذا معناه

أن المفكر الديني — سيّما المتكلّم — لا يمكنه تجاوز أثقال الموروث ما لم يدخل نفسه في إطار شك علمي حقيقي وليس شكلياً، وإذا وافقنا الدكتور الوردى على مقولته فنحن نوافق في أن موضوعة «الموضوعية» أصبحت في كثير من الأحيان موضوعة مفرّغة، والسبب في ذلك الازدواجية التي يمارسها الباحث إزاء الموضوع الذي يقرأه أو يتحاور فيه، فعندما يكون الباحث ملتزماً بفكرةٍ معينة فهذا معناه أن يقينه بهذه الفكرة سيكون حاضراً في عمق حوارهِ الفكري حول الموضوع الذي كان له يقين به، وهذا يعني أن الحياد حال الحوار الذاتي الأحادي الطرف أو الخارجي المتعدّد الأطراف إنما هو حياد شكلي ما يلبث أن يتبدّد حينما تصل المسألة إلى النقطة الحرجة، وهذا ما نشاهده بوضوح في الحوار الكلامي عموماً مهما اتسم أطراف الحوار بالموضوعية الشكلانية، وبالتالي فالمنفذ الوحيد للموضوعية الجوهرية الحقيقية هو إعادة إنتاج مفهوم الشك العلمي لا حال الحوار مع الآخر — أي آخر وأي حوار — فقط بل في كل الحالات، وهو ما يعني تبدّلات خطيرة جداً في مفاهيم اليقين والإيمان والقطع و.. ولا سبيل للحل إلا من خلال جماع مبدأين معرفيين هما:

1 — مبدأ اليقين الموضوعي الذي نظّر له الشهيد الصدر على الصعيد الإسلامي [15] ، وهو مبدأ يقوم على انسجام المعطيات مع اليقين لا اليقين مع الواقع، فنحن يمكننا الاستعانة بهذا المقدار من المفهوم لاستبعاد الواقع في الإطار العلمي، سيما حينما نتكلّم عن معارف نظرية بطبيعتها الأولى، فبدل أن نطلق من تطابق المعطى الذهني مع الخارج، أنطلق من معطيات اليقين نفسه إلى نفس اليقين، وأترك مطابقة الخارج في احتمال الخطأ، بمعنى الاحتمال الضئيل كما شرّحه الصدر نفسه، وهذا معناه أن الحوار الديني والكلامي سوف يعزل عن الواقع بمعنى من المعاني، وسيبقى في إطار النظم العلمي بهذا المعنى، وهو ما يشكل عنصراً أساسياً لاستبعاد الدوغمّة وأمثالها، فاليقين الموضوعي يجعل المتحاورين يقفان أمام معطيات كل واحدٍ منهما، مستبعدين الواقع الذي يحضر في ذهنهما عن طريق اليقين المسبق لهما به، وهذا ما يجعل الحوار محتكماً إلى فنّ تنظيم الأفكار والمعطيات لا إلى مطابقة الواقع وعدمه، لكن لا بمعنى أننا نتكلّم في الفراغ والهواء بل بمعنى أن المركز الأساسي الذي يجري صبّ النقاش فيه ومحاكمة الأفكار على أساسه إنما هو ما يتعلّق بنمط المعطيات وتنظيم