الثقافات والحضارات: بين الحوار والصراع

ملف من إعداد: محمد جمال باروت (مراسل الآداب في سوريا)

شكّل تاريخُ الحضارات والمقارنةُ ما بينها الموضوعَ الأساسيَّ للأنتروبولوجيا (علم الإناسة). ولقد تكوّن هذا العلمُ تاريخياً في إطار سيطرة الغرب على العالم ومركزته حوله. وعمل الأنتروبولوجيون الكلاسيكيُّون عموماً أدلاّءَ «علميّين» للاستعمار. ولم يَشْرع هذا العلم بفكّ ارتباطه بالسيطرة الاستعماريَّة إلا بعد نهاية الحرب العالميَّة الثانية، وتفكيك الاستعمار القديم، ونشوء الأمم المتحدة. وقد شكّل إعلانُ «الجمعية العموميّة للأمم المتحدة» في جلستها الخامسة والثلاثين المنعقدة في ٣ نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٩٨ تخصيصَها لعام ٢٠٠١ «عاماً دولياً للحوار ما بين الحضارات» حافزاً أساسياً لنقل موضوع «حوار الحضارات والثقافات» في عالَمٍ تشتدّ عمليةُ «عولمته» الشاملة، من حدود الاختصاص الأنتروبولوجيّ إلى فضاء واسع من المثقفين والسياسيِّين والمفكّرين. ولقد اكتسب موضوع «حوار الحضارات» في إطار هذا الإعلان طابعاً عالمياً، ينطوي ضمناً على رهانات تحويل المنظمة الدولية من منظمةٍ تقتصر علاقاتُها على الدول إلى منظمة شعوبٍ تحتمل تشكُّلَ مجتمعٍ مدنيٍّ عالميٍّ ما فوق السيادات الراهنة. فالمجال الثقافيّ العالميّ الذي انشغل بالردّ على طروحات هنتنغتون وفوكوياما حول حتميّة الحروب الحضاريَّة القادمة ونهاية التاريخ هو نفسه الذي ينشغل اليوم بقضايا الحوار الحضاريّ والثقافيّ. فلا معنى لحوار الحضارات إذا لم يتخطّ المركزيَّة الغربيَّة، التي حوَّلت الاختلافَ ما بين الحضارات والثقافات الى تفاوتٍ معياريّ. إنّ حوار الحضارات يعني تعزيزَ قيم الاختلاف بالتعدُّد والاتصال الثقافيّ، إذ إنّ الاختلاف ما بين الثقافات هو الذي يجعل التقاءها خصباً، ويخلق شعوراً بالقربى ما بينها؛ فلا يوجد ما يسوِّغ اضطهادَ ثقافة لثقافةٍ أخرى اليوم سوى مسوِّغٍ يستودع الأبالسةَ في الحياة الإنسانيّة ــ وهو مستودع العنصريَّة.

إنّنا نعي جيداً أنّ موضوع «حوار الحضارات» يَطْرح طائفةً معقّدة من المشكلات والقضايا تتخطّى قضايا الاتصال الثقافيّ نفسه. ويعالج ملف الآداب الراهن هذا الموضوع في إطار هذا التعقُّد، مبتعداً عن الرؤية الدعاوية والتبشيريّة إلى رؤية نقديَّة، نقدِّمها كمقطعٍ نموذجيٍّ تمثيليّ لكيفية تفكير بعض شرائح المثقفين والمفكرين العرب بهذه القضيّة «العالميَّة» أو التي تبدو كذلك اليوم. وإذا كان الملفّ يركّز بشكل خاصّ على تجاوز المركزيَّة الغربيَّة، وتعزيزِ قيمِ الاختلافَ، فإنّ هذا لا ينفي أنّ البعض يستخدم الاختلاف إطاراً لخلق مركزيّة جديدة، تحلّ فيها مركزيةُ الثقافة أو الروح مكانَ المركزيّة العِرْقية «القديمة». ومن هنا يبدو الملف مركّزاً بشكل خاص على طرح قضية حوار الحضارات في إطار التناغم ما بين مفهوم التقدُّم ونسبيّة الثقافات. فلقد انطلقتْ من هذه المنطقة قبل مائة عام من ميلاد السيد المسيح مقولةٌ لفيلسوفٍ عاش بين طبريا وصور واليونان: «إنّنا نعيش في بلد واحد هو العالم». ويبدو حوار الحضارات جزءاً من تلك المقولة الاستشرافية المديدة، التي لا نغفل، وسط تعقيدات عالمنا واستقطاباته الجديدة واختلال توازناته التقليديّة، أنّها مقولة تدفعنا إلى العمل كي تتحقق عالميّةُ العالم بالفعل لا بالاسم في إطارٍ حضاريّ ــ ثقافيّ يقوم على التنوُّع والتعدُّد والاختلاف والتواصل، خارج عمليّات النبذ والنفي والإقصاء والتهميش. فهل تودِّع البشريّةُ عصرَ «الإبادة الثقافيّة»؟

م.ج.ب. (حلب)

عبد النبي اصطيف

نقد «صراع الحضارات»

نحن والغرب: من «صدام الحضارات» إلى «الشراكة المعرفيّة»

تقديم

ثمة ما يُشْبه الإجماعَ بين مختلف دارسي علاقة الشرق بالغرب على أنّها علاقة إشكالية. ففضلاً عن كونها مُثْقلةً بتركة تاريخيَّة طويلة من الصراعات والمواجهات تمتدّ أكثر من ألفيْ عام، فإنّها تنطوي على أبعادٍ أيديولوجيَّة تتصل بالفكر والدين والتصوُّرات الكبرى في الحياة الإنسانيَّة، وترتبط على نحو دقيق بمصالح دنيوية آنية ومستقبلية، وتَخْضع لرؤى مستقبليَّة متباينة تخفي الكثير من مواقفِ كلِّ طرفٍ في هذه العلاقة إزاء الطرف الآخر.

ومع التحوُّل الخطير الذي شهده عالمُنا المعاصر من عالم القطبيْن المتكافئيْن الذي ضَمِنَ حداً أدنى من التوازن في العلاقات الدولية على جميع المستويات، إلى عالم القطب الواحد الذي بات يُغري بمواجهة «الآخر» ما دامت ستنتهي بهزيمته واحتوائه وتدجينه والتحكم بمقدراته ومصائره، يَطرح بعضُ المفكّرين الغربيِّين ولاسيما في الولايات المتحدة الأميركية مفهومَ «صدام الحضارات» مبدأً يحكم التطوُّرات المستقبلية التي يرغبون في تحققها وتحويلها إلى واقع يعزّز الهيمنة الأميركية على العالم وأمركته. وعلى الرغم مما يعتور هذا المفهومَ من مغالطات نظريّة، وما ينطوي عليه من تجاهلٍ فجٍّ لحقائق التاريخ الإنسانيّ، فإنّه يَظْفر برواجٍ مُغْرِضٍ في دوائر صنع القرار في الغرب - وبخاصةٍ في واشنطن: فواشنطن ترغب في أن يسود العالَمَ مناخٌ من المواجهات والصراعات، تؤدي فيه دورَ الحَكَم والمقرِّر، وتفيد من حسم هذه الصراعات والمواجهات بحلِّها بطريقتها الخاصة. وهو حَلٌّ يَكْفل مصالحها الدنيويّة، ويحقّق مراميها القريبة والبعيدة، ويَفْرض في نهاية المطاف قيمَها التي تسوِّغ سيادتَها وهيمنتَها على سائر العالم.

بين الشرق والغرب: إشكالية مركّبة

ليست علاقة الشرق بالغرب مجرَّد علاقةٍ جغرافيَّةٍ بين كيانيْن يَحدّان بعضُهما بعضاً، ويحدِّدان هويةَ بعضهما بعضاً. وليست المسألة أنّ رقعةً معيَّنةً من الأرض تقع إلى الشرق من رقعة أخرى، وأنّ هذه الأخرى تقع إلى الغرب من الأولى؛ فكل رقعةٍ لها شرقُها مثلما لها غربُها، والأمر يتوقف في نهاية المطاف على المركز الذي نبدأ منه في الحديث عن شرقٍ وغربٍ. وإذا كان البعضُ يميل اليوم إلى استعمال «الشرق» ليشير به إلى العالم الذي يقع إلى الشرق من أوروبا الغربيَّة بصرف

كل الثقافات مولدة وحصيلةُ تلاقحٍ مع الآخر، أكثر مما هي ناجمة عن عبقريّة خالصة صافية

النظر عما ينطوي عليه هذا التعميمُ من طمسٍ للغنى والتنوُّع الذي نجده في هذا الشرق، ويميل إلى استعمال «الغرب» ليشير أساساً إلى «العالم المتقدِّم» أو «العالم الأول» أو «أوروبا الغربيّة وشمالي أميركا» مضافاً إليهما «اليابان»،... فإنَّ هذه القسمة في الواقع قسمةٌ أنطولوجيَّةٌ، جغرافيَّة ـ سياسيَّة، فكريَّة ـ أيديولوجيَّة، بل ومعرفيَّةٌ تقوم على شرخٍ في التفكير لا يستطيع أن يرى الكونَ إلا من خلال أضدادٍ مزدوجة يحدِّد كلُّ ضدٍ فيها الآخرَ ويمنحه هويَّته. فثمَّة كثرةٌ كاثرةٌ من الغرب بعدد كيانات الغرب السياسيَّة والقوميَّة والإثنيَّة والثقافيَّة، وثمَّة أعداد عديدة من الشرق بعدد كياناته كذلك. ومعنى هذا أنَّ التعميم على هذا النحو الذي يَقْسم العالَمَ هذه القسمةَ تعميمٌ عابثٌ لا طائل منه، وينطوي على الكثير من المفارقات والمغالطات.

ولكنَّ الحقيقة المؤسفة كذلك هي أنّ هذه القسمة رائجةٌ شائعةٌ مقبولةٌ إلى درجةِ اعتبارها مسلَّمةً لا يأتيها الباطلُ مِنْ بين يديها ولا مِنْ خلفها. وربما كان وراء هذا الشيوع أسبابٌ ومُسوِّغاتٌ أهمُّها أنَّها علاقةٌ تضرب جذورها في التاريخ القديم، إذ يردُّها بعضُهم إلى أيَّام الإسكندر المقدونيّ وما تلاها من مواجهات متعاقبة بين الفرس والروم، وبين العرب والروم، وبين التركمان والبيزنطيين، وبين العرب والحملات الصليبيَّة، وبين العرب والأوروبيِّين في الأندلس وصقلية، وبين العثمانيين والأوروبيين في جنوبيّ أوروبا، ثم ما شهده القرنان الأخيران من مواجهةٍ كادت أن تكون شاملة لكلّ مناحي الحياة بين الغرب المستعمِر والوطنِ العربيّ الذي لا يكاد يُحقِّق فكّ الارتباط في مواجهةٍ حتى ينشغل بمواجهةٍ جديدة.

ولكنّ هذه العلاقة ليست علاقة عريقة وحسب، بل إنَّها كذلك تنطوي على أبعاد أيديولوجيَّة هي مزيجٌ من الدين والفكر، ولاسيما بعد استحواذ الغرب للديانة المسيحيَّة ومِنْ قَبْلِها اليهوديَّة واعتبارهِ إيَّاهما ديانتيْن غربيَّتيْن في مقابل الإسلام الذي عدّه الغربُ ديانةً شرقيَّة تريد أن تمتدّ وتنتشر على حساب الغرب الذي يحاول بدوره أن يحتويَها ويحصرَها في رقعة محدودة. ولكنّ المفارقة اليوم هي أنَّ الإسلام بات ينتشر في الغرب، و«الخوف» كلّ الخوفُ أن تتحوَّل «دارُ الحرب» الأوروبيَّة إلى «دار إسلام» كما كان الحال عليه في أجزاء من أوروبا في العصور الوسطى.

وفضلاً عمّا تقدَّم، فإنَّ هذه القسمة الثنائيَّة للعالم مرتبطةٌ أوثقَ الارتباط بمصالح دنيوية آنيَّةٍ ومستقبليَّةٍ يرى فيها الغربُ مصالحَ حيويَّةً يشكِّل أيُّ تهديد لها تهديداً للمصالح الأمنية القوميَّة، التي تُستنفَرُ من أجل الحفاظ عليها جميعُ الطاقات ويُسوَّغُ من أجل ضمانها استخدامُ أحدثِ القدرات العسكريَّة وأكثرِها تطوُّراً (كما حدث في حرب الخليج الثانية). ذلك أنّ المهم هو الحفاظ على هذه القسمة بين عالم غربيٍّ يمتلك المعرفةَ والقوةَ ويتمتع بدرجاتٍ مرتفعة من الرفاهيَّة والكفاية، وعالم آخر شرقيٍّ يمتلك الطاقةَ والموادَّ الأوليَّة واليدَ العاملةَ الرخيصة والسوقَ الواسعة ـ على أن يتسنَّمَ الأولُ في هذه العلاقة موقعَ السيّد المتحكِّم المقرِّر الآمرِ الناهي، ويرضى الثاني منها بموقع التابع والمنضوي والثانويّ والمنصاع.

ومعنى هذا أنَّ على هذه القسمة أن تبقى، ولاسيَّما بعد التحوُّل الذي شهده عالمُنا المعاصِرُ: من عالم القوتين العظميَيْن، إلى عالم القوة العظمى الوحيدة التي تقود قوى إقليميَّةً وتوجِّهها وتعبِّئها مستعينةً بالأمم المتحدة لفرضِ ما تريده من وقائع تَخْدم مصالحَ أمنها القوميّ.

مناخ الصدام والمواجهة

ولكنْ كيف يمكن للغرب أن يروِّج لهذه القسمة في زمنٍ زال فيه الخطرُ الشيوعيُّ المتمثِّل بالاتحاد السوفياتيّ ودولِ حلفِ وارسو؟ ومَنْ يجرؤ اليومَ على تحدي إرادة الغرب السياسيَّة والاقتصاديَّة أو العسكريَّة دون أن يَدْفع ثمناً باهظاً لهذا التحدِّي ثم ينصاع في نهاية المطاف لهذه الإرادة؟

لا بدَّ، إذن، من خلق خصمٍ جديدٍ للغرب يستطيع أن يُوَجِّه قواه لاحتوائه وإخضاعه. ولا بدّ من افتعال صراعٍ جديدٍ مع الآخر لتوريطه في نزاعٍ يعزِّز مناخَ المواجهة، مادامت حصيلتها مُطَمْئِنَة: وهي انتصار الأقوى سياسيّاً واقتصاديّاً وعسكريّاً ومعرفيّاً، أي الغرب.

يكتب صموئيل هنتنغتون عن الغرب واضِعاً إيَّاه قُبالة سائر العالم قائلاً: «الغربُ اليومَ في ذروة قوةٍ غير عاديَّةٍ بالنسبة إلى الحضارات الأخرى. فخصمُهُ القوةُ العظمى قد اختفى من الخارطة، والصراعُ العسكريُّ بين الدول الغربيَّة غيرُ وارد، والقوةُ العسكريَّة الغربيَّة لا تُجارَى. وباستثناء اليابان فإنَّ الغرب لا يواجه أيَّ تحدٍّ اقتصاديّ. وهو يهيمن على المؤسسات السياسيَّة والأمنيَّة الدوليَّة، ويهيمنُ مع اليابان على المؤسسات الاقتصاديَّة الدوليَّة. إنَّ المسائل السياسيَّة العالميَّة تُحَلُّ فعلياً من قبل مجلس إدارة من الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا، وإنَّ المسائلَ الاقتصاديَّة العالميَّة تُحَلُّ من قبل مجلس إدارة من الولايات المتحدة وألمانيا واليابان. وجميع البلدان تحتفظ بعلاقاتٍ متينةٍ متانةً غيرَ عاديَّةٍ فيما بينها، مستبعِدةً الأقطارَ الأقلَّ شأناً والأقطارَ غيرَ الغربية. إنَّ القرارات المصنوعة في مجلس الأمن في الأمم المتحدة، أو في صندوق النقد الدوليّ، تَعْكس مصالحَ الغرب، وتُقدَّم إلى العالم على أنها تعكس رغباتِ المجتمع الدوليّ. وعبارة 'المجتمع الدوليّ' غَدَت اسماً جمعياً ملطَّفاً (في مكان «العالم الحرّ») لمنح الشرعية العالميَّة لأعمالٍ تعكس مصالح الولايات المتحدة والقوى الغربيَّة الأخرى. ومن خلال صندوق النقد الدوليّ والمؤسسات الاقتصاديَّة الدوليَّة الأخرى، يروِّج الغربُ لمصالحه الاقتصاديَّة ويَفْرض على الأمم الأخرى السياساتِ

الاقتصاديّة التي يعتقد أنّها ملائمة لذلك»[١]. وباختصار شديد، وبوضوح أشدّ، يمكن للمرء أن يتبين بسهولة «أنّ الغرب في الواقع يستخدم المؤسساتِ الدوليّة، والقوةَ العسكريّة، والمواردَ الاقتصاديّة، ليدير العالم على نحوٍ يَحفظ الهيمنةَ الغربيّة، ويحمي المصالح الغربيّة، ويروّج القيم السياسيّة والاقتصاديّة الغربيّة»[٢].

وهذا الوضع القائم وضعٌ مثاليّ بالنسبة إلى الغرب لأنّه يَكْفل له الحفاظَ على الهيمنة على مقررّات العالم، بل الكون، من خلال «النظام العالميّ الجديد» الذي هو ـ بحقٍّ ـ نوعٌ متطوِّرٌ جدا من الإمبريالية الجديدة ذاتِ الجدوى الاقتصاديّة الواضحة. ومن أجل المحافظة عليه لا بدّ من ترسيخ فكرةٍ تميِّز الغرب عن سائر العالم، وبالتالي تسويغ هيمنته وموقعه وأفعاله فيه. ولا بدّ كذلك من افتعال صراع مع أيِّ مصدرٍ خطرٍ يمكن أن يشكّكَ في تميُّز هذا الغرب أو في تَفوُّقه. ومادام الخطرُ العسكريُّ قد زال بزوال الاتحاد السوفياتيّ ودولِ الكتلة الشرقيّة التي انضوى معظمُها الآن تحت لواء حلف الأطلسي، وما دام الخطرُ الاقتصاديُّ المتمثِّل بالنمور الآسيويّة قد تمّ احتواؤه، فلا بدّ من التفكير بخطرٍ آخر، وليكن هذا الخطرُ هو الخطرَ الحضاريَّ المتمثِّل بالحضارات الأخرى التي تَحْمل قيماً أخرى مباينةً لقيم ما يسمَّى بالحضارة الغربيّة. وليكن العصرُ القادمُ عصرَ «صدام الحضارات» وفيه يحلّ ـ محلَّ الصراع الثنائيّ القطب الذي ساد في الفترة التي تلت انتهاء الحرب العالميّة الثانيّة ـ صراعٌ من لونٍ جديدٍ هو صراعٌ متعدِّدُ الأقطاب، «صراعٌ بين جماعات تنتمي إلى حضارات مختلفة»[٣]. وهكذا تأتي فرضيةُ صموئيل هنتنغتون التي أعلنها بدايةً في مقالته المشهورة «صدام الحضارات» التي نَشَرها في صيف عام ١٩٩٣ في مجلة **Foreign Affairs**، ثم ما لبث أن وسَّعها وأخرجها في كتابٍ حمل عنوان: **صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالميّ الجديد** عام ١٩٩٦[٤]. وخلاصة هذه النظريّة هي: «أنّ المصدر الأساسي للصراع في هذا العالم الجديد لن يكون بشكلٍ رئيسيٍّ أيديولوجيّاً أو اقتصادياً. وستكون التقسيماتُ الكبرى ضمن النوع البشريّ ومصدر الصراع المهيمن ثقافيةً. وستظل الدول ـ القوميّة اللاعبين الأكثر قوةً في الشؤون العالميّة ولكنّ الصراعات الرئيسية للسياسة العالميّة ستحدث بين أمم وجماعات ذاتِ حضاراتٍ مختلفة، وسيهيمن صدامُ الحضارات على السياسة العالميّة. وستكون خطوطُ الصدع بين الحضارات خطوطَ المعركة في المستقبل»[٥]. ومعنى هذا «أنّ الصراع بين الحضارات سيكون الطورَ الأخيرَ في تطوُّر الصراع في العالم الحديث»[٦].

إذن لا بدّ من استمرار الصراع بين الأمم والشعوب، ولا بدّ من أن يكون هناك باستمرارٍ منتصرٌ ومنهزمٌ، سيِّدٌ ومَسُودٌ، حاكمٌ ومحكومٌ، مستغِلٌّ يستأثر بكل شيءٍ ومستغَلٌّ يعيش على الفتات. لا بُدَّ أن يكون هناك «غربٌ متميِّز» يُقابل «سائر العالم» ذا الحضارات المتنوِّعة ولكن المختلفة عن الغرب والمباينة له. وبهذا المعنى يبدو كتاب هنتنغتون وكأنّه دعوةٌ إلى «تعبئة العدد الأكبر من جماهير الدول الأوروبيّة والأميركيّة [التي تمثِّل الغربَ في نظره وتنضوي تحت لواء حضارته المتميِّزة] وإثارةِ حماستهم في الانخراط في حروبٍ كولونياليّةٍ جديدة، بنفس الشعارات والمبرِّرات التي استُخدمتْ في الحروب الصليبيّة في العصور الوسطى، ولتكون بديلاً جديداً عن العدو القديم ـ إمبراطوريّةِ الشرّ الشيوعيّة ـ الذي انتهى مفعولُه كمِلاطٍ أو غراءٍ يضمّ جماهير البسطاء المقهورين في بلدان الغرب، إلى موقفٍ موحدٍ يخدم أصحاب الاحتكارات»[٧]. بل إنّه في حقيقة الأمر دعوة إلى التشبُّث «بالخصومة بين البشر حتى يَفرغ أصحابُ المصالح لشؤونهم، وإدارة العالم المزق. ونظرتُه في 'الصدام الحضاري' ليست أكثر من ثوبٍ قشيبٍ لفكرةٍ أو ممارسةٍ عتيقة جداً هي: فَرِّقْ تَسُدْ».[٨]

وواقع الحال أن كتاب **صدام الحضارات** بما ينطوي عليه من تكريسٍ لمناخ الصراع والمجابهة بين الأمم والشعوب، ولاسيَّما تلك التي يرى فيها خطراً ما على «الأنموذج الغربيّ» المزعوم، يثير تساؤلات وإشكالاتٍ لا نهاية لها، تشير جميعها إلى جوانب مختلفةٍ من الخلل الذي بات يعتور التفكير الغربيَّ في تدبّره لعالمنا المعاصر.

عبقرية الحضارة الغربيّة بين الأسطورة والحقيقة

ولكنّ السؤال الأكبر الذي ينبغي لصاحب مفهوم «صدام الحضارات» أن يواجهه هو: هل ثمة حضارة قوميّة أو إقليميّة أو قاريّة أو جهويّة صرف، نقيّةٌ، صافيةٌ لا تداخلها شائبةٌ من الحضارات الأخرى؟

ولنأخذْ ما يدافع عنه صموئيل هنتنغتون نفسُه وهو «الحضارة الغربيّة»، التي يرى أنّ عليها أن تدافع عن نفسها في مواجهة الحضارات الأخرى، وأنّ عليها أن تسودَ وتهيْمِنَ في عالم الألف الثالثة على سائر الحضارات الأخرى، ولننظرْ في ما «يميِّزها» ولاسيما في صفتها الغربيّة.

يشير هنتنغتون إلى جملةٍ من السمات الفارقة للغرب تميِّزه عما عداه من الكيانات القارية، فيَذْكر ثماني منها هي: ١) التراث الكلاسيكيّ من الإغريق والرومان؛ ٢) المسيحيّة الغربيّة الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة؛ ٣) اللغات الأوروبيّة؛ ٤) الفصل بين السلطتيْن الروحيّة والزمنيّة، أو بين الدين والدولة؛ ٥) حُكْم القانون؛ ٦) التعدُّديّة الاجتماعيّة والمجتمع المدنيّ؛ ٧) الهيئات

---

١ ـ ٢ ـ Samuel P. Huntington: "The Clash of Civilisations," in **Foreign Affairs**, Vol. 72, No. 3, Summer 1993, p. 39-40

٣ ـ المصدر السابق، ص ٢٢.

٤ ـ Samuel P. Huntington: **The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order**, Simon and Schuster, New York, 1996. وقد تُرجم إلى العربيّة بعد عامين؛ انظر: صاموئيل هنتنغتون. **صدام الحضارات... إعادة صنع النظام العالميّ**، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم د. صلاح قنصوه، دار سطور، القاهرة، ١٩٩٨.

٥ ـ ٦ ـ انظر مقالة هنتنغتون: «صدام الحضارات» (بالإنكليزيّة)، ص ٢٢.

٧ ـ ٨ ـ انظر د. صلاح قنصوه «مقدمة الكتاب. من أجل تأمل فاحص وحوار خصيب» في: صاموئيل هنتنغتون: **صدام الحضارات.. إعادة صنع النظام العالميّ**، ص ٢٤ ـ ٢٥، ٢٥.

ندعو إلى شراكة معرفيَّة بين منتجي المعرفة والعلم في الشرق والغرب والجنوب والشمال

التمثيليَّة: ٨) النزعة الفرديَّة. ويقول إنَّه على الرغم من وجودها منفردةً في هذه الحضارة أو تلك، فإنَّ «اتحادها معاً في توليفةٍ أو مركَّبٍ هو الذي أتاح للغرب تفرُّدَه بها»[١].

والناظر في هذه السمات وفي الملاحظات العديدة التي أبداها مناقشوه عليها لا يَسَعه إلا أن يؤيِّد ما ذهب إليه مُقَدِّم ترجمة كتاب هنتنغتون إلى العربيَّة الدكتور صلاح قنصوه، من أنَّ هذه السمات أو الملامح التي زَعَمَ هنتنغتون أنَّها ميَّزتِ الغربَ حتى قبل عمليَّة التحديث التي شهدها في فترة النهوض الرأسمالي: «تنتسب جميعاً إلى مرحلة تاريخيَّة هي عصر النهضة وما تلاه وهو الذي كان محصِّلةً لتفاعلاتٍ وتبادلاتٍ وصراعاتٍ داميةٍ بين الامبراطورية الإسلاميَّة في الشرق عبر البحر المتوسط، والدويلاتِ العربيَّة في الغرب على حدود فرنسا من جهة، والإمبراطوريَّة الرومانيَّة المقدَّسة، وما انفرط عنها من إمارات وممالك متنافرةٍ من جهة أخرى. ولم يبدأ الشعور بما يسمَّى 'الغرب' إلاَّ بعد فترة طويلة من ازدهار النظام الرأسماليّ، وما أدّى إليه من استعمار الشرق»[٢].

وفضلاً عمَّا تقدَّم فإنَّ ما يسمَّى بـ «الحضارة الغربيَّة» مدينةٌ في ماضيها البعيد وعصورها المختلفة (القديم، والوسيط، وما قبل الحديث، والحديث) للحضارات الأخرى، ولاسيما الحضارات الشرقيَّة بالكثير الكثير. وهو ما يَجْعل من «عبقريَّتها» المزعومة الناجمة عن «قدراتها الذاتيَّة» التي تفوَّقتْ بها على الحضارات الأخرى خرافةً يَصْعب قبولُها في عصر العلم والحقائق والوقائع. وما يسمَّى عادةً بالمكوِّنات الأساسيَّة للحضارة الغربيَّة وهي:

- المكوِّن الكلاسيّ، أو الموروث اليونانيّ والروماني؛
- والمكوِّن الدينيّ، اليهوديّ، المسيحيّ؛
- والمكوِّن التاريخيّ، والمتمثِّل بتجربة الأمم والشعوب الأوروبيَّة الحياتيَّة في أيام السلم والحرب؛

أقول إنَّ هذه المكوِّنات ليست في الحقيقة بمنأًى عن تأثيرات الحضارات الأخرى. بل إنَّ حضور الشرق فيها، ولاسيَّما الشرق الأدنى قديماً، والشرق العربيّ لاحقاً، حضورٌ صارخٌ يَصْعب معه التجاهلُ والإنكارُ والتكتُّم سبلاً واقعية لإخفائه.

وها هم الباحثون الغربيُّون أنفسُهم يُقرّون بدَيْنِ حضاراتهم لهذا الشرق. وحَسْبُ المرء أن يشير في هذا المقام إلى كتابَيْ ڤالتر بيركِرتْ: **الثورة المُشَرْقِنَة: الأثرُ الشرق ـ أدنويّ في الثقافة اليونانيَّة في العصر البدائيّ الأول**[٣]، ومارتن برنال: **أثينا السوداء: الجذور الأفروآسيويَّة للحضارة الكلاسيَّة**[٤] اللذيْن صدرا في العقد الأخير من القرن العشرين.

فأما الأول منهما فيبيِّن فيه المؤلِّفُ بُطْلانَ ما يسمَّى عادةً بالمعجزة اليونانيَّة الناجمة عن العبقريَّة الخاصة بها. لقد صُوِّرت الثقافةُ الرائعةُ لليونانيِّين القدماء في الغالب وكأنَّها معجزة انبثقتْ عن عبقريَّةٍ خاصةٍ بهم، وأنَّها ليست مدينةً عمليّاً بأيّ شيءٍ لجيرانها. ولكنّ رأياً مشوَّهاً لا يصمد في وجه محاجَّة بيركرت الحاسمة التي تعيد الأمور إلى نصابها، وتُوضح أنَّ الثقافة اليونانيَّة قد بدأتِ ازدهارَها الفريدَ في ظل تأثير الشرق الساميّ (نسبة إلى الساميِّين)، وأنَّها مدينةٌ بموقعها الذي تسنَّمتْه لاحقاً في شرقيّ المتوسط لأولئك الكتّاب والحرفيِّين والتجّار والعلماء الشرقيِّين الذي قدّموا لها الكثير، وأنَّ ما يسمَّى بالمعجزة اليونانيَّة قد نَجَمَ أساساً عن انفتاح الثقافة اليونانيَّة على الثقافات المجاورة ولاسيما الثقافة الشرقيَّة.

وأما الثاني منهما فيبيِّن مارتن برنال فيه جذورَ الحضارة الكلاسية، ويَردّها إلى الأصول الأفرو ـ آسيوية، ويعني بها على وجه التحديد: حضاراتِ بلاد النيل والشام والرافديْن التي حُجبتْ، وبشكلٍ منظَّمٍ، منذ القرن الثامن عشر بدواعٍ عرقيَّةٍ عنصريَّةٍ.

هذا عن العصر البدائي والقديم[٥]. وأما العصور الوسطى فإنَّ الدَّيْنَ الأوروبيّ فيها للحضارة العربيَّة الإسلاميَّة لا يكاد يماري فيه أحدٌ اليومَ. يكتب إ. ل. رانيلا في مؤلَّفه الذي تُرجم مؤخَّراً إلى العربيَّة تحت عنوان: **الماضي المشترك: أصول الآداب الشعبيَّة الغربيَّة** ما يلي: «إنَّ الجانب الأكبر من المعارف الإغريقيَّة التي تضمَّنت العلمَ والفلسفةَ وَصَلنا عن طريق البيزنطيِّين من خلال الترجمة العربيَّة عن الإغريقيَّة. وقد نمَّى العربُ هذه المعارف، وانتقلتْ عنهم في العصور الوسطى إلى اللغة اللاتينيَّة. لقد كانت إسبانيا وصقلية جِسْرين للمشروعات الضخمة للترجمة في القرن الثاني عشر التي انتقلتْ عبرها المعارفُ العلميَّةُ من العرب إلى غرب أوروبا، التي كانت آنذاك في مرحلةٍ بدائيَّةٍ»[٦].

---

١ ـ ٢ ـ المصدر السابق، ص ١١ ـ ١٢، ١٦

٣ ـ Walter Burkert: **The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age**, Translated by Margaret E. Pinder and Walter Burkert, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1992

٤ ـ Martin Bernal: **Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization: Volume 1, The Fabrication of Ancient Greece 1785 - 1985**, Vintage Books, London, 1991

٥ ـ انظر على سبيل المثال كتاب: Munzer Muhammad: **Babylonian Dimensions in Greek Mythology**, Dar Tlas, Damascus, 1996.

٦ ـ أ. ل. رانيلا: **الماضي المشترك بين العرب والغرب: أصول الآداب الشعبيَّة الغربيَّة**، ترجمة: د. نبيلة إبراهيم، مراجعة د. فاطمة موسى، عالم المعرفة (الكويت)، العدد ٢٤١، كانون الثاني/يناير ١٩٩٩، ص ١١.

وأما عصر النهضة الأوروبيّ فالكلّ يُجْمع على أنه لولا الإسهام العربيّ ـ الإسلاميّ فيه لما كان وُجد أصلاً. وذلك لأنه نهض على أساس من الحضارة العربيّة ـ الإسلاميّة التي أسهمتْ فيها جميعُ الأمم والشعوب التي انضوت تحت لوائِها، واتخذت من العربيّة لساناً لها تفكّر به وتعبّر وتتواصل فيما بينها وتدوّن فيه معارفَها وعلومَها[1].

وعندما ننتقل إلى العصر الحديث الذي شهد تسنُّمَ الغرب ذروةَ سنام التقدُّم الصناعيّ والتقنيّ، وتمتُّعَه بمستوياتٍ من الرخاء والرفاهية ـ على حساب النهب الاستعماريّ في القرنيْن الماضييْن ـ، فقد نتوقع اكتفاءه بنفسه، وتوقُّفَه عن الاستعانة بالغير كما كان شأنه حتى مطالع عصر النهضة. ولكنّ الحقيقة والواقع يشيران إلى غير ذلك. وها هم الباحثون الغربيُّون أنفسُهم يشيرون إلى الدَّيْن المعرفيّ الذي يُخفيه بعضُ المفكرين الغربيّين عن أنظار قرّائهم متستِّرين وراء تفوّقهم «بوصفهم غربيّين» على سائر العالم. ومرةً ثانيةً يُمْكن المرءَ أن يكتفي بإشاراتٍ بَرْقية الى مؤلَّفين من مثل رينهارت ماي[2] الألمانيّ الذي يؤلِّف في **مصادر هيدغر المخبوءة: التأثيرات الآسيوية الشرقية في أعماله** (عام ١٩٨٩)؛ وهارولد كاورد[3] الأميركيّ الذي يكتب عن: **جاك ديريدا والفلسفة الهنديّة** ويَكْشف فيه عن الدَّيْن الذي أخفاه ديريدا (ولاسيَّما فيما يتَّصل بآرائه في اللغة) عن قرّائه ومريديه؛ وغراهام باركس[4] الذي يحرِّر كتاباً يَجْمع فيه جملة أبحاثٍ تناقش علاقةَ نيتشه بالفكر الآسيويّ ويَحْمل عنوان: **نيتشه والفكر الآسيويّ**. ويمكن كذلك أن يَذْكر مؤلَّفاتٍ أخرى من مثل كتاب جاك غودي[5] ذي العنوان الموحي: **الشرق في الغرب** الذي يَكْشف فيه زيفَ دعوى فرادة الغرب وتفوُّقه حتى في الأمور الذي يرى فيها سرَّ تقدمِهِ، عندما يبيِّن أنَّه مدين فيها للشرق؛ وكتاب فريد داليمر[6]: **ما وراء الاستشراق: مقالات في الحوار عبر الثقافات**؛ وكتاب ج.ج. كلارك[7]: **تنوير شرقيّ: الحوار ما بين الفكريْن الآسيويّ والغربيّ** وغيرها من الكتب التي تؤكِّد أنْ ليس ثمة مِنْ ثقافةٍ صرفةٍ، وأنّ جميع الثقافات مولَّدة، وأنّ «عبقرية الغرب» المزعومة مجرد سراب.

ذلك أنّ الثقافات الإنسانيَّة (سواء أكانت ثقافات قوميَّة، أم قاريّة، أم جهويَّة، قديمة أم حديثة)، ومهما أغرقتْ في تفرُّدها وأصالتها، هي ثقافات مولَّدة، بالمعنى العربيّ للكلمة، كما استعملها عربُ العصر العباسيّ، وهي حصيلةُ تلاقحٍ وتفاعلٍ مع «الآخر» أكثر مما هي ناجمةٌ عن عبقريَّةٍ خالصةٍ صافيةٍ لم يداخلها عنصرٌ خارجيٌّ أجنبيٌّ عنها. ومعنى هذا أنّ أحداً لا يستطيع أن يزعم اليومَ أنّ ثقافةً ما، مهما كانت منزلتُها في نظر أصحابها، أو في نظر الآخرين، تستطيع أن تدَّعي لنفسها مكانةً متميِّزةً تستأثر بها دون سائر الثقافات، أو أن تَنْظر إلى نفسها نظرةَ السيّد السامي وتَنْظر إلى غيرها نظرةَ العبد. ومعنى هذا أيضاً أنّ الثقافة الإنسانيَّة جهدٌ إنسانيٌّ مشترك تعاقبتْ عليه الأممُ والشعوبُ، كلٌّ في مرحلةٍ من مراحل نموّها وتطوّرها، وأنَّها لذلك بُحيْرةٌ مشتركة يَغْرف منها مَنْ يشاء، ويستقي منها مَنْ يريد، بوصفها الموروثَ الإنسانيَّ المشترك.

فإذا كان تميُّزُ «الحضارة الغربيَّة» مجردَ وهم، وإذا كانت «الثقافةُ الغربيَّةُ» ـ مثلها مثل غيرها من الثقافات الإنسانيَّة ـ ثقافةً مولَّدةً تَدين للآخر المتعدد زماناً ومكاناً وعرقاً وجنساً ودِيناً، فإنَّ من الأَوْلَى ألاّ يدعو مَنْ يغار عليه «لها» وعلى «قيمها الخاصة بها» إلى «صدام الحضارات»، بل ربما كان عليه أن يفكِّر في شيء آخر مختلفٍ تماماً عن آلية الصدام مُحَرِّكاً للمستقبل.

لقد كانت الحضارةُ الإنسانيَّةُ عبر العصور، وباختلاف الأمكنة والبقاع، وعلى تنوُّع صُنَّاعها، نتاجَ شراكةٍ إنسانيَّةٍ غير مباشرةٍ، أسهمتْ كلُّ أمةٍ أو شعبٍ فيها بمقدارٍ، إلى أن بلغتْ ما بلغتْه في عصرنا الحاضر. ولذا فإنَّ من الطبيعي أن نعزِّز هذه الشراكة بأن نجعلها «شراكةً مباشرةً» واضحةً نخطِّط لها ونُعِدُّ وننفِّذ، كما نفعل في أنواع الشراكات الأخرى التي نروِّج لها اليومَ، من مثل «الشراكة الأوروبيَّة المتوسطيَّة» وغيرها. وبالتالي فإنّ علينا أن ندعو إلى شراكة معرفيَّة بين منتجي المَعرفة والعلم في الشرق والغرب معاً، في الجنوب والشمال معاً، وفي كل أرجاء العالم؛ وأن ندعو بالمقدار نفسه إلى توظيفِ حصيلةِ هذه الشراكة وما تنتجه من معرفة وعلم في خدمة الإنسان، بصرف النظر عن جنسه ولونه ولغته ودينه وسنه؛ وأن نحارب مبدأ احتكار المعرفة تحت أيّ مظلةٍ يحتمي[8].

وبعبارة مختصرة، لنَصْدع بدعوةٍ جديدة:

ـ «لا، لصدام الحضارات»، و«نعم، للشراكة المعرفيَّة». □

دمشق

---

١ ـ انظر على سبيل المثال: **The Arab Influence in Medieval Europe,** Edited by D.A. Agius and Richard Hitchcock, Ithaca Press, Reading, 1994. وكذلك: ماريا روزا مونيكال: **الدور العربيّ في التاريخ الأدبيّ للقرون الوسطى (تراث منسيّ)**، ترجمة الدكتور صالح بن معيض الغامدي، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٩٩٩

٢ ـ Reinhard May: **Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on his Work,** Translated, with a complementary essay, by Graham Parkes, Routledge, London, 1996

٣ ـ Harold Coward: **Derrida and Indian Philosophy**, State University of New York Press, New York, Albany, 1990.

٤ ـ Graham Parkes (ed): **Nietzsche and Asian Thought**, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1991.

٥ ـ Jack Goody: **The East in the West**, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

٦ ـ Fred Dallmayr: **Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter**, State University Of New York Press, New York, Albany, 1996.

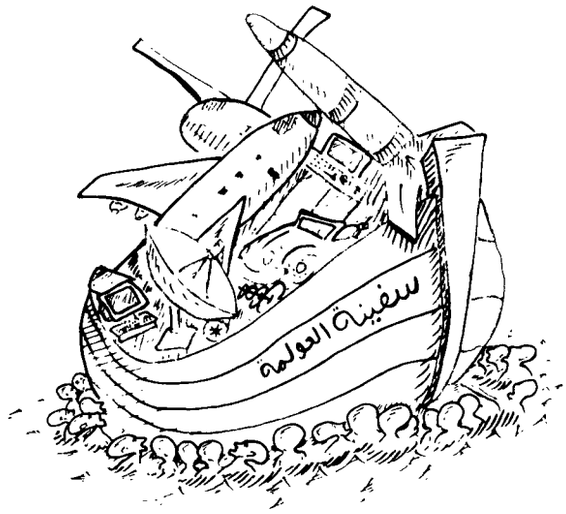
٧ ـ J.J. Clark: **Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought**, Routledge, London, 1997.

٨ ـ Abdul-Nabi Isstaif: "Why East and West Need Each Other" in **For a Change** (London), Vol. 12, No. 6, December/January 2000 (Guest Column).

طيب تيزيني

نقد «صراع الحضارات» و«ما بعد الحداثة»

«صراع الحضارات والثقافات»: الجديد في الايديولوجيا العولمية المراوِغة



يلاحِظ الباحثُ أنّ «الشرارة» التي أطلقها صموئيل هنتنغتون في مقالته «صراع الحضارات»، الصادرة عام ١٩٩٣ في مجلة **فورنْ أفيرز**، أخذت تخبو في الفترة الأخيرة. ومع ذلك، يمكن القولَ بأنّ المسألة ذاتها ما زالت قائمة، بقدر ما كان لها حضورٌ قبل هنتنغتون وغيره من أمثاله المعاصرين؛ مع الإشارة إلى أنّ ما طرحه ذلك الأخيرُ يملك خصوصيّته وراهنيّته في ضوء خصوصيّة وراهنيّة الوضعيّة العالميّة المشخّصة، التي انطلق هو منها وتحدّث باسمها. فجدير بالذكر أنّ موضوعة الحوار (والصراع) بين الحضارات ظَهرتْ في تاريخ الشعوب، ضمناً وعلى نحو مفصَح عنه، في حقولٍ متنوّعةٍ من التجارة والسياسة والثقافة، وإبّانَ عهود السِّلم والحرب وما بينهما. وقد اكتسبتْ منذ ما يزيد على نصف قرن طابعاً شبهَ رسميّ، حين تحولتْ إلى تقليدٍ من تقاليد منظمة اليونسكو، خصوصاً ما بين عامَيْ ١٩٤٩ و ١٩٨٩.

وفي سياق السِّجال مع أطروحة «صراع الحضارات»، ظهرتْ آراءٌ تفنّدها بوصفها «وهماً» أو بمثابتها «نتائجَ كبيرةً لأفكارٍ ووسائل استقراءٍ هزيلة». فعلى الصفحة ١٢ من جريدة **الشرق الأوسط** ١٩٩٥/٢/١٢، كتبَ خالد القشطيني مفنّداً ناقضاً: «ولكنّني قلّما وجدتُ بحثاً واهياً يفتقر إلى العِلْم كما وجدتُه في أطروحة هذه المقالة». ويتابع الكاتبُ معلِناً أنّ هنتنغتون «وقع بنفس الوهم الذي وقع فيه الكثيرُ من المفكّرين الغربيّين أخيراً ممّن نَظَروا إلى تفجّرِ العنف والإرهاب في بعض أجنحة العالم الإسلاميّ وتوجُّهِه نحو الغرب، فتصوّروا أنّ الموضوع لا يخلو من كونه مسألةَ نزاعٍ بين الإسلام والمسيحيّة...». أما عبد المحسن العكاس فيُعلن: «ليست هذه هي المرةَ الأولى التي يبني فيها هنتنغتون نتائج كبيرةً على أفكارٍ ووسائلِ استقراءٍ هزيلة»، وينهي حديثه بالقول: «صامويل هنتنغتون صاحبُ بِدَعٍ يستلِذّ لها القارئ، لكنّه يرمي بها إلى تمثيل وجهةِ نظرٍ متطرِّفةٍ» (المرجع ذاته).

في وجهتَي النظر السابقتيْن نضع يدنا على رغبة ممثّليها في توجيه نقدٍ يريد أن يكون ذا طابعٍ معرفيٍّ (خصوصاً لدى ممثّل وجهة النظر الأولى)، وبغضّ النظر عن «البديل المعرفيّ» المقدَّم هاهنا. ولكنْ، في هذه الحال، يُطاح بما هو حاسم في ما يقدِّمه هنتنغتون في أطروحته، أيْ يُطاح بمواطأة هذه

الأطروحة دلاليّاً ووظيفيّاً مع مقتضيات «النظام العوليّ الجديد» ودواعيه. وهذا من شأنه أن يدعونا إلى فحص هذه المواطأة عبر محاولة تقصّي ذلك «النظام» في خصوصيّته التي تجعل منه ما هو عليه، وكذلك ما يتّصل بالأطروحة الهنتنغتونيّة.

I

نحن نرى أنّ النظام العوليّ الجديد يمثّل قطعاً مع النظام الرأسماليّ الإمبرياليّ، بقَدْر ما يجسّد امتداداً له. ومن ثمّ، فنحن نتحفّظ على القول بقطيعةٍ تامّة بين هذا وذاك، كما على القول بكون الأول امتداداً كليّاً للثاني. ويترتّب على هذا أنّ نضْبط عناصر الجِدّة في النظام العوليّ بالنسبة إلى ذلك النظام الآخر، يداً بيد مع ما يَرْبط أو يوحِّد بينهما. أما ما يرْبط بينهما فيقوم على «أنّ الفئة العليا من الرأسمالية العالميّة هي المحرّك الأولُ والأقوى في ظاهرة الكوكبة (أي العولمة)، وبدونها لن تجد تلك الظاهرة أصلاً»[1]. وبرأي الباحث نفسه، «غيّرتِ الرأسماليّةُ بنيتها من احتكارات 'قوميّة'، تنتمي إلى دولةٍ محدّدةٍ ومتخصّصةٍ في إنتاجٍ معيّنٍ وتتمتّع بسوقِ الإمبراطوريات التي تسيطر عليها تلك الدولةُ وتحرص على حماية تلك السوق، إلى كائنٍ غريبٍ تماماً هو الشركةُ الكوكبيّة»[2].

إنّ الحديث هنا، كما هو واضح، يدور على «الرأسماليّة» كحاضنةٍ لـ «العولمة»، وكمنطلقٍ لها، إضافة إلى كونها النسيجَ الاقتصاديَّ لفاعليتها وآلياتها وقوانينها. وإذا كان الأمرُ كذلك، فإنّنا نواجه ثلاثَ مراحل من الرأسماليّة، حتى الآن: وتلك هي: الليبراليّة، والإمبرياليّة، والعولمة ذاتها. وهنا ينبغي وضعُ عمل لينين الموسوم بـ **الإمبرياليّة أعلى مراحل الرأسماليّة** في سياقه التاريخيّ، بحيث يمكن القول بأنّ الأفق المنظور للرأسماليّة في حينه تحرّكَ في إطار القرن التاسع عشر والقرن العشرين من أواخره.

أما ما يمثّل جديداً في النظام العوليّ الجديد، فإنّنا نرى ذلك ماثلاً في التعريف التالي الذي نقترحه للظاهرة المذكورة: «إنّه النظام الاقتصاديّ السياسيّ والثقافيّ الذي يسعى إلى ابتلاع الأشياء والناس، كي يتمثّلهم ويَهْضمَهم ومن ثَمّ يتقيّأهم سِلَعاً». إنّ هذا التعريف من شأنه أن يضع يدنا على أنّ النظام المذكور يَهْدف إلى تفكيك الهُويّات، التي من شأنها أن تعوّق عمليةَ الابتلاع تلك. وهذا، بدوره، يحدّد نمطَ ما ينبغي أن يفكّكَ من الهويّات: إنّها تلك التي عملتْ وتَعْمل على الحفاظ على الدولة ومؤسساتِ المجتمع المدنيّ والوجود الوطنيّ والقوميّ وغيره. وهنا، بالضبط، نكتشف خطّاً ناظماً ينتظم «العولمة» و«ما بعد الحداثة»، على نحوٍ لافتٍ. أمّا ماهية هذا الخطّ فتُفصح عن نفسها بصيغة الدعوة المشتركة، التي تطلقها كلتا الظاهرتيْن، إلى إسقاط «الأنماط الأساسيّة» أو «الأنساق الكليّة» المتمثّلة، خصوصاً، في العقلانيّة والإنسانيّة والتقدُّم التاريخيّ والعلمانيّة والتنبؤ المستقبليّ.

وإذا وضعنا في الاعتبار ما يتحدّث عنه بعضُ الباحثين في إطار الربط بين ما بعد الحداثة والإحياء الدينيّ الإثنيّ والأصوليّة[3]، فإنّنا ـ حالَئذٍ ـ سنتبيّن عمقَ الصلة بين العولمة وما بعد الحداثة وأطروحة «صراع الحضارات» عند هنتنغتون. فهذه الأطروحة تقوم على أنّ الصراعات والحروب والنزاعات كانت، سابقاً، تَبْرز بين نظمٍ اجتماعيّةٍ ودولٍ وإمبراطورياتٍ وإيديولوجيّات؛ في حين أنّها بعد تفكُّك المنظومة الاشتراكيّة ونهاية «الحرب الباردة» بدأتْ تأخذ طابعاً «حضارياً». ويتحدّث هنتنغتون عن عدد من «الحضارات» هي التالية: الغربيّة، والكونفوشيوسيّة، والإسلاميّة، والهندية، واليابانيّة، والسلافيّة الأرثوذكسيّة، والأميركيّة اللاتينيّة، إضافة إلى الإفريقيّة. وقد يلاحِظ الباحثُ أنّ هنتنغتون إذ يتحدّث عن «حضارات»، فإنّه ربما يعني بها «الأديانَ». وهذا يَظْهر، خصوصاً، حين يتحدّث الكاتبُ عن «تحالفٍ كونفوشيوسيّ إسلاميٍّ» يمكن أن يكون التحدّي الأعظَمَ لـ «الغرب المسيحيّ».

والآن، إذا دقّقنا في المسألة المطروحة هاهنا، فإنّ وجهاً هاماً منها سيُعْلِن عن نفسه بصيغة الاعتقاد بأنّ الإسلام والكونفوشيوسيّة وإنْ كانا يمثّلان «دينيْن» بالاعتبار الاعتقاديّ الإيمانيّ، فإنّهما ـ كذلك ـ تَوَضُّعان تاريخيّان لحالتيْن إثنيتيْن. فهما، والحال كذلك، إثنيتان (سلالتان) كانتا وما تزالان مندمجتيْن بمنظومات من العقائد الدينيّة اللاهوتيّة. أيْ إنّهما، بمقتضى ذلك، تمثّلان موضوعَ بحثٍ لا لعلم اجتماع الدين فحسب، وإنّما كذلك لعلم الانتروبولوجيا (الإناسة). إنّ اختزال «الحضارة» إلى «دين» أولاً، والنظرَ إلى هذا الأخير بمثابة إشارة signal إلى «عِرْقٍ» أو «سلالةٍ» ثانياً، يُفضيان إلى إلغاء «التاريخ» بوصفه سياقاً مفتوحاً. وهذا من شأنه أن يُدخلنا في حقل هُويةٍ لاتاريخيّةٍ أو ميتاتاريخيّةٍ من طرف، وعاجزةٍ ـ في حال صراعها مع هوية أخرى من نمطها ـ عن تحقيق نموٍّ مثمرٍ مفتوح من طرف آخر. هاهنا، نكون قد ولجنا عوالمَ قداساتٍ «مكتفيةٍ ذاتياً»

---

١ ـ إسماعيل صبري عبد الله: «الكوكبة ـ أساس الظاهرة الاقتصاديّ الاجتماعيّ»، مجلة **النهج**، العدد ٥٠، سنة ١٩٩٨، ص ٢٦

٢ ـ المرجع ذاته، ص ١٧ ـ ١٨

٣ ـ انظر في ذلك كتاب Ahmed Akber. **Postmodernism and Islam, Predicament and Promise**. London: Routledge, 1992.

أطروحة «صراع الحضارات» مواطأة ايديولوجية على اتجاه النظام العولميّ الجديد لتفتيت العالم وانبعاث الهويات المعوقة للتقدُّم

وقائمةٍ على «التجاور» في علاقاتها، دونما تواشجٍ وتفاعل، بقدرٍ ما وأفقٍ ما.

إنّ لقاء مقولة «صراع الحضارات» مع منظومة «ما بعد الحداثة» تتّضح احتمالاته، والحالُ كذلك، مع عمليّة ابتعاث الهويّات الإثنيّة، ومع تأويل الحضارات على أساسٍ إثنيٍّ مغلق، وفي ضوء الاعتقاد بأنّ نمط التعايش فيما بينها يقوم على الصراع وحده والاحترابِ وحده. هاهنا، يلتقي، مثلاً، جان فرانسوا ليوتار في بحثه **ما معنى ما بعد الحداثة**، مع هنتنغتون في أطروحته المعْنية. ففي الحالتيْن كلتيهما، نواجه رفضاً لمفهوم التقدُّم وللأنساق أو «الأنماط» الشكلية، كتلك التي أتينا على ذكرها آنفاً. وحيث يهيمن رفضُ هذا المفهوم، نجد أنفسَنا أمام نمطٍ من الميتافيزيقا التذريرية الخامدة، التي تَحُولُ دون أيّ تلاقٍ بين الذرّات، ناهيك عن التحاور فيما بينها.

II

يتعيَّن علينا، الآن، التمعُّنُ في الإعلان عن الصراع الحضاريّ (الدينيّ) بوصفه، كما يُراد له أن يكون، بديلاً عن الصراع «الإيديولوجيّ» المعبِّر عن صراعٍ بين نظم اجتماعيّةٍ اقتصاديّةٍ وسياسيّةٍ ثقافيّةٍ. ففي البدء، مع بداية التسعينيّات من القرن المنصرم، عاش العالَمُ حَدَثاً هائلاً أدى إلى انهيار توازنه الكونيّ: فلقد تفككت المنظومةُ الاشتراكيّةُ على نحوٍ دراميّ فظيع. وكان على البشريّة أن تتلقف هذا الحدث بكثيرٍ من الدهشة والتساؤل والاضطراب والهلع. وأخذ سؤالٌ كبير يَلُوح للناس جميعاً: «هل تُمثِّل العقودُ السبعةُ، التي عاشتها 'الاشتراكيّةُ الواقعيّةُ'، حالةً تاريخيّةً تمتلك مسوِّغاتها المعرفيّةَ ومشروعيّتَها التاريخيّةَ، أم أنّها لم تكن أكثرَ من حلمٍ تصدَّع تحت وطأة الواقع العسير؟». ولقد أجاب خصومُ هذه الحالة، معلنين أنّ التاريخ ثَأَرَ لنفسه، إذ تحرَّر من ذلك الحلم ـ الكابوس الطفوليّ، وأعاد لنفسه توازنَه المفتقَدَ ضمن علاقاتٍ رأسماليّةٍ «منبثقةٍ من طبائع البشر».

هكذا أريد لصراعات النُظم الاجتماعيّة الاقتصاديّة أن تُقْصَى بوصفها أمراً عارضاً، لتفسح الطريقَ واسعةً أمام صراعاتٍ تستدعي العودةَ إلى مؤسسات مجتمعٍ أهليٍّ يحمي أفراده، من العائلة إلى المنزل فالعشيرة فالطائفة فالمذهب الخ...، بعد أن أخذتْ مؤسساتُ المجتمع المدنيّ في التهدُّم: بدءاً بالدولة، وانتهاءً بالقطاعات التعليميّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والتربويّة. وإذا وضعنا في الاعتبار مقولةَ فوكوياما حول «نهاية التاريخ» مجسَّدةً بالنظام الأميركيّ الرأسماليّ العولميّ «السعيد»، أي الذي يستجيب لـ «طبائع البشر»، وأخذنا في حسباننا ما يقدِّمه الخطابُ الهنتنغتونيُّ حول صراع الحضارات ـ الأديان (أو الثقافات بالاعتبار الأنتروبولوجيّ)، استبان أمرٌ ذو بال يؤسِّس له كلا المفكِّريْن: لقد سقطت البدائلُ التاريخيّةُ عموماً، وحلّ محلَّها نظامٌ اقتصاديٌّ اجتماعيٌّ وسيائقافيٌّ يجيب عن كلّ ما ينشأ فيه من مشكلات، بحيث يغدو التاريخُ مفتوحاً من داخل هذا النظام، ومغْلَقاً من خارجه... مع الإشارة الضروريّة إلى أنّ التجمُّعات التي تتحرّك حوله، وتحته، تعيش أشكالاً غير مثمرة تاريخيّاً من الصراعات المأتيّ على ذكرها، بحيث قد تأتي عليها تدميراً أو تفكيكاً.

وإذا كان لتلك التجمُّعات أن تستجمع «وعيها» أو بعضَ وعيها بذاتها، وتعلن ـ من ثمّ ـ مواجهتها لذلك النظام الجبروتيّ، فإنّها ستكون حقاً قادرة على ذلك، ولكنّ ذلك لن يتأتّى لها إلاّ من موقعٍ أكثرِ مفاصلها انحطاطاً وإيلاماً، وهو موقع طوائفها وإثنياتها ومذاهبها وأُسَرِها. ويحدث ذلك بعد أن يُعاد النظر بشخصيّة النظام المذكور. فهذه الشخصيّة المحدَّدة بكونها رأسماليّةً إمبرياليّةً عولميّة، تغدو مجسَّدةً بـ «المسيحيّة المهدَّدة» من «أصوليّة إسلاميّة أو كونفوشيّة». وحيث يتم ذلك، فإنّه يكون قد سُبِقَ بالتأكيد على ثنائيّة «الحضارة ـ الهمجية»، بحيث يلتصق «الغربُ» بالحضارة، ويلتصق الإسلامُ أو الكونفوشيةُ بالهمجية.

ومن اللافت الطريف أنّ أطروحة «صراع الحضارات»، وإن اكتسبتْ على يد هنتنغتون طابعاً محدَّداً بمعطيات العولمة الجديدة، فإنّها كانت ذاتَ حضورٍ ما في الفكر البورجوازيّ. وقد أفصح هذا الحضورُ عن نفسه بأحد أوجهه ذات الخصوصيّة البالغة الحساسيّة على صعيد الصراع العربيّ الصهيونيّ. فلقد كانت المقولةُ، التي أطلقها أنور السادات تمهيداً لزيارته إلى إسرائيل، وهي: «آن لنا أن نكسر الجدارَ النفسيّ بيننا وبين إسرائيل»، تعبيراً مكثّفاً عن وجهَي الأطروحة الهنتنغتونيّة المتلازميْن: سقوط الصراعات التاريخيّة وما تستتبعه من بدائل تاريخيّةٍ على مستوى النظام الاجتماعيّ الاقتصاديّ، وبروز الصراعات «الحضاريّة» المفهومةِ إثنياً طائفيّاً مذهبيّاً إلخ... وفي هذه

الحال، يَفْقد الصراعُ العربيُّ الصهيونيُّ بنيتَه التاريخيَّة (القائمة على مصالح عظمى تتَّصل بالوجود)، ليتحوَّل إلى صراعٍ ملتبسٍ «حضارياً»، أي دينيّاً ثقافيّاً نفسيّاً، يُمْكن رفعُه وتجاوزُه إذا ما تمَّتْ مكاشفةٌ حميميَّةٌ بين الفريقيْن. أما الطريق التي تقود إلى هذا الهدف فتمرّ عبر «جماعة غرناطة: أدونيس» و«الجبهة المؤيدة للسلام: لطفي الخولي»، على سبيل المثال. ويلاحَظ أنّ كلا الفريقيْن ينطلق من عملية تأسيسٍ إيديولوجيٍّ تقوم على الفَصْل القطعيّ (الإبيستمولوجيّ) بين المعرفيّ والايديولوجيّ، أو ـ إذا شئنا ـ على الدمج الشكليّ بينهما، وذلك لصالح المعرفيّ (هنا الثقافيّ).

إنّ تصيير الإيديولوجيّ إلى معرفيّ ـ ثقافيّ من شأنه إلغاءُ «الحامل الاجتماعيّ التاريخيّ» للأخير. وقد أفصحتْ هذه العمليَّةُ عن نفسها لدى أدونيس بصيغة التأكيد على أنّ ما وقف في وجهِ «حوارٍ معرفيّ ـ ثقافيّ» بين العرب وإسرائيل قد تمثَّل في مصالح وهميَّة ايديولوجيَّة أثارها الفريقان: الأمر الذي أفضى إلى إنتاج «هُويَّتيْن مغلقتيْن» الواحدة حيال الأخرى، هما العربيَّة والإسرائيليَّة. ومن هنا، أتت دعوةُ أدونيس إلى إيجاد «حوار ثقافيّ» بين هؤلاء وأولئك، لتكمِّل بالبيان الذي أصدرتْه «الجبهةُ المؤيِّدةُ للسلام» في كوپنهاغن بمشاركةٍ من لطفي الخولي[1]. ومن شأن هذا أن يقود، إنْ توافرت الرغبةُ المشتركةُ في تصديع «الحاجز النفسيّ ـ الثقافيّ»، إلى إنهاء الصراع التاريخيّ (الايديولوجيّ) والإقلاع باتجاه حوارٍ ثقافيّ ـ نفسيّ بين هُويتيْن انفتحتا على واقع الحال، بعد أن أنْهتا حالة الانغلاق والغربة واحدتهما حيال الأخرى. وهذا، بدوره، يؤسِّس لـ «تطبيعٍ عربيٍّ إسرائيليٍّ» يمثِّل المدخلَ إلى صنع «حضارةٍ شرق أوسطية جديدة».

III

إنّ الحديث عن «حوارٍ حضاريٍّ» على نحوٍ أقرب إلى الدقة يَشْترط ضبطَ المسألة مصطلحاً وإشكالية. وفي سبيل ذلك، ننطلق في هذا السياق من أنّ مصطلح «الحضارة» يمثِّل أمراً مركّباً من حقليْن اثنيْن، هما «المدنية» و«الثقافة». فالحقل الأول منهما يتجسَّد في الإنتاج الماديّ، بكلّ ما تشتمل عليه هذه اللفظةُ من تجلّيات وتشخُّصات، بدءاً من أبسط عمليةٍ في الإنتاج الماديّ السلعيّ وانتهاءً بأكثر النظم المعلوماتيَّة وما بعد المعلوماتيَّة تقصّداً. أما الحقل الثاني فيتعلَّق بالبنية السوسيوثقافيَّة والنفسيَّة الموازية لذلك الإنتاج الماديّ والمتواشجة معه، ومِنْ ثمّ المؤثِّرة فيه، على نحوٍ أو آخر.

إنّ وحدة المدنية والثقافة في مرحلة تاريخيَّة معيَّنة، وفي سياق جغرافيّ محدَّد، تُنتج نمطاً من أنماط الحضارة. ومن أجل أن يكتسب هذا النمطُ هويَّةً ما، فإنَّه يَقتضي الاستمرار لفترةٍ تاريخيَّةٍ كافيةٍ يتوضَّع فيها ويُفصح عن نفسه في كل القطاعات الاجتماعيَّة؛ الأمر الذي يؤسِّس لعناصر التمايز بين هذه «الحضارة» وحضارات أخرى. وجدير بالقول إنّ مثل هذه الحضارة قد تتجلّى في عدة نظم اقتصاديَّة اجتماعيَّة في تاريخ البلد المعنيّ، بحيث يمكن وضعُ اليد على «شموليَّة» الحضارة في ما تنحسم فيه وهو «هُويتها»، وعلى «محدوديَّة» تلك النظم وفق تمرحلها التاريخيّ، بحيث قد تتداخل هذه فيما بينها، أو يَبْرز واحدٌ منها وكأنَّه يعيش حالةً من التأبّد، كما هو الحال مثلاً فيما يتَّصل بالنظام الاقتصاديّ الاجتماعيّ العربيّ في معظم البلدان العربيَّة.

على ذلك النحو، تتضح نقطةٌ عقديَّةٌ على صعيد «صراع الحضارات»؛ وهي أنّ هذا الأخير إذ يندلع بين حضارتيْن أو أكثر، فإنَّه يمرّ عبر الوضعيَّة السوسيوتاريخيَّة المشخَّصة في النظم الاقتصاديَّة الاجتماعيَّة القائمة في البلدان المعْنية. وبذلك يكون الصراعُ المذكور متلبِّساً بالبنى الاقتصاديَّة الاجتماعيَّة وما ينتمي إليها من البنى الثقافيَّة والسياسيَّة والسيكولوجيَّة وغيرها. وهذا يحدث أيضاً بين حضارتيْن تتوضّعان ـ في لحظة تاريخيَّة معيَّنة ـ ضمن علاقات إنتاجٍ اقتصاديَّة اجتماعيَّة تنتمي (بدرجة مختلفة وبخصوصيّات متنوِّعة) إلى نظام اقتصاديّ اجتماعيّ واحد؛ وهو ما يشير إلى أنّ «الصراع» المذكور يتمّ مشخَّصاً ضمن بنية مجتمعيَّة و«حضاريَّة» مركَّبة.

إنّ تحديد هذه البنية في سياقاتها الثلاثة الاجتماعيّ والتاريخيّ والتراثيّ قمينٌ بأن يضع يدنا على اتجاهاتها الداخليَّة العامة، وعلى احتمالات العلاقات التي يمكن أن تنشأ بينها وبين غيرها من «البنيات الحضاريَّة» المجاورةِ لها والقصيَّةِ عنها ماضياً وراهناً. وهذا يصحّ على مرحلتنا المعاصرة، كما على مراحل أخرى. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ ما قدّمه هنتنغتون تحت حدِّ «صراع الحضارات»، كما وضح معنا مِنْ قبلُ، يفتقر إلى الضروريّ من التأسيس الابيستيمولوجيّ والتاريخيّ. ومن ثمّ، لا يصح أن يؤخذ على محمل الجدّ بهذيْن الاعتباريْن. ولكنّ الاقتصار على هذا الحُكْم لا يستنفد المشكلة التي يطرحها هذا «الصراعُ» في

---

١ ـ انظر طيب تيزيني: «من أدونيس إلى لطفي الخولي»، جريدة **تشرين**، دمشق ١٩٩٧/٣/١٥، ص ٧.

إنّ الحديث عن الحوار الحضاري قد يقتضي عدالة توزيع الثروات في العالم، وإسهامَ كل البلدان في إنتاج ثمار التقدُّم

المرحلة الراهنة، أيْ في مرحلة النظام العولميّ الإمبرياليّ الجديد. فلقد أتت هذه الأطروحةُ مواطئةً إيديولوجيّة دلاليّة على اتجاه النظام المذكور لتفتيت العالم وتذريره، مع العمل على ابتعاث كل الهُويات المعوَّقة للتقدُّم التاريخيّ، من نمطِ ما أتينا عليه سابقاً. إنّ اختزال الحضارة إلى «الدين»، والإلحاح على أنّ الصيغة التي ستهيمن على صعيد العلاقات بين الحضارات (الأديان) سوف تتجسّد في «الصراع»، هما أمران من أمور حاسمة في إطار التأسيس الإيديولوجيّ للنظام المعْنيّ. وإنّ المقولة الكلاسيكيّة الشهيرة: «فَرِّقْ، تَسُدْ» ستكتسب حالياً صيغة مخصصةً ضمن حالةٍ يُراد لها أن تستفرد بالعالم.

في ضوء ذلك، يجري تغييبُ مفهومَي «الندّية ـ التكافؤ» و«المثاقفة المفتوحة»، لتفسح الطريق واسعةً أمام مفهومَي «الهيمنة» و «الاختراق»، مُطاحاً، على هذه الحال، بمفهوم «الحوار الحضاريّ». أما ما يمكن أن يُبرَزَ على صعيد هذا الأخير، فيُفصح عن نفسه في المبادئ التالية: ١) مبدأ الذاتيّة، بما ينطوي عليه من تأكيدٍ على الإنسان بوصفه مبتدئ الموقف ومنتهاه. ٢) مبدأ التعدُّديّة، الذي يقوم على إقرارٍ غيرِ مشروط بـ «الآخر»، بقدرِ ما يُقِرّ بـ «الأنا». ٣) مبدأ الحريّة، الذي يجعل من الإقرار بالمبدأين السابقين أمراً مؤسَّساً على خيار حرّ. وفي هذه الحال يُفضي الأخذُ بذيْنك المبدأين إلى «حوار حضارات حقيقيّ»، حسب روجيه غارودي، أيْ إلى حوار إذ يُقِرّ بالإنسان الآخر، والثقافة الأخرى، فإنّه يصير «جزءاً من ذاتي يَعمر كياني، ويَكْشف لي عمّا يعوزني»[١].

إنّ جدليّة الأنا والآخر، الداخل والخارج، وإنْ كانت تقود إلى تلك العلاقة المركّزة، فإنّها لا تفرِّط بـ «خصوصيّة» كلٍّ من الفريقيْن. وعلى هذا، فحوار الحضارات (والثقافات) لا يتّجه نحو إقصاءٍ أو إلغاءِ خصوصيات الأطراف المتحاورة، بقدرِ ما يسعى إلى إثرائها وتطويرها في إطار وحدة البشر. وهذا بالضبط، ما يحاول النظامُ العولميُّ الجديد، بركيزتيْه «ما بعد الحداثة» و«صراع الحضارات»، إنهاءه لصالح «خصوصيّةٍ» واحدةٍ مطلقة، هي السلطة السوقية أو الكوسموسوقيّة. فبدلاً من الفاوستيّة، التي أغناها، على نحو عميق، غوته في **فاوست**، تبْرز الآن نزعةٌ همجيّةٌ متوحِّشة تَضعُ نصْب عينيْها إسقاطَ كلِّ «الأعْيان» في سبيلِ تسويقِ «عولمةٍ» تقوم على تناقضٍ هامٍ وطريفٍ ونادراً ما سُلِّط الضوءُ عليه. أما هذا التناقض فيتمثل في أنّ «العولمة» الرأسماليّة الإمبرياليّة تعمل، حقاً، في اتجاه توحيد العالم، وذلك عَبْر ما تحقّقه من تقدمٍ هائل مفتوح على صعيد التكنولوجيا والمعلوماتيّة وما بعدها، بحيث يتحوّل العالَمُ ـ هنا فعلاً ـ إلى «قرية كونيّة» يمكن استشرافُها من أقصاها إلى أقصاها. أما من طرف آخر، فإنّ هذا التيار العولميّ المتدفِق يتمّ وفق آليات الهيمنة الاقتصاديّة والسوسيوسياسيّة والثقافيّة لما حدّده إسماعيل صبري عبدالله بـ «الفئة العليا من الرأسماليّة العالميّة». ومن ثمّ، يغدو ذا أهميّة منهجيّة قصوى أن يُميَّز بين هذيْن الوجهيْن من العولمة المذكورة.

ها هنا، يَبرز وجهُ التناقضِ والمفارقةِ في ما يعلنه دعاةُ «القرية الكونية» من أنّ البشرية تعيش راهناً لحظاتٍ تاريخيّةً باتّجاه «إعادة وحدتها». وهذا، بدوره، يُفْصح عن طابع المراوغة الايديولوجيّة في النظام العولميّ الجديد. والحق أنّنا نضع يدنا، هنا، على إشكالٍ أسْهم في إنتاجه وبلورته إدوارد سعيد في كتابه **الاستشراق**[٢]. فهو يرى أنّ الاستشراق في جوهره القائم على «التمييز الذي لا يُمحى بين التفوُّق الغربيّ والدونيّة الشرقيّة» (ص ٤٢)، يتأسّس، أصلاً، على بنية الفكر الغربيّ الفطريّة، التي جسّدها رموزُ هذا الفكر منذ العهود الكلاسيكيّة اليونانيّة (ص ٦٢). إنّ هذا من شأنه أن يقود إلى القول بأنّ الفكر الغربيّ ذو نسيجٍ واحدٍ، هو الاستشراقيّ. ولمّا كان هذا الفكرُ تعبيراً عن واقع الحال الغربيّ، فقد أصبح في إمكانه أن يُقدِّم ثبتاً «تاريخيّاً ـ إذا أمكن استخدامُ هذه اللفظة هنا» حول «تاريخ الغرب». يلاحَظ هنا أنّ ادوارد سعيد يغضّ النظر عن التاريخ الفكريّ الغربيّ في تشكلاته وأنماطه المتنوّعة والمتناقضة والمتصارعة، خصوصاً بالنسبة إلى موقفها من «الشرق»، موحياً ـ بذلك ـ أنّ الغرب غربٌ واحد، وأنّ الشرق كذلك شرقٌ واحد، في منظور الفكر الغربيّ عموماً وعلى عواهنه.

١ ـ روجيه غارودي: **حوار الحضارات**، منشورات عويدات، باريس وبيروت ١٩٧٨، ص ١٨٦.

٢ ـ Edward W. Said: **Orientalism**, Pantheon, New York, 1978.

إنّ ذلك، مجتمعاً، يؤدي إلى الاعتقاد الوهميّ بأنّ «الفكر العولميّ الراهن» في الغرب هو فكرُ هذا الغرب كله. وبغضّ النظر عن القصور الفكريّ الكامن وراء هذه الرؤية الايديولوجيّة، فإنّ ما يسعى إليه منظِّرو النظام العولميّ الجديد يقوم على ترسيخ مثلِ هذه الرؤية، مع غيرها من الأوهام. ولكنّ الأحداث المتتالية في الغرب، سواء في الولايات المتحدة أو في أوروبا، تدلّل على أنّ هذا الغرب غَرْبان أو أكثر، يَبْرز الغربُ «الثاني» منهما ضحيةً للغرب «الأول»؛ كما هو الحال بالنسبة إلى العلاقة الناظمة بين هذا الأخير وبين شعوب العالمَيْن أو العوالم الأخرى، ومن ضِمْنها واقعُ الحال في العالم العربيّ.

IV

إنّ حديثنا عن «حوار حضاريّ» مقابل «صراع حضاريّ» يقتضي القيام بمراجعةٍ نقديّةٍ للمعجميّة الاصطلاحيّة المستخدمة في هذا الحقل؛ وهو ما حاولنا أن نقوم به أو ببعضه. وفي ضوء ذلك، يتعيَّن على الباحث أن يدقِّق في الشروط السوسيو اقتصاديّة والثقافيّة والسياسيّة لإنجاز مثل ذلك الحوار بين «حضارتيْن» أو أكثر. وإذا كنا قد أتينا على مبدأَي الذاتيّة والتعدُّديّة كشَرْطين اثنين من تلك الشروط، فإنّ شروطاً أخرى تُفصح عن نفسها هاهنا، كالشرط الذي يطرحه روبرت كوكس والمتمثِّل بالتالي: تجاوُزُ نقطة الاعتراف المتبادل، والاتجاهُ نحو تقبّل التفاعل بين الهويّات الثقافيّة المتعدِّدة والتي تسمح بالتعايش بين مختلف التقاليد الحضاريّة[1]. ويتابع السيد يسين معقِّباً على رأي كوكس، فيكتب: «ونستطيع القول إنّ الأساس الذي يوفي تحقيق هذا الهدف يتمثَّل في عدة أمور هي: ١ ـ الاعتراف بمتطلبات البقاء والتوازن المتواصل في الايكولوجيا الكونيّة... ٢ ـ القبول المتبادل لضبط العنف في حسم الصراعات... ٣ ـ الاتفاق العام على كشف مصادر الصراع وتطوير إجراءات حل ومعالجة الصراع الذي تأخذ في الاعتبار تعايشَ الرؤى المتباينة»[2].

لعلنا نشير، أخيراً، إلى أنّ الشروط المذكورة للحوار الحضاريّ يمكن أن تكون ناجعة بالنسبة إلى «حضارات» مؤسَّسة على تنوُّع واسع من أنماط العلاقات الاقتصاديّة الاجتماعيّة والسيا‌ثقافيّة، كما هو الحال الآن غالباً. إلاّ أنّ حديثاً عن «حوارٍ حضاريّ» أكثر نجعاً وإثماراً قد يقتضي وجود شروط أخرى، يمكن الإشارة إلى اثنيْن منها، هما: عدالة توزيع الثروات في العالم، وإسهامُ كلّ بلدان الأرض في إنتاج ثمار التقدُّم التاريخيّ. ها هنا، يكون ذلك الحوارُ قد اكتسب عمليّة تأسيسٍ حاسمةً، وذلك باتجاه «قرية عالميّة» تحتكم حقاً لشعوب الأرض كلها، وتُسقط التناقضَ بين الهيمنة السياسيّة والاقتصاديّة من طرف، وبين التقدُّم العلميّ الهائل في الغرب العولميّ الإمبرياليّ الراهن من طرفٍ آخر لصالح وحدة تلك الشعوب في واقع حالها.

يبقى أن ننوِّه بما يطرحه بعضُ الباحثين الألمان تحت إطار «الثقافوية Kulturalismus». ذلك لأنّ هذه تقودنا إلى «صراع الحضارات» الهنتنغتونيّ بكيفيّة طريفة ومثيرة للجدال. أما المحور المركزيّ الذي يُفصح عنها، فيَبرز في ما يقدِّمه أحدُ منظِّريها، وهو W. Schiffauer. لدى شفاور هذا نتبيَّن ثلاثة عناصر تلخِّص هذا المحور المركزيّ. العنصر **الأول** يتمثَّل في القول بأنّه خلافاً لما تعلنه الليبراليّة الجديدة من أنّ الفرد يكتسب لديها الموقعَ الحاسم، فإنّ «الفاعلين الجماعيِّين» هم الذين يحتلون هذا الموقع في منظور الثقافويّة. أما العنصر **الثاني** ـ ويتمِّم الأولَ ـ فيقوم على دعوة هذه الأخيرة إلى العودة إلى «الماضي»، وهو هنا بمعنى «التراث»، بغية البحث عن «جذور» أولئك الفاعلين. وإذا علِمْنا أنّ شفاور يعني بهؤلاء الأخيرين الألمانَ الشرقيين لا الألمان عامةً، والأكرادَ والأتراكَ والمسلمين والشيشان والكونفوشيوسيِّين الخ... بمثابتهم «إثنياتٍ ثقافيّةً»، استبان لنا أنّه، أي شفاور، يلتقي مع منظِّري الليبراليّة الجديدة، وضمناً مع هنتنغتون، في الاتجاه نحو تناول المجتمع الراهن مذرَّراً مفتَّتاً عبر إحالته إلى «جذور» أفراده المختلفة والتي غُضّ النظرُ عنها في سياق المجتمع المدنيّ الآخذ بالأفول.

أما العنصر **الثالث** من المسألة المعنيّة فيُفصح عن نفسه في التأكيد على أنّ «القضيّة المركزيّة» في المجتمع (الأوروبيّ خصوصاً) لم تعدْ تتمثَّل في «الاستغلال»، بقدرِ ما غدت ماثلةً في «التهميش» الذي يَلْحق بالجموع الكبيرة من أفراد هذا المجتمع[3].

ذلك هو فصل المقال في «الخطاب الحضاريّ الثقافيّ»، المحايثِ للعولمة ولما بعد الحداثة، وكذلك المنبثقِ منهما والمكرِّسِ لهما. وبالضبط، هاهنا، أيْ في العمل على مشروع نهوضٍ جديدٍ في الوضعيّة العربيّة الراهنة، كما في العالم عموماً، تَكْمن السماتُ الحاسمة لمهمات البشريّة التقدُّميّة الراهنة في أفق مستقبلها. □

دمشق

---

١ ـ انظر. السيد يسين: «حوار الحضارات في عالم متغيّر»، بحثٌ قُدِّم للمؤتمر الدوليّ حول «صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟»، القاهرة ١٠ ـ ١٢ مارس ١٩٩٧، ص ١٠.

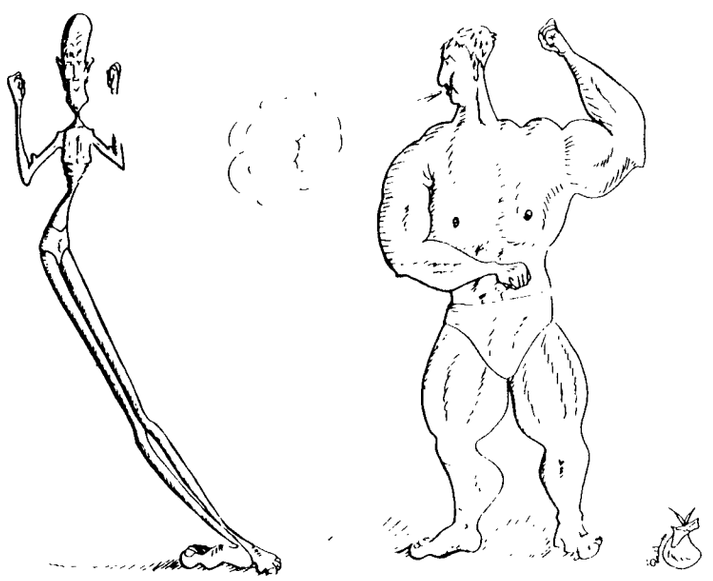
٢ ـ المرجع نفسه.

٣ ـ انظر ذلك في: W. Schiffauer: "Kulturdynamik und Selbvtinszenierung," In: **die Tageszeitung**, Berlin, Anfaenge Jahr 1999.

يوسف سلامة

نقد «ما بعد الحداثة»

الحضارة بين الحوار والصراع في عصر ما بعد الحداثة



الفكرة الحضاريَّة في الرأسماليَّة وما قبلها

يَكْشف تأمُّلُ التاريخ الحضاريّ الإنسانيّ أنّ حركة هذا التاريخ يتعذر فهمُها إلا باعتبارها مكوِّنةً من مجموعة من «الأفكار الحضاريَّة» أو «الكليَّات الحضاريَّة» التي تتحقَّق لحينٍ يطول أو يَقْصر، ثم لا تلبث أن تزول أو تتراجع أمام غيرها من الكليَّات، فتنتقل من الوجود الحيّ والفعّال إلى نوعٍ آخر من الوجود يتَّسم بالسلبيَّة وانعدام الفاعليَّة... وما إنْ تَعجز الأمةُ عن الإبداع والخلق في ظل «فكرتها الحضاريَّة» حتى تخرج من التاريخ. وأسطعُ دليلٍ على موت الأمَّة هو تحوُّلُها إلى أمةٍ مستهلِكةٍ لا للخيرات الماديَّة فقط، وإنَّما أيضاً لِما هو روحيّ وفكريّ.

أما الفكرة الحضاريَّة ذاتُها فبناءٌ متناقضٌ لا كيانٌ بسيطٌ متطابقٌ مع ذاته في كل جهاته ونقاطه. فلو كانت كذلك لما استطاعت أن تكون حيةً، ولا أن تلعب دوراً في إنتاج الحياة وخلقِها جديدةً في كلّ حينٍ في حياة أمة من الأمم...

و«الفكرة» في خصوصيَّتها أو تعيُّنها في أمة من الأمم هي ما نُطْلق عليه اسمَ «روح الشعب» أو «روح الأمَّة». وهذا الروح ليس إلاَّ مجموع اللوينات الأساسيَّة التي تشكَّل طابعاً عاماً يَسِمُ حضارةً ما بطابعه، بحيث تكفي نظرةٌ واحدةٌ لأن يتبيَّن المرء أنّ هذا المعمار والشعر والأدب والفلسفة والدين والثقافة الشعبيَّة أو العالمة إنَّما تنتمي إلى روحٍ واحدٍ يوجِّهها ويضمّها ويوحِّدها ويمنحها ما هو كليٌّ فيها، الأمر الذي يسمح لنا بأن نصف هذه المنجزات مجتمعةً بأنَّها تعبِّر عن «حضارةٍ» بعينها. وهذا يعني أمرين:

الأول: هو أنّ لكلّ حضارةٍ فكرتَها المميّزة التي تَطْبع الحضارةَ بأكملها بطابعها المميّز.

الثاني: هو أنَّ الفكرة الواحدة لا تَنْهض عليها إلا حضارةٌ واحدة. فإذا ما ضعفتْ هذه الفكرة أو ماتت، فإنَّه لا يمكن بعثُها من جديد في صورتها الجوهريَّة والأساسيَّة أبداً... ذلك لأنَّ الفكرة الحضاريَّة ـ أيّ فكرة ـ لا بدّ أن تكون مقترنةً بدرجةٍ من درجات التقدُّم، ولمّا كانت

الحضارةُ «اللاحقةُ» قد تجاوزتْ هذه الدرجة فإنَّه يغدو من المتعذَّر على الفكرة الحضاريَّة التي تحققتْ في حضارةٍ سابقة أن تُنتج حضارةً جديدة بل ستنتج مجرَّد شكلٍ حضاريٍّ قديمٍ هو أقرب إلى التكرار المملّ منه إلى الإبداع[1]...

وثمَّة سببان جوهريَّان يمنعان الفكرة التي سبق أن نهضتْ عليها حضارةٌ ما من أن تعود وتنهض عليها حضارةٌ جديدة: **أوَّلهما** استقرائيّ، يتمثَّل في أنّ استعراض تاريخ الحضارات الإنسانيَّة يَكْشف عن تعاقبٍ للحضارات في التاريخ، ولا يَكْشف أبداً عن حضارة معيَّنة اندثرتْ ثم عادت إلى الوجود من رقدتها لتُنتج لنا حضارةً جديدةً. **وثانيهما** يتعلَّق ببنية الفكرة من ناحية، وببنية الحضارة ذاتها من ناحية أخرى. فالفكرة مجموعة من الممكنات القابلة للتحقُّق في مستوى معيَّن، وآفاقُ الاحتمال فيها مقيَّدة باللحظة التاريخيَّة التي وُجدتْ فيها الحضارةُ موضعَ البحث. ومن ثمّة فإنَّ القول إنّ الفكرة الواحدة يُمْكنها أن تُنتج حضارتيْن مختلفتيْن قولٌ لا يخلو من التناقض حتى على المستوى الصُّوريّ البحت، فضلاً عن المستوى التاريخيّ المعيشِ ذاته.

والأمر الجوهريّ الذي تجب ملاحظتُه في كل الأفكار الحضاريَّة هو أنَّها جميعاً تتَّسم بميلها القويّ إلى الكلية والشمول والانتشار عن طريق «الغزو» الذي قد يتّخذ صوراً مختلفة. ومقْدرة الفكرة الحضاريَّة على الغزو متوقِّفةٌ ـ في جانب واحدٍ على الأقل ـ على نجاح فئةٍ من المثقفين بإنتاج التكييف الأيديولوجيّ لهذه الفكرة بحيث يحوِّلها إلى سلاحٍ فعّالٍ في مواجهة الأمم الأخرى. فالفكرة ـ مهما بلغ سموُّها ورقيُّها ـ ليست شيئاً بمعزلٍ عن القوة الباطنة فيها، وفي أرواح وعزائم مَنْ تعبِّر عن مصالحهم وعن رؤيتهم إلى العالم. وذلك لأنَّ الفكر بطبيعته يميل إلى فرض نفسه على صميم الواقع ليرتقي به إلى مستوى ذاته؛ ولذلك لم يكن المنطقُ إلاَّ ضرباً من «الاستيلاء» على العالم بالعقل.

غير أنَّه مع القول بأنَّ كلّ فكرة حضاريَّة تميل بطبيعتها إلى الانتشار والشمول عن طريق غزو العالم، فإنَّه بوسعنا أن ننظر إلى هذا الميل نفسه نظرتيْن مختلفتيْن:

فجميع الأفكار الحضاريَّة التي سادت قبل الحقبة الرأسماليَّة تختلف اختلافاً جوهرياً عن الفكرة الحضاريَّة للرأسماليَّة، حضارةِ العصر الحديث على وجه الدقة. صحيح أنَّ جميع الأفكار الحضاريَّة السابقة قد انطوت على الميل إلى الانتشار والشمول والإلحاق عن طريق الغزو بمختلف صوره وأشكاله، غير أنّ الحضارات السابقة على الحضارة الرأسماليَّة كانت تتمتَّع بقدرٍ أقلّ من الشمول والكليَّة. وذلك لأنَّ تلك الحضارات أو تلك الأفكار الحضاريَّة لم تكن لتستطيع أن تَبْسط هيمنتها بسطاً تاماً على الثقافات والحضارات والشعوب الأخرى، لكونها [أي الحضارات السابقة] لم تكن قد أصبحتْ بعدُ تكنولوجيةً ومسلَّحةً بمقدرةٍ لا حدَّ لها على توصيل رسائلها الإعلاميَّة والثقافيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة من خلال مجموعة من وسائل الاتصال حَوَّلتِ العالم إلى عالم صغيرٍ جداً (مايكرو كوزموس)، ومنحتِ الثقافةَ أو الحضارةَ الرأسماليةَ مقدرةً هائلة على ترويض العالم وإخضاعِه لمتطلباتها الاقتصاديَّة والسياسيَّة والاستراتيجيَّة. وهكذا ظَهَرَ إلى الوجود لأوَّل مرةٍ نمطٌ حضاريٌّ جديدٌ يمتلك جميعَ الأدوات والشروط التي تيسِّر الحوار، ولكنَّه، من ناحية أخرى، ينطوي على بنيةٍ عدوانيَّةٍ تحُول دون هذا الحوار وتُحْبطه في أيّ نقطة من نقاطه.

لقد كانت الحضاراتُ السابقة على الحضارة الرأسماليَّة أقلَّ اتصافاً بالكليَّة من الحضارة الرأسماليَّة، لأنَّ تلك الحضارات كانت تنتسب إلى كليّ محدَّد. فهي إمَّا أن تكون حضارةً إسلاميَّةً أو عربيَّةً أو يونانيَّةً أو هلنستيَّةً الخ. وهذا يعني أنَّها تبشِّر بثقافة أمةٍ من الأمم، أو بحضارةٍ هي مزيجٌ من ثقافاتٍ مختلفةٍ كالحضارة العربيَّة الإسلاميَّة، أو تحيل على الحضارة التي أنتجتها بنيةٌ إثنيَّةٌ معيَّنةٌ كالحضارة اليونانيَّة مثلاً. ولقد كان الكليّان الأساسيَّان اللذان سيطرا على الأفكار الحضاريَّة السابقة على الحقبة الرأسماليَّة هما الدين والقوميَّة. والدين يمكن أن يَرِدَ عليه دينٌ آخر ويَنْقضَه ويحلَّ محلَّه، والقوميَّة هي الأخرى يمكن أن تتصدَّى لها قوميَّةٌ أخرى وتحلَّ محلَّها وتنتزعَ منها الهيمنةَ والسيادةَ اللتين تكون قد حققتهما لنفسها في هذا الجزء أو ذاك من أصقاع العالم. وبخلاف ذلك فإنَّ الحضارة الرأسماليَّة في عصرنا الراهن قد أصبحتْ تتمتَّع بقدر أكبر من الكلية والشمول بعد أن حلَّ فيها «العقلُ» محلَّ العاطفة، و«الإنسانُ» محلَّ «اللَّه»، و«العالميَّةُ» أو «الكونيَّةُ» محلَّ «القوميَّة» و«الوطنيَّة». وهكذا ظهر الإنسانُ في هذه الحضارة باعتباره مركزَ العالم، وظهرتِ الحريَّةُ والإخاءُ والمساواةُ على أنَّها القيم الأساسيَّة التي تَضْمن للإنسان الفرد مركزَ الصدارة في العالم والمجتمع. كما ظهرت الليبراليةُ في قلب هذه الحضارة على أنَّها الأداةُ التي تَضْمن للإنسان الفرد التعبيرَ عن حريَّته وعن

---

١ ـ وعلى سبيل المثال بوسعنا اليوم أن نشيِّد هرماً أضخمَ من الأهرامات التي أقامها المصريون القدماء. غير أنَّ هرماً كهذا سيكون مجرَّد هيكلٍ عظميٍّ لا روح فيه لأنَّه سيعكس خصائصَ الحضارة المعاصرة وروحَها بأكثر مما يَعْكس روحَ الحضارة المصريَّة القديمة وقيمها الأساسية: فهو لن يَعْكس فكرةَ المصريين عن الحياة والموت أو عن البعث والخلود، وبذلك لن يكون مصرياً أبداً.

الحضارة الرأسماليَّة أكثر كليَّة وشمولاً من الحضارات السابقة
بعد أن حلّ فيها العقل مكان العاطفة، والإنسانُ محلَّ اللّه، والعالميةُ محلَّ القوميَّة والوطنيَّة

كونه مركزَ العالم من الناحية الفكريّة والعقليَّة، وظهرت الليبراليةُ الاقتصاديَّةُ في قلب المشروع الحضاريّ للرأسماليّة على أنَّها ما يتمكن الفردُ بواسطته من إشباع حاجاته الماديّة المباشرة ومن إشباع إرادة القوة والهيمنة والسيطرة. وقد تبيَّن أنَّه من الضروري أن يتحوّل هذا المشروع إلى مشروعٍ عالميٍّ عابرٍ للقارات ومتجاوزٍ للقوميَّات والحدود السياسيّة إذا أريد له أن يبْسط سلطانَه على الكون بأسره، وإنْ لم يكن هذا ليتناقض مع بقاء المشروع على ارتباطٍ وثيقٍ بالمراكز التي نَشَأَ منها وتأسَّس فيها.

وهذا الطابع الكليُّ شبهُ المهيمن جَعَلَ من الممكن وصفَ الفاعليّة الرأسماليّة كما لو كانت تتألَّف من مجموعة هائلة من العلل التي تسير على خطوط الطول نفسها من الغرب إلى الشرق، وعلى خطوط العرض ذاتها من الشمال إلى الجنوب، مع محاولةٍ مستمرةٍ لأن يظلّ التأثيرُ العِلِّي سائراً في اتجاه واحد، أيْ من غير أن ينعكس هذا التأثيرُ بدوره من الشرق إلى الغرب ومن الجنوب إلى الشمال عملاً بمبدإ التفاعل بين العلة والمعلول. وهذا الميل الرأسماليّ إلى الهيمنة على العالم ليس بالأمر الجديد في تاريخ الحضارة، غير أنّ مقولة «التفاعل» كانت في زمن الحضارات السابقة على الرأسمالية هي المقولةَ المسيطرةَ على العلاقة القائمة بين الفكرة الحضاريّة وبين العالم والثقافات والشعوب التي تحاول هذه الفكرةُ أن تبسط سلطانَها عليها. ولذلك كانت تلك الحضارات حضاراتٍ متعدِّدةَ الأبعاد، في حين أنَّ الحضارة الرأسماليّة الحالية هي حضارةٌ أو ثقافةٌ ذاتُ بعدٍ واحد على الرغم من أنَّها أكثر مقدرةً على تحقيق مفهوم الكلية من سائر الحضارات السابقة.

وبناءً على ما تقدَّم نَخْلص إلى الأمور التالية باعتبارها عناصر جوهريَّة مرتبطة بالحضارة الإنسانيَّة:

١ ـ بناء القوة، وما يرتبط به من سلطةٍ وقهرٍ وعدوان، بناءً جوهريٌّ في التاريخ الحضاريّ للإنسانيَّة. والملاحَظ أنَّ التقدُّم الحضاريّ يكون مصحوباً ـ وبتزايدٍ مطّردٍ ـ بهدم ما يبنيه الإنسانُ بكلتا يديه عبر حقبٍ متطاولةٍ من العمل والكدّ.

٢ ـ ويصاحِبُ النموَّ المتزايدَ لغرائز العدوان والرغبةِ في إرادة القوة وعيٌ عميقٌ ومتزايدٌ بأنَّ التقدُّم إنَّما هو في حقيقته تقدمٌ في الوعي بالحريَّة. غير أنَّ من طبيعة الفكرة الحضاريَّة أن تضع، في مقابل هذا الميل المتزايد إلى تحقيق الوعي بالحريّة، إرادةَ القوة. وهذه الإرادة تَبلغ تمامَها في تنظير الفلاسفة الغربيِّين المعاصرين للحقيقة باعتبارها «إرادةَ الحقيقة» من ناحية، و«إرادةَ المعرفة» من ناحية أخرى، فضلاً عن الارتباط الماهويّ الذي يقيمونه بين «المعرفة» و«السلطة».

٣ ـ إنَّ هذا التضادَّ الحادَّ لم تستطع الحضارةُ على امتداد تاريخها أن تَعْثر له على حلّ، وهو ما جعل الألمَ والشرَّ والعدوانَ عناصرَ ماثلةً دوماً في صميم التجربة الإنسانيَّة. فلقد كان استعباد الإنسان عنصراً جوهرياً في سائر الحضارات الإنسانيَّة السالفة، وما يزال هذا العنصر ماثلاً في صميم الحضارة الرأسماليَّة التي توفِّر ـ إلى جانب هذا الاستعباد ـ أعلى درجات الحرية وإمكانِ تحققها.

٤ ـ ومع ذلك فثمة محاولاتٌ فلسفيَّة كثيرة استهدفتِ اكتشافَ الحد الذي يمكن أن يركَّب بين هذَيْن الحديْن المتقابليْن. ومن الممكن ردُّ هذه المحاولات جميعاً إلى نموذجين أساسييْن في التفكير.

أولهما النموذج الهيجليّ الذي أعلن مصالحةً بين الفكر والواقع، عندما قرَّر أنَّ الدولة البروسية ـ بديانتها البروتستانتية ونظامها الملكيّ الوراثيّ ـ هي التعبيرُ عن تحقق الفكرة في العالم. فلم يَزِدْ هذا الحلُّ الهيجليّ عن كونه انتقالاً للمثاليَّة الهيجليَّة إلى واقعيَّة فجَّة. ومع ذلك فقد عبَّر هذا الحلُّ عن رغبةِ الروح الإنسانيِّ في الوصول إلى نقطةٍ يتوقَّف عندها العذابُ الإنسانيُّ. وذلك لأنَّ أوروبا في ذلك الوقت بالضبط كانت تَدْخل منعطف الحداثة الذي اضطلعتِ الهيجليَّةُ بالتعبير عنه في أدقّ صورةٍ ممكنة؛ وهي حداثة اعتبرتِ الإنسان مركزَ الكون، ثم لم تلبث أن مارستْ ضده كلُّ ضروب النفي والسلب والاغتراب في القرنيْن التاسع عشر والعشرين.

وثانيهما الحلّ الماركسيّ الذي حَذَفَ في الشيوعية، أي في الفكر، كلَّ الأضداد، فرسم بذلك فردوساً أرضياً يستجيب لكلّ النوازع الإنسانيَّة الخيِّرة؛ غير أنَّه يظلّ فردوساً للفكر لا يستطيع التصدِّي للصور المختلفة للتمزُّق الإنسانيّ. وهكذا شكلتِ الشيوعيةُ عند ماركس تجاوزاً للمادية والوضعية والصرامة العلميَّة في اتجاه نزعةٍ مثاليةٍ ذهنية تَرْفع الأضدادَ في الفكر بينما يظل الواقعُ على ما هو عليه. وما لبث ماركس أن سلَّم ـ هو الآخر ـ بالواقع كما هو، في خاتمة فلسفته. فكشف بذلك كلٌّ من هيغل وماركس عن الحدود التاريخيَّة لمبدإ الواقع: أي إنّ تصوُّرَهما للفكرة متحققةً في صميم التاريخ إنَّما هو تحقيق نسبيٌّ محدود كَشَفَ عن المدى الذي ما يزال

يَفْصل بين الفكر والواقع، أو بين المَثَلَ الأعلى الذي يتطلع إلى الارتقاء بالواقع إلى مستواه وبين الحدود التاريخيَّة لمبدإ الواقع نفسه الذي يمتصّ في داخله ذلك المثال.

في قلب هذا العالم الرأسماليّ الذي أصبحت العلّيةُ فيه وحيدةَ الاتجاه، وذلك بعد أن كان عصرُ التنوير الأوروبيّ على امتداد القرن الثامن عشر قد نجح في تحقيق أهدافه المتمثِّلة في أن يتبوأ الإنسانُ المكانةَ المركزيةَ في العالم، وحلَّت بذلك القيمُ التي اخترعها الإنسانُ محلَّ القيم الدينيَّة، وانقلب النظامُ السياسيُّ من نظامٍ إقطاعيٍّ إكليريكيّ مستبدٍ إلى نظام ليبراليّ برجوازيّ متحرِّر... في قلب كلّ ذلك تكونتِ الاتجاهاتُ الأساسية للحداثة الفلسفية الأوروبيَّة. وهذه الحداثة الجديدة ما هي في حقيقتها إلاَّ شكلٌ من أشكال بناء القوة الذي أخذ في تحقيق مزيدٍ من النهوض والتقدُّم والسيطرة على الحياة الأوروبيَّة منذ ذلك الحين، وعلى حياة المجتمعات الأخرى غير الأوروبيَّة، نتيجةً لنظام الهيمنة على الآخر وعلى الطبيعة، وذلك عندما تمكنتْ أوروبا من ترجمة الحداثة الفلسفيَّة في صورةِ نظامٍ سياسيٍّ واقتصاديٍّ واجتماعيّ.

ومن الممكن تكثيفُ صورة الحداثة الفلسفيَّة الأوروبيَّة في مفهومٍ واحدٍ هو «الإنسان» باعتباره قد أصبح النقطةَ المحوريةَ والمركزيةَ في الكون. فقد أَجْهز عصرُ التنوير في القرن الثامن عشر على الاتجاهات اللاهوتية وعلى النظام الإقطاعيّ، فأفرغ العالَمَ من الآلهة، ورفع الإنسانَ ـ من حيث هو ماهية لا فردٌ ـ بدلاً منها سيداً على عروشها. وقد تمّ التعبير عن هذه الحداثة الفلسفيَّة ـ التي سرعان ما أكدتْ نفسَها في كلّ ميادين الحياة الأوروبيَّة ـ من خلال ثلاثة مفاهيم أساسيَّة هي الذاتيَّة والعقلانيَّة والعدميَّة. غير أنَّ التطوُّر الثقافيّ والفلسفيّ في القرن العشرين كشَفَ للمفكرين الأوروبيِّين عن أزمة الحداثة، وهي أزمةٌ تمثلتْ بصورة أساسيَّة في سيطرة العدميَّة على هذا الفكر. ولذلك اضطر التفكيرُ الفلسفيُّ المعاصر إلى الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

«الكليّ» في ما بعد الحداثة

يميل مفكِّرو ما بعد الحداثة عامةً ـ وميشيل فوكو واحد منهم ـ إلى تركيز تحليلاتهم على ما يسمُّونه بـ «الخطاب»، بدلاً من الانصراف إلى تحليل الواقع أو المضامين الحية للحقائق الفلسفيَّة التي تمخَّض عنها تفكيرُ هذا الفيلسوف أو ذاك في مشكلات العصر. وهذا يعني أنّ تحليلَ النصوص أو تفكيكَها قد أصبح يحظى بالمكانة الأولى في الجهد الفلسفيّ لمفكري ما بعد الحداثة. ولكنْ، إنْ كان صحيحاً أنّ الخطاب هو في جوهره نشاطٌ لغويٌّ، الأمر الذي جعل الكثيرَ من التحليلات ما بعد الحداثية تنصبّ على اللغة ذاتها، فإنَّ من شأن الاقتصار في تحديد معنى النص على ارتباطه باللُّغة أن يفقِر معنى الخطاب عند هؤلاء المفكرين. ذلك لأنَّ بوسعنا النظرَ بشكل أصحَّ وأعمقَ إلى الخطاب بوصفه منطوياً على القوى المهيمنة على المجتمع، وعلى مجموع الإكراهات التي يتم التعبيرُ عنها في ذلك الخطاب والتي تحدِّد في كثيرٍ من الأحيان المهمةَ الخاصةَ بكل فكرة. وهذا يسمح لنا في نهاية المطاف بالتعرُّف على ماهية الإرادة التي تقف من وراء هذا العنصر الإكراهيّ في هذا الخطاب أو ذاك، وهو ما يحيل الحقيقةَ إلى نوعٍ من «إرادة الحقيقة» المرتبطةِ ـ بصورةٍ أو بأخرى ـ بشكلٍ من أشكال السلطة التي تَفْرض نوعاً من الإكراه أو الهيمنة؛ وهو ما لا بدّ من أن يكون تأثيرُه حاسماً في إنتاج الحقيقة وفي توزيعها وفي القبول بها من شتى الفرقاء داخل الخطاب الذي يهيمِنُ على مجتمع ما...

ومن ذلك نتبيَّن أنّ خطاب ما بعد الحداثة لا ينطوي على أيّ «كليٍّ»، كـ «الإنسان» و«الطبقة» و«الإنسانيَّة» و«الأمميَّة» و«الحداثة» و«المثل العليا» و«الإخاء الإنسانيّ» و«وحدة المصير للجنس البشريّ بأكمله». بل إنّ كل ما ينطوي عليه هو محاولةٌ للكشف عن الآليات التي تتحكَّم بإنتاج هذا الخطاب، وعن السلطة القائمة من وراء هذه الآليات المنتجة في هذا المجتمع أو ذاك. وهذا يعني أنّ خطاب ما بعد الحداثة يكتفي بفهم ما هو قائم، الأمر الذي يُلحق ذلك الخطاب بالرؤية الوضعية التي تنتهي إلى الاحتفال بما هو قائمٌ وإلى تأبيد الأوضاع القائمة وتركِها بمنجاةٍ من فاعلية النقد الفلسفيّ الذي يتطلَّع إلى معارضة المعطى القائم. إنّ الاكتفاء بنقد الخطاب، إذن، ينطوي على نوع من التسليم أو العدميَّة، ويوحي بخلوّ القيم التي يحاول البشرُ خلعَها على العالم من أيّ معنى. وسواء أكانت العدميَّة تامَّةً أم ناقصة، فإنَّه ليس من شأن الاكتفاء بتحليل الخطاب إلا أن يؤدِّي إلى الوقوع فيها مرةً أخرى بصورةٍ شعوريَّة أو لاشعوريَّة. وهذا هو فيما يبدو مصيرُ التحليلِ ما بعد الحداثيّ في الفلسفة الغربيَّة المعاصرة.

ولو أنَّنا عدنا إلى ميشيل فوكو، بوصفه ممثِّلاً للفكر ما بعد الحداثيّ أو للفلسفة ما بعد الحداثية، لوجدنا أنّ محور الفلسفة يتركز عنده حول تحليل الخطاب: عناصره المكوِّنة وأساليبه الممكنة، ومغزى المنع ومغزى الإباحة، مغزى الحمق أو الجنون بالقياس إلى السواء أو الشذوذ، فضلاً عن إرادة الحقيقة. وعلى كل حال، فإنّ فوكو يرى أنَّه ليس هناك خطابٌ بريءٌ أو محايد، وذلك لأنَّ كل خطاب لا بدّ أن يكون مرتبطاً بالسلطة أو بنوع من السلطة؛ فضلاً عن أنَّ الخطاب ذاتَه سلطةٌ من حيث المبدأ. وهو يقول في شرحه لطبيعة الخطاب: «يبدو أنّ الخطاب في ظاهره شيءٌ بسيط، لكنّ أشكال المنع التي تَلْحقه تَكْشف باكراً وبسرعةٍ عن ارتباطه بالرغبة وبالسلطة. وما المستغرب في

إذا امتنع وجود مبادئ عامة يمكن الاحتكامُ عليها، أصبح الحوارُ مستحيلاً وأصبحت القوة الغاشمة هي الحَكَم في الصراعات بين الحضارات

ذلك ما دام الخطابُ ـ وقد أوضح لنا التحليلُ النفسيُّ ذلك ـ ليس فقط ما يُظهر أو يُخفي الرغبةَ، لكنَّه أيضاً موضوعُ الرغبة، وما دام الخطابُ ـ والتاريخ ما فتئ يعلّمنا ذلك ـ ليس فقط ما يترجم الصراعاتِ أو أنظمةَ السيطرة، لكنَّه ما نصارع من أجله، وما نصارع به، وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها؟»[1]...

وليس من الضروريّ أو المحتوم أن يمارس الخطابُ سلطته ممارسةً إيجابية مباشرة، بل يُمْكِنه أنْ يقوم بهذا الدور بصورة سلبيَّة تتمثَّل في أنظمة المنع التي يَفْرضها على بعض المنطوقات فيجعلها تغيب، فينجم عن ذلك أن تمارسَ رغباتٌ أخرى أو أنظمةُ سيطرةٍ معيَّنةٍ سلطةَ الخطاب في صورتها المباشرة داخل المؤسسات وتوزيع القوى داخل المجتمع. وبوسعنا عزلُ ثلاثةٍ من بين أهم نُظُم الإبعاد أو الإقصاء التي يمارسها الخطابُ، وتتمثَّل في «الممنوع» و«قسمة الحمق» و«إرادة الحقيقة». وهذه الأخيرة أهمها جميعاً لأنَّ النظاميْن الأوليْن يصبَّان فيه في نهاية المطاف. وهي في صميمها «نوعُ القسمة الذي يَحْكم إرادتنا للمعرفة، وربما كانت بمثابة نسقٍ للإبعاد (نسق تاريخيّ) قابلٍ للتعديل ويمارس إكراهاً مؤسَّسياً نراه يرتسم أمامنا... إنَّها تميل إلى أن تمارس نوعاً من الضغط على الخطابات الأخرى وكأنَّها سلطة... ونحن بالمقابل نَجْهل إرادة الحقيقة كمجموعةِ آلياتٍ هائلة تستهدف القيامَ بعمليات الإبعاد»[2].

إذاً «إرادة الحقيقة» في جوهرها نسقٌ تتمثَّل إحدى مهامه في إقصاء الخطابات الأخرى التي قد تبدو غيرَ ملائمةٍ أو مطابقةٍ، وذلك من خلال مجموعة من الآليات لا تُحصى ولا يمكن تحديدُها بدقة. غير أنَّ هذا النسق ليس نسقاً مغلقاً من حيث هويته أو وظائفه، لأنَّه تاريخيّ، أي يمارس قدرتَه على الإرغام من خلال مؤسسات فعليَّةٍ لا يمكن لبنياتها أو وظائفها أن تكون مفهومةً إلا من خلال اقترانها بأوضاعٍ محدَّدة: الأمر الذي يجعلها قابلةً للتعديل والتطور التاريخيّ، شأنها في ذلك شأن الظروف التي وُجدتْ فيها تماماً. ومن هنا كانت السلطة والمعرفة التي تنتجها هذه المؤسساتُ أو تلك الأنساقُ المرتبطةُ بإرادة الحقيقة تستند إلى قاعدةٍ من الإكراه التاريخيّ لا إلى قاعدة من أيّ نوعٍ آخر، الأمر الذي حتَّم أن تكون الحقيقةُ المقترنةُ بهذا النوع من إرادة الحقيقة زائلةً وعابرةً وطارئةً، وربما أمكن وصفُها بأنَّها معرفةٌ عدميَّةٌ لارتباطها بمؤسساتٍ تستند في قيامها على مجموعة من الظروف والملابسات التاريخيَّة.

وأما فيما يتصل بالحقيقة ذاتها، فلا يُمْكن أن تكون خارج السلطة أو أن تكون بدون سلطة، وذلك لأنَّ الحقيقة محصِّلةُ هذا العالم وخارجةٌ منه ومتحققةٌ فيه أيضاً. ولذلك يقرِّر فوكو «أنّ الحقيقة هي من هذا العالم، فهي ناتجة فيه بفضل عدة إكراهات، وهي تمتلك فيه عدة تأثيرات منتظمة مرتبطة بالسلطة»[3]. وهذا يعني أنَّها محصِّلةٌ لصراع القوى في مجتمع ما: في الأحزاب، ودُور العبادة، والمؤسسات العسكريَّة والأمنيَّة والعلميَّة والاقتصاديَّة. وعليه، فليس ثمَّة حقيقةٌ بذاتها، بل كل ما هنالك هو حقيقةٌ انتهى إليها صراعُ القوى في هذا المجتمع أو ذاك، وحالما تتغيَّر نُظُمُ الصراع ونتائجُه تتبدَّل «الحقيقةُ» وتتبدَّل أنظمتُها المسيطرةُ كذلك... وإذاً، فليس ثمَّة حقيقةٌ يمكن لحوار البشر فيما بينهم أن ينتهي إليها أو يكتشفها. بل كلُّ ما هنالك هو صراعٌ ينتهي إلى أن يَنْسب الأقوياءُ أهميَّةً وسلطةً إلى بعض القيم فتصبح متمتعةً بقيمةٍ تظل ساريةً ما دام توزيعُ القوى السابق مهيمناً على المجتمع. وتلك القيم تَفْقد قيمتَها بالتدريج كلَّما اضمحلت القوى التي شكَّلتْها وارتقت بها إلى حدِّ وصفها بأنَّها «حقيقة». وواضح أنَّنا هنا بإزاء ثلاثة موجّهات رئيسة لا سبيل إلى فهم الحقيقة وشرحها إلا من خلالها:

الأول: أنَّ «لكلّ مجتمعٍ نظامَه الخاصَّ المتعلِّق بالحقيقة»[4] وما يرتبط بذلك من أنماط الخطاب التي يَقْبلها هذا المجتمعُ على أنَّها حقائق أو يرفضها باعتبارها خطأً وزيفاً وبطلاناً. وهذا يعني أنَّه ليس ثمة حقيقة كليَّة أو مشتركة بين جميع البشر، بل إنَّ ذلك أمر مستحيل أصلاً مادام لكلّ مجتمعٍ نظامٌ قوّى يخصّه. فضلاً عن أنّ هذا المجتمع ينفرد بنظامٍ خاصٍّ للصراع بين هذه القوى مختلفٍ إلى حدٍّ كبيرٍ عما هو عليه الحال في المجتمعات الأخرى. ومن ثمَّ تصبح «الحقيقة» جزئيَّة وخاصةً ومحليَّةً؛ وبذلك ينتفي عنصرُ الكليَّة أو العموميَّة أو الكونيَّة أو اللوغوس من مفهوم

١ ـ ميشيل فوكو: **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٠.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٥.

٣ ـ ميشيل فوكو. «الحقيقة والسلطة»، حوار أجراه م. فونتنا مع ميشيل فوكو ونُشر في مجلة **القوس L'arc** العدد ٧٠، ١٩٧٧، وترجمه محمد سبيلا في المصدر السابق، ص ٦٥ ـ ٨٣.

٤ ـ المصدر نفسه

الحقيقة. وهكذا تنطوي المجتمعاتُ على أنفسها، ويصبح كلُّ مجتمعٍ عالماً أو كوزموساً مستقلاً عن كلّ ما عداه، ويصبح في نزاعٍ ومواجهةٍ مفتوحةٍ وشاملةٍ وغير محدودة مع المجتمعات الأخرى، بل مع العوالم الأخرى. وبذلك يصبح الحوارُ متعذراً أو شبه مستحيل ـ كما يبدو ـ بين الحضارات في عصرٍ ما بعد الحداثة.

الثاني: يترتّب على الأمر الأول أنّ لكل مجتمع مجموعةً خاصةً من الآليات والهيئات التي يناط بها تحديدُ المنطوقات الصحيحة من المنطوقات الخاطئة، وما يرتبط بذلك من تقنيات وإجراءات يؤدّي اتباعُها إلى تحديد «الحقيقة» ضمن هذه المنطوقات التي يتبناها مجتمعٌ ما.

الثالث: وهو مرتبط بالسابق، ويَكْشف لنا عن المكانة الخاصة التي يتمتّع بها أولئك الذين يوكِلُ المجتمعُ اليهم مهمةَ تحديدِ ما يمكن اعتبارُه حقيقياً. فبحسب ظروف المجتمع الخاصة، وبحسب درجة تقدمه أو تأخُّره، ستكون الهيمنةُ على الخطاب لهذه الفئة أو تلك مِنَ الذين يستحوذون على الفاعليّة التي تضفي الصوابَ أو الخطأ على ذلك الخطاب. والفئةُ المستحوذة قد تكون «الفيلسوفَ» في المجتمع الإغريقيّ القديم، أو «النبيَّ» في المجتمعات الشرقيّة، أو «التقنيَّ» في المجتمعات المتقدِّمة صناعياً، أو «المعلوماتيَّ» و«الإعلاميَّ» في المجتمعات التي تشهد انفجاراً لثورة المعلومات وهيمنةً غيرَ محدودة لوسائل الاتصال. تلك هي ـ في رأينا ـ «البراغماتية الجديدة» التي تقيس الحقيقةَ أو الخطأَ بمحصّلة الصراع الداخليّ في كل مجتمع، فتضطرّ إلى قياس الحقائق في ما بين هذه المجتمعات بمقاييس القوة. فالحقيقة هي للأقوى، والقوة هي المقياس الأوحد للحقيقة، وليس ثمّة حوارٌ ممكنٌ بين هذه المجتمعات أو تلك الحضارات، وكلُّ ما تبقى هو دخولُ الكلّ في صراع ضد الكلّ.

وهكذا فإنَّ مجال المعرفة ومجال السلطة يتداخلان: إذ ليس ثمّة معرفةٌ لا سلطة لها، مثلما أنّه ليس ثمّة سلطةٌ إلا وتستند إلى نوعٍ من المعرفة. وهذا يعني أنّ العلاقات المعرفيّة هي علاقاتٌ سلطويّة من نوعٍ ما، مثلما أنّ علاقات السلطة هي ذاتها شكلٌ من أشكال المعرفة أيضاً. ويبيِّن لنا فوكو أنّ هذه العلائق المتبادلة «سلطة/معرفة يمكن تحليلُها انطلاقاً من ذاتِ عارفةٍ قد تكون حرّة أو لا تكون تجاه نظام السلطة؛ بل يجب ـ على العكس من ذلك ـ اعتبارُ الذات التي تمارس فعلَ المعرفة، واعتبارُ الموضوعات التي يتعيَّن معرفتُها، واعتبارُ طرائق المعرفة، مفعولاتٍ لهذه المقتضيات الأساسية للسلطة/المعرفة ولتحوُّلاتها التاريخيّة»[1]. وهذا يعني أنّ الذات العارفة، والموضوعات التي تُطلب معرفتُها، والطرائقَ أو الأدواتِ التي تُستخدم في تحصيل المعرفة، كلُّها تمثِّل صورةً لآثار القوة أو القوى المتصارعة داخل المجتمع. لقد مات الإنسانُ أو الذاتُ الإنسانيّة في ما بعد الحداثة بعد أن كان نيتشه قد أعلن موت اللّه. كما أنّ المناهج العلميّة ذاتها لم تعد ترتبط بالذات العارفة أو بـ «الموضوع المعروف» إلاّ ارتباطاً عَرَضياً، وبات المطلوبُ منها قبل كل شيء أن تلبّي متطلّبات النظام والسلطة. وهكذا فإنّ ما بعد الحداثة، التي تعلِن عن موت الإنسان وتُحِلّ السلطةَ محلّه، وتمنح الأهميةَ أو الأولويّةَ لـ «نظام القوى»، تحيل «الموضوع المعروف» إلى ما يُشْبه أن يكون شيئاً في ذاته، لأنّه لا يتشكّل انطلاقاً من علاقة الذات به، ولا ماهية له في حدّ ذاته، بل ماهيّته تتحدّد بنظام السلطة/المعرفة... إنّ الموضوع يتحوّل، إذن، إلى هيولى وبوسع أنظمة السيطرة والتحكُّم في المجتمع أن تَخْلع عليه ما تشاء من الصفات والخصائص.

وبمقتضى ذلك تتغيَّرُ المعادلاتُ المعروفة في تاريخ الفلسفة وتاريخ الثقافة. إذ لا يعود نشاط الذات العارفة هو الذي ينتج معرفةً جديدةً للسلطة أو متمرِّدةً عليها، بل إنّ «السلطة/المعرفة، والعمليات والصراعات التي تجتازها والتي تتكوّن منها، هي التي تحدِّد الأشكال والمجالات الممكنة للمعرفة»[2]. وذلكم هو ـ في رأينا ـ موتُ الإنسان وانتفاءُ الذاتِ وآلية العلاقات المنتجة للسلطة/المعرفة. فالإنسان ـ بحسب ما بعد الحداثة ـ لا يزيد عن كونه أحد العناصر الداخلة في هذا التفاعل، وليس هو أفضلَها أو أهمَّها على الإطلاق. وأما مصيره، فلم يعد له الحقُّ في التفكير بأنّه هو الذي يوجهه ويقرره؛ ذلك لأنّ علاقات السلطة/المعرفة هي التي ستعيد إنتاجه وإنتاجَ مصير غيره من العناصر الداخلة في هذا التفاعل.

وفي ضوء ذلك ماذا تصبح المهمة الأساسيّة للذات أو الإنسان أو المثقف؟

يجيب فوكو عن هذا السؤال وكأنّ إجابته تأتي من خارج الإطار الذي سَبَقَ أن حدّده للحقيقة بقوله: «إنّ المشكل السياسيّ بالنسبة للمثقف ليس أن ينتقد المضامين الأيديولوجيّة التي قد تكون مرتبطةً بالعلم، أو أن يعمل بحيث تكون ممارستُه العلميّةُ مصحوبةً بإيديولوجيّة صائبة. بل أن يعرف ما إذا كان من الممكن إنشاءُ سياسةٍ جديدةٍ للحقيقة. إنّ المشكل ليس تغيير وعي الناس أو ما يوجَدُ في ذهنهم، بل تغيير النظام السياسيّ والاقتصاديّ والمؤسسيّ لإنتاج الحقيقة... إنّ المسألة السياسيّة إجمالاً ليست هي الخطأ أو الوهم أو الوعي المستلب أو الإيديولوجيّة، إنّها الحقيقة ذاتها»[3].

---

١ ـ انظر ميشيل فوكو: **المراقبة والمعاقبة**، ترجمة د. علي مقلد، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ١٩٩٠، ص ٦٥.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٦٥.

٣ ـ ميشيل فوكو: «الحقيقة والسلطة».

الحوار الداخليّ وحده قادر على تكوين ذاتٍ كليةٍ تنقلنا إلى الصراع مع الخارج

وخلاصة الأمر أنّ الحقيقة، بموجب التحليلات ما بعد الحداثية، ليست شيئاً يُكتشف، ولا حتى شيئاً يُمْكن لأحدنا أن يُقْنِعَ به الآخرين؛ ومن ثمَّ فهي ليست رسالةً يحملها مجتمعٌ أو أمةٌ إلى المجتمعات أو الأمم الأخرى، كما كان عليه الحالُ في الحقب السابقة على الحقبة الرأسمالية. بل هي ـ كما ذكرنا ـ محصّلةٌ لصراع القوى والإكراهات المتبادلة ضمن مجتمعٍ بعينه. وهذا يعني أنّها لا تتمتّع بأيّ دلالة زائدة على كونها قيمةً «مؤقّتة» نجحتْ أطرافٌ معيّنةٌ في الارتقاء بإرادتها الخاصة أو الجزئيّة بحيث أصبحتْ في وقتٍ ما «إرادةً كليّةً» أو عامةً وسائدةً في لحظةٍ ما وفي مجتمعٍ ما، وليس لهذه القيم قيمةٌ في حدّ ذاتها، لأنّ كل ما تنطوي عليه من قيمة إنّما هو مستمدّ من إرادة القوّة التي تَسْندها. وكل ذلك يعني أنّ العدميّة هي المصيرُ الذي ينتظر هذه القيمَ، لأنّ العدميّة هي الأساسُ الذي يُسند هذه القيمَ ويَفْرضها.

وإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أنّه ليس ثمّة شيءٌ يُمْكن أن يدور الحوارُ حوله. كل ما هنالك، وكل ما هو ممكن، إنّما هو الصراعُ المؤكّدُ بين شتّى «الخطابات» التي تعبِّر عن أشكال مختلفة من صراع القوى داخل المجتمعات المختلفة. وإذا لم يكنِ هناك حقيقة، وإذا لم يكن هناك معيارٌ للحقيقة، فعلى أيّ شيءٍ إذاً سينصبّ الحوار، وعلى أيّ هدفٍ سيتمحور؟ وإذا صحّ ما قاله باكونين: «إذا كان اللّهُ غيرَ موجود، فكل شيء مباح»، فإنّه يصحّ القولُ بالمثل: إذا لم تكن هناك حقيقةٌ، فالحوار ممتنعٌ بكل تأكيد.

ما بعد الحداثة وحوار الحضارات

إذا كان الخطاب محصّلةً لصراع القوى داخل كل المجتمعات، وإذا كان الخطابُ يختلف من مجتمعٍ إلى مجتمعٍ تبعاً لاختلاف القوى التي تتحكّم في توزيع المعرفة والسلطة في كل مجتمع وبعلاقة المعرفة بالسلطة في كل مجتمع أيضاً، فإنّ «الحوار بين الحضارات» يغدو أمراً شبه مستحيل [إذا كان لنا أن نستنطق أفكار ما بعد الحداثة]. وذلك لأنّ إرادة القوّة هي التي تتحكّم بإنتاج الخطاب، ومن ثمّ فإنّ العلاقات الحقيقيّة التي يمكن أن تقوم بين الحضارات هي علاقات قوة أو علاقات صراع، لا علاقات حوار، لأنّ العلاقات بين الحضارات ـ بحسب هذه النظريّة ـ «إرادةُ القوة» على جميع الأطراف المتقابلة أو المتواجهة.

وقد لا يكون الصراع المسلّح هو الشكل الوحيد للصراع بين الحضارات، وإنْ كان بين أهم هذه الأشكال وأخطرها. فثمّة ضروب أخرى للصراع قد تسمح ببلوغ الهدف من دون الانخراط الفعليّ في القتال. فوسائل الاتصال الجماهيريّ، والجهاز الإعلاميّ المتقدّم والمتطوّر في العالم الرأسماليّ، مثلاً، يمكن استخدامها في شنّ حربٍ حقيقيّةٍ على أيّ طرفٍ. فكأنّنا ههنا بإزاء نوع من الغزو الفعليّ قد يتّخذ صورةَ غزو ثقافيٍّ، وفرضِ رسائل معيّنةٍ على الطرف الضعيف، تتعارض ومفاهيمَه أو مصالحَه، ولكنّها تلبّي مصالح القويّ وتنسجم مع مفاهيمه. فبوسع الإعلام تكييف الذوات الفرديّة أو الذات الكليّة للأمّة، فيتلاعب بجهازها العقليّ ويكيّفه لمتطلباتٍ قد لا تكون متفقة مع مصالحها. وتزدادُ قوةُ الرسالة المعادية كلما كان الإعلامُ الوطنيُّ بعيداً عن الصدق والمصارحة ومكتفياً بترديد الشعارات، بدلاً من طرح المشكلات التي تواجه الوطنَ والمواطنَ.

إنّ تحوُّل الحقيقة إلى مجموعة من الخطابات الخاصة والجزئية التي تنتجها إرادةُ القوة في كل مجتمع بمفرده، وما يتولّد عن ذلك من اضمحلال «الحقيقيّ» وحلولِ مفهوم «الخطاب» محلّ مفهوم «الحقيقة»، يعني أنّ مفهوم اللوغوس قد انهار بصورة تامة. والأمر هنا يمضي إلى ما وراء انهيار العقلانيّة الكلاسيكيّة تحت الضغط النقديّ لتيارات ما بعد الحداثة. فـ «اللوغوس» ليس مجرّد خطابٍ أو لغةٍ أو تجلٍّ من تجلّيات إرادة القوة أو إرادة المعرفة أو إرادة الحقيقة، بل هو ما يَدْعم كلّ شيء: إنّه الكليّ الذي يستمدّ منه كلُّ شيءٍ مبرِّراتِه وما ينطوي عليه من حقيقة. وإذا ما انهار اللوغوس، وامتنع وجودُ تصوُّراتٍ كليّةٍ أو مبادئ عامّةٍ يُمْكن الاحتكامُ إليها أو الرجوعُ إلى معاييرَ مستمدّةٍ منها، أصبح الحوارُ مستحيلاً، وأصبحت القوةُ الغاشمةُ هي الحَكَمَ في كل النزاعات والصراعات بين الحضارات الإنسانيّة.

ومع سقوط فكرة اللوغوس تسقط فكرةُ الكوزموس، ويحلُّ محلّها مفهومُ الميكروكوزموس المنعزل عن غيره من العوالم الصغيرة. وهكذا يتحوّل الكونُ إلى أكوانٍ لا حصر لها، إلى ذرّاتٍ كونيّةٍ منفصلةٍ بعضِها عن بعض، بحيث لا يكون لها من داعٍ أو قاعدةٍ تتأسّس عليها سوى الخطابات التي تَعْكس إرادةَ القوة في كل ميكروكوزموس. وهكذا تضيع وحدةُ العالم ويتشظّى ويتهشّم. ومع هذا التجزؤ والتشظي تضيع

بصورةٍ شبهِ تامّةٍ كلُّ فرصة للحوار، ويتأكد ـ بدلاً من ذلك ـ مفهومُ «الصراع» بصورةٍ لا سابق لها في التاريخ الإنسانيّ.

وإذا كان الأمرُ كذلك، فهذا يعني أنّنا بإزاء نوعٍ من التعميم للفلسفة البراغماتية، أو صورةٍ من البراغماتية يمكن وصفُها بأنّها «البراغماتية الجديدة» بعد أن أصبحتْ كليةً. فإذا كانت إرادةُ القوة هي المنتِجةَ للخطاب الذي يَحْمل الحقيقةَ في كل مجتمعٍ، فإنّ مِنْ شأن الفائز في الصراع على مستوى العالَم أن يحدِّد بنفسه شكلاً «للخطاب الكونيّ» الذي يمكن أن يكون مقبولاً من طرف الأقوياء. وبالتالي فلو تصوَّرنا إمكانَ تحقُّق نوعٍ من السيادة لخطابٍ واحدٍ في العالم، فإنّما يكون هذا هو الخطابَ الحقيقيَّ أو الحقَّ بالضرورة، وذلك لأنّه الخطابُ الذي يرغب أقوى المجتمعات في هذه العوالم الذرية (الميكرو كوزمية) في أن يَفْرضه على الذرات الكونيّة الأخرى. وهكذا تظل إرادةُ القوة في عصر ما بعد الحداثة هي المحدِّدة لشكل الخطاب ومضمونه، سواء داخل مجتمعٍ بعينه أو داخل الخطاب الكونيّ الذي يمكن للمرء أن يتصوَّر إمكانَ سيادته على المستوى الكونيّ. وتلك هي الإمبرياليَّة في إحدى صورها الجديدة، التي تكشف عن أنّ الرأسمالية قد أصبحتْ تُفْصح عن نفسها وتعبِّر عن طبيعتها بصورةٍ أنقى وأوضحَ وأشدَّ مطابقةً لماهيَّتها الفعليَّة العدوانيَّة والربحيَّة.

ولمّا كانت الذاتُ العارفة والموضوعُ المعروف يتحوّلان في فكر ما بعد الحداثة إلى مفعولاتٍ لعلاقات السلطة ـ المعرفة، فإنّ الذات التي يُفترض أن تكون هي الفاعلة للحوار، والموضوعاتِ التي يُفترض أن تكون موضوعاً للحوار، يتم ابتلاعُها في نوعٍ من جهنَّمَ يمكن أن نطلق عليه اسم «جهنم اللامحددات» أو الغموض والاشتباهِ واللاتعَيُّن. فكل شيء هنا يصبح كلَّ شيء، وأيُّ شيء يمكن أن يكون أيَّ شيء. لقد ماتت الذوات، والموضوعاتُ تفككتْ، ولم يعد هناك محاورون أو متحاورون، كما أنّه لم يعد ثمّة ما يمكن انعقادُ الحوار حوله بصورةٍ جديّةٍ. فاختيارات الأفراد، إنْ وُجِدتْ، ليست إلاّ اختيارات تعسُّفية... في حين أنّ ما تحدِّده علاقاتُ السلطة ـ المعرفة على أنّه حقيقة هو كذلك حقاً، وعلى الأفراد أن يقبلوه سواء عملوا بقيمته وقبلوه أو جهلوا هذه القيمة ورفضوها؛ فعلاقات السلطة أقوى من إرادة الأفراد أصلاً. وهكذا لا يعود الإنسان عنصراً منجزاً في هذا العالم، لأنّ علاقات السلطة ـ المعرفة هي التي تعيد إنتاج مصير الإنسان، ومصيرِ غيره من العناصر الداخلة في هذا التفاعل الكوني.

وفي ضوء ما تقدَّم فإنّ العلاقات المحتملة بين الحضارات بمقتضى الفلسفة ما بعد الحداثة لا يمكن إلا أن تكون علاقات قوى وصراع. وهو ما يُلزِم كلَّ مجتمعٍ وكلَّ حضارة بضرورة النظرِ المدقِّق في مصيرهما المحتمل. فلم يعد من السهل على المجتمعات الضعيفة والمتأخرة، ولا على الحضارات الآفلة، أن تَثْبت في معركة الموت والحياة التي تخوضها الحضاراتُ الصاعدةُ والمجتمعاتُ القويةُ ضد العالم بأسره بقصد تكييفه لمقتضياتها الذهنيَّة ومتطلَّباتها السياسيَّة ومصالحها الاقتصاديَّة.

مِن الحوار في الداخل إلى الصراع مع الخارج

غير أنه لا ينبغي أن يُفهم من ذلك أنّ علينا أن نستسلم لهذا القويّ لمجرَّد أنّه قويّ ولمجرَّد أنّنا ضعفاء. وذلك لأنّ التاريخ لا يدوم على حالة واحدة، ولأنّ تقلُّبَ الأحوال فيه يعلِّمنا أنّ فِعْل الضعيف ـ إذا كان ممنهجاً ومنظَّماً ومعقلَناً ـ قد يكون حاسماً في تخطي القويّ وفي إنتاج أوضاعٍ تاريخيَّةٍ جديدة، وربما في إبداع تصوُّراتٍ حضاريَّةٍ أيضاً.

وليس في وسعنا هاهنا إلا أن نضع، في مقابل مقولة «القوة» و«الصراع» التي تتحكَّم في العلاقات بين الحضارات، مقولةَ «الحوار» التي يجب أن تكون هي المهيمنة على العلاقات الداخليَّة داخلَ كلّ مجتمعٍ بعينه وداخل كلّ حضارة بمفردها. فعلاقات الحوار ـ التي تنطوي على التعدُّديَّة، وعلى الاعتراف بالآخر، والتسليم بضرورة التداول السلميّ للسلطة، وما يقتضي ذلك كلّه من حياةٍ ديموقراطيةٍ وعلاقاتٍ تتّسم بالشفافية ـ يجب أن تكون هي المقولةَ المحتملةَ والمهيمنةَ على الصراعاتِ الداخليَّة ونزاعاتِ المجتمع الذاتيَّة. وهي وحدها القادرة على تكوين «ذاتٍ كليَّةٍ» أو جماعيةٍ أو روحٍ موحَّدةٍ نسبياً يمكننا بالاستناد اليها أن ننتقل من الحوار الداخليّ إلى ساحة الصراع الخارجيّ. ويبدو أنّ كلّ شيء في عالمنا العربيّ متوقِّفٌ على مدى الاعتراف الذي ستناله مقولةُ «الحوار» هذه بين الأطراف الاجتماعيَّة المختلفة داخل الدول العربيَّة القطريَّة: بين الحاكم والمحكوم، وبين الغنيّ والفقير، وبين الضعيف والقويّ، وبين المثقف والسياسيّ. فإذا ما اقتنعتِ السلطاتُ القُطْريةُ بأنّ مصيرَها هي ذاتها متوقِّفٌ على علاقات الحوار، فسيكون من الممكن لمجتمعاتنا أن تَشْرع في تشكيل «ذاتٍ موحّدةٍ» مستندةٍ إلى نوعٍ من «إرادة القوة» التي تخصّها، بل تمكِّنها من التحوُّل من الحوار في الداخل إلى الصراع مع الخارج.

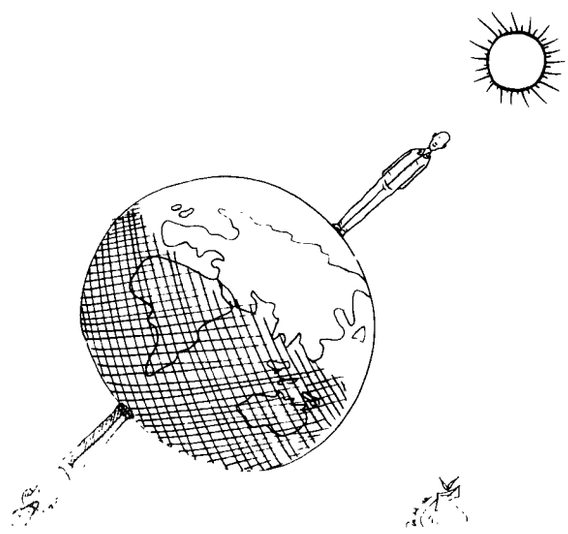
والحوار ليس كلمةً تقال، وإنّما هو فعلٌ يغيِّر العلاقات بين القوى الاجتماعيَّة. ومعيارُ الاقتناع بمقولة الحوار يتمثَّل في إلغاء حالة الطوارئ، ورفع قانون الأحكام العرفيَّة أو العسكريَّة، حتى يَأْمَن كلُّ مواطنٍ أن يَعود إلى بيته إذا ما قال كلمة! □

دمشق

عمر كوش

نقد المركزيّة الغربية ـ ١ ـ

ميتافيزيقا التمركز على الذات



يعلّمنا التاريخُ أنّ جميع الأعراق البشريّة مؤهّلة للحضارة، وأنّ اختلاف الحضارات لا يعود إلى اختلاف الأجناس والأعراق، وإنّما يعود إلى جملةٍ من العوامل المتنوّعة والمتغايرة بتغاير الظروف التاريخيّة. وقد بَنَتْ شعوبٌ كثيرةٌ على الأرض حضاراتِها، فعاشت زمناً خاصاً بها، ورسمتْ لوحاتِها الخاصةَ على المسرح الإنسانيّ، وقد تَرجم التاريخُ حياةَ تلك الحضارات[1].

وبالرجوع إلى تاريخ الحضارات المقارن، نجد أنّ مختلف حضارات الإنسانيّة ادّعت أنّها مركزُ العالم، بناءً على تصوُّرات ميتافيزيقيّة محض. لكنّ درجاتِ هذا الادعاء الميتافيزيقيّ كانت مختلفةً باختلاف الحضارات وظروفها، وقد ارتبط ذلك إلى حدٍّ كبيرٍ بمدى اقتراب الفكر البشريّ من نمط التفكير الكونيّ الطبيعيّ أو ابتعاده عنه.

غير أنّ التمركز الذي حَدَثَ مع ما عُرف بالحضارة «الغربيّة» أَخَذَ أبعاداً خطيرة، لكونه تجلّى بتمركزٍ كليّانيٍّ على الذات، وُضعتْ فيه الذاتُ الغربيّةُ في قمة الهرم الكونيّ الذي اصطنعتْه، بعد أن أحيطت بتمركزاتٍ عديدةٍ تكثّفتْ فيها الرؤى على معطيات محددة، وقامت على ميتافيزيقا فلسفةِ الهوية والثبات والمطابقة، التي أعطت للذات طهرانيةً زائفة، والصقتْ بالآخر أبشعَ الصفات. ومن بين هذه التمركُزات:

ـ تمركزٌ لاهوتيٌّ، نَهَضَ على ميتافيزيقا يمتزج فيها فعلُ الإنسان بفعل اللّه، إلى حدٍّ أصبح فيه اللّهُ إنساناً منذ اللحظة التي حلّ فيها اللّهُ في جسد يسوع المسيح، واعتُبِر بمثابة الحلم الإلهيّ للذات المفكّرة، والرسالةِ الإلهيّة النابعة من روح الحقيقة. وقد حَمَلَ هذا التمركزُ البذورَ الأولى للتمركز على الذات.

ـ وتمركزٌ عقلانيٌّ، أو تمركز اللوغوص (logos)؛ وهو العقل الكليّ، الذاتيُّ المرجع، الذي يَحْكم العالَمَ، بوصفه المصدرَ الوحيدَ لكل معرفة. وقد تمادى فلاسفةُ الحداثة، من ديكارت إلى هيغل، في بناء الأطر الميتافيزيقيّة لهذا التمركز.

١ ـ أرنولد توينبي. في **المذاهب الكبرى في التاريخ**، تأليف البان ج. ويدجيري، ترجمة ذوقان قرقوط، ص ٣٢٥.

ـ وتمركزٌ صوتيٌّ، يَمْنح الكلامَ المباشرَ أسبقيةً وأفضليَّةً على الكتابة.

ـ وتمركزٌ ضوئيٌّ، أو شمسيٌّ، يَنْهض على استعارة الضوء والظلّ (الظهور والخفاء)، ويصوِّر تاريخَ الميتافيزيقا على أنَّه رسالةٌ أو دراسةٌ في الضوء، ويقدِّم الحقيقةَ بوصفها شمساً ساطعة[1].

هذه التمركزات، وسواها، ميَّزتْ كلَّ مذهبيات الفكر الميتافيزيقيّ الغربيّ ومنهجياته، ورسمتْ صورةَ التاريخ المفهومِ والمقروءِ ميتافيزيقياً، فإذا هي صورةٌ تهدف إلى إلغاء الآخرَ ومسخِه وتشويهِه. وغايةُ البحث الذي نسعى إليه هنا هي الوقوفُ على حيثيات هذه التمركزيَّة الغربيَّة وتفكيكُها، انطلاقاً من رفضنا للتمركزيَّة الغربيَّة وللتمركزيَّة المضادة لها أيضاً.

خطاب الميتافيزيقا: الذات/الآخر

أنتج الفكرُ الغربيُّ الحديثُ ومختلفُ فلسفاته، الماديَّة منها أو المثاليَّة، خطاباً ميتافيزيقياً، ارتَكَزَ على عددٍ من الأولويَّات والأسبقيَّات والأفضليَّات التي تُحيل الفكرَ إلى تقابلات ثنائيَّة تبدَّتْ على المستوى الحضاريّ في تقابل الغرب/الشرق، انطلاقاً من تقابل الذات/الآخر في علاقة رأسيَّة: ذاتٌ متعاليةٌ في حضورها، وآخرُ متوارٍ في غيابه.

تَفترض ثنائيَّةُ الذات/الآخر، التي لا تَعْمل إلا من خلال التناوب البسيط في ثنائيَّة الحضور/الغياب، أنَّ الآخر هو بالضرورة تالٍ أو ثانٍ بالنسبة إلى الأنا أو الذات. ولذلك جاء الكوجيتو الديكارتيُّ ليقول: أنا جَوهَرٌ مفكِّر، أيْ أنا فاعل لأنَّني أفكِّر. لكنه لم يقل مَنْ ذا الذي يؤسِّس هذا الادعاءَ للذات المفكِّرة «إذ لا شيء يؤسِّس ادّعاءَ الأنا هذه»[2]، ولا كيف سيتحدَّد وجودُ الذات «المتعالية» في الزمن: هل يتحدَّد كذاتٍ منفعلةٍ أم كأنا منفعلٍ وظاهريٍّ؟ ألا يتعلَّق الأمرُ بالذات الأخرى، لكون العالم مسكوناً بأنوات أخرى متعدِّدةٍ لها ذواتُها المتغايرةُ والمتمايزة؟ غير أنَّه لا يمكن اعتبارُ علاقة الذات بشكلها الميتافيزيقيّ الإطلاقيّ الذي كرَّسته الفلسفةُ الغربيَّة، إلاّ لأنَّ الفلسفة الغربيَّة كانت غائيةَ المرجع والتطلُّع. ففي حدود كون مفهوم «الآخر» هو مفهومَ الآخر الخاص بالنسبة إلى الأنا، فإنَّ الآخر ليس سوى الذاتِ الأخرى بالنسبة إلى ذاتي أنا، وهذا يَفْترض أن أكون أنا أيضاً آخرَ بالنسبة إلى ذات الآخر. أي إنَّ الذات لا يمكن أن تكون إلا عَبْرَذاتيةً؛ وعليه، فلا مكان لحضور مركزيةِ الذاتِ إلاَّ في أوهام الميتافيزيقا، وخارجَ مجال الشك، باعتبارها حاضرةً لنفسها في فعلِ تفكيرٍ، بينما يتعلَّق الأمر بتكثُّر الذوات في علاقاتها وحضورها المتبادل. فـ «الذات الغربيَّة» لم تكن عالماً ممكناً واقعياً إلا عندما كانت سوريا ومصرُ والصينُ والهندُ وإيرانُ واليونانُ وسواها محدَّدةً كعوالم محسوسة، وكتعبيرٍ عن عالم الممكن، لا في غيابها وتواريها الميتافيزيقيّ بل في وجودها المعبَّر عنه واقعياً. لكنّ خطاب الميتافيزيقا الخالي من الدلالة لا يعترف بذلك، لأنَّ فكرة «الكمال» تسيطر عليه، وتسعى الذاتُ المتمركزةُ إلى الوصول إليها، بوصفها شيئاً كاملاً ومنجَزاً بصورة مطلقة.

الغرب/أوروبا

بالنظر إلى تاريخ العالم الحضاريّ القديم لحوض البحر الأبيض المتوسط، نجد أنَّه غالباً ما كانت الدولُ والمدنُ تتحدَّد كأقاليم[3]. وَقْتَها لم يكن «الغربُ» مفهوماً، ولا أوروبا ولا آسيا آنذاك، وكان الخطُّ الفاصل بين أوروبا وآسيا مجردَ خطٍّ جغرافيّ وهميّ، إذ كان العالمُ الحضاريُّ القديم هو عالمَ البحر الأبيض المتوسط بمختلف شعوبه وحضاراته. لم يكن الغربُ، إذاً، سوى موضعٍ جغرافيّ، لا يتحدَّد كإقليم إلاَّ عندما تُشْرق الشمس[4]، أيْ كأن مجرد نقطة في الأفق تغيب فيها الشمسُ عن الأنظار. وفي نقطة الأفق تلك، كان للميتافيزيقا قوتُها وسطوتُها، وفيها تمّ اختراعُ الذات: فقد اكتشف الغربُ ذاتَه ووضَعَها في مركز العالم؛ فهو الذي لم يكن سوى نقطةٍ في الأفق راح يسعى إلى اجتياحِ الأفق بأكمله.

لقد حدث التقسيمُ الأفقيّ للعالم، وعليه سيبني الفكرُ الميتافيزيقيُّ لاحقاً سرديَّاته الكبرى التي ستكبر وتمتدّ مع الحداثة الغربيَّة، خاصةً في القرن التاسع عشر. وفي بؤرة هذا الفصل الأفقيّ: غرب/شرق، نَبَتَت الثنائيَّاتُ الميتافيزيقيَّةُ وترعرعتْ: نور/ظلام، حضور/غياب، أعلى/أسفل،... إلخ. ولم يَعُدِ العالَمُ واحداً: فالأرض هنا [بحسب هذه الثنائيَّات] ليست كالأرض هناك؛ هنا العطاءُ والخصوبة، وهناك الجدبُ والقحط؛ كما أنَّ البشر هنا ليسوا كالبشر هناك[5]. هكذا، تتقدَّم الذاتُ (أوروبا)، حاملةُ التاريخ وصانعتُه، على حساب تواري الآخر في ظلمته البربريَّة. وفي غمرة هذه السرديَّة الغربيَّة المتعالية، يقدِّم الغربُ ذاتَه أرضاً للوضوح والتحليل، ويتقدَّم الغربيُّ

---

١ ـ للتوسُّع، انظر J. Derrida: **L'écriture et la différence**, Paris, éd. Le Seuil, 1979.

٢ ـ جيل دولوز ـ فيليكس غتاري، **ما هي الفلسفة**، ترجمة ومراجعة مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القوميّ، مركز الإنماء القوميّ ـ المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٧، ص ٥٢

٣ ـ المصدر السابق، ص ٩٩.

٤ ـ جيرار ميريه **في تاريخ الايديولوجيات**، الجزء الثاني، بإشراف فرانسوا شاتليه، ترجمة د. أنطون حمصي، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٧، ص ١٣

٥ ـ المصدر السابق، ص ١٤.

فكرة «نهاية التاريخ» تَكْشف مرةً أخرى طبيعةَ الرؤية الإثنية للتمركز على الذات الباحثة عن مُطلَقِها

صانعاً لحضارة «التفكير في العقل»، يَحْمل سلطةَ التمدين، ليعمِّد بها الآخرين إنِ استطاع ذلك؛ وعلى الشرق أن يبقى خارجياً بعيداً، يغطّ في أسراره الدنسة، من متخيَّلاتٍ وخلائطَ متعدِّدةٍ: فالنور في الغرب ترد عليه الظلمةُ في الشرق[1].

كان الغرب، إذاً، إقليماً في الأفق، مختلطاً أنّى ذهبنا بالشرق، لكنَّه أضحى مع «الحداثة» قوةً تَنْزع إلى امتلاك الأفق كله. ولئن لم يكن للذات تاريخٌ، فقد أضحت حاملةً للتاريخ، بل أضحت هي التاريخَ نفسَه ـ المقروءَ والمفهومَ والمكتوبَ ميتافيزيقياً. وبناءً على ذلك قَسَّمَ هيغل التاريخَ الكونيَّ، بعد أن رَبَطَه بالعقل، قسمةً احتلَّتْ فيها أوروبا الجرمانيةُ قمةَ الهَرَم في التاريخ الكونيّ، بوصفها تمثِّلُ التاريخَ في نضجه واكتماله، من حيث هو عقلٌ متحقِّقٌ في التاريخ؛ وأما الشرق بحسب هذه القسْمة فإنَّه لم يشهد سوى «طفولة التاريخ». فالتاريخ بَدَأَ من الشرق وانتهى في الغرب، كحركة الشمس التي تبدأ من الشرق لكنَّها تنتهي في الغرب. إنَّها فكرة «نهاية التاريخ» عينها التي بلغتْها أوروبا محققةً غائيتَه، وهي الفكرة التي يعيد ترديدَها بعضُ أنصار الرأسمالية في أيامنا هذه من منطلقٍ إيديولوجيٍّ وعلى أهازيج نشوة انتصار أوروبا الليبرالية. وتَكْشف هذه الدعاوى مرةً أخرى طبيعةَ الرؤية الإثنية للتمركز على الذات الباحثةِ عن مُطْلَقِها ومبدَئِها الكليّ.

لقد تأسَّس الغربُ إيديولوجيّاً كصيرورةٍ قابلةٍ للتعيين. لكنّ الصيرورة لم تأتِ من التاريخ، بل أنتجتْها الذاتُ المتمركزةُ حول نفسها، وتأسستْ معها الهويةُ والتصوراتُ الميتافيزيقية في العصور الوسطى على خلفيةِ لاهوت المسيحيَّة القادمة من الشرق، والتي جرى تغريبُها و«أَوْرَبَتُها». أي إنَّ العصور الوسطى هي التي صنعتْ من كلمة «الغرب» اسماً، وأعطته معنًى مسيحيّاً. لكنّ الغرب يَنْفر من اعتبار أصل الحضارة الغربيَّة هو القرون الوسطى. ولذلك بدأ البحثُ الميتافيزيقيُّ الذي لا يَكَلّ عن الأصل.

فالحداثة الغربيَّة، التي تأبى أن تخرج من رحم العصر الوسيط، لا بد لها أن تقفز من فوق العصور الوسطى، وتبحث عن نموذج يطابق ذاتها. وقد وجدتْ مبتغاها في النموذج الذي خَلَقَتْه عن العصر الإغريقيّ القديم. ويعود سببُ ذلك القفز التاريخيّ والجغرافيّ إلى كون المسيحيَّة القَرْوَسطية تجسِّد فكرَ الغرب، لكنَّها تقدِّم الذاتَ كمخلوقٍ لاهوتيٍّ؛ وفي هذا اختزالٌ لتعاليها. وأمّا الذاتُ الحديثةُ فتقدِّم ذاتَها بوصفها خالقةً ذاتَها بذاتها ولذاتها، ومن هنا ترفض الذاتُ المتعاليةُ الأنتروبولوجيا المسيحيَّةَ التي تحدّ من جموحها. إذاً، لا بدَّ من البحث عن أصلٍ آخرَ أفضلَ. ويبدو أنَّ الأنوار الحديثة قد وجدتْ ما يطابِقُ نموذجَها في الأنوار القديمة؛ وتلك هي إحدى مفارقات التاريخ: فأوروبا، التي لم تكن في العصور القديمة سوى إقليمٍ بربريٍّ، وجدتْ في تلك العصور ما يؤصِّل حضارتَها الحديثةَ.

اختراع اليونان

لقد تمّ اختراعُ اليونان ـ المعجزة وفقَ نموذج التأصيل الأوروبيّ الغربيّ الساعي إلى تجسيد وهم تمركزيَّة ذاته المتعالية، أي وفقَ ما تقتضيه ميتافيزيقا المطابقة. وتمَّت عمليةُ إعادة كتابة تاريخ الغرب باعتباره نتاجَ مميزاتِ الرجل الأبيض. كما أعيدت كتابةُ تاريخ اليونان القديمة، بوصفها الأ لَ المعرفيَّ والثقافيَّ والحضاريَّ لهذا الرجل، عبر عمليةِ د ومصادرةٍ لتراث الحضارة اليونانيَّة، أفضتْ إلى إزالة كلِّ ما يتَّصل بجذورها وامتداداتها المتوسطيَّة أو المشرقيَّة. ومُدَّتِ الروابطُ والجسورُ، القائمةُ على أوهام التمركزيَّة الأوروبيَّة الميتافيزيقيَّة، فوق الفواصل التاريخيَّة والجغرافيَّة والذهنيَّة، بين الحضارات الإغريقيَّة القديمة وحضارة الحداثة الأوروبيَّة، بغيةَ التأكيد المزعوم على وحدة الحضارة الغربيَّة[2]، انطلاقاً من ميتافيزيقا مبدإِ الوحدةِ والاستمراريَّةِ وأسطورةِ «فكرة التقدُّم المطرد».

لقد رسم الغربُ الحديثُ صورةً ميتافيزيقيَّةً للإغريق، متخيلةً وغيرَ واقعيَّة، تُظْهرهم شعباً عملاقاً، عقلانيّاً ومتفرِّداً ومتفوِّقاً في كل شيء: فهم أوَّلُ الفلاسفة، وأوَّلُ مَنْ فكّر في العقل، وأوَّلُ مَنْ سكن الكينونة... الخ. وبكلمة، خلق الغربُ «المعجزةَ اليونانيَّة».

لن نناقش مفهوم «المعجزة» المصطنع، لكونه لا يَصْمد عند الإحالة على صيرورة تكوين الثقافات والحضارات. لكنّ الحديث عن ريادة الإغريق الفلسفيَّة مبنيٌّ على اعتبار الفلسفة «ممارسةً للعقل الخالص». وفي رأينا أنّ هذا التعريف المتحيِّز والجزئيَّ للفلسفة يَحْرم الحضاراتِ الأخرى حقَّها في الفكر

---

١ ـ المصدر ذاته، ص ١٥.

٢ ـ جورج طرابيشي: **نظرية العقل**، دار الساقي، بيروت ١٩٩٦، ص ١٢١ ـ ١٦٩.

ذاتِه، ويَعْكس وثنيةَ العقل التي طالما نظَّرَتْ لها الميتافيزيقا الغربيَّةُ وفلسفتُها المتمركزةُ على الذات، حيث وُضِعَ العقلُ في حجرة التفلسف وأُقفل عليه، ورُفع إلى مرتبة المطلق، وصُوِّر كآلهةٍ تنير دربَ البشريَّة وتَقْشع غياهبَ الجهل وأطيافَ الخرافة؛ وقد ظهرتْ هذه الآلهة التي جهلتْها شعوبُ الأرض طويلاً «وتجسَّدتْ ذاتَ يوم، إبّان القرن السادس قبل الميلاد، في شعبٍ مختارٍ ـ هو الشعب الإغريقيُّ ـ تجسداً خارقاً»[١].

إنَّ تحديد وظيفة العقل بالتفلسف يعني حرمانَه باقي وظائفه ومهامه، ويعكس وثنيَّةَ الميتافيزيقا التي لا تَنْظر إلى العقل إلاَّ بوصفه محض متفلسِف. غير أنَّ امتياز العقل، الذي قدَّسته الفلسفةُ الغربيَّةُ، أَنْتج عقلاً أداتيّاً، أفضى إلى عقلانيَّةٍ تقنيَّةٍ «اصطناعيَّة» أثقلتْ كاهلَ إنسان «البعدِ الواحد» (حسب تعبير هربرت ماركوز) وخلقتْ نوعاً من العقل المستقيل أو الميت. ومع هذا العقل ينتفي أيُّ إمكانٍ للتواصل والاجتماع والتبادل والرأي، ونَصِلُ إلى ما يدعوه أدورنو بـ «الجدل السالب». ولذلك وجَّه الفلاسفة، بدءاً من نيتشه ووصولاً إلى ديريدا ودولوز وباتاي وفوكو وهابرماز وسواهم من فلاسفة الاختلاف والغيرية، نقداً جذريّاً للعقل المتمركِز على الذات وللميتافيزيقا المنتِجَةِ له، وبحثوا عن مخارجَ تمكِّنهم من الخروج من فلسفة الذات[٢].

إنَّ الفلسفة، بقدر ما تكون فلسفةَ عقلٍ، هي أيضاً فلسفةُ روح، أو فلسفةُ لغةٍ، أو فلسفةُ نصٍ، أو فلسفةُ تربيةٍ سياسيَّةٍ ـ مدنيَّةٍ... الخ. وتَشْهد على ذلك فلسفاتُ الإنسانيَّة المختلفة: المصريَّة والهنديَّة والصينيَّة واليونانيَّة والإسلاميَّة وغيرها.. هذا إذا قرأنا التاريخَ الحضاريَّ بعيداً عن ميتافيزيقا «الأفضلِ» و«الأوَّلِ» و«الأصل».

ويُرجِع معظمُ فلاسفة الغرب الفلسفةَ إلى أصلٍ إغريقيٍّ، معتبرين ذلك الأصلَ نقطةَ انطلاقٍ لتاريخٍ خاصٍّ بالغرب وحده. وهذا ما ذَهَبَ اليه هيغل عندما رَبَطَ مصيرَ الفلسفة بأوروبا الجرمانيَّة، وادَّعى أنَّ الإغريق هُمْ أوَّلُ مَنْ تناول الموضوعَ في علاقته مع الذات. ثم أعاد إنتاجَ ذلك هيدغر، حيث رَبَطَ ذلك المصيرَ بالاشتراكيَّة القوميَّة أو بالأحرى بالنازيَّة، واعتَبَرَ أنّ خاصيَّة الإغريق هي في سكن «الكينونة» وامتلاكهم لهذه الكلمة. فقد قال بارمنيدس: «إنَّ الكينونة تكون»، وأجاب هيراقليطس: «إنَّ الكينونة تصير»[٣]، ولذلك يقرر هيدغر: «أنَّ الفلسفة هي بمثابة شيء يحدِّدُ، أولَ ما يحدِّد، وجودَ العالم اليونانيّ... إنَّ القول بأنَّ الفلسفة يونانيَّةُ الجوهر لا يعني شيئاً أكثر من القول إنَّ للغرب ولأوروبا، ولهما وحدهما فقط، مسيرةً تاريخيَّةً فلسفيَّةَ الأصل»[٤].

هكذا يَرْبط كلٌّ منْ هيغل وهيدغر الفلسفةَ بالإقليم اليونانيّ والأرضِ الغربيَّة (ذات ـ كينونة)، وكأنَّ التاريخ وفْق فهمهما الميتافيزيقيّ شكلٌ من أشكال الباطنيَّة[٥]، بعد أن نَزَعوا عنه مجموعَ شروطه لصالح عقيدة الأصول. وبذلك لا يخرج كلٌّ من هيغل وهيدغر عن منطق التاريخانيَّة والغائية، وتَسْقط الصيرورةُ (في حساباتِ كلٍّ منهما، وفي حسابات سواهما ممن ساروا على درب عقيدة التمركز على الذات) في التاريخ. غير أنَّ الحق هو أنّ كلَّ ما يفيده التاريخُ اليومَ، كما يقول دولوز، هو مجموع الشروط : فإذا «كانت الفلسفةُ قد ظهرتْ في اليونان فذلك جاء نتيجةَ احتمالٍ بدلَ ضرورة، ونتيجةَ محيطٍ أو وسطٍ بدلَ أصل، ونتيجةَ صيرورةٍ أكثرَ مما هو نتيجةُ تاريخ، ونتيجةَ جغرافيا بدلاً من تأريخ مرحلةٍ، ونتيجةَ نعمةٍ بدلاً من طبيعة»[٦].

إنَّ كلمة «أصل» تشير إلى نقطة انطلاق الشيء، ولكنْ لن تكون له أيةُ أهمية بمجرد الابتداء. وتقوم بنيةُ الميتافيزيقا على التأكيد على وحدة الأصل وهويته وتطابقه: فالميتافيزيقا الأفلاطونيَّة لا تؤكِّد التمييزَ بين عالم المُثُل وعالمِ المحسوسات، بين النماذج والنسخ فقط ، بل تقف عند النسخ ذاتِها لإظهارِ ما ينتسب منها إلى الأصل وما لا يمتّ إليه بصلة[٧].

ليست اليونانُ أولَ الحضارات الإنسانيَّة، وليست أصلاً وحيداً لغيرها. فالأصل ليس واحداً في شيء، لكونه غيرَ متطابق، خصوصاً في التاريخ، لأنَّ كل أصل يحيلنا على أصول أخرى. والأجدى البحثُ عن الأصالة في ضوء علاقة النسبيّ والممكن والمحتمل، إذ من غير الممكن الحديثُ عن الأول والبداية الأولى إلاّ بإلغاء الآخر. والحق أنّ مثل هذا الحديث يشكِّل أهمَ مقولات ميتافيزيقا التمركزيَّة على الذات، التي تركِّز على الفيلسوف الأول، وعلى أوَّلِ مَنْ قال بفكرة «اللوغوس»،... الخ، وكأنَّ الدلالة والقيمة تتجلَّيان في الظهور الأول المنشود لأيّ شيءٍ كان.

ويتبادر إلى الذهن في هذا المجال أسئلةٌ عديدة، منها: ماذا وَجَدَ الغربُ في اليونان القديمة كي يؤصِّل حضارتَه الحديثة عليها؟ هل وَجَدَ فيها ماضياً عريقاً لأبوَّةٍ متخيلةٍ، أم

---

١ ـ جان پيير فرنان: **بين الأسطورة والسياسة**، ترجمة د. جمال شحيِّد، دار الأهالي، دمشق، ١٩٩٩، ص ٦٦.

٢ ـ J. Habermas: **Le discours philosophique de la modernité**, Gallimard, 1999, p. 169- 196.

٣ ـ مارتن هيدغر: «نصوص نسيان الكينونة»، مجلة **العرب والفكر العالمي**، العدد الرابع، خريف ١٩٨٨، ص ١١.

٤ ـ المصدر السابق، ص ٢٤.

٥ ـ دولوز، ص ١٠٨.

٦ ـ المصدر السابق، ص ١٠٩.

٧ ـ G. Deleuze: **Logique du sens**, U.G.E. Minuit, Paris, p 350.

أعاد الغربُ كتابةَ تاريخ اليونان القديمة بعد إزالة كلِّ ما يتصل بجذورها المتوسطيَّة أو المشرقيَّة

ميتافيزيقا أقربَ إلى ميتافيزيقا تمركزه الكلياني؟ وهل وجدتِ الميتافيزيقا الغربيَّةُ أصلَها المنشود في ميتافيزيقا الإغريق، أم كان الحدثُ الميتافيزيقيُّ في تاريخ الغرب كالليل الذي غابت عنه الآلهة؟ أهي عودة الإله ديونيزيوس؟

إنّ بذور التمركز الاثنيّ نجدها في بعض نصوص فلاسفة الإغريق وخطبائهم. فالخطيب الأثيني إيسوكراتيس يقول: «إنّ مدينتنا [أثينا] سبقتْ، حتى الآن، بقيةَ الجنس البشريّ في الفكر والكلمة، بحيث أصبح تلاميذُها معلِّمين لبقية العالم»[١]. أما أفلاطون الذي أَلْصق بالنفس ثلاثَ قوى: عاقلةً وغضبيَّةً وشهويَّةً، فقد قسّم ـ بناءً على ذلك ـ الأممَ والشعوبَ إلى ثلاثة أقسام: شعوب تمتاز بسيطرة القوة العاقلة على بقيّة القوى، وخَصَّ هذه الفضيلة بالشعب اليونانيّ؛ وشعوب تمتاز بسيطرة القوّة الغضبيَّة، وهم الشماليُّون (الأوروبيُّون)؛ وشعوب تمتاز بسيادة القوة الشهويّة، وهم الفينيقيون والمصريُّون[٢]. كذلك قسَّم أرسطو الشعوبَ والأممَ في كتابه **السياسة** إلى ثلاثة أجناس بناءً على الظروف المناخية والجغرافية: فالشعوبُ التي تَقْطن المناطقَ الباردةَ (الأوروبيُّون) «يتَّصفون بالشجاعة، لكنَّهم منحطّون في الذكاء والصناعة»؛ والشعوبُ الآسيوية «تتّصف بالذكاء والمهارة، لكنَّها بلا شجاعة»، ولهذا تبقى في حالة تبعيةٍ واستبعادٍ مؤبد؛ أما الجنسُ اليونانيُّ «الذي هو بحُكْم الوضع الجغرافيّ يَجْمع بين كيوف الفريقين»، «فهو ذكيّ وشَجاع، وجديرٌ بأن يَفْتح العالم»[٣]. ونظرية الكيوف الطبيعيّة هذه، التي تُنسَبُ إلى أرسطو، اتكأتْ عليها التمركزيَّةُ الاثنيَّةُ الغربيَّةُ، وغيَّرتْ مقاصدَها، وأخضعتْها لإكراهاتٍ «عمَّقتْ نزعةَ التفاضل التي قال بها أرسطو»[٤].

والحقّ أنّ الشعور بالتفوُّق الإغريقيّ، الذي نادى به بعضُ الإغريق على أساس الموقع الجغرافيّ لبلادهم، اقترن في الوقت ذاته «باحترامٍ حقيقيٍّ وفعليٍّ كان يكنّه الإغريقُ للثقافات الأجنبيَّة، وبخاصةٍ تلك التي قامت في مصر وفينيقية وبلاد الرافدين»[٥]. ولا يقارَنُ ذلك الشعورُ من جهة بالتمركز الكلياني الغربيّ على الذات من جهة أخرى؛ وهو تمركُزٌ بَلَغَ حداً عنصريّاً اعتُبِرَتْ فيه الحضارةُ الغربيَّةُ قائمةً على النقاء العنصريّ للرجل الأبيض. وهكذا جرى خلقُ بدايةِ تأسيسٍ ميتافيزيقيٍّ لحضارة الذات الغربيَّة الحديثة في الحضارة اليونانيَّة، التي جُعلتْ نقيَّةً وعملاقةً، تتناسب مع طبيعة ميتافيزيقا الذات، وتساعد على منح الثقة للذات في حضورها المتعالي، وفي الوقت ذاته تعزِّز هيمنتَها على الحاضر.

اليونان/أثينا

كان لليونان القديمة بنيةٌ مشظَّاةٌ، تمتدّ على شبهِ جزيرةٍ يحتضنها البحرُ، وعاشت على تخوم الإمبراطوريَّات القديمة، المصريَّةِ والفينيقيَّةِ والفارسيَّةِ وغيرِها، ونَهَلَتْ من حضارات البحر الأبيض المتوسط القديمة، وتحاورتْ معها عبر تاريخها الطويل، في التجارة التي اشتهرت بها المدنُ اليونانيَّة، وفي الحروب والاستيطان والاستعمار[٦]. ولقد شكَّلت المدنُ اليونانيَّةُ، بتعبير دولوز، «وسطاً من المحايثة»، جَذَبَتْ إليها ـ شأنها في ذلك شأن غيرها من المدن الحضريَّة القديمة ـ التجارَ والحرفيِّين الأجانبَ والفارين من الإمبراطوريَّات، وكذلك الفلاسفة. يقول نيتشه: «تصور أنّ الفيلسوف مهاجرٌ يأتي عند الإغريق؛ هذا هو حال الفلاسفة السابقين على أفلاطون»[٧]. إذاً، وبعيداً عن ميتافيزيقا التمركزية، لم تكن الفلسفة يونانيَّةً إلا بقدر ما كان الفلاسفةُ أجانبَ[٨]. ولقد حاز الإغريقُ خصائصَ اجتماعيَّةً وتاريخيَّةً وجغرافيَّةً مكّنتْهم من تقديم حضارتهم، التي شاءت الظروفُ التاريخيَّةُ أن تستمرّ تأثيراتُها طويلاً. فقد استطاع مجتمعُ الإغريق «الأهليّ» لا «الأصليّ» أن يتمثَّل مع منجزات مختلف الحضارات السابقة عليه وأن يتحاور ويتفاعل معها، فأنتج حضارتَه الخاصة المتميِّزة في تاريخ الإنسانيَّة. □

حلب

---

١ ـ مارتن برنال: **أثينة السوداء، الجزء الأول: تلفيق بلاد الإغريق**، ترجمة عدد من المترجمين، المشروع القوميّ للترجمة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٢١١.

٢ ـ **موسوعة الفلسفة**، ج ١، المؤسسة العربيَّة للدراسات والنشر، بيروت، ص ١٨٠.

٣ ـ أرسطو: **السياسة**، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصريَّة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩، ص ٢٥٥.

٤ ـ عبد الله إبراهيم: **المطابقة والاختلاف: المركزية الأوروبيَّة**، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت ـ الدار البيضاء، ١٩٩٧، ص ٢٣٤.

٥ ـ مارتن برنال، ص ١١٢.

٦ ـ المصدر السابق.

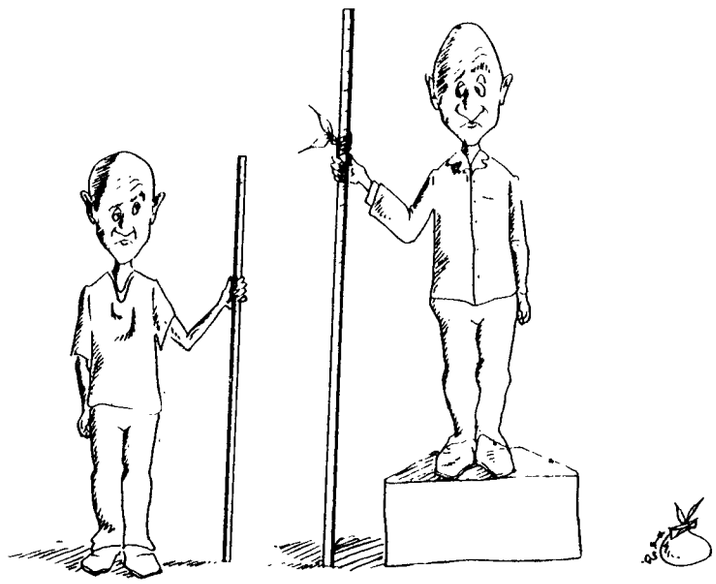
٧ ـ Nietzshe: **La naissance de philosophie à l'époque de la tragédie grecque**, trad. Génévieve Banquis, éd. Gallimard, Paris, 1969, p. 106.

٨ ـ دولوز، ص ١٠١.

محمد جمال باروت

نقد المركزيّة الغربية ـ ٢ ـ

ما بعد المركزيَّة الأوروبيَّة: من التفاوت إلى الاختلاف



تميَّز مفهوم «الحضارة» منذ ظهوره في الفكر الغربيّ لأول مرة عامَ ١٧٧٢ بغناه وتعقده، إلى درجةِ أنّ كروبر وكلوكهان حلَّلا ١٦٠ تعريفاً له، وصنّفا هذه التعاريفَ في ستِّ زمر: وصفيَّةٍ وتاريخيَّةٍ ومعياريَّةٍ ونفسيَّةٍ وبنيويَّةٍ وتكوينيَّةٍ[١]. ولعلَّ مسألة العلاقة ما بين الحضارة Civilisation والثقافة Culture هي من أبرز مظاهر ذلك التعقيد والغنى. ويعود طرحُها للمرَّة الأولى إلى الفترة الواقعة بين عامَيْ ١٨٤٥ و ١٨٥٨، حين ميَّز الكسندر دوهومبولت ما بينهما، فجعل «الحضارةَ» معادِلةً للجوانب التقنيَّة والماديَّة، بقدر ما جعل «الثقافةَ» معادِلةً للجوانب الإيديولوجيَّة والمعنويَّة. وقد هيمن هذا التمييزُ بشكلٍ خاصٍّ على الفكر الألمانيّ، إلاَّ أنّ تطوُّر الفكر الأنتروبولوجيّ الأثنولوجيّ[٢] ـ الذي ارتبط تقليدياً بدراسةِ تاريخ الحضارات، وتحليلِ الفوارق ما بينها ـ تخطَّى هذا التمييزَ إلى معنى أوسَعَ يرى الجوانبَ الماديةَ والمعنويةَ في كلِّ مركَّبٍ ومتكاملٍ[٣] انطلاقاً من العلاقات الداخليَّة الجوهريَّة ما بين المظاهر الماديَّة والمظاهر الثقافيَّة. إذ يشير مفهوم «الثقافة» إلى سيطرة الإنسان المتعاظمة على محيطه الماديّ، وصدرتْ من هنا فكرةُ العلاقة ما بين الثقافة والتقدُّم، من حيث إنّ تقدُّم الثقافة مرتبطٌ بتقدُّم العقل. وقد أعطى تطوُّرُ الفكر الأثنولوجيّ الثقافةَ أهميةً مركزيَّةً في تعريف «الحضارة» من خلال ظهور الأنتروبولوجيا الثقافيَّة الأنكلو ـ ساكسونية. ولا أدلَّ على هذه الأهميَّة من أنّ هذه الأنتروبولوجيا قد انتشرتْ وشاعت تحت اسم «الأنتروبولوجيا الثقافيَّة» لا تحت اسم

---

١ ـ P.H. Chombart de Lauwe: **Images de la culture**, Payot, Paris, 1970, p. 18.

٢ ـ تعني الأثنولوجيا تقريباً ما تعنيه الأنتروبولوجيا. ومن هنا يستخدم الباحثون المصطلحيْن دون تفريق بينهما، واخذتِ الأنتروبولوجيا تصبح يوماً بعد يوم مرادفاً للأثنولوجيا. وفي كل مكانٍ نستخدم فيه مصطلح «الأثنولوجيا» فإنّنا نعني به هذه المرادفة مع «الانتروبولوجيا».

٣ ـ جاك لومبار: **مدخل الى الأثنولوجيا**، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت ـ الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٧، ص ١٥٤ ـ ١٥٦. قارن مع شومبار، ص ١٥ ـ ١٦، ومع مادة «حضارة» في **موسوعة لالاند الفلسفيَّة**، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط ١، ١٩٩٦.

لم يرتبط التبادل الثقافيّ والاثنيّ والتقنيّ بعلاقات التحكم والسيطرة إلاّ مع إعادة تأسيس الغرب لذاته «كمحورٍ للعالم» باسم تطلُّعات «كونيَّة عالميَّة»

«الأنتروبولوجيا الحضاريَّة» الذي لم يَشِعِ استخدامُه إلا على نطاقٍ محدود. بل إنَّ البلدان الأنكلو ـ ساكسونيَّة هَجَرَتْ مصطلح «الأثنولوجيا» نفسه، لِما التصَقَ به من حمولاتٍ عرقيَّةٍ عنصريَّةٍ تركِّز على مواصفات الإنسان الجسديَّة، إلى مصطلح «الأنتروبولوجيا الثقافيَّة».

ارتبط التعريفُ الأنتروبولوجيُّ للثقافة، وهو التعريف السائد بين عموم الأنتروبولوجيِّين، باسم «تايلور» (١٨٣٢ ـ ١٩١٧) الذي كان ـ على حدّ تعيين كلود ليفي ستروس ـ أوَّلَ مَنْ صاغه. وقد حدَّده تايلور بأنَّه «الكُلُّ المعقَّدُ الذي يشتمل على المعارفِ والمعتقداتِ والفنِّ والأخلاقِ والقوانينِ والأعرافِ وغيرها من الاستعدادات والعادات التي يكتسبها المرءُ بوصفه عضواً في المجتمع»، وهو ما يشير إلى تعقيد هذا الكلّ وبنائه وتنظيمه وطابعه الاجتماعيّ المكتسب أو غير الفطريّ. ويرتبط هذا التعريفُ، على حدّ تحليل ستروس، بالاختلاف المميّز ما بين الإنسانِ والحيوان، أو الثقافةِ والطبيعةِ، حيث يظهر الإنسانُ كما يقول الأنكلو ـ ساكسونيون كصانع أدواتٍ، فتبدو عندئذ العاداتُ والمعتقداتُ والمؤسساتُ تقنياتٍ بين أخرى، ذاتَ طبيعةٍ ثقافيَّةٍ، أيْ تقنياتٍ في خدمة الحياة الاجتماعيَّة[١]. ومن هنا أخذ مفهوم «الثقافة» يتضمَّن، في الاستخدام الفعليّ، مفهومَ «الحضارة»، إلى درجةٍ أنَّنا نلمس اليومَ سيادةَ نوعٍ من مفهومٍ ثقافيٍّ خالصٍ «للحضارة»، يسلِّم باستخدام «الحضارة» و«الثقافة» في دلالةٍ واحدة[٢].

المثاقفة: علاقات التحكم والسيطرة

لعلّ هذا هو ما يفسِّر، في بعض الوجوه، شيوعَ وصف الظواهر الناجمة عن الاحتكاك ما بين الحضارات المختلفة تحت مصطلحات «الاستعارات الثقافيَّة» و«التغيُّر الثقافيّ» و«المثاقفة». وقد احتل مفهوم المثاقفة Acculturation الذي صاغه ج. باول عام ١٨٨٠ بشكلٍ خاص موقفاً استراتيجياً في ما يُعرف اليومَ بـ «دراسات الاتصال الثقافيّ». ويشمل ذلك المفهومُ في هذه الدراسات «الظواهرَ الناجمةَ عن الاحتكاك المباشر والمتواصل بين جماعتيْن من الأفراد تنتميان إلى ثقافتيْن مختلفتيْن، مع ما ينشأ عن ذلك من تغيُّراتٍ في الأنماط الثقافيَّة الأصليَّة لدى إحدى هاتيْن الجماعتَيْن، أو لديهما معاً»[٣]. ومع أنَّ مفهوم «المثاقفة» يدلّ بهذا المعنى على مسائل اللقاء والتفاعل ما بين الثقافات المختلفة، فإنَّ دراسات الاتصال الثقافيّ ركّزتْ بشكلٍ خاص على نوعٍ معينٍ من هذه الظواهر، هو النوع الذي يخصّ أشكال الاتصال ما بين الثقافة **الغربيَّة** والثقافات الأخرى. ومن هنا يحدِّدُه الأنتروبولوجيُّ الإنكليزيُّ ردْكليف ـ براون (١٨٨١ ـ ١٩٥٥) بـ «تغيُّرِ الحياة الاجتماعيَّة بفعل تأثُّرٍ أو سيطرةِ الغزاة الفاتحين الأوروبيِّين»[٤]، بحيثُ بانت «المثاقفةُ» في تعريفها المعجميّ الفلسفيّ تدلّ بشكلٍ أساسيٍّ على سمةِ مجتمعاتٍ بأكملها فَقَدَتْ قيمَها وثقافاتِها التقليديَّةَ تحت وطأة السيطرة الخارجيَّة الغربيَّة المتعدِّدةِ الأشكالِ والوسائل، من دون أن تجدّ في الثقافة الغربيَّة قيماً مُطابِقةً لها[٥]. لقد هيمن هذا النوعُ من الظواهر إلى درجةِ تحكُّمه بتحديد مفهوم «المثاقفة» نفسها، وبات البعضُ يحدِّدها ـ بتعبيرٍ مباشرٍ ـ بأنَّها علاقةٌ ما بين ثقافةٍ غازيةٍ وأخرى مغزُوَّةٍ[٦].

ليست المثاقفةُ بهذا المعنى تحديداً مسألةَ لقاءٍ بسيطٍ ما بين ثقافتَيْن مختلفتَيْن، بقدر ما هي مسألةُ لقاءٍ معقَّدٍ تسوده علاقاتُ التحكُّم والسيطرة. ففي شروحات هرسكوفيتز (١٨٩٥ ـ ١٩٦٣)، الذي بات تحديدُه لمفهوم «المثاقفة» مرجعياً، تختلف المثاقفةُ عن «التغيُّر الثقافيّ» في أنَّ ديناميَّات هذا التغيّر يمكن أن تكون داخليَّةً أو خارجيَّةً، أو داخليَّةً وخارجيَّةً في آنٍ واحدٍ، في حين أنّ ديناميّات «المثاقفة» خارجيَّةٌ على الدوام. إنَّها، بتعبير أدقّ، «تغيُّرٌ برانيّ، مجلوبٌ من الخارج» يَخْضع في الثقافات التي تتعرَّض له لإعادة تأويلٍ أو تَبْيئةٍ ثقافيَّةٍ محليَّةٍ، تمثِّل ـ إذا ما استخدمنا لغة إدوارد سعيد ـ آليةً أساسيَّةً من اليات هجرة الأفكار وانتقالها. وتأخذ إعادةُ التأويل أو التبيئة تلك شكلَ توفيقٍ ما بين الثقافة المحليَّة والثقافة الوافدة، أو أشكالاً استيعابيَّةً

---

١ ـ كلود ليفي ستروس: **الأنتروبولوجيا البنيويَّة**، ترجمة مصطفى صالح، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٧، ص ٤٠٩.

٢ ـ محمود أمين العالم: «صراع الحضارات أم تعدُّد ثقافات» (ندوة)، مجلة **المستقبل العربيّ**، العدد ٢٣٨، كانون الأول ١٩٩٨، ص ٧٦.

٣ ـ أورده لومبار، ص ١٤٩.

٤ ـ أورده حسين علي فهيم: **قصة الأنتروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان**، عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شباط ١٩٨٦، ص ١٩٨.

٥ ـ انظر مادة «Acculturation» في: Didier Julia: **Dictionnaire de la philosophie**, Librairie Larousse, Paris, 1964.

٦ ـ خلدون الشمعة: **المنهج والمصطلح**، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق ١٩٧٩، ص ٧٧، استناداً إلى «مانشيب».

تمثيليَّةً أو مضادةً يَحْكمها مدى تفوُّقِ إحدى الجماعتَيْن على الأخرى تقنيّاً واجتماعيّاً، وَتَحْكمها أيضاً آلياتُ الاحتكاكِ والاتصالِ القسريَّة أو الإرادية، ودرجةُ مقاومة الثقافة التي فُرِض عليها هذا الاحتكاكُ. ويأخذ الشكلُ الاستيعابيُّ المتطرِّفُ صورةَ «التمثُّل» [assimilation]، وهو أقصى حالات المثاقفة «الإيجابيَّة»... في حين يأخذ الشكلُ المضادُّ صورةَ ما يسميه جاك لومبار بـ «مثاقفة مضادة»، وهو نفسُه ما يسميه سمير أمين بـ«التمركز الأوروبيِّ المعكوس»[1] أوْ ما يسمِّيه البعضُ الآخر «استبطانَ تنميطات الآخر» [auto-exoticising][2]. ويمكن اعتبارُ هذه الصورة الأخيرة نوعاً من ردٍّ على قساوةِ عمليةِ المثاقفة وقسريتِها، والتي يتخلخل فيها تجانسُ العوالم الرمزيَّة والماديَّة في الثقافات التي تتعرَّض لها. وتكتسب هذه الصورةُ أحياناً طابعاً نضالياً حين يتم تسييسُها، وتتَّخذ في الغالب شكلَ عودةٍ إلى المأوى الثقافويِّ الذي تنتعش فيه الرؤى الخصوصيَّةُ والماهويةُ، مثل «حركةِ الزنوجة» في إفريقيا [negritude] وبعضِ الحركات الإسلامويَّة في العالم الإسلاميّ، على سبيل المثال لا الحصر، في مواجهةِ ما تعتبره هذه الرؤى من مكوِّنات إمبرياليَّة الغرب الإيديولوجيَّة. ويعيد تودوروف ما يسميه الغربيُّ بعِرْقٍ ثقافيٍّ أو لغويٍّ أو روحيٍّ، فتضطلع التمركزاتُ الثقافيَّةُ واللغويَّةُ والروحيَّةُ هنا بأداء وظائف العِرْق[3].

إذا ما فهمنا عمليةَ المثاقفة في إطار هذه الحدود المهيمِنة، فإنَّه سيمكننا القولُ إنها تُنْكِر، بقيامها على علاقات التحكم والسيطرة[4] (على حدّ تعبير هرسكوڤيتز)، مفهومَ «النسبيَّة الثقافيَّة» التي يُفضي بالضرورة إلى احترام الفوارق الثقافيَّة ما بين الشعوب. لن يمكن بهذا المعنى وضعُ المثاقفة في إطار حوارٍ ما بين الحضارات والثقافات إلا بحَذرٍ شديد، مع أنَّه يَنْتج باستمرار عن مفهولاتها تبادُلٌ ثقافيٌّ ما يلبث أن يشكِّل ـ بهذا القدر أو ذاك ـ عنصراً في التغيُّر الثقافيّ، يَكُون في البداية برانياً أو مجلوباً من الخارج ثم ما يلبث في فترة معيَّنة أن يتحوَّل إلى عنصرٍ داخليٍّ من عناصر سياقٍ ثقافيٍّ محليٍّ عصريّ. فالأمر لا يتحدَّدُ هنا بتقرير حقيقة التبادل الإثنيّ والتقنيّ والثقافيّ الذي يميِّز النظُمَ الحضاريةَ كلَّها على مرّ العصور، ويجعل منّا جميعاً هُجَناءَ أو مولَّدين بالمصطلح العربيّ الكلاسيكيّ، بقدرِ ما يتحدَّد في أنَّ هذا التبادل لم يرتبط بعلاقات التحكُّم والسيطرة والاستتباع الشموليةِ والقسريةِ (على كافة المستويات الماديَّة والرمزيَّة) إلا مع إعادة تأسيس الغرب لذاته كمحورٍ للعالَم وكمعيارٍ لتطوره، ومركزتِهِ حولَه باسم تطلعات «كونية عالميَّة» تموِّه ما يُمْكن تسميتُه بلغة تودوروف «نزعةَ التمركز حول الإثنيَّة». وتعيِّن هذه النزعةُ تلك التطلُّعاتِ نفسَها، وتحوِّلها من إطار تحرُّرٍ إلى إطارِ سيطرةٍ واستتباعٍ يستفزّ ثقافاتٍ راسخةً، ويَخْلق لديها آلياتِ تمركزاتٍ معكوسةً من نوع التمركز الذي تنفيه وإنِ اختلف في الشكل.

ثنائيَّة «الأنا» المتحضِّر و«الآخر» الهمجيّ

يمكننا، بصدد نزعة التمركز حول الاثنية [ethnocentrism]، التمييزُ ما بين التمركز البسيط والتمركز المعقَّد. وذلك أنَّ كل الثقافات تنطوي على درجة معيَّنة من درجات التمركز، تُحِسّ من خلالها بالتميُّز عن الثقافات الأخرى، فتفضِّل نفسَها على غيرها. غير أنَّ هذا التمركز بسيطٌ عموماً بالقياس إلى نوعيةِ نزعةِ التمركز الغربيّ حول الذات أو الإثنيَّة: فهذه نزعةٌ تتجاوز جذرياً هذا المعنى البسيطَ للتمركز إلى معنى معقَّدٍ يحوِّل الاختلافَ ما بين الثقافات إلى تفاوتٍ معياريٍّ ما بين «الأنا» المتحضِّر و«الآخر» الهمجيّ. وقد جذَّرتْ هذه النزعةُ نفسَها، على حدِّ تشخيص كاثرن جورج، في التقسيم الأرسطيّ اليونانيّ القديم لسكّان العالم إلى «إغريقٍ» و«برابرةٍ»، أو إلى «أحرارٍ بالطبيعة» و«عبيدٍ بالطبيعة»[5]... بشكلٍ غدا فيه هذا التقسيمُ، في مرحلةِ إعادةِ تأسيسِ أوروبا لذاتها على أساس النموذج اليونانيّ المتصوَّر، مرجعَ النمطِ الغربيّ المتمركِز حول الذات. وفي هذا النمط حُشِرت الفروقاتُ والاختلافاتُ ما بين البشر في شكلِ تفاوتاتٍ معياريةٍ مطلقةٍ، معرفيَّةٍ وعرقيَّةٍ ونفسيَّةٍ وتكوينيَّةٍ وروحيَّةٍ واجتماعيَّةٍ وتقنيَّةٍ وسياسيَّةٍ شاملة حددتْ نظرةَ الغرب التفوقيَّة إلى الآخر «الأدنى». من هنا أعادت تلك النزعةُ، في ميدان نظرتها إلى الحضارات الأخرى، إنتاجَ ذلك التقسيم اليونانيّ ما بين «الأنا» المتحضِّر و«الآخر» الهمجيِّ في إهابٍ جديدٍ يَقْسم العالَمَ اثنولوجياً إلى مجتمعاتٍ «متحضِّرة» و«بدائيَّة» (أو «همجيَّة»). وقد تمّ الترسيمُ المعرفيُّ لهذا التفاوت في سياقِ عمليةِ التجذير اليونانيَّة، أو إعادةِ التأسيس التي ظهر فيها الغربُ متماهياً مع أوروبا، وكأنَّه يستعيد أصلَه اليونانيّ.

---

١ ـ لومبار، ص ١٥١. وراجع: سمير أمين: **نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الأوروبيّ والتمركز الأوروبيّ المعكوس**، معهد الإنماء العربيّ، بيروت ١٩٨٩، ص ١٢٦ ـ ١٢٩.

٢ ـ قارنْ مع تحليل جنين عبّوشي دلاّل لذلك في: «الثقافة العالميَّة/المعولمة وسياسات الترجمة،» مجلة الآداب، العدد ٧/٨، تموز ـ آب ١٩٩٩، ص ٥١ ـ ٥٨.

٣ ـ تودوروف: **نحن والآخرون**، ترجمة ربى حمود، دار المدى، دمشق ١٩٩٨، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

٤ ـ فهيم، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

٥ ـ كاثرين جورج. **الغرب المتمدِّن ينظر إلى إفريقية البدائيَّة (١٤٠٠ ـ ١٨٠٠)، دراسة في التمركز العرقيّ حول الذات، بحث في البدائيَّة** (تأليفٌ جماعيّ)، تحرير أشلي مونتاغيو، عالم المعرفة ٥٣، المجلس الوطنيّ للثقافة، الكويت، ص ٢٦٠.

نزعة التمركز حول الذات، والفهم الجوهراتيّ للحضارات، والاعتقاد بتفوُّق النموذج الأوروبيّ، لا تطْبع الاستشراق فحسب بل كل الخلاصات الانتروبولوجيَّة للقرن ١٩ المتعلِّقة بالتطوُّر البشري

وعبَّرتْ هذه العمليةُ عن نفسها رمزياً في انتشار النزعة الهيلينيَّة، ولاسيَّما في القرن التاسع عشر، كنزعةٍ تتعرف من خلالها الذاتُ على نفسها في مقابلِ غيرِها. ونَتَجَ من بناء أسطورة الأصل، تلك، إسقاطُ ما يسميه مارتن برنال في كتابه المثير **أثينا السوداء** بـ«النموذج القديم» الذي يركِّز على الجذور المصريَّة ـ الفينيقيَّة لليونان في العصر الكلاسيكيّ والمتأغرق، واستبدالُه بـ«النموذج الآريّ»[١] المتمركز حول الإثنيَّة؛ وهو ما بات شائعاً وصفُه بـ«المركزيَّة الأوروبيَّة».

ورغم أنَّ معالم هذا التمركز ترتبط بإعادة تأسيس الغرب لذاته مركزياً في العالَم، فإنَّه لم يتبلور بشكلٍ خاص إلاَّ في مرحلة التحوُّل الغربيّ من الأنوار إلى الرومنتيكيَّة. واتَّخَذَ هذا التمركزُ في القرن التاسع عشر شكلَ استقطابٍ ضديّ ما بين النزعة الهيلينيَّة وبين الفوبيا [الرُّهاب] التركية الإسلاميَّة، والتي كانت مظهراً مُحْدَثاً من مظاهر الاستقطاب الإغريقيّ ما بين «الأنا» المتحضِّر و«الآخر» الهمجيّ. وانقلبتْ في هذا التحوُّل صورةُ الإسلام في الغرب إلى رؤيةٍ كارثيةٍ، على حدّ تشخيص «شارني»: فقد توارت رؤيةُ فلاسفة التنوير لنسبية أوروبا في العالم، وتوارَى تبجيلُهم الذي يَصِفه مكسيم رودنسون بـ «حماسةٍ غيرِ مفهومةٍ للإسلام»[٢]، وتوارى افتتانُهم (في سياق مواجهة النظام اللاهوتيّ الكهنوتيّ المسيحيّ) بعظمة الإسلام وبعقيدتِهِ البسيطة، وبمظاهرِهِ العقلانيَّةِ والطبيعيَّةِ، وبخلوِّهِ من الكنيسة والكهنوت، لتحلّ مكانَ تلك الرؤية صورةُ المسلم «النهّاب» و«الفظّ» و«الطاغي» الذي حطَّمَ الإسلامُ تطوره[٣]. لقد توارت هنا رؤى فلاسفة التنوير لتحلّ مكانَها رؤى مهووسةٌ بالتفاوتات ما بين العروق «الدنيا» و«العليا».

وقد بيَّنتِ البحوثُ النقديةُ الجديدةُ، في الغرب نفسِه، وظائفَ ذلك النمط المرجعيّ في تشكيل الغرب لنزعة التمركز حول الذات أو الإثنيَّة. فهذا النمط يلبّي، في مرحلة «اكتشاف» الغرب للآخر، حاجةَ الغرب في نظرته النرجسيَّة إلى نفسه، قبل أن يكوِّن معرفةً حقيقيَّةً بالآخر. وهو ما يتيح لنا، وفْقَ جورج قرم، أن نَفْهم القراءةَ التي يقدِّمها فرانسوا هارتوغ لـ «مرآة هيرودوتس» التي يحدِّد من خلالها المؤرِّخُ الإغريقيُّ الكبيرُ معالِمَ حداثة اليونان القديمة، بالاستناد إلى مفهوم «الأنا» المتحضِّر و«الآخر» الهمجيّ. فالسقيتيون، وكانوا من البدو المترحِّلين عند التخوم البلقانيَّة لأوروبا، أدوا يومَذَاك دورَ المرآة لتحديد معالم الهوية الإغريقيَّة المتجذِّرة في التطوُّر الحضاريّ. وسوف يكونُ الإسلامُ اللامعيَّنُ الحدودِ، لأوروبا الحديثة، ما كانه لهيرودوتس أولئك السقيتيون الذين لا يقعون تحت ممسك، والذين كان وضعُهم خيالياً أكثرَ منه واقعياً. وهو ما يَكْشف عن كيفيةِ عملِ منظوماتِ الرؤيةِ الغربيَّة حول الشرق المسلم، من حيث إنَّ الآخر ليس في المقام الأول إلا عبارةً عن إنشاءِ مجموعةِ رموزٍ جديدةٍ لتوكيد تمركز الذات الغربيَّة حول الإثنيَّة[٤].

الاثنولوجيا والاستشراق: من الترابط إلى الانحلال

يثير ذلك أسئلةً عن نوعية التشابك ما بين «الاثنولوجيا» بما هي عِلمٌ يرتبط بالدراسة التاريخيَّة للحضارات غيرِ الغربيَّة، وبين «الاستشراق» الذي يتكثَّف بطريقة التناول الغربيّ للشرق أو للآخرِ غيرِ الغربيّ. وتستمدّ هذه الأسئلةُ شرعيتَها من حقيقةِ أنَّ البواكير الاثنولوجيَّة قد ارتبطتْ بحركة الاستشراق الكلاسيكيّ[٥] الذي يمثِّل ـ بتعبير رودنسون ـ نظاماً متكاملاً ومتماسكاً نسبيّاً من الفكر، يمكن دعوتُه بـ «الإبيستمي»[٦]، ويَحْكم بالتالي نظرياً ومنهجياً ومعرفيّاً مساحاتٍ واسعةً لا من الأثنولوجيا بحقلها المحدَّد وحسب، بل ومن الجغرافيا والاقتصادِ وعلمِ الاجتماع وفلسفةِ التاريخ أيضاً[٧]. فقد كانت الأثنولوجيا تستعين في

---

١ ـ مارتن برنال: **أثينة السوداء، الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكيَّة** (الجزء الأول: تلفيق بلاد الإغريق ١٨٧٥ ـ ١٩٨٥)، تحرير ومراجعة وتقديم أحمد عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٧، ص ٧٥ ـ ٧٩.

٢ ـ مكسيم رودنسون، في: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، (عدد من المؤلفين) إعداد وترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن ١٩٩٤، ص ٨٧

٣ ـ Jean-Paul Charnay: **Les contre-orients, ou comment penser l'autre selon soi**, Sindbad, 1980, p. 13 et 82. وقارن مع ألبرت حوراني: **الإسلام في الفكر الأوروبيّ**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤، ص ١٧ ـ ٣٩.

٤ ـ جورج قرم: **أوروبا والمشرق العربيّ: من البلقنة إلى اللبننة، تاريخ حداثة غير منجزة**، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٠، ص ٣١ ـ ٣٣.

٥ ـ فهيم، ص ٩٨

٦ ـ مكسيم رودنسون، ص ٤٤.

٧ ـ بريان تيرنر: **ماركس ونهاية الاستشراق**، ترجمة يزيد صايغ، مؤسسة الأبحاث العربيَّة، بيروت ١٩٨١، ص ٩٩.

دراستها للحضارات بعلومٍ كثيرةٍ أخرى، من بيولوجيا وعلوم لغةٍ واجتماعٍ ونفسٍ وتاريخٍ وفلسفةٍ وجغرافيا، لأنّها [أيْ الأثنولوجيا] تدرس المجتمعات الأخرى بوصفها كياناتٍ ذاتَ أبعادٍ اقتصاديّةٍ، وبنياتٍ عائليّةٍ، وأنظمةٍ قرابيّةٍ ودينيّةٍ، ومؤسساتٍ سياسيّةٍ واقتصاديّةٍ واجتماعيّةٍ، وتحيط بكافة النشاطات الماديّة والروحيّة، أيْ بكل ما يَصْطلح عليه الأنتروبولوجيُّ أو الاثنولوجيُّ بأنّه «حضارة» أو «ثقافة». وإذا كانت المنهجيةُ الاستشراقيةُ منهجيّةً فيلولوجيّة [فِقْهلغويّة] بشكلٍ أساسيٍّ، وبشكلٍ لا يعني تعبيرُ «فقه اللُّغة» فيها مجردَ دراسةِ تركيبِ اللُّغات وتاريخِها، بل وما كُتب في هذه اللُّغات من نصوصٍ تعبِّر عن نظرةٍ جماعيّةٍ إلى الكون أو عن رؤيةٍ للعالم، فإنّ ألبرت حوراني يشخِّص ذلك بأنّه كان ذا تأثيرٍ عميقٍ وبعيدٍ على العديد من حقول البحث، وكان أحدَ الحوافز لخلق علم الأنتروبولوجيا أو الأثنولوجيا[1] ـ وهو العلم الذي يرتبط بالدراسات الغربيّة للحضارات الأخرى.

إنّ موضوع الأثنولوجيا يتمفصل مع موضوع الاستشراق، وهذا الموضوع الأخير هو من نوع الموضوعات التي تحدِّد نوعيةَ المنهج نفسهِ. فالاستشراق هو دراسةُ المجتمعات الأخرى غيرِ الغربيّة التي وُصفتْ أثنولوجياً بـ «البدائيّة»، ثم أخذتْ تشمل كلَّ الحضارات الأجنبيّة التي يتخطّى مستوى «تطوُّرها» ما سُمِّي بالحضارات «اللاكتابيّة» التي ساد الاعتقادُ «التاريخانيُّ» الغربيُّ بجمودِها وطفليّتها ولاتاريخيّتها. فإذا كان الاستشراقُ يتكثّف بـ «التناول الغربيّ للشرق»[2]، أو (بشكلٍ إدقّ) للآخرِ غيرِ الغربيّ، فإنّ الأثنولوجيا ليست «قبل كل شيء» ـ على حدّ تعبير معلِّم كبيرٍ مثل لومبار ـ إلاّ «النظرةَ التي نُلْقِيها على الآخر» الذي «يبدو مختلفاً عنّا كلَّ الاختلاف»[3]. إنّ «تصوُّرَ الإسبان عن الهنود»، وهو التصوُّر الذي يحلِّله تودوروف سيميوطيقيّاً في **فتح أمريكا**، هو تصوُّر أثنولوجيٌّ كلاسيكيٌّ يتعلّق بما سُمِّي في الأثنولوجيا الكلاسيكيّة بـ«المجتمعات البدائيّة الغابرة»، بقدر ما هو تصوُّرٌ استشراقيٌّ كلاسيكيّ. كما أنّ ما تحلِّله أثنولوجيّةٌ مثل كاثرن جورج عن نظرة الغربِ المتمدِّنِ إلى إفريقيا في المواد الأثنولوجية، وما تتضمّنه من تمركزٍ عرقيٍّ حول الذات على حدِّ تعبيرها، هو نفسُه ما يحلِّله إنسانيٌّ مثل إدوارد سعيد في كتابَيْه **الاستشراق والثقافة والامبريالية**[4] على أنّه نظرةٌ استشراقيّةٌ. وهكذا تختلط الموادُّ الأثنولوجيّة والاستشراقيّةُ، وتتمازج بشكلٍ لا يقبل الفكاكَ تَبَعاً للتشابك النوعيّ ما بين الأثنولوجيا والاستشراق. وذلك لأنّ المستشرق الكلاسيكيّ، الذي نعرف بدرجة أساسيّةٍ أنّه فيلولوجيٌّ، يصف ويفسِّر ويحلِّل الحضاراتِ والأديانَ والسلالاتِ والعاداتِ والثقافاتِ واللهجاتِ والقوانينَ استناداً إلى مادة أثنوغرافية أو وصفيّة، شأنه في ذلك شأن الأثنولوجيّ الكلاسيكيّ الذي ينطلق في تحليله ومقارناته من المادة الأثنوغرافيّة بهدف الوصول إلى تصوُّرات أو تعميماتٍ نظريّةٍ بكيانها. وعليه يندرج كثيرٌ من الموادّ الأثنولوجيّة بيسرٍ في مواد «الاستشراق»، بقدر ما يندرج كثيرٌ من المواد الاستشراقيّة في إطار «الأثنولوجيا».

وإذا ما أخذنا الاستشراق بوصفه «إبيستمياً» يَحْكم كلَّ حقول الفكر الغربيّ المتمركز حول ذاته، فإنّ الأثنولوجيا ستكون عندئذٍ مظهراً من مظاهره. وترتدّ ثنائيّاتُ هذا الإبيستميّ القطبيّة (التي أدت إلى رؤية «كارثيّةٍ» للحضارات الأخرى، على حدّ تعبير رودنسون) إلى الثنائيّة الإغريقيّة ما بين «الأنا» المتحضِّر و«الآخر» الهمجيّ. وتظهر في الاستشراق في شكلٍ قطبية: غرب/شرق، وفي النظريّة العرْقية العنصريّة في شكلٍ قطبيّة: عروق عليا/عروق دنيا، وفي فلسفة التاريخ في شكلٍ قطبيّة: مجتمعات تاريخيّة/مجتمعات دون تاريخ، وفي الأثنولوجيا في شكلٍ قطبيّة: مجتمعات متحضِّرة/مجتمعات بدائيّة. وتَحْكم التاريخانيّة Historicisme هذه الثنائيّاتِ كلَّها وتحلِّلها، فتستخدم كافةُ الحقول السابقة هذه الثنائيّاتِ وتتبادلها في أجهزة مفاهيمها. وهو ما يفسِّر أنّ أول نظريّة أنتروبولوجيّة أو أثنولوجيّة كانت صدى لتلك التاريخانيّة تحت اسم «التطوريّة» التي تنطلق من منظورٍ تطوريٍّ خطيٍّ غائيٍّ للعالم في ضوءِ تطوُّرِ التاريخ الغربيّ كما تحلِّله فلسفةُ التاريخ. بل إنّ الأثنولوجيا التطوُّريّة نفسَها لعبتْ في القرن التاسع عشر تأثيراً محدّداً على فلسفة التاريخ الغربيّة، أو على نظرة التاريخانيّة إلى الحضارات الأخرى غير الغربيّة: فقد أدّتْ تطوريّةُ مورغان الأثنولوجيّة، مثلاً، دوراً مرجعياً في صياغة أنغلزْ لـ **أصل العائلة والملْكيّة الخاصّة والدولة**، بقدر ما كرّر أنغلز الثنائيّةَ الأثنولوجيّةَ عن المتحضِّر/البدائيّ في تحليله لمقاومة الجزائريّين للاستعمار الفرنسيّ، وفَهمها «تاريخانياً» على أنّها الصراعُ «اليائسُ» للحالة «البربريّة للمجتمع»، ورحّب بالغزو الفرنسيّ لأنّه كان «حقيقةً هامةً

---

١ ـ حوراني، ص ٣٨ ـ ٣٩.

٢ ـ إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربيّة، بيروت ١٩٨١، ص ١٠١. قارن مع حسن حنفي (حوار)، مجلة **الوحدة**، السنة الثانية، العدد ٩٦، أيلول ١٩٩٢، ص ١٠٤.

٣ ـ لومبار، ص ٢٩.

٤ ـ تودوروف: **فتح أميركا: مسالة الآخر**، ترجمة بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢، ص ١٠. قارن كاثرن جورج، مصدر سبق ذكره، مع كتاب إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ومع كتابه الآخر: **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت ١٩٩٨.

لم يكن ممكناً تحوُّلُ الاثنولوجيا إلى علمٍ يخدم الاستعمار لو لم يكن الاستعمارُ نفسُه تجسيداً عملياً لثنائياتها الذاتيَّةِ التمركز

وسعيدةً في تقدُّم الحضارة»[1]. بل إنَّ النزعة العِرْقية التي ازدهرتْ في القرن التاسع عشر، وتمفصلتْ مع «الإبيستميّ» الأساسيّ الذي يَقْسم العالَمَ في شكلِ تفاوتٍ معياريٍّ ما بين سلالاتٍ راقية / غربيّة /ديناميكيّة / تاريخيّة / متحضِّرة وبين سلالات منحطّة / شرقيّة / راكدة / غير تاريخيّة / متوحِّشة أو بدائيّة، قد «ارتبطتْ بدراساتٍ ذاتِ طبيعةٍ أنتروبولوجيّةٍ حول السلالة واللغة والحضارة»[2] ـ وهي دراساتٌ ماهَتْ ما بين الثقافة والعِرْق واللُّغة حتى كادت أن تذوِّب الأثنولوجيا كلياً في نظريّة الأعراق. ومن هنا فإنَّ نزعة التمركز الإثنيّ حول الذات، والفهمَ الجوهراتيّ [essentializing] والمثاليّ للحضارات، والاعتقادَ التاريخانيَّ بأولويّة النموذج الأوروبيّ وتفوُّقِه، لا تَطْبَع الرؤيةَ الاستشراقيَّةَ وحسب، بل وتَطْبع أيضاً ـ على حدّ تشخيص مكسيم رودنسون ـ «كلَّ الخلاصات الأنتروبولوجيّة لتلك الفترة، المتعلِّقة بالتطوُّر البشريّ»[3]، والتي اعتنقتْ إيديولوجيا «التقدُّم» التي يجب أن نميِّزها عن «التقدُّم» بما هو سيرورةٌ لامتناهيةٌ.

يمكننا في ضوء ذلك أن نَفْهم أنَّ المدرسة التطوريّة في الأثنولوجيا، والتي كانت أوّلَ مدرسة أثنولوجيّة، قد أعادت إنتاج «التاريخانيّة» تلك في شكل «التطوريّة»: فهي خطيّة وغائيّة في آنٍ واحد، استهدفتْ كشفَ أسبابَ التفاوت ما بين الثقافات والحضارات، وتحديدَ قوانين تطوُّرها من مرحلة أدنى إلى مرحلة أعلى، أو من البسيط إلى المركَّب، ومائلتْ ـ في إطار علاقتها مع نظريّة الأعراق والطبائع الثابتة ـ ما بين التطوُّر الاجتماعيّ البشريّ والتطوُّر البيولوجيّ الطبيعيّ. من هنا لا غرابة أن يشير تودوروف إلى أنَّ «الأثنولوجيا وليدةُ الاستعمار واحتضاره»[4]. هنا يكثِّف تودوروف موضوعَ الأثنولوجيا بما هو علمٌ يَدْرس تاريخَ الحضارات ويقارن ما بينها، بقدر ما يلتقط نوعيةَ العلاقة ما بين الاثنولوجيا والاستعمار في «اكتشاف» الآخر، واستبنائه، والسيطرةِ عليه. فقد أصبح معروفاً استخدامُ الإدارة الاستعماريّة التحليلاتِ الاثنولوجيّةَ، كما التحليلاتِ والتوصيفاتِ الاستشراقيّةَ، في رسم سياسات السيطرة وتنفيذها[5]: فجاء التحليلُ الاثنولوجيُّ ـ مثلاً ـ للتجمُّعات القبليّة، والبنى السياسيّةِ، والطرقِ الصوفيّة، وازدواجيّةِ المخزن / السيبة، تلبيةً للحاجات الإداريّة للاستعمار الفرنسيّ إلى حدٍّ كبير، على حدّ تشخيص تيرنر[6]. ولم يكن ممكناً تحوُّلُ الأثنولوجيا إلى علمٍ أداتيٍّ في خدمة البيروقراطية الاستعماريّة لو لم يكن الاستعمارُ نفسُه تجسيداً عمليّاً وتنفيذيّاً لثنائيّاتها الميتافيزيقيّة الغائيّة، التي إذا ما تفحصناها لما وجدناها إلاّ ثنائيّاتِ الإبيستميّ الغربيّ المتمركزِ حول ذاته. فقد كان مؤدّى هذه الثنائيّات التاريخانيّة أنَّ الآخر يبقى راكداً ومنغلقاً على نفسه في جموده، إلى أن يَدْمجه الغربُ في «التاريخ» العالميّ. وبهذا المعنى تبادلتِ الأثنولوجيا، المتمفصلةُ مع الاستشراق، الوظائفَ مع الاستعمار. ومن هنا ليس مفارقةً أن تنحلّ الأثنولوجيا الكلاسيكيّةُ طرداً مع انحلال الاستشراق، وأنْ تنحلّ الأثنولوجيا والاستشراق الكلاسيكيّان طرداً مع انحلال الاستعمار القديم وأشكالِهِ الكولونياليّة. وقد تمّ على خلفية هذا الانحلال إعادةُ النظر جذرياً بمصطلح «البدائيّة»، والتخلّي عنه بصورةٍ شبهِ نهائيّة، لما يتضمّنه من فكرةِ تفوُّقٍ ماهويٍّ عرقيٍّ وقوميٍّ وثقافيٍّ لحضارةٍ على الحضارات الأخرى... بل إنَّ تفريغَ هذا المصطلح من مضامينه الميتافيزيقيّة المركزيّة الاستعلائيّة، وتحويلَه ـ في حال قبوله ـ إلى مجرّد مصطلحٍ إجرائيٍّ، قد أدّى بالفكر الأنتروبولوجيّ أو الأثنولوجيّ الجديد إلى أن يرى البدائيّةَ مسألةً عامةً وجامعةً، يمكن رصدُها في جميع المجتمعات، بما فيها مجتمع الفلاّح الذي يعيش في قرية من قرى بروتانيا. ومن هنا أخذ الفكرُ النقديُّ الغربيُّ المتأثِّر بالطروحات الجديدة لا يميِّز العالم الثالث بشكلٍ مغايرٍ فيه للغرب، بل يرى عالماً ثالثاً في الغرب نفسه[7]. وهو ما يعبِّر عن خراب التمركز الغربيّ، وتجاوزِ المنظور التجانسيّ له إلى منظور الاختلاف. وقد ترافق ذلك مع تلوُّث

---

١ ـ تيرنر، ص ١١ ـ ١٢.

٢ ـ فهيم، ص ١٠٠. قارن مع تودوروف: **نحن والآخرون**، ص ٩٧.

٣ ـ رودنسون، ص ٩١.

٤ ـ تودورف: **فتح أميركا**، ص ٢٦٢.

٥ ـ فهيم، ص ١٧٢ و٢٠٨.

٦ ـ تيرنر، ص ٨ ـ ٥٥

٧ ـ بيتر جران: **ما بعد المركزيّة الأوروبيّة**، إشراف ومراجعة الترجمة: رؤوف عباس، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٨.

كلمة «مستشرق» بالكثير من الريبة والشكوك، إنْ لم يكن من التسفيه، إلى درجةِ تخلّي أولئك الذين كانت هذه الكلمة تدلّ عليهم عنها؛ وهو ما تجلّى رسمياً في المؤتمر الدوليّ التاسع والعشرين للمستشرقين (باريس، صيف ١٩٧٣) الذي أعلن بعضُ أعضائه أنّ هذا الاختصاص ذاتَه قد انتهى ولم يعد يلبّي هدفَه أو حاجته[١]. بل إنّ الفكر الأنتروبولوجيّ الجديد قد أخذ يتخلّى بشكلٍ شبهِ جامعٍ عن مصطلح «الأثنولوجيا» نفسه، نظراً لما التصق به من حمولاتٍ عِرْقيةٍ عنصريّة، وكأنّ الأثنولوجيا وليدةُ الاستعمار وبرهانُ احتضاره على حد تعبير تودوروف. من هنا تميّز هذا الفكرُ الجديدُ بمناهضته النظريّةِ والمعرفيّةِ الحاسمة للاستعمار، وصولاً إلى نسبيّةٍ ثقافيّةٍ لا يفضّل فيها الأنتروبولوجيُّ الجديدُ مبدئياً ثقافةً على ثقافة أخرى، وتنطلق من أنّه «لا يوجد ما يخوّل ثقافةً معيّنةً إبادةَ أو اضطهادَ ثقافةٍ أخرى»[٢] على حدّ تعبير كلود ليڤي ستروس. وهو ما هيّأ لأوّلِ مرّةٍ شروطاً معرفيّة جديدة، تَطْرح الفوارقَ ما بين الثقافات في منظور الاختلاف لا في منظور التفاوت. وليست هذه الشروطُ في عمقها إلاّ شروطَ تفسُّخِ المركزيّة الأوروبيّة نفسِها وانحلالِها معرفياً، بشكلٍ يُمْكن فيه القولُ إنّ تطوُّر الفكر النقديّ الغربيّ قد أصبح في مرحلة ما بعدها، وهذه تقع بدورها في فضاءِ مرحلةِ ما بعد الحداثة أو ما بعدَ الهيغليّة فلسفياً، التي تفككتْ أسسُ «حكاياتها الكبرى» بلغة ليوتار.

ويَظْهر هذا التفكُّكُ على مستوى الإبيستميّ، الذي حَكَمَ بالرؤية الأثنولوجيّة ـ الاستشراقيّة الكلاسيكيّة للحضارات أو الثقافات الأخرى، في تفكُّك النمط التاريخانيّ نفسه، وفي انحلال بنيته الميتافيزيقيّة الشموليّة والمطلقة، والذي شكّل النمطَ الأساسيَّ للتمركز الغربيّ وثنائياته القطبيّة ما بين المتحضّر والبدائيّ... إذ لم يَعُدِ الاختلافُ على مستوى حضارتَيْن أو ثقافتَيْن مميزتَيْن، بل **داخل** الحضارة أو الثقافة الواحدة نفسِها. فلا يبقى هنا معنى لمفهوم الهوية المتجانسة المتمركزة حول نفسها، أيْ لا يبقى معنى لمفهوم الهوية نفسِه كما صيغ في حمولاته الأساسيّة، ما دامت كلُّ الهويات هجينةً أو مولّدةً، ومحصّلةَ نُظُمٍ رمزيّةٍ وثقافيّةٍ وأنتروبولوجيّةٍ معقّدة. وهو ما أخذ يَفْرض، بصورةٍ متعاظمةٍ، تغيُّراً جذرياً في مفهوم «الدولة ـ الأمّة» الكلاسيكيّ الذي قام على العقيدة الاندماجيّة المتجانسة للأمة، لصالح مفهوم الدولة المتعدِّدة الثقافات. فما مصداقيّةُ قطبيّة الغرب/الشرق في الرؤية الأثنولوجيّة ـ الاستشراقيّة الكلاسيكيّة إذا كان الإسلامُ نفسُه قد تحوّل إلى بعدٍ داخليٍّ من أبعاد الغرب ولم يعدْ مجرّدَ بُعْدٍ خارجيٍّ غريبٍ عنه، كما تحوّلَ الغربُ نفسُه إلى بعدٍ داخليٍّ من أبعاد ما كان يوصف بـ «الشرق»؟

بكلام آخر، أخذ يتكوّن مفهومٌ جديدٌ للحضارة العالميّة. والعالم لَمْ يَعِشْ وحدتَه في أيّ لحظةٍ من تاريخه كما يعيشها اليومَ؛ غير أنّها الوحدة التي لا تُفهم إلا في علاقتها بالتعدُّديّة. فلن يكون هناك للحضارة العالميّة معنى إذا لم تأخُذْ بعين الاعتبار التعبيرَ الحرَّ للثقافات واحترامها المتبادل، وتعبيرَها عن حاجاتِ ورغباتِ الكوكب بأسره. ومن هنا قد يتحوّل مفهومُ «حوار الحضارات» إلى مجرّد مفهوم ثقافويّ إذا لم يكن بُعْداً حاسماً من أبعاد نظامٍ اقتصاديٍّ ـ سياسيٍّ ـ ثقافيٍّ جديدٍ يشكّل قاعدةً عالميّةً لتلبية تلك الحاجات والرغبات التي هي في صميم وظائف الحضارة أو الثقافة بمعناها الأنتروبولوجيّ الذي يضم الجوانب الماديّة والمعنويّة في كلٍّ واحدٍ. إنّ حضارةً عالميّةً لا بدّ أن تقوم على تعدُّديّة الثقافات واختلافها. فالاختلاف ما بين الثقافات ليس تفاوتاً. وتبقى المفارقةُ أعقدَ بكثير مما يمكن أن تشي به رؤيةٌ تفاؤليّةٌ، إذ لم يعُدْ ممثّلو الحضارة الغربيّة ـ على حدّ تعبير تودوروف ـ يؤمنون على نحوٍ مفرط من السذاجة بتفوُّقها. غير أنّ سماتٍ عديدةً من العنصريّة العرقيّة الكلاسيكيّة قد أخذتْ تظهر في نوع من عنصريات «ثقافويّة» جديدة، تستبدل العِرقَ الجسديَّ بالعِرق اللُّغويّ أو التاريخيّ أو السيكولوجيّ، مستعينةً بـ «حقّ الاختلاف» نفسه[٣]. وهذه المفارقة تعطي شيئاً من الشرعية لإقامة نوعٍ من التوافق والتصالح بين مفهومَي «التقدُّم» و«نسبيّة الثقافة» على حدّ تصوُّرات كلود ليڤي ستروس، إذ إنّ عدم وجود معايير مطلقة للحكم على أنّ ثقافةً ما هي أرقى من الأخرى أو متفوّقة عليها لا ينفي في الآن ذاته «ضعفَ تحرُّكِ» بعض الثقافات... لكنْ ليس لأسباب معرفيّة أو عِرقيّة أو ماهويّةٍ مزعومةٍ، بلْ لأسباب تاريخيّةٍ وجغرافيّةٍ واقتصاديّة[٤] تؤكّد من جديدٍ أهميّةَ اندراج إشكاليّة «حوار الحضارات» في حوارٍ أوسع عن نظام اقتصاديٍّ ـ سياسيّ عالميّ جديد يقوم على الاعتماد المتبادل بالفعل لا بالاسم، وعلى التعدُّديّة والعدالة والتنمية والتكافؤ، التي تعزّز رؤيةَ سكان العالم لموقع كوكبهم في الكون ومستقبله الواحد. □

حلب

---

١ ـ **الاستشراق بين عادته ومعارضيه**، ص ١٦٣.

٢ ـ حوار ديديه إريبون مع كلود ليڤي ستروس، أعاد نشره: عبد الله عبد الرحمن يتيم: **كلود ليڤي ستروس، قراءة في الفكر الأنتروبولوجيّ المعاصر**، دار القرآن، مارس ١٩٩٨، البحرين، ص ١٦٧.

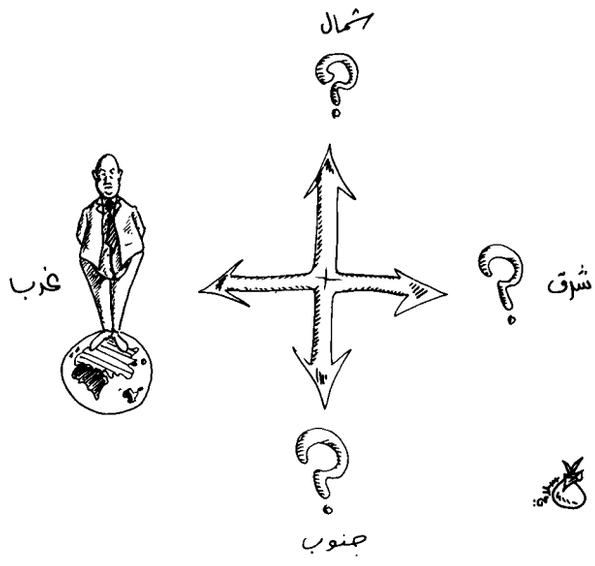
٣ ـ تودوروف: **فتح أميركا**، ص ٢٦١. قارن مع تودوروف: **نحن والآخرون**، ص ١٨٣.

٤ ـ حوار إريبون مع ستروس، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

منذر عياشي

نقد المدنيات الحديثة

الوحدة المبدئية وتهجية الحرف الناقص



١ ـ التعددية الحضارية

ليس لحضارةٍ على أخرى فضلٌ ومزيّة. فكلُّ الحضارات في الدلالة على براعة الخلق سواءٌ، ولا يُبطل هذا أنّ بعضَها في «براءة البدائية الأولى» للبشريّة موغِلٌ، وأنّ بعضَها الآخر ـ تقدُّماً في الأدوات ـ ناهضٌ وصاعد. فالعولمة هنا ليست معياراً، ثم إنّ شمسها الحارقة لفي مغيبٍ، وتكاد تكود غداً بلا ظلال.

وعليه، فإنّه لا يصحّ، من المقارنة بين الحضارات، تراتُبٌ يَجْعل بعضَها فوق بعض درجاتٍ. كما لا يجوز تفاضلٌ يعطي لبعضها على بعضها حقَّ الريادة، أو القيادةِ، أو الوصايةِ. وأخيراً، فإنّ تكريس حضارةٍ بوصفها أصلاً ومنتهى أو خاتمةً لكل الحضارات، لَيُعَدُّ ضرباً من الوهم أو ضرباً من «الفالوقراطية» Phallocratie التي لا تَليق إلا بنَغْلٍ.

ولكنّ هذا لا يمنع أن يكون إدراكُنا فضاءً، فيه تتجلّى الحضاراتُ تبايناً، وتمايزاً، وفرادةً. وتلك، والحقُّ يقالُ، مزيةٌ. إذْ لولا هذه الأمور، لتطابقتِ الأممُ في كلّ الأصقاع والأزمان، وهذا مُحال، ولاستحال وجودُ المختلف. بيْد أنّ ضرورة هذا، في الوقت نفسه، لا تَمْنع إدراكَنا أيضاً أن يكون في ذاته حيِّزاً فيه تتعايش الشعوبُ بحضارتيْن أو أكثر، وتتواصل بلغتيْن أو أكثر. فإدراكُنا لما ندركه، من حيث الحقيقة، هو من خصائصها جميعاً. وإذا كان ثمةَ فضلٌ للحضارات كلِّها، لا لبعضها، فإنّه يكْمن هاهنا.

وإذا عدنا، مع هنري دولاباستيل، إلى الحضارات الخمس الكبرى نستنطقها، فسنجد أنّ لكل حضارةٍ منها سمةً تشكِّل أسَّ تَبايُنها، وتمايُزِها، وفرادتِها. فهو يسمِّي حضارةَ الغرب «حضارةَ الشخص»، ويسمِّي الحضارةَ العربيَّةَ الإسلاميَّةَ «حضارةَ الكلام» (ونحن نفضِّل أن نسمِّيها «حضارةَ النص»)، ويسمِّي حضارةَ الهند «حضارةَ الحركة»، ويسمِّي النصفَ الآخرَ من الكرة الأرضيَّة والممتدَّ من الشرق الأقصى إلى الغرب الأقصى «حضارةَ الإشارة»، ويسمِّي الحضارةَ الإفريقيَّةَ «حضارةَ الإيقاع»[١].

١ ـ Henri de la Bastile: **Les quatres voyages au cœur des civilisations**. Éd. Rocher, Monaco, 1985, p. 13

قد لا تمثِّل هذه السماتُ الدوالُّ الوحيدةَ التي نقرأ من خلالها حضارةَ أمّةٍ. كما لا يعني ظهورُ سمةٍ أوْ بروزُها عند أمّةٍ أنّها غيرُ موجودةٍ عند أمم أخرى. ولكنّها، على الرغم من كل شيء، تشكِّل سماتٍ فارقةً إلى درجةٍ لا يمكن للمرء معها أن يخطئ مضمونَ الدالّ الذي يحتويها، والمعنى الرمزيَّ الذي يُفصح عنه، بالإضافة إلى التعدُّديّة التي يقولها تجلي الحضارات في العالم.

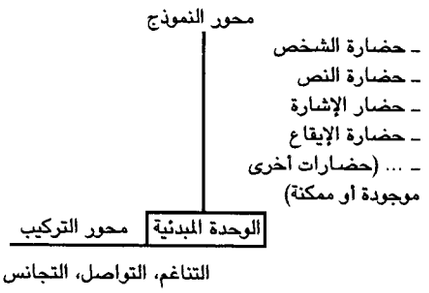
ثمة، إذن، تباينٌ حضاريٌّ، وتمايُزٌ، وفرادةٌ. ولكنْ لا يوجد دالٌّ واحد، في قلب هذه التعدُّديّة، يقوم على التفاضل أو يدعو إليه. فكل حضارة، بما جُعلتْ ميسَّرةً له، هي حضارةٌ متباينةٌ ومتميِّزةٌ وفريدةٌ؛ وهذا حسبُها. وإنّ أمراً كهذا لَيخبرُ أنّ الإنسان على الصعيد الشخصيّ يمثِّل وحدةَ ذاته، فلا يتطابق ولا يتماثل. كما يخبر أنّه على الصعيد الكونيّ يمثِّل كينونةً حضاريّةً، لا تتطابق الحضاراتُ فيها ولا تتماثل. ومن هنا، كانت الحضاراتُ سبيلَ الإنسانيّة إلى وعي الذات كينونةً، وسبيلَها إلى تميُّز هذه الذات حضارةً. وإنّه لمنْ أجل هذا ـ وأعني وعيَ الذات وتميُّزَها ـ قام أصلُ التكوين في كل الحضارات.

ولكنّنا إذا تأملنا، من وجهةٍ أخرى، فسنجد أنّ هذه التعدُّديّة التي تجعل الإنسانَ على صعيد الكينونة واعياً، وعلى صعيد الحضارة متميِّزاً، إنّما تُختزَل إلى مفهوم لا يبدِّدها، يمكن أن يسمّى «الوحدةَ المبدئيّةَ». فالإنسان إذ يكون فريداً في ذاته ومتميِّزاً في صفاته، يظلّ إنساناً في خلقه وإنْ كثرتْ حضاراتُه عدداً. وما كان ذلك ليكون إلا لأنّ الوحدةَ المبدئيّةَ هي التي تَجْمعه بالإنسانيّة كلها.

ويمكن، تبعاً لمنطق هذه الوحدة، أن نقول:

١ ـ إنّ الإنسان إذْ يكُون فرداً في ذاته، وجمعاً في الحضارة التي ينتمي إليها، فذلك لأنّ الوحدة المبدئيّة تتيح له ذلك. فهو في خلقه مأوًى لذاته وفرادته، وهو في انتمائه مأوًى لتواصله وتناغمه وتجانسه. ولمّا كان هذا، فقد بدا في وجوده فرادةَ ذاته في شخصه وصفاته... وجَمْعَ حضارته في تباينها تواصلاً، وتميُّزِها تناغماً، وفرادتِها تجانساً.

٢ ـ وينطبق هذا الأمرُ على الحضارات في تعدُّديّتها كما انطبق على الإنسان في تعدُّديّته. فكلُّ الحضارات على اختلافها، وإنْ تباعدتْ زماناً ومكاناً، إنّما تَصْدر باستمرار عن وحدةٍ مبدئيّةٍ تجعل كلَّ سمات التمايز والفرادة بينها متناغمةً، ومتواصلةً، ومتجانسة. ويُمْكن، تبسيطاً لهذا الأمر وتوضيحاً، أن نتصوَّر وجودَ محورَيْن: **الأول**، ويمثِّل النموذج. وفيه ترتصف الحضاراتُ بكل نماذجها على شكل جدولٍ. وهو محور شاقوليٌّ كما يُلاحَظ، الأمر الذي يعني إمكانَ ميلاد الحضارات أو تعاقُبها في الزمان. وأما المحور **الثاني**، فتركيبيّ. وفيه تتناغم الحضاراتُ، وتتواصل، وتتجانس. وهو محورٌ أفقيٌّ كما يلاحَظ، الأمرُ الذي يعني إمكانَ إنجاز التركيب بينها آنياً. وهذا يفضي إلى التكلُّم بلغتيْن أو أكثر (وقد يكون هذا بوساطة الترجمة)، والعيشِ بحضارتيْن أو أكثر. والجدير بالذكر أنّ هذا الأمر كان، ولا يزال، قائماً على توالي الزمان واختلاف المكان. ولذا، فإنّ الإنسان يعيش في إطار حضارته تباينَه وتميُّزَه وفرادتَه، ويعيش في إطار الحضارات الأخرى تواصلاً وتناغماً وتجانساً. ونلاحظ أخيراً أنّ ركن اللقاء بين المحوريْن يمثِّل «الوحدة المبدئيّة». وبهذا تكون «الوحدةُ المبدئيّة» مصدراً لنشوء التعدُّديّة الحضاريّة، كما تكون في الوقت نفسه قاعدةً للتناغم بينها. ولعلّ الرسم التالي يبيِّن ما نحن بصدده:



ولقد وصف رونيه غينو التناغُمَ الناشئ عن الوحدة المبدئيّة فقال إنّه: «ليس شيئاً آخر سوى انعكاس الوحدة المبدئيّة في تعدُّديّة العالم المتجلّي»[1]، أيْ في ما عَبَّرنا عنه بتعدُّديّة الحضارات القائمة في العالم.

وإنّنا لنرى، بناءً على هذا، أنّ الحضارات التقليديّة قد نجحتْ، على مرّ العصور، في ربط هذيْن المحوريْن: محورِ النموذج بتعدُّديّته الحضاريّة، ومحورِ التركيب القائم على التناغم والتواصل والتجانس. كما نرى أيضاً أنّها اليوم، بسببٍ تمفصلها هذا، مؤهّلةٌ أكثرَ من أيِّ وقتٍ مضى لأداءِ هذا الدور، أيْ للخروج من العنف والفوضى اللذيْن هيمنا على القرن العشرين ولاسيّما في ظلّ العولمة، ولدخولِ القرن الواحد والعشرين، محمّلةً بأفقٍ لتعدُّديّةٍ حضاريّةٍ يكون الآخرُ فيها بثقافته وعلومه هو محورَ الذات تواصلاً، وتناغماً، وتجانساً.

وإذا كان هذا هو التصوُّر الذي يَعمر عقولَ نفرٍ غيرِ قليل من الباحثين، والحكماء، والفلاسفة، والمفكّرين، والأدباءِ، ورجالِ العلم، وأصحابِ الديانات، فإنّه يُمكن للمرء أن يدلي بالفرضيّة التاليّة: إنّ المصدر الأساسَ لزوال الصراعات، وانقضاءِ النزاعات، وانتهاءِ العنف، والخروج من الفوضى، وربما لموتِ الحروب أيضاً، ليس مصدراً جيولوجيّاً، ولا جغرافياً، ولا اقتصاديّاً، ولا سياسيّاً، ولا إيديولوجيّاً، ولا نفسيّاً، ولا تكنولوجيّاً، ولكنّه مصدرٌ حضاريٌّ.

وإذا كان ذلك كذلك، فما الذي تعنيه هذه الفرضيةُ بالمصدر الحضاريّ من جهة؟ ولماذا تمّ، في هذه الفرضيّة، استبعادُ

١ ـ René Guenon: **Autorité spirituelle et pouvoir temporel**. Éd. Véca, Paris, 1976, p. 22.

إنّ المصدر الأساسي لزوال الصراعات وانتهاء العنف ليس مصدراً اقتصادياً ولا ايديولوجياً ولا سياسياً ولا تكنولوجياً... بل حضاريّ

عناصرَ أساسيّةٍ في قيام مدنيّاتٍ حديثة من جهة أخرى؟ أو بقولٍ آخر، ما الفرق بين المصدر الحضاريّ والعناصر (الجغرافيا، الاقتصاد، إلى آخره) المستخدمةِ في أيّ بناءٍ مدنيّ؟ ولماذا يساهم المصدرُ الحضاريُّ دون سواه في إزالة الصراع وقيامِ الحوار؟

٢ ـ الوحدة المبدئيّة والمصدر الحضاريّ

الحضارة بنيةٌ ونسقٌ. فهي بنيةٌ لأنّها تتكوّن من عناصر وعلاقاتٍ تقوم بين هذه العناصر. وهي نسقٌ لأنّها تبدو وحدةً كليةً متناسقة، ومتناغمة، ومتماسكة. وإذا افترضنا أنّ هذا القول يَصْلح تعريفاً «للحضارة»، فإننا نجد أنّه لا يحدِّد المصدرَ الحضاريّ للحضارة؛ كما أنّه قد ينطبق على مجتمعٍ كالمجتمع الأمريكيّ مثلاً، رغم أنّ هذا المجتمع لا يمثِّل حضارةً ولا يَكْشف تطوُّرُه الهائلُ عن إرثٍ حضاريٍّ أو عن مصدرٍ حضاريٍّ.

ولقد ارتأينا، طلباً للدقة، مضطرين إلى ضرب من التحديد. وذلك لأنّه إذا عدنا إلى المصادر الغربيّة، فلن نقف فيها على تعريفٍ واضحٍ ومحدد للحضارة. وليس ذلك لأنّ الحضارة تستعصي على البحث العلميّ: فعلم الاجتماع، والأنتروبولوجيا، والإتنولوجيا... تعاملتْ معها لاتصالها الوثيق بها. ولكنّ مرد ذلك يعود إلى سببيْن أساسيّيْن:

ـ أما السبب الأول، فلأنّ جملةَ المناهج التي تستخدمها هذه العلومُ ليست مؤهَّلة بعدُ، على الرغم من دقّتها البالغة، لدراسة هذه الظاهرة التي سمّاها بعضُهم «ثقافةً»، وسمّاها بعضُهم الآخر «حضارةً»، واستعملها طرفٌ ثالث بوصف اللفظين يعبّران عن شيءٍ واحد[١].

ـ وأمّا السبب الثاني، والأهمّ، فيكمن في الحضارة نفسها. فالحضارة ظاهرةُ اختلافٍ لا ائتلاف، وهي المختلفُ الذي يتناغم. والعلوم التي بين أيدينا لا تستطيع أن تَرْصد، أو لعلّها لا تريد حالياً أن ترصد، إلا المؤتلفَ الذي يتماثل ويتطابق[٢].

وقد يعني هذا أنّ العلوم الإنسانيّة «الرسميّة»، حفاظاً على النجاحات الجزئيّة الباهرة التي حقّقتْها، قد أهملتْ مفهوماً للحضارة لا تزال تضيق عن استيعابه، وأعني: تناغُمَ المختلف، أو الوحدةَ المبدئيّة. ولما كانت هذه العلوم حسيّةً في نظرتها، وماديّةً في تتبُّعها، ومتحيِّزةً إيديولوجيّاً في أحكامها وصياغتها لمعارفها، فقد فاتها أنّ الحضارة قد لا تكون انعكاساً للواقع الماديّ الذي توجد فيه، قَدْرَ ما تكون نقيضاً له. وقد يتجلّى هذا في الآداب والفنون على وجه الخصوص، وفي النكوص اجتماعيّاً وسياسيّاً واقتصاديّاً عموماً، وكما هو حاصل الآن في مهد الحضارات الكبرى التي أَشَرْنا إليها. وإزاء هذا الوضع نجدنا مضطرّين إلى أن نعود إلى مفهوم «الوحدة المبدئيّة» بوصفها مصدراً للتحوُّل الحضاريّ بنيةً ونسقاً.

وننبِّه إلى أنّنا لا نريد هنا، ونحن نتكلّم عن المصدر الحضاريّ، أن نَطْرَح قضيةً نظريّةً تؤدي إلى مزيد من المضاربات الكلاميّة في «بورصات» التنظير، أو إلى مزيد من السِّجالات التي تغصّ بها أسواقُ الاستهلاك الإيديولوجيّ «المُعَوْلَم». فالتضخُّم في هذا المجال أصبح أكثر مما يُحتمل. وحسبُنا، مصداقاً لقولنا هذا، أن نشير إلى أطروحتيْن في هذا المجال، كانتا قد أثارتا جدلاً واسعاً في أوساط المثقفين في العالم، هما: أطروحةُ «صدام الحضارات» لصامويل هنتِنْغتن[٣]، وأطروحةُ «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» لفرانسيس فوكوياما[٤].

إنّنا نودّ أن نَطْرح، بالأحرى، قضيةً عمليّةً تتّسق مع هدف البحث الذي هو «حوار الحضارات»، لا «صدام الحضارات». وبالفعل، فلقد سَجّلت الإنسانيّةُ لهذه القضيّة وجوداً حقيقيّاً قبل ما اصطُلح على تسميته بـ «الأزمنة التاريخيّة»، وأثناءها (أي الأزمنة التي لا تزال الإنسانيّةُ تعيش فيها الآن)، ونعتقد أنّها ستستمر بعدها. وهذا يعني أنّها قضيّةٌ تتعلّق بتاريخ ما قبل التاريخ، وبتاريخ التاريخ، وتاريخ ما بعد التاريخ، لا بـ «نهاية التاريخ». وهذه القضيّة هي قضيّة العلاقة بين الروح والمادة، أو هي قضيّة «الوحدة المبدئيّة أو تناغم المختلف» بين الولاية الروحيّة والسلطة الزمنيّة. وسنقف على هذه القضيّة، لأنّها تمثِّل، في نظرنا، المصدرَ الحضاريَّ الذي وَجَدَتْ كلُّ الحضارات فيه نفسَها بنيةً ونسقاً، ويمكنها به الآن أن تتحاور، وأن تتمفصل، وأن تتناغم من غير صِدامٍ.

وإذا كان البحثُ في حفريات المعرفة يؤكِّد صحةَ هذه القضيّة وجوداً في الحياة الإنسانيّة، فإنّها تؤكِّد أيضاً أنّ هذه الولايةَ وتلك السلطةَ لم تكونا في الأصل منفصلتيْن عضويّاً، أو وظيفيّاً، ولا ممثَّلتيْن عن طريق هيئاتٍ، أو مؤسساتٍ، أو

---

١ ـ P.H. Chombart de Lauwe: **Images de la culture**. Éd. Payot, No. 163, Paris, 1970, p. 14 - 15.

٢ ـ Michel Foucault: **Les mots et les choses**. Éd. Gallimard, Paris, 1966, p. 60.

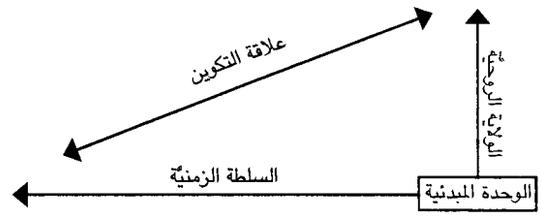
وانظر أيضاً مفهوم المختلف عند: Gilles Deleuze: **Différence et répétition**. Éd. P.U.F, Paris, 1997, p. 7 - 11.

٣ ـ صامويل هانتنغتن: **صدام الحضارات**، مركز الدراسات الاستراتيجيّة والبحوث والتوثيق، بيروت، ط ١، ١٩٩٥.

٤ ـ فرانسيس فوكوياما: **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، تر: فؤاد شاهين، د. جميل قاسم، رضا الشابيي، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ١٩٩٣.

أفرادٍ بشكل مستقلّ. فهذا الأمر لم تعرفه الإنسانيّةُ إلا جزئيّاً، وفي ظروفٍ من الفوضى واختلال النظام، مرّتْ بها هنا وهناك، ولا تزال تمرّ بها في أزمنتها التاريخيّة الحديثة هذه.

ويجب أن نلاحظ أنّ «الوحدة المبدئيّة» التي هي، كما رأينا، مصدرٌ لتنوُّع النماذج الحضاريّة وتناغمها، تُعدُّ هي أيضاً «المصدرَ الحضاريّ» لوجود أيّ حضارةٍ. وما كان هذا ليكون إلاّ لأنّها، تكوينيّاً، تشتمل على «الولاية الروحيّة» من جهة، وعلى «السلطة الزمنيّة» من جهة أخرى. ويمكن، للتوضيح، أن نضع الرسم التالي:



ونقول، توصيفاً لهذا الرسم، ما يلي:

١ ـ إنّه لا يصحّ مع «الوحدة المبدئيّة» أن تسير «الولايةُ الروحيّةُ» و«السلطةُ الزمنيّةُ» في خطّين متوازيَيْن. كما إنّه لا يصحّ معها أن توجدا على مبدإ التجاور. ذلك لأنّ متصوَّر التوازي ومبدأ التجاور يقومان على فكرة اقتسام الميادين وانقسامها؛ والحضاراتُ التقليديّةُ لا تعرف هذا.

٢ ـ إنّ «الولاية الروحيّة» حاضرةٌ في «السلطة الزمنيّة» ومنتشرةٌ فيها أفقياً. وإنّ «السلطة الزمنيّة» حاضرةٌ في «الولاية الروحيّة» وصاعدةٌ معها عامودياً. وما كان يمكن لهذا الحضور أن يكون تناغماً، وتجانساً، وتواصلاً لَوْ لم تكن «الوحدةُ المبدئيّةُ» هي الرَّحِمَ التي يصير بها كلٌّ منهما إلى حضوره المتشاكل. ولقد تطلّب إدراكُ هذا الأمر في الحضارات التقليديّة إنشاءَ «علمٍ يقينيٍّ»، لا يقابله علمٌ من علومنا المعاصرة: وهو علمُ استبصارٍ الحقائق أو البدائهِ الأولى، كاستبصار حقيقة «الوحدة المبدئيّة» مثلاً. وإنّ مبدأي التوازي والتجاور، على ما فيهما من إغراء في العدل ظاهراً، وفي التوازن شكلاً وسطحاً، لَيُمثّلان نقيضَ «الوحدة المبدئيّة»؛ وإنّ العملَ بهما لَيُعَدُّ تدميراً لها.

٣ ـ قلنا إنّ «الوحدة المبدئيّة» تشتمل، تكوينيّاً، على «الولاية الروحيّة» و«السلطة الزمنيّة». ويَظْهر هذا في لغات الحضارات التقليديّة الكبرى وفي اشتقاقات ألفاظها. فإذا عدنا إلى مادة «و ل ي»، مثلاً، في **لسان العرب**، فسنجد هذا المعنى فيها قائماً. يقول ابنُ منظور: «في أسماء الله تعالى: الوَليُّ هو الناصر، وقيل: المتولّي لأمور العالم والخلائق [هو] القائمُ بها. ومن أسمائه عزَّ وجلَّ: الوالي، وهو مالك الأشياء جميعِها المتصرِّفُ فيها. قال ابنُ الأثير: وكأنّ الولايةَ تُشعر بالتدبير والقدرة والفِعل.... ابن السكيت: الوِلاية بالكسر السلطان، والوَلاية والوِلاية النصرة»[١].

ونلاحظ أنّ «الوحدة المبدئيّة»، منظوراً إليها هذه المرّةَ من زاوية «الولاية»، لَتُعَدُّ هي «الولايةَ والسلطةَ» في آن واحد. ويتعزّز هذا المعنى إذا عَلِمنا أنّ معنى «الولاية» أيضاً هو «القرابة» كما جاء في **المعجم الوسيط**[٢]. ولهذا كانت «الوحدةُ المبدئيّة» في كل الحضارات التقليديّة تمثّل ضفيرة التشاكل بين «الولاية الروحيّة» و«السلطة الزمنيّة»، والرحِمَ المبدعة، وإيقاعَ التناغم، والتواصل، والتجانس لتجليّات الإنسان في العالم المحسوس. وإنّنا لنكاد نقول إنّ أيَّ فَصْلٍ بين هذه الأمور، بالنسبة إلى كائن الحضارات التقليديّة، يؤدّي إلى ضياع المعنى، أو إلى هدم «الوحدة المبدئيّة» في العالم نفسه، أو إلى تبديد البداهة الأولى.

٤ ـ يبقى أخيراً أن نقول إنّ الكائن في الحضارات التقليديّة هو كائنُ الوحدة المبدئيّة. وتفسير هذا، على صعيد الكينونة، يعني أنّ الآخر هو من تمام كمال الذات وتمام كمال الوجود. وإذا دقّقنا النظر، فسنجد أنّ المعادلة تقوم على النحو التالي: إنّ الآخر، في الذات، يمثّل البعدَ الروحيّ؛ وإنّ الذات، في الآخر، تمثّل البعدَ الزمنيّ. ولما كانت الذاتُ هي الآخر على نحوٍ من الأنحاء، والآخرُ هو الذاتُ أيضاً على نحو من الأنحاء، فقد كانت الولايةُ، كذلك، في الوحدة المبدئيّة للكينونة، هي تعاقُبَ سلطانِ الآخر في ولاية الذات، وتعاقُبَ ولاية الذات في سلطان الآخر. وإنّ هذا لَيَرْقى إلى مقولة الحلاّج، مجتزأةً من سياقها ولابسةً لَبوسَ السياق الذي نحن فيه: «إذا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنا». فالآخر هو حلوليةٌ تامةٌ في الذات، والذاتُ هي حلوليةٌ مطلقةٌ في الآخر.

وإذا كنا قد عرّفنا «الولايةَ الروحيّة والسلطةَ الزمنيّة» على ضوءِ مُتَصَوَّرِ «الوحدة المبدئيّة» في الحضارات التقليديّة، فيمكننا أن نعرِّف الآن هذه الولايةَ وتلك السلطةَ على ضوء مفهوم الكائن بعد أن أَجْملنا ذِكْرَه هنا.

أ ـ الولاية الروحيّة: يقول غينو: «الولاية الروحيّة ولايةٌ داخليّةٌ في جوهرها. وإنّها لتؤكّدُ ذاتها بذاتها، مستقلةً عن أيّ دعمٍ حسيّ. وتمارِس ذاتَها، على نحوٍ ما، بشكل غير مرئي»[٣]. ولقد يعني هذا أنّ الكائن في الحضارات التقليديّة يكفّ عن ذاته كمالاً وعن وجوده تماماً ما لم يكن أولاً صاحبَ ولايةٍ روحيّةٍ، وثانياً ما لم تكن ولايتُه الروحيّةُ متّصفةً بما يلي:

ـ يجب أن تكون داخليّةً. وهي إذ تكون كذلك، فإنّها تزوِّد الكائن بطاقةٍ نفسيّةٍ وعقليّةٍ تتجلّى آثارُها في صور القيم المثلى التي يُؤْمِن بها: قيمِ الخيرِ، والحبِ والجمالِ، أيْ قيمِ «الحق».

ـ وأن تؤكّد ذاتَها بذاتها، وهذا لا يكون إلاّ لأنّها معرفةٌ محضة. ولذا، فهي تكون للمستدِلّ دالاً تستدلّ به ذاتُه على ذاته، وتجعله بين الخلائق عارفاً. فهو إذا نظر رأى؛ وإذا رأى وعى؛ وإذا وعى بلَّغ وحاوَرَ وشارَكَ.

---

١ ـ ابن منظور: **لسان العرب**، دار الفكر ـ دار صادر، بيروت، بلا تاريخ، ج ١٥، ص ٤٠٦ وما بعدها.

٢ ـ الدكتور إبراهيم أنيس وآخرون: **المعجم الوسيط**، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت بلا تاريخ، ط ٢، ج ٢، ص ١٠٥٨.

٣ ـ Guenon, p. 27 - 28.

المخلوق اذا استعلى كفَّ عن أن يكون تواصلياً، وإذّاك لا يقيم حواراً ولا يَحفْظ جواراً

ـ وأن تكون مستقلَّةً عن أيّ دعم حسّيّ. وهذا لا يكون إلا إذا كانت مستغنيةً بذاتها عن الأشياء. فلا هي تُدرَك بالوسائط، ولا هي تحتاج إلى الوسائط كي تكون. وهي إذ تكون كذلك، فإنّها تنفتح على العالم لا يَحْجبها عنه حجابٌ. ولعلَّ مفهوم «الاستغناء»، هذا، هو الأسُّ الأولُ الذي تُبنى به حريَّةُ الكائن في الحضارات التقليديَّة. وقد نبَّه الروحانيُّون في كل هذه الحضارات إلى أهميَّة هذا المبدإ وأكَّدوه.

ـ وأن تمارسَ ذاتَها بشكلٍ غير مرئيّ. ونحن نرى أنّ مدلول العبارة، هنا، يذهب نحو أمرين:

ـ الأول هو الممارسة. وإنَّها لَتُعَدُّ من بين الوظائف العظمى التي تؤدِّيها الولايةُ الروحيَّةُ. والمقصود بهذه الوظيفة هو «التعارف»، الذي يُنظر إليه بوصفه علامةَ المسعى الدائم الذي تُنجزه الحضاراتُ التقليديَّةُ في كل الأزمنة. والتعارف أمرٌ يقوم به المخلوق، ذكراً كان أم أنثى، وشعوباً وقبائلَ، بغيةَ الوصولِ إلى كرامةٍ عليا، اتَّفقت كلُّ المذاهب الروحيَّة في الحضارات التي تمثَّلها أن تسمِّيها «التقوى».

والتعارف هنا لا يأخذ شكلَ لقاءٍ بين متناظريْن يَفْترض وجودُهما وجودَ مسافةٍ فاصلة؛ بل يأخذ شكلَ حوارٍ بين متعارفيْن يرى كلٌّ واحدٍ منهما في الآخر لحظةَ تمامه، وكمالَ وجوده، وتعاقُبَ ولايةٍ ذاتِهِ في سلطانه.

ـ الثاني هو كيفية الممارسة. والسؤال الذي يُطرح بهذا الخصوص هو: لِمَ تمارسُ الولاية الروحيَّةُ ذاتها (أي تقوم بالتعارف ائتلافاً أو اختلافاً) بشكلٍ غيرِ مرئيّ؟ والجواب لأنَّ المرئيّ حجاب، ولأنَّه يمثِّل في الحضارات التقليديَّة الكثيفَ، والثخينَ، والصلد، وخصوصاً «ظلامَ المظاهر». وبقولٍ آخر، فإنَّ المرئيّ هو «أنا»؛ وهو التمثيل والتجسيد؛ وهو، لذلك، يَمْنع الآخر، بكثافته، من النفاذ إلى الولاية الروحيَّة للذات، فيعطِّلها. وإذ ذاك تنهدم قيمُ المخلوق المثلى: فلا يعود عارفاً، ولا حاملاً لاستغنائه، ويَفْقد حريتَه التي هي جِبلَّةٌ فيه، أيْ أصلٌ في الخلق الذي صار به كائناً عاقلاً ومختاراً.

ونشير هنا إلى أنّ كلمة «المخلوق» تُعَدُّ أساسيَّةً في متصوَّر الحضارات التقليديَّة. فالمخلوق هو مَنْ لا يمكنه أن يتعالى إلا إذا استعلى أولاً على مكوِّنات خَلْقِه وتمرَّدَ. وحينئذ، فإنَّه لا يؤكِّد ذاتَه بذاته، أيْ بوصفه مخلوقاً، ولكنَّه يؤكِّد ذاتَه بمن يستعلي عليهم. وهذا يُفْقده حريَّته الجبلِّية واستغناءَه، ويجعله على الدوام محتاجاً إلى مَنْ سواه لكي يعلو عليه طغياناً وكِبراً. ولقد أشارت الحضاراتُ التقليديَّة إلى هذا الأمر، وصرَّح به القرآنُ في مواضع كثيرة، كان كلامُه فيها عن فرعون فرداً، وإلى بني إسرائيل جماعةً، مِنْ أبرزها وأجلاها.

ويُمْكن للمرء، بهذا الصدد، أن يبدي الملاحظتيْن التاليتيْن:

ـ الملاحظة الأولى أنّ «المخلوق» إذا استعلى كَفَّ عن أن يكون تواصليّاً. وإذّاك، فإنَّه لا يقيم حِواراً، ولا يَحْفظ جِواراً، ويكون مصدرَ خطرٍ دائم.

ـ الملاحظة الثانية هي أنّ بعض الفلسفات في المدنيات الحديثة قد توسلتْ إلى تقويض متصوَّرِ الميتافيزيقا القديمة عن طريق تقويض متصوَّرِ «المخلوق» فيها، فوقعتْ في شراك تناقضها. وبذا، نشأتْ ميتافيزيقا جديدة، هي ميتافيزيقا «الشخص»، حيث حلَّ «المخلوقُ» فيها محلَّ «الخالق»، وصار فيها «الخالقُ» على مثال «المخلوق» في مكوِّناته وصفاته. ويدلّ هذا أنّ هذه الفلسفات لم تنجح في التقويض قَدْرَ نجاحها في استحداث ميتافيزيقا جديدةٍ. وأدَّى هذا الأمر بالمدنيَّات الحديثة (أي في الغرب تحديداً منذ القرن السابع عشر وإلى الآن) إلى نشوءِ مركزيَّةٍ شديدةٍ، تقوم على نقيض مفهوم «التعارف» في الحضارات التقليديَّة، وعلى استبعاد الآخر ونفيه[1].

ب ـ السلطة الزمنيَّة: يمكن القول، مبدئياً، إنَّ السلطة الزمنيَّة هي الحيِّزُ الذي تتجلَّى فيه الولايةُ الروحيَّةُ خارج حدودها الداخليَّة. وعلى هذا، يكون لمفهوم «السلطة» من منظور الحضارات التقليديَّة مستويان:

ـ المستوى الأول: وهو الذي تتواشج فيه السلطةُ الزمنيَّةُ صعوداً مع الولاية الروحيَّة، فتتولى هذه سياسةَ تلك. وإذ ذاك تكون لها تراتبيَّةٌ معيَّنةٌ، وتتَّصف بالأساسيَّات التالية:

ـ بكونها عمارةً للأرض.

ـ وبكونها شريعةً.

ـ وبكونها إنابةً أو خلافةً.

ـ وبكونها عبادةً.

ولقد نَعْلم أنّ أدبيَّات السلطة المتعلقة بهذا الجانب في الحضارات التقليديَّة كثيرة. ومع ذلك، يبدو مهماً أن نقول

---

١ ـ حول مفهوم «المركزيَّة الأوروبيَّة»، تُستحسن العودةُ إلى الكتب التالية:

- Jacque Derrida: **De la grammatologie**. Éd. Minuit, Paris, 1967.

ـ تزيفيتان تودوروف: **نحن والآخرون**، تر: د. ربى حمود، منشورات المدى، دمشق، ١٩٩٨.

ـ د. عبد الله إبراهيم: **المركزيَّة الغربيَّة، إشكالية التكوُّن والتمركز حول الذات**، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ١٩٩٧.

إنَّه لا معنى أن تكون السلطةُ عمارةً للأرض ما لم تكن الشريعةُ قانوناً لها، وإنَّه لا معنى للشريعة أن تكون قانوناً ما لم تكن الخلافةُ قائمة، وإنَّه لا معنى للخلافة أن تكون قائمة ما لم تكن العبادةُ هي الأُسَّ الذي تقوم عليه. وهكذا نرى أن هذه التراتبيَّة لا تسمح للسلطة الزمنيَّة أن تنفرد بواحدٍ من عناصرها دون البقيَّة المترابطة فيما بينها والمستندة بعضها إلى بعض. وإلاَّ يكن ذلك، فسيُفضي الأمرُ لا محالةَ إلى تنازع القوى المثِّلة لهذه العناصر، أو ستصبح هذه العناصرُ قوى انعزاليَّةً يدمِّر بعضُها بعضاً؛ وحينئذ سينفرط عقدُ «الوحدة المبدئيَّة»، وسيتقوَّض الهرمُ الحضاريُّ من أساسه. ولعلنا نرى في المدنيَّات الحديثة مثالاً واضحاً على هذا: فالعناصر تتصارع فيها، ويدمِّر بعضُها بعضاً. وما كان هذا إلاَّ لأنَّ التراتبيَّة فيها مبدَّدةٌ، و«الوحدة المبدئيَّة» غائبة؛ فلا تناغم بينها يربطها، ولا تناسق يجمعها ويعزِّزها.

وثمة مثلٌ آخر نراه في الحضارات التقليديَّة. فنحن، عند التأمُّل، لن نجد فيها علامةً على اندماج الخالق بالمخلوق، أو على حلول المخلوق محلَّ الخالق. ذلك لأنَّ الإنابة أو الخلافة هي شرط الوجود في عمارة الأرض، وإقامةِ الشريعة، وتحقيق العبادة. ومن هنا، كان لا يجوز فيها أن تكون الشريعةُ إنتاجاً للذات شخصاً. ولو أنَّ ذلك كان، لتألَّه الشخصُ، ولَذَهَبَ كلُّ فردٍ في عبادة ذاته مذهباً يصارعُ من أجله ذوات الآخرين، ولصارت عمارةُ الأرض هيمنةً وقوةً يطغى بها البشرُ بعضُهم على بعض. ولقد نرى، تبعاً لهذا، أنَّ مقولة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود» التي تجعل الذاتَ مركزاً في العقلانيَّة الغربيَّة الديكارتية، تقابلها في الحضارة الإسلاميَّة، وفي كل الحضارات التقليديَّة عموماً، مقولةُ: «أُنظرْ تجدْ»[1]. وهذا ما يجعل السلطةَ عبادةً تَعْمل الذاتُ من خلالها على زحزحة مركزيَّتها، وتوخّي تحرُّرها وانعتاقِها.

ثم إنَّه لَمّا كان ركنُ عمل السلطة هو التقوى، فقد كان مبدأُ «التعارف» أو حوار الآخر، أو حضوره، ضرورةً لكمال هذا العمل؛ وقد ندرك من هذا، ومن أشياء أخرى، أنَّ السلطة الزمنيَّة لن تتواشج مع الولاية الروحيَّة صعوداً ما لم تكن غيريَّة: أي ما لم يكن الآخرُ فيها، لا الذاتُ، هو محورَ العبادةِ، والشريعةِ، والخلافةِ، وعمارةِ الأرض.

وإذا كان الأساسُ هو هذا، فإنَّنا نفهم أنَّ الحوار في حصوله ليس مجرد عاطفة إنسانيَّة، ولا هو نزوع فلسفيّ يستدرّ التسامح ـ وإن كان التسامح يُرتجى في الحضارات كلِّها ـ، ولا هو فضل وَمِنَّة يتفضَّل بهما القويُّ على الضعيف، والمنتصرُ على المنكسر، والأعلى على الأدنى. بل إنَّ الحوار مبدأٌ أساسيٌّ، وركنٌ لا غنى عنه، في تواشج السلطة الزمنيَّة والولاية الروحيَّة. وإنَّه لَيكونُ كذلك بسبب الوحدة المبدئيَّة التي تفيض بالولاية الروحيَّة والسلطة الزمنيَّة معاً، وتقيم العلاقةَ بينهما على أساسه. وقد يدلّ هذا، إذن، أنَّه مبدأ مكوِّن، لا عنصرٌ مستدعًى يوضَع إلى جانب عناصر أخرى في البنية الحضاريَّة.

ولهذا، كان «التعارفُ»، أو لنقلِ «الحوار» (بلغة عصرنا)، هو المبدأ الدائمَ الذي لا يختصّ به زمانٌ معدود، ولا يتنزَّل في مكان محدود. ولو كان غير ذلك، لَخَضَع للنسبيَّة، وللنفعيَّة، وللأهواء. ولذا، فهو يُعَدّ في الحضارات التقليديَّة مَرْتبةً من مراتب العبادة، ويتجلَّى فيها بوصفه مكوِّناً من مكوِّنات الشريعةِ والخلافةِ وعمارةِ الأرض.

ـ المستوى الثاني: وهو على عكس الأول. فالولاية الروحيَّة تتواشج فيه مع السلطة الزمنيَّة، فتتولَّى هذه سياسةَ تلك. والسلطة تبدو، والحال كذلك، صانعةً لزمانها المعدود، ومتنزِّلةً في مكانها المحدود. وإنّ أمراً كهذا ليجعلُها مجالاً للظاهر، وللخارج، وللتاريخ. بيد أنَّ الولاية الروحيَّة، إذ تتواشج مع السلطة، فإنَّها تُطْلِقها من أَسْر زمانها، وتحرِّرها من كثافة مكانها. وإذا كان هذا هكذا، فلن تَخْضع، في إجرائها للحوار، لنسبيَّة الزمان، ومحدوديَّةِ المكان، ونفعيَّةِ الأعيان وأهلِ السلطان. وإلاَّ يكن ذلك، فسيتعطَّل أداؤها، وسيكفّ الحوارُ عن أن يكون عبادةً، وشريعةً، وخلافةً، وعمارةً للأرض.

ويجب أن ننبِّه، هنا، إلى أنّ تجلِّي السلطة في الزمان، وتنزُّلَها في المكان، لا يمنعانها من الحضور في التاريخ عبر أشكال متعدِّدة. والسبب في ذلك هو أنّ فعّالية الحركة فيها، والتغير، وتنوُّع أشكال الحكم، لا تعود لذاتها، بل للولاية الروحيَّة التي تتواشج معها، وتحوِّلها إلى صيرورةٍ لا يعيِّنها زمانٌ ولا يحدِّدها مكانٌ. فالولاية الروحيَّة طاقةٌ خلاّقةٌ غيرُ متناهية، ومن شأنها، إذ تتواشج مع السلطة الزمنيَّة، أن تولِّد لها وفيها أشكالاً للحكم تكون على مثالها في لاتناهيها وفعّاليةِ حركتها، وتغيُّرِها، وتنوُّعِها. ولذا، فإنَّ أيّ انفصال بينهما سيفضي، لا محالة، إلى أمرين:

ـ الأول، وفيه ستفقد السلطة فعّالية الحركة، وستمتنع ـ من ثم ـ عن التغيُّر والتنوُّع، الأمر الذي سيجعلها ثابتةً على شكل واحد من أشكال الحكم. وإنّ أمراً كهذا سيضعها خارج التاريخ، وسيَفْصلها عن الزمان والمكان معاً. وبهذا، فإنَّها لن تمتلك القدرةَ على تمثّل الخلافة، وإقامةِ الشريعة، وعمارةِ الأرض، وتحقيقِ العبادة.

ـ الثاني، وسيفضي إلى تقويض الوحدة المبدئيَّة للتناغم الحضاريّ. وحينئذ، لن تَعْرف السلطةُ الزمنيَّةُ في تجلِّيها الزمانيّ، وتنزُّلِها المكانيّ، وحضورها التاريخيّ، تعارفاً أو حواراً، وستصبح الخلافةُ فيها «ملكاً عضوداً» (لا إنابةً) وتحقيقاً للذات العابدة لذاتها. وهذا يعطِّل الشريعةَ، ويبدِّد العبادةَ، ويهدِّد عمارةَ الأرض.

---

١ ـ انظر: طه عبد الرحمن: **فقه الفلسفة/٢/القول الفلسفي**، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ١٩٩٩، ص ٢٣ وما بعدها.

يمكن للحضارات، من خلال وحدتها المبدئيَّة التي تتواشج فيها الروحُ والمادة، أن تعيدَ إلى العالم توازنَه وإلى الإنسان تماسكَه

ويمكننا، على صعيدٍ آخر، القولُ أيضاً إنَّه لمّا كانت السلطة الزمنيَّة، في مستواها الثاني، هي المجالَ الذي تتواشج فيه الولايةُ الروحيَّة معها أفقيّاً: زماناً ومكاناً وحضوراً في التاريخ، فإنَّها تستدعي ـ تحقيقاً للعبادة، وأداءً للخلافة، وإنجازاً للشريعة، وعمارةً للأرض ـ جملةً من العناصر (الجغرافيا، السياسة، الاقتصاد، الثقافة، إلى آخره). وهي إذ تفعل هذا، فلكي تقيم البنيةَ الاجتماعيَّةَ. بيد أنّ مجرّد استدعاء هذه العناصر خارج إطار هذا التواشج لا يفضي بالضرورة إلى نشوء المجتمع بنيةً كما هو بدهيّ. وهنا، تحديداً، نجد ميزةَ الحضارات التقليديّة: ذلك لأنَّها تمكّن الولاية الروحيَّةَ، وفق مبدإ الوحدة المبدئيّة، من ممارسة دورها في إقامةِ علاقاتٍ نوعيَّةٍ بين هذه العناصر، جاعلةً من العبادةِ والخلافةِ والشريعةِ أداتَها في إنجاز ذلك عمارةً للأرض. وإنَّ المجتمع ليَصبحُ بهذا نسقاً متكاملاً في وحدته، ودالاً على تماسكه البنيويّ.

ولقد يتبيَّن لنا أنَّ أمراً كهذا تَضْبطه هذه التراتبيَّةُ، وتتميَّز فيه المكوِّناتُ من المكوِّنات، والبنيةُ من عناصرها، لِمَنْ شأنه أن لا يجعل عنصراً يَطْغى على بقية العناصر، فيستحوذَ على البنية، ويكونَ بديلاً عن المكوِّنات (الولاية الروحيَّة والسلطة الزمنيَّة)، وممثِّلاً مُطْلَقاً للوحدة المبدئيَّة. فأزمة المدنيَّات الحديثة إنَّما تكمن في هذا. ذلك لأنَّها قد أعطتْ للاقتصاد مثلاً، وهو الذي يمثِّل عنصراً مكوِّناً في الحضارات التقليديَّة، دورَ المكوِّن فشكَّل وحدَه لاهوتاً اشتغلتْ كلُّ عناصر البنية الاجتماعيَّة لصالحه الخاصّ. وكان من نتائج هذا نشوءُ طبقاتٍ اجتماعيَّةٍ متصارعةٍ (لا متناغمةٍ) في داخل المجتمع الواحد، ونشوءُ أمم مُسْتَعْمِرَةً وأخرى مُسْتَعْمَرَة. وكذلك فعلتْ في عصرها الحداثيّ بالتكنولوجيا البالغة التطوُّر: فتقدمتِ الوسائلُ على الغايات، والأشياءُ على الأفكار، واختُزل الإنسانُ إلى مستهلكٍ، والمدنُ إلى سوق، وصارت الإنسانيَّةُ كلُّها هامشاً تتحكَّم فيه إرادةُ قطبٍ واحدٍ متمركزٍ على ذاته.

غير أنَّ الإنسانيَّة ستبقى، مع ذلك، مستمرَّةً. فپروميثيوس[1]، على الرغم من العقاب الشديد الذي نزل به، قد تجاوز محنته. ولكنَّ السؤال الذي يُطرح هو: هل كان عليه، إذ سَرَقَ النارَ المقدسة، أن يحتفظ بالسرّ ويَحْجبه عن زيوس؟

٣ ـ حوار الحضارات وتهجية الحرف الناقص

ثمة أسئلة ثلاثة جوهريَّة لا بدّ من طرحها لفتح أفق الحوار. وهذه الأسئلة هي: لماذا الحوار؟ وما هي مجالات الحوار؟ ومَنْ يحاور مَنْ؟

أ ـ لماذا الحوار: لقد قَطَعتِ الإنسانيَّةُ شوطاً بعيداً في تمزيق الوحدة المبدئيَّة بين الولاية الروحيَّة والسلطة الزمنيَّة. وكان من أبرز النتائج وأكثرها إيلاماً أنَّ الإنسان عاش ممزَّقاً، على امتداد القَرن العشرين، بين أمريْن: بين مُنْجَزٍ علميٍّ يرافِقه تقدمٌ تقنيٌّ رائعٌ لم تَعْرِفِ الإنسانيَّةُ له مثيلاً في تاريخها كله من جهة... وهمجيةٍ مريعةٍ، قاتلةٍ ومدمِّرةٍ، لم تعرف الإنسانيَّةُ لها كذلك مثيلاً في تاريخها كلها من جهة أخرى. ولقد توازى، جرّاءَ ذلك، ولكنْ باطرادٍ عكسيٍّ، ازدهارُ الأدوات وتضاؤُل المُثُل. وصار الإنسانُ بين هذا وذاك لا يجد إلى الأمن والاستقرار سبيلاً: فهو ضُحَى كلِّ كشفٍ علميٍّ يصبح مطمئناً، وهو عشيةَ كلِّ حربٍ يُستخدم فيها هذا الكشفُ يمسي خائفاً. بيد أنَّ الأمر لم يقف عند هذا الحدّ. فقد ازدادت الفجوةُ اتّساعاً بين أطراف كثيرة شملتْ كلَّ مناحي الحياة، وتشكلتْ بسببها ثنائيّاتٌ عديدةٌ لا تواصُلَ بينها، وأزواج وفيرةٍ لا يمكن التقريبُ بينها أو تجاوزُها أو تفكيكُها، مثلَ: الغرب والعالم، المركز والهامش، الحرب والسلام، الغنى والفقر، المُسْتَعْمِر والمُسْتَعْمَر، إلى آخره. ثم صارت الحالُ في ظل العولمة، وهيمنةِ القطب الواحد، وسيادةِ النظام (ordre = الأمر) العالميّ الجديد، تنذر بأخطارٍ تَفُوق حدَّ التصوُّر وتهدِّد الوجودَ البشريَّ نفسَه.

وبدا، إزاء هذا الوضع الشاذّ، أنَّه لا مناص من العودة إلى حوار الحضارات، حيث يُمْكن لهذه، من خلال وحدتها المبدئيَّة التي تتواشج فيها الروحُ والمادةُ، أن تعيد إلى العالم توازنَه، وإلى الإنسان تماسُكَه، بعيداً عن الشعارات البرّاقة والإيديولوجيّات المزيِّفة للوعي، وبعيداً عن إرادات الهيمنة، وسلبِ الشعوب مقدَّراتِها وثقافاتِها، وسلامَها، وأمنَها، ومصيرَها. كما بدا أنَّ حوار الحضاراتُ وحده، بما تمتلكه هذه الحضارات من طاقات روحيَّة خلاقة، يستطيع أن يزوِّدَ الأممَ بمبادراتٍ تتجاوز بها ذاتَها، وجغرافيتَها، واقتصادَها، ونُظُمَها، وقوميّاتِها، وأعراقَها، نحو أفقٍ يكون فيه الآخرُ والانفتاحُ عليه ضرورةَ وجودٍ.

ويبقى أن نقول إنَّه لمن الصحيح أنّ فكرة «حوار الحضارات» قد ظهرتْ في ظل العولمة، وفي وقتٍ متأخرٍ نسبياً، وأنَّها استفادت في ظهورها من الثقافات العالميَّة وفيضِ المعلومات التي أغرقت العولمةُ بها العالَمَ عن طريق شبكات الإعلام، والأنترنيت،

١ ـ انظر: د. عماد حاتم: **أساطير اليونان**، دار الشرق العربيّ، بيروت، ط ٢، ١٩٩٤، ص ١٥٤ ـ ١٦٥.

والتلفاز، وغير ذلك. ولكنّ من الصحيح أن نقول أيضاً إنّ الكثيرين، في أنحاء العالم، رأوا فيها موجةً توشك أن تحلّ محلّ العولمة في إدارة العالم. وإذا كانت قد عُرفتْ ضروراتُ هذا الحوار، فإنّه لن يمضي وقتٌ طويلٌ إلا وتُعرَف فيه أيضاً آلياتُ إنجازه وأدائه، وتجلياتُ هذا الإنجاز والأداء. ولعلّه يمكن التأكيد أنّ العالم قد دَخَلَ في دورةٍ حضاريّةٍ جديدة، وأنّ هذه الدورة قد حدَّدتْ مجالاتِ اشتغالها، انتظاراً للحظة البدء والتحوُّل.

ب ـ مجالات الحوار: لكي نقف على «مجالات الحوار»، من المهمّ أن نَعْلم، بدايةً، ما المقصودُ بـ «الحوار». ولذا، سنقف على النقاط التاليّة:

ـ الحوار والتفاوض: لقد سَبَقَ، إذْ تكلمنا عن الحضارات التقليديّة، أنْ أقَمْنا علاقةَ قربى ونسبٍ بين «الحوار» و«التعارف». وتبيَّن لنا حينئذ أنّهما يتضامنان في أداءِ معنى مخصوص. ونريد هنا أن نؤكّد هذا المعنى لكي تتكشّف لنا مجالاتُ اشتغاله. غير أنّه يجب أن يكون واضحاً لدينا أنّ «الحوار» ليس مصطلحاً مرادِفاً لمصطلح آخر، يَرِدُ كثيراً في الأدبيّات السياسيّة والتجاريّة، وهو «التفاوض». ذلك لأنّ فهم الحوار على أنّه تفاوضٌ يفضي إلى فصلٍ مبدئيٍّ بين الكائن والكائن، بينما المقصود بـ «الحوار» هو ضرب من البحث الأنتروبولوجيّ في الكينونة، وإنّه ليفضي ـ في سياق حوار الحضارات ـ إلى معرفة الكائن في الكائن. ولمّا كان ذلك كذلك، فإنّ الإنسان، من منظور حضاريّ وأنتروبولوجيّ، كائنٌ حواريٌّ. وإنّه بسبب خصوصيّته هذه، يمتنع عن أن يكون موضوعاً تفاوضيّاً كما في أدبيّات السياسة والتجارة.

ـ الحوار والآخر: كل إنسانٍ ذاتٌ وآخرُ في الوقت نفسه. وإذا كان الإنسان بوصفه آخرَ مجالاً لاشتغال الحوار، لا موضوعاً للتفاوض، فإنّه في هذا المحال لا يمثّل ثانياً، أو ثالثاً، او أكثرَ، أيْ إنّه لا يمثّل رقماً يضاف إلى أرقام أخرى، وإنّما يمثّل عينَ الكائن والذاتِ والإنسانِ في صورٍ أخرى. وإذا كان الأمرُ على هذا التأكيد قائماً، فإنّ مجال اشتغال الحوار يمثّل بحثاً في الكينونة من حيث هي ذاتٌ وآخرُ، لا بحثاً في أرقام الكائنات وأعدادها. وبهذا يكون الإنسانُ كينونةً حواريةً تتناصُّ الإنسانيّةُ كلُّها فيها، لا خانةً إحصائيّةً تعيش فيها الأرقامُ وحْدتَها، وعزلَتَها، وبؤسَ انفصالها.

ويترتّب على هذا المنحى في مجال اشتغال الحوار أنّه إذا وقع الظلمُ على فردٍ من أفراد الإنسان، فإنّه يُعَدّ ظلماً على جنسه كله، لا على رقمٍ مفردٍ في جنسه... مع العلم أنّه في العِقاب لا يؤخَذُ الكلُّ بجريرة الواحد، على ما هو جارٍ في قرارات الأمم المتحدة في ظلّ النظام (الأمر) العالميّ الجديد، حيث تحاصَرُ شعوبٌ بأكملها اقتصاديّاً وسياسيّاً، واجتماعيّاً، ويصار إلى إفنائها.

ـ الحوار والحقوق: يمكن تعريفُ الحقوق بأنّها واجباتٌ تُنجزها الذاتُ باتجاه الآخر. ولما كان كلُّ إنسان ذاتاً وآخرَ في الوقت نفسه، فإنّه على مقدار ما ينجزه من واجبات ينال ما يستحقه من حقوق. وإنّ مسؤوليّة الإنسان عبادةً، وخلافةً، وشريعةً، وعمارةً للأرض، لتتعيَّن بهذا. ولولا اضطلاعه بمسؤوليّة الواجبات لَمَا صار صاحبَ حقوق، بل لَمَا صار إنساناً يكتمل وجودُه باكتمال واجباته وكمالها.

وحوار الحضارات، في مجال حقوق الإنسان، هو بحثٌ في مسؤوليات مُلْزِمَةٍ بإنجاز الواجبات. ولقد نعلم أنّ هذا المعنى قد تمثّل في رسالاتِ الحضارات الكبرى، وفي آدابها، وقوانينها، وقيمِها الأخلاقيّة، ومُثُلِها الفلسفيّة، وأديانِها، وأنماطِ عيشها، وإبداعاتِها، ومخترعاتِها، وروائعِها العلميّة والمعرفيّة.

بيد أنّ ما يجب التنبيه إليه هو أنّ هذه الواجبات ومجالات تمثيلها لم تكن، في كل الحضارات التقليديّة، سِلعاً تفاوضيّة، سياسةً وتجارةً، في سوق الاستهلاك محلياً وعالميّاً، كما هو سائدٌ في المدنيات الحديثة. ولذا، فإنّها لم تكن قطُّ أدواتِ استعبادٍ سياسيٍّ، واسترقاقٍ اقتصاديٍّ، وهيمنةٍ ثقافيّةٍ.

ويبقى، مع ذلك، أنّ التقدُّم الذي أنجزته الإنسانيّةُ سيكون هو الواجب الذي سيسمح لها، عبر حوار الحضارات، بنيل أكبر قدرٍ من حقوقها في كل مجالات الحياة. وليس ما يحصل الآن بوساطة قنوات التواصل وثورة المعلومات إلا علامة على هذا.

ج ـ مَنْ يحاور مَنْ: إنّ سؤالاً كهذا ليتطلبُ مساءلة الأفكار عن أفكارها، والأنظمةِ عن أنظمتها، والهوياتِ عن هوياتها. وإذا كان السؤالُ هو الأساسَ في قيام أيّ مشروعٍ نقديٍّ، فإنّ حوار الحضارات، إذ يعزِّز طرح الأسئلة، فإنّه يتطلع في الوقت نفسه إلى تحسين سُبُلِ التفاهم بين الشعوب. ولذا، فهو في جانب منه يطرح سؤالاً نقديّاً، وهو في جانب آخر يحمل قضيّة إنسانيّة. ومن هنا، فإنّ مساءلة الأفكار لم تَعُدْ تعني فقط نقدَ الأفكار ومسبّقاتها، وإنّما صارت تعني أيضاً إبداعَ أفكارٍ أخرى؛ وإنّ مساءلة الأنظمة لم تَعُدْ تعني نقدَ الأنظمة واستكبارَها، وإنّما صارت تعني إنشاء أنظمة مغايرة؛ وإنّ مساءلة الهويات لم تَعُدْ تعني نقدَ الهويات وانغلاقَها، وإنّما صارت تعني انفتاحَ الذات وخروجَها من تقوقعها. وإذا كان هذا يدلّ على التفاعل الخلّاق بين النقد والإبداع، فإنّ حوار الحضارات يجعل أيضاً من هذا التفاعل أسّاً رابطاً بين الحرية والمصير، والوجود والمعرفة، والفهمِ والتواصل.

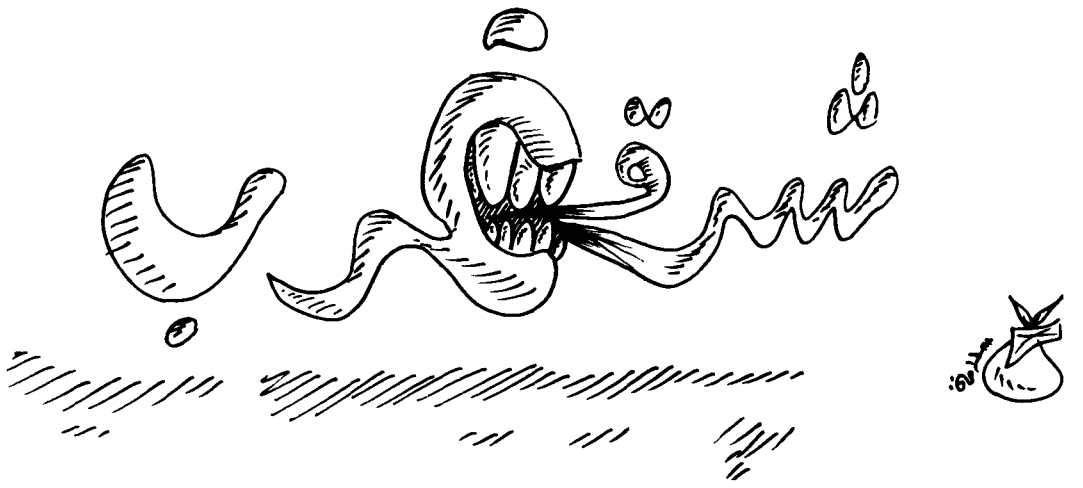
ويبدو، الآن، أنّ العالم كله سائر في هذا الاتجاه، اتجاهِ نقد الأفكار وإبداعِ أخرى، واتجاهِ نقد الأنظمة وإنشاءِ سواها، واتجاهِ نقد الهويات وإعادة تشكيلها. كما يبدو أنّه لم يعد هناك مجالٌ لأحد أن يعيش حياته إلاّ من خلال تمازجٍ حضاريٍّ وتعدديّةٍ لغويّة، يتيحان من جديد قيامَ الوحدةِ المبدئيّة وقراءةَ الحرف على أساسِ تواشجِ البعديْن: الروحيّ والماديّ، وتناغمِهما. □

البحرين

برهان غليون

نقد «صراع الحضارات»، و«حوار الحضارات» ـ ١ ـ

في أصل التفاهم بين الأجناس



١ ـ الاعتراف بالتعدُّديَّة الثقافيَّة

ما الذي جَعَلَ من حوار الحضارات مسألةً رئيسيَّةً في النقاشات العربيَّة والعالميَّة؟ وهل هناك بالفعل حوارُ حضارات، وماذا يعني؟

ينبغي القول إنَّه حتى فترة قريبة لم يكن أحدٌ يهتمّ كثيراً لا بالتدقيق في مفهوم «الحضارة» ولا بالحوار. ففي بلدان أوروبا التي ورثتْ هيمنةً دوليةً ابتدأتْ ملامحُها تتبلور منذ أربعة قرون، كانت الحضارةُ الغربيَّةُ تبدو الحضارةَ الأكثر تطوُّراً وتطرح نفسَها نموذجاً للحضارات الأخرى التي تريد أن تَخْرج فعلاً من عصر الهمجيَّة. بل لم يكن هناك وعيٌ واضحٌ بوجود حضاراتٍ متميزةٍ يمكن مقارنتُها بعضها بالبعض الآخر، بقدر ما كان هناك إدراكٌ قويٌّ لدى عامة الغربيِّين بأنَّ الحضارةَ الغربيَّة هي الحضارة عامةً، أي هي رمزُ التحضُّر، وأنّ ما عداها ليس سوى استمرارٍ للهمجيَّة والانحطاط التقنيّ والسياسيّ والأخلاقيّ. إنّ المطلوبَ لم يكن، إذن، التفاهم مع حضاراتٍ أخرى، بل، على العكس، فرْض نموذج الثقافة الأوروبيَّة والغربيَّة باعتباره السبيلَ إلى تحضير الشعوب البدائيَّة أو المتأخرة. كان ذلك هو الزمن الذي كان مفهومُ «الحضارة» فيه يأخذ سمةً عموميَّةً أو كونيَّةً، ولم يكن يتميَّز مع ذلك عن مفهوم «الثقافة». فلقد كانت الحضارة تتجلّى كما لو أنَّها نمطٌ متقدمٌ من الثقافة، هو ذاك الذي يتماهى مع منظوماتِ قيمٍ تبدو أكثر إنسانيَّةً، أو متعلِّقةً باحترامخ الإنسان والاعتمادِ على عقله وتأهيله وعملِه وحريتِه وأخلاقيتِه الأصليَّة النبيلة، في مواجهة أنماطٍ من الثقافة تقزِّم الإنسانَ أو يبدو فيها الإنسانُ عالةً على غيره من آلهةٍ أو طبيعةٍ أو غريزةٍ عمياء.

وفي البلاد غير الأوروبية، ومنها البلادُ العربيَّة والإسلاميَّة، لم يوجد ثمة مفهومٌ للحضارة. إذ لم يكن هناك وجودٌ لمسيرةٍ مستمرَّةٍ وخطيَّةٍ للتطوُّر التقنيّ والسياسيّ والأخلاقيّ تعبِّر عن ارتقاءِ الإنسان بذاته ونظامِه الاجتماعيّ إلى مستوياتٍ أعلى، بفضلِ مثالٍ أخلاقيٍّ واعٍ ومطلوب. لم يوجد مثلُ هذا المفهوم أبداً، بل هو ابنُ الفلسفةً التاريخيَّة الأوروبيَّة في العصر الصناعيّ، وابنُ الايديولوجيَّات الحديثة المستمدَّة جميعاً من أسطوريّات التقدُّم التاريخيّ. وهي أسطوريَّاتٌ حديثة، بالمعنى العميق للكلمة، لأنَّها تَقْطع مع الأسطوريات التاريخيَّة السابقة

عليها والتي تَنْظر إلى مصائر الانسان من منظور العَوْد الأبديّ والمتكرِّر إلى أوّل، إلهيٍّ أو طبيعيٍّ. وفي الفلسفة الإسلاميّة، ضمنياً أو باطنياً، ليس مصيرُ الانسان على الأرض إلاّ تعبيراً عن امتحانٍ يَتْبعه الانتقالُ إلى العالم الآخر، عالمِ الأبديّة. فلا يمكن لأسطوريات التقدُّم التاريخيّ أن تَظْهر إلاّ في سياق فلسفةٍ ضمنيّةٍ أو لاواعيةٍ، ماديّةٍ أو دهريّةٍ، هي ما أَنْجبه النقدُ العقلانيُّ الأوروبيُّ وما نَجَمَ عنه من كسر هيمنة الفكرة الدينيّة بشكلها التقليديّ. أمّا كلمة «حضارة» فهي في القاموس العربيّ الكلاسيكيّ مرادفةٌ لكلمة «حاضرة»، وهي مشتقة من «الحَضَر» (أيّ سكّان المدن) عكس «البدو» (أي سكّان البادية). وعندما تحدَّث ابنُ خلدون عما يُشْبه مفهومَ الحضارة بلغتنا، أي التقدُّم الماديّ والمعنويّ للإنسان أو للمجتمعات، استَخْدَمَ كلمة «العمران»، التي تشير إلى عمارة الأرض ومِن ثَمّ إلى ازدهار العمران والفنون والصنائع والأفكار. لكنّه نَظَرَ إلى هذا الازدهار من منظورٍ كلاسيكيّ جَعَلَ منه دورةً ضمن دوراتِ نشوءِ الدولة وانهيارها. وارتبطتِ «الحضارةُ» عنده بالطوْر الأخير من العمران، الذي ترقُّ فيه العوائدُ والأذواقُ، وتزداد أنماطُ المعيشة دَعَةً ورفاهاً. إنّ العمران مرتبط عند ابن خلدون بنشوء الدولة واستقرارها. ولكنّه اكتشف أيضاً، بموازاة ذلك، علاقةً أساسيّةً بين هذا الازدهار التابع لاستقرار الدولة، وبين عدم انقطاع حَبْل العِلْم. ومن هذه الناحية يقترب ابنُ خلدون كثيراً من بعض النظريات الحديثة التي تَنْظر إلى الحضارة من منظورِ تطوُّرِ العلم وتراكُمِ المعرفةِ والتقنيةِ البشريّة.

وعندما اصطدم العربُ المسلمون بالحضارة الحديثة، أو بما سوف يبدو لهم نموذجاً جديداً للحياة والفكر، لم يستخدموا كلمة «الحضارة» لاستيعاب الخبرة الجديدة المتعلقة بالحضارة، ولكنهم استخدموا كلمة «المدنية». فميّزوا بين المدنيّة الغربية والمدنية الإسلاميّة. غير أنّهم استخدموا كلمة «المدنية» أيضاً بمعنى التمدُّن العام، أيْ بمعنى الارتقاء التاريخيّ بأساليب تنظيم الحياة الاجتماعية والفكريّة. وقارَنوا، أو حاولوا المقارنةَ، انطلاقاً من ذلك، كما فعل محمد عبده بين المدنية في الإسلام وفي المسيحيّة[1].

وبالرغم من ازدياد اللجوء إلى مصطلح «الحضارة» في النقاشات الحديثة، في الغرب والشرق على حدٍّ سواء، فإنّه لم تحصل أيُّ محاولةٍ جديّةٍ لتحديد مفهوم الحضارة. ومن بين الثقافات الغربيّةِ وحدها الثقافةُ الألمانيّةُ ميّزتْ بوضوح بين «الحضارة» و«الثقافة»: فضمَّنَتِ المصطلحَ الأوّلَ كلَّ ما يتعلّق بالمكتسبات البشريّة التقنيّة، وضمَّنَتِ الثاني ما تعلّق بالمكتسبات الفكريّة والأدبيّة. أما في الثقافات الأخرى فلا يزال هناك خلطٌ كبيرٌ بين المصطلحيْن، وعادةً ما يُستخدم الواحدُ مكانَ الآخر من دونِ أيّ تردُّدٍ. أما في الثقافة العربيّة المعاصرة فنحن نستخدم مصطلح «الحضارة» بمعانٍ عدة، تَشْمل ما هو متحضِّر بالمقارنة مع ما هو همجيّ، أيْ بديلاً من مفهوم «المدنية» (أو التمدُّن) الذي استخدمه مصلحو القرن الماضي؛ فننعتُ نُظُمَنا أو سلوكاتِنا وأفكارَنا بأنّها «حضاريّةٌ» أو «غيرُ حضاريّة». كما تَشْمل ما يميِّز أسلوبَ حياة جماعةٍ بالمقارنة مع جماعة أخرى؛ فنتحدَّث بهذا المعنى عن «حضارة عربيّة» و«حضارة غربيّة». وتشمل أيضاً مشاركةَ جماعةٍ مّا في الحضارة البشريّة، ومن ثمّ، نوعاً من العلاقة المتميِّزة بالتاريخ والعالم أو الآخر؛ فنقول «نحن أصحابُ حضارة»، بمعنى أنّ لنا قسطاً من المجد وينبغي معاملتُنا معاملة النِّدّ للنِّدّ، ولسنا من الشعوب التي لم تُسْهم بقسطٍ وافر في التاريخ البشريّ.

والواقع أنّ المفهوم السائد «للحضارة» الذي نستخدمه اليوم في جميع الثقافات هو ثمرةُ المزج بين مفهوميْن حديثيْن. **الأول** هو المفهوم المستمدّ من علوم الانتروبولوجيا الحديثة، التي ركّزتْ على أنماط تنظيم الجماعات لحياتها من خلال الكشف عن نظمها الثقافيّة. فصارت «الثقافة» و«الحضارة» بمعنى واحد، أو رُفعت «الثقافةُ» إلى مصاف «الحضارة» وخُفضتِ هذه إلى مصاف النمط التنظيميّ الخاصّ بجماعةٍ. وقد أكدت الانتروبولوجيا على استقلاليّة الثقافات وأصالتها، فحطّمتْ ـ مِن ثَمّ ـ فكرةَ وجود ثقافةٍ أفضلَ من ثقافةٍ أخرى. والمفهوم **الثاني** هو مفهوم «الهوية والتعدُّديّة الثقافيّة» المستمدّ من الصراعات العقائديّة التي شَهِدَها هذا القرنُ لرفض الهيمنة الثقافيّة الغربيّة أو التحرُّر من الاستلاب التاريخيّ لها. هكذا أصبحتْ كلُّ جماعةٍ بشريّةٍ كبيرةٍ تطالب لنفسها بـ «حضارة» مستقلة خاصة تميِّزها عمّا عداها، وتساويها مع الجماعات الأخرى في الموقعيّة التاريخيّة. وبهذا المعنى صارت «الحضارة» رديفةً لمفهوم: المنظومة الخاصة من الأفكار والقيم والمعارف والسلوكات وأنماط التنظيم والأداء والاعتقادات التي تميِّز جماعةً عن جماعةٍ أخرى وتَجْعل لها رصيداً خاصاً بها؛ لقد أضحت الحضارة هنا شيفرةَ كلِّ جماعة ومفتاحَ أسرارها.

شكّل مفهومُ «تعدُّد الثقافات»، إذن، إطاراً للردّ على حاجتيْن متزامنتيْن ولكنْ مختلفتيْن تماماً. **الأولى** الانعتاقُ النفسيُّ في المجتمعات المستعمَرَةِ سابقاً من الاستلاب والتبعيّة للثقافة الغربية، أو بالأحرى التعويضُ عن هذه التبعيّة وذاك الاستلاب بتأكيد استقلاليّةٍ ثقافيّةٍ مفقودةٍ وربما العملُ على إيجادها. **والثانية** هي الانعتاقُ في المجتمعات الغربية السائدة من المسؤوليّة الأدبيّة في البلاد الغربيّة تجاه المصير المزري الذي لاقاه ويلاقيه عالمُ الجنوب النامي، والتحلُّلُ من عقدة الذنب الاستعماريّة السابقة. وقد أسهم هذا المفهومُ في بناء روح عصرِ التحرُّر الوطنيّ، وتعميم نموذج الدولة الحديثة على جميع شعوب العالم بعد الاستقلالات التي شهدتْها حقبةُ ما بعد الحرب

---

١ ـ انظر محمد عبده: **العلم والمدنية بين الإسلام والنصرانيّة**، ط ٢، دار الحداثة ١٩٨٣.

«تعدُّد الثقافات» شكَّل إطاراً للردّ على حاجتيْن: الانعتاق النفسيّ في المجتمعات المستعمَرَة سابقاً من التبعيّة للثقافة الغربيَّة، والانعتاق في المجتمعات الغربيَّة من المسؤولية الأدبيَّة عن مصير المستعمرات المزري

العالميَّة الثانيَّة. وهكذا صار الاعترافُ بالتعدُّد الثقافيّ سمةَ السياسات الثقافيَّة للمنظمات الدوليَّة مثل اليونسكو. وصارت الثقافةُ تعني في الواقع «الثقافة الوطنية» التي تَعْكس شخصيةَ الدولة الأمة. كما صار الحديثُ في «الهوية» والبحثُ فيها وتطويرُها وتعميقُها من أهداف السياسات والعقائد الوطنيَّة في البلاد التابعة. وأصبح الحديثُ عن «تعدُّد الثقافات» مقدمةً للحديث عن تعدُّد الحضارات. والواقع أنّنا يمكن أن نَعْتبر اكتشافَ مفهوم «التعدُّديَّة الثقافيَّة»، المبنيّ على مفهوم «النسبيَّة الثقافيَّة» الذي طوَّرتْه الانتروبولوجيا الحديثةُ على حساب مفهوم «كونية الثقافة»، تجسيداً لاستكمال حقبة الدولة الوطنيَّة التي نشأتْ في القرن التاسع عشر وانهاءً لها في الوقت نفسه. ونستطيع أن نقول إنّ المجتمعات التابعة قد دخلتْ فيها في اللحظة التي بدأتِ المجتمعاتُ السائدةُ الصناعيَّةُ في الخروج منها والدخولِ في عصر العولمة، أو عصرِ ما بعد القوميَّة.

٢ ـ دعاة الحرب الحضاريَّة

لا يعني الاعترافُ بالتعدُّديَّة الثقافيَّة الاعترافَ بالمساواة بين الثقافات، أو رفضاً لمبدإ التفوُّق الثقافيّ بالضرورة. ولكنّ ذلك الاعتراف يَعْكس الانحسارَ النسبيَّ للهيمنة الثقافيَّة الغربيَّة المطلقة في العالم، نتيجةً لعدم قدرتها على تلبية حاجات المجتمعات التي تحرَّرت من السيطرة الاستعماريَّة وصار لا بدّ لها [أيْ لتلك المجتمعات] كي تفهم نفسَها وتتحقَّقَ من ذاتها، أي كيْ توجد كمجتمعات مستقلة، من تصوُّر خاصٍّ بها، أيْ من تمثيلٍ لذاتها يساعدها على بناء هويتها المتميِّزة، مهما كانت هذه الهويةُ ضعيفةً ووظيفيةً.

ولا يعني الاعترافُ بالتعدُّديَّة الثقافيَّة كذلك أنّ حوار الثقافات مسألةٌ حتميَّةٌ أو ضروريَّةٌ. فالعلاقات بين الثقافات هي انعكاسٌ للعلاقات بين المجتمعات. ذلك أنّ الثقافة ليست هي التي تحاور بل المجتمعاتُ ـ ومِنْ ضِمْنِها الأفرادُ المهتمون بالحوار أو المسؤولون عن شؤون الجماعة. والعلاقة الطبيعيَّة بين متعدِّدين هي بالضرورة علاقةُ صراعٍ وتواصلٍ معاً: صراعٌ مع الآخرِ الغريب، وتواصلٌ مع القريب. فلا قرابةَ من دون صراعٍ يبني الآخرَ، ولا صراعَ من دون هويةٍ تبني حدودَ الذاتِ والقريبِ والصديقِ. وموضوعُ الصراع بين الثقافات، أو بين الجماعات في الميدان الثقافيّ، هو السيطرةُ على الرأسمال الرمزيّ الذي يشكِّل رصيدَ كلِّ ثقافة، أو هو التثقفُ الذي يستدعي السيطرةَ على مواقعَ استراتيجيةٍ في شبكة العلاقات والموارد الثقافيَّة العالميَّة. وعندما نقول إنّ موضوع الصراع هو السيطرة على الرأسمال الرمزيّ فذلك لكيْ نستبعد أيَّ خلطٍ مع فرضية هَنْتِنْغتون الشهيرة التي تَرْبط بين الصراع بين الثقافات وبين الحرب أو الصدام العامّ بين الجماعات، فتجعل من الاختلاف الثقافيّ أو التعدُّد الثقافيّ المصدرَ الأولَ للنزاعات والحروب العالميَّة. فالحقّ أنّ الصراع الثقافيّ أو الصراعَ على الثقافة يقوم على وسائلَ تختلف عن تلك التي تستخدمها الحربُ، وهو يجري كلَّ يوم من دون أن يدرك الناسُ أنفسُهم ذلك أحياناً، وذلك من خلال توسُّع دائرة نفوذ اللغات والأفكار والإشارات والرموز والأسماء والصيغ وأنماطِ الاستهلاك والتسلية والآداب والفنون والأذواق وأساليبِ التنظيم والتأهيل والإدارة والسلوك إلخ. وهو مستمرّ سواءٌ أدخلت المجتمعات المختلفةُ الثقافةِ في نزاعٍ دوليٍّ مسلَّحٍ أم لم تدخل فيه[1].

بيد أنّ ما سيحصل هو بالضبط ما ذكَرَه هنتنغتون، أعني الخلطَ لدى العديد من الفاعلين الدوليين: بين الصراع الثقافيّ الذي يشكِّل حقيقةً قائمةً في جميع العصور، والصراع الشامل، أي الحرب والمواجهة باعتبارهما انعكاساً للاختلاف الثقافيّ. وعن هذا الخلط يعبِّر المصطلحُ الجديدُ الذي سيعمُّ استخدامُه العالَمَ في السنوات العشر الأخيرة، وأعني «صراع الحضارات»، ثم نقيضه «حوار الحضارات». ويتضمَّن هذا الخلطُ الفرضيةَ المضمرةَ التي تقول إنّ النزاعات التي يَشْهدها العالَمُ ليست ناجمةً عن سوءِ توزيع الثروة العالميَّة أو السلطة أو الثروة الوطنيَّة، المادية والمعنوية، بل ناجمةٌ عن وجود أنماطٍ مختلفةٍ ومتباينةٍ للتفكير والسلوك والقيم، أيْ وجودِ نماذجَ مختلفةٍ للهوية. وتوحي هذه الفرضيةُ المضمرةُ بأنّ الصراع بين هذه الهويات الخاصة، والمستقلَّةِ تماماً، والطامحةِ إلى سيطرة بعضها على البعض الآخر، هو أصلُ الصراع على الثروة والسلطة والموارد الثقافيَّة، وبأنّ هذا الصراع صراعٌ حتميٌّ وشامل: إنّه صراعٌ حضاريٌّ، أيْ صراعٌ بين جماعاتٍ مختلفةٍ،

١ ـ حسب نظريَّة هنتنغتون، مرَّت البشريَّةُ عبر التاريخ بعدَّة أنماطٍ من الصراع. النمط الأول عبَّرتْ عنه الحروبُ الدينيَّة. ثم جاءت الحروبُ القوميَّةُ بين الأمم المستقلَّة. ثم عَرَفَ الحربَ العقائديَّةَ التي طبعتْ حقبةَ الحرب الباردة. والآن نحن ندخل حقبةً يأخذ فيها الصراعُ بين البشر شكلَ الحرب بين أنساقٍ ثقافيَّةٍ مختلفة. وهكذا ينبغي أن ننتظر عهداً تتواجه فيه، حتى الموت، حضاراتٌ كبيرةٌ وقويَّة وعلميَّة. ومن الطبيعيّ أن لا يكون لمثل هذه الحرب أيُّ مخرج سوى انتصار حضارةٍ على أخرى، وفرض قيمها ومنظوراتها على الحضارات الخاسرة أو المنكسرة. وفي هذه الحالة يصبح التعصُّبُ والانغلاقُ الثقافيُّ والتمسكُ بالخصوصيَّة الحضاريَّة شرطَ النجاح في المواجهات القادمة.

هدفُه تعميمُ نموذجٍ خاصّ، أو فرضُ نموذجٍ فكريٍّ وسلوكيٍّ وأخلاقيٍّ لثقافةٍ ما على الثقافات الأخرى؛ وليست الحروب والنزاعات الأخرى إلا مظاهرَ لهذا الصراع الثقافيّ الذي يشكّل تحديدُ مصير الحضارة والعالم رهانَه الأوّل. وباختصار فإنّ المطلوب في هذا الصراع [بحسب تلك الفرضيّة المضمرة] هو تعيينُ الثقافة ـ الحضارة التي سوف تَفْرض نموذجَها على غيرها، وتتحكم ـ مِنْ ثَمَّ ـ بمصير الحضارة الإنسانيّة.

يلتقي هذا الاتجاهُ، في الربط بين الصراعات العالميّة والصراعاتِ الثقافيّة، بالأزمة التي شهدتْها الحداثةُ الكلاسيكيّة، وما أصاب أسطوريةَ التقدُّم التاريخيّ والأفكار الكونوية (أي التي تنادي بوحدة الإنسان والإنسانيّة والتاريخ) من تقهقرٍ وانمحاء. وقد رافَقَ هذه الأزمةَ ـ التي مسّت أساساً قدرةَ النظام الحديث الراهن على تقديم وسائل التقدُّم العينيّة للناس، أيْ على تعميم النموذج الكلاسيكيّ البرجوازيّ في الواقع، وفي مقدّمِها تأمينُ فرص العمل ـ أقول: رافق هذه الأزمةَ انكفاءُ الجماعات والمجموعات على نفسها، وإعادةُ تقويم مسألة الهوية وتثمينها. فصار بناءُ الهوية والهويات الجزئية هَوَساً عاماً في عموم الكرة الأرضيّة، وتعويضاً رئيساً لغياب المكتسبات التاريخيّة الفعليّة.

وفي إطار هذا التأكيد الجديد على الهويّة وإعادةِ بناءِ الهويات التقليديّة، القبليّةِ والدينيّةِ والقوميّةِ، التقى العديدُ من الاستراتيجيات التي تُماهي بين الصراعات الثقافيّة والصراعات الاقتصاديّة والسياسيّة، أو التي تجد لها مصلحةً في إخفاء الثانية تحت غطاء الأولى، وتطويرِ ما يمكن أن نسميه «حرب الهوية». فليس صراعُ الحضارات، في نظري، ولا يمكن أن يعني ـ إذا فُهم على أنه صراعُ الشعوب من أجل فرض ثقافاتها ونماذجِ تفكيرها ـ سوى حربِ الهوية، والحربِ على الهوية.

من أهمّ هذه الاستراتيجيّات اثنتان: **الأولى** هي استراتيجيةُ القوى الأشدّ محافظةً في النظام الدوليّ القائم؛ وهي التي تريد أن تَطْمس تناقضاتِ هذا النظام، والدمارَ الشاملَ الذي يثيره في كلّ مكان، وردودَ الفعل الهمجيّة التي تَصْدر عن جماعاتٍ هُمِّشتْ وانخلعتْ عن كل إطارٍ ماديٍّ أو معنويٍّ ودخلتْ في حروبٍ ذاتيةٍ لا نهاية لها. وهي تريد أن تَطمس تناقضاتِ ذلك النظامَ وتردَّ المسؤوليةَ عنه، بإبراز المصدر «الثقافيّ» لهذه الحروب المدمِّرة، أي المصدر «الطبيعيّ» الذي لا يمكن لأحدٍ أن يكون مسؤولاً عنه سوى «التاريخ». **والثانية** هي استراتيجيّة القوى الراديكالية الأكثر عداءً للنظام، والتي تردّ بالحرب الحضاريّة الشاملة على ما تعتبره تهديداً شاملاً لها بالدمار. فهذه القوى التي تشكّل الحركاتُ الإسلاميّةُ الراديكاليةُ في المنطقة الإسلاميةِ مثالَها الأقوى، وإنْ لم يكن الوحيدَ ولا الفريدَ، تَنْظر إلى الدمار الذي تُحْدثه سياساتُ النظام العالميّ القائم في مجتمعاتها وكأنّه مؤامرةٌ تَهْدف إلى القضاء على هويتها وثقافتها وتقاليدها، ومن ثمّ على وجودها، من أجل فرض هويةٍ جديدةٍ ونموذج ثقافيٍّ آخر؛ ولا يمكن مواجهةُ هذا الدمار (بحسب استراتيجيةُ تلك القوى الراديكالية) إلا بتدميرٍ مقابلٍ للهوية الخصم التي تُنتج هذا الدمار. ولذلك تتجلّى حربُ الحضارات أو الهويات، كما رأينا في السنوات الماضية، في حربِ تشويهٍ متبادلٍ لهوية الآخر، أيْ من خلال شيطنة [تشييط] الآخر وتسويدِ صورتِه. وكما شنّتْ القوى المحافظةُ والعنصريّةُ في أوروبا وأميركا، ولا تزال، حربَ تشويهٍ فعلية ضد الإسلام باعتباره مرتكزَ هويةٍ جماعيّةٍ للشعوب العربيّة والإسلاميّة، موحِّدَةً بينَه وبين العنف والإرهابِ والهمجيّةِ واضطهادِ الطفل والمرأة...، شنّتِ الحركاتُ الإسلاميّةُ الراديكاليّةُ حرباً منظّمة في أدبياتها، ولا تزال، ضدّ الحضارة الغربيّة التي تَسِمُها بالكفر والإلحاد واللاأخلاقيّة والعنف والعنصريّة.

من هذا المنظور بات كلُّ شيءٍ يفسَّر عند الجانبيْن بأنّه مظهرٌ من مظاهر الحرب الحضاريّة. فحربُ العراق حربٌ حضارية، وحربُ كوسوفو كذلك، ووضعُ الحجاب من قِبَلِ بضع تلميذات في المدارس أو إقامةُ مسجدٍ في العواصم الأوروبيّة تحدٍّ حضاريٌّ للحضارة الغربية، بل حربٌ حضاريّة. وبالمثل، يَظْهر بناءُ كنيسة في بعض البلدان الإسلاميّة وكأنّه تحدٍّ للإرادة الوطنيّة والحضاريّة. إنّ مشكلة أطروحة «الحرب الحضاريّة» هي أنّها تركّز كلَّ شيءٍ حول الهوية، في الوقت الذي تشيِّئُ فيه هذه الهوية، فيصبحُ كلُّ ما يمكن أن يَمَسَّ هذه الهويةَ أو الخصوصيةَ القوميةَ والثقافيّةَ من قريبٍ أو بعيد جزءاً من حربٍ شاملةٍ متكاملةٍ ومنظّمةٍ تَهْدف إلى الإبادة الجماعيّة. إنّه، باختصارٍ، عُصابُ الهوية.

٣ ـ الحوار، والحرب، ومسؤولية الاختلافات الثقافيّة

بقدر ما يمكن للنسبيّة الثقافيّة، أيْ للإيمان بأنّه لا توجد هناك ثقافةٌ عامةٌ شاملة أو ثقافةٌ أفضلُ مِنْ ثقافة أخرى من حيث المبدأ (وإنْ وُجدتْ هناك أشكالٌ مختلفةٌ للتكوين الثقافيّ) أقول: بقدر ما يمكن لهذه النسبيّة أن تقود إلى فكرة الحرب المفتوحة بين حضارات مختلفة، يمكن أن تقود كذلك إلى فكرةِ تعايشِ الثقافات وضرورةِ الحوار في ما بينها لتحقيق أفضل أشكالِ هذا التعايش. وقد بدأتْ فكرةُ «الحوار بين الثقافات» تنتشر وتتطوَّر بموازاة فكرة «الصراع الحضاريّ» وفي مواجهتها[1]. وكان أوّلَ مَنْ تلقّفها المنظماتُ

١ ـ المقصود مفهوم «حوار الثقافات أو الحضارات» لا مفهوم «الحوار» ذاته. فهذا المفهوم قديمٌ قِدَمَ الفلسفة السقراطية التي بُنيتْ على المحاورة وجعلتْ من الحوار المنهجَ الأولَ للوصول إلى المعرفة. وقد وَرِثتْ هذه الفكرةَ الفلسفاتُ الجدليةُ من هيجل إلى ماركس. لكنّ قيمة الحوار في إعادة تأسيس النظم الاجتماعيّة والسياسيّة قد اكتُشِفتْ مجدداً من قبل الفلسفة النقديّة الحديثة. فقد نادى يورغين هبرماس بتأكيد قيم الحوار والتواصل والتفاهم والتراضي لإعادة تأسيس الحداثة المتأزمة، وذلك في مقابل قيم النجاح والكفاءة والفعاليّة.

النخب الإصلاحيَّة والمعتدلة تطرح «حوار الحضارات» بديلاً للحرب الحضارية التي تطرحها القوى المحافظة الغربية والحركات الدينيَّة المتطرِّفة المحليَّة

الثقافيَّةُ الدوليَّة، وفي مقدّمها اليونسكو الذي يبدو أنَّه يطمح إلى جعل هذه الفكرة عقيدتَه الرئيسيَّة. وقد عَقَدَ أوَّل ندوةٍ عالميَّةٍ كبيرةٍ حول الموضوع في اكتوبر ١٩٩٠ في لشبونة. وعَقَدَ ندوةً ثانيةً طموحةً، تحت عنوان «من أجل التضامن وضد التعصُّب وفي سبيل حوار بين الثقافات»، في ١٣ ـ ١٥ تموز (يوليو) ١٩٩٥، وفي تبليسي عاصمةِ جمهورية جورجيا، تحت إشراف كلٍّ من مدير اليونسكو فريدريك مايور ورئيس الدولة الجيورجية ادوارد شيڤاردنازي، وصَدَرَ عنها في العام التالي كرّاسٌ من مطبوعات اليونسكو بعنوان **لقاء بين الحضارات: صراع أم حوار؟**. وقد ربط العديدُ من المتدخِّلين في هذه الندوة موضوعَ «حوار الثقافات» بالتحوُّلات العميقة التي أعقبتْ نهايةَ الحرب الباردة وتفجُّر الصراعات التي كان الاستقطابُ التقليديُّ بين الشرق والغرب قد مَنَعَها من التعبير عن نفسها ومِن الانفلات بحسب منطقها. وقد بَنَتْ هذه الندوةُ استنتاجاتها بشأن «الحوار» على معاينةٍ أساسيةٍ، مفادُها أنّ السمة الرئيسيَّة للعالم الجديد الناشئ عن انهيار الحرب الباردة هي ضعفُ قدرة المجتمعات جميعها على السيطرة على محيطها وبيئتها، وتفاقُمُ مخاطر التفتتِ وعدم الاستقرار الدوليَيْن، وأنّ هذا الوضع المائع لا يمكن إلا أن يشجِّع بعضَ القيادات أو المجموعات السياسيَّة والاجتماعيَّة على استغلال الفوضى النامية وانعدام الوزن النسبيِّ في سبيل فرضِ نفسها أو توسيعِ دائرةِ نفوذها أو السيطرةِ على موارد جديدةٍ تعتقد أنّ بإمكانها حيازتها والاحتفاظَ بها سواء أكانت أراضي أم ثرواتٍ ماديةً أو معنويةً. والسؤال الذي يطرحه هذا الاهتزازُ في الوضع الجيوستراتيجيّ هو: ما الحل؟ قتالٌ أم حوار؟[1].

لكنّ المنظمات الدوليَّة ليست الوحيدةَ التي عملتْ، وماتزال تعمل، على نشر فكرة «حوار الحضارات» واللقاء فيما بينها. ففي مواجهة الصراعات المتزايدة حول مفاهيم الهوية وأيديولوجيّاتها، تكتسب الفكرةُ جمهوراً متزايداً في أوساط النخب الثقافية ـ بل والسياسيَّة. ومن أسباب انتشار هذه الفكرة قدرتُها على تقديم تفسيرٍ سريعٍ ومبسّطٍ للنزاعات المتفجّرة هنا وهناك، والتغطيةُ ـ من ثَمَّ ـ على المشاكل الحقيقيَّة التي تَدْفع إلى استمرار الصراع. وفي البلاد العربيَّة والإسلاميَّة تَطْرح النخبُ المتنورةُ مفهومَ «حوار الحضارات» كبديلٍ للحرب الحضاريَّة التي تطْرحها، من جهة أولى، الحركاتُ المحافِظةُ الغربيةُ التي تريد أن تبرِّر حربَ الهيمنة العالميَّة... والحركاتُ القوميَّةُ الدينيَّةُ المتطرِّفةُ المحليَّة، من جهة ثانية، وهي التي تسعى إلى تأكيد سيطرتها ونفوذِها السياسيِّ والايديولوجيِّ في الداخل من خلال التعبئة والتحريض ضد العداوات والاعتداءات الخارجيَّة. وهكذا فإنّ الدعوة إلى «حوار الحضارات» تُستخدم من قبل النخب الإصلاحيّة والمعتدلة في تلك البلاد العربيَّة الإسلاميَّة لقَطْعِ الطريق على القوى الصِّداميَّة والراديكاليَّة. وهذا هو المعنى الأساسيّ لمشروع الندوة الدولية التي اقترحها الرئيسُ الإيرانيُّ محمد خاتمي أثناء زيارته الأخيرة للولايات المتحدة، والتي قَبلتْ بتنظيمها والإعدادِ لها منظمةُ الأمم المتحدة بعنوان «حوار الحضارات». كما يَعتقد قسمٌ كبيرٌ من العرب والمسلمين أنّ من الممكن استخدامَ وسيلة الحوار الحضاريّ الذي ينادي به الغربُ نفسُه من أجل تغييرِ الصورة السوداء الذي يصوغها الغربيُّون عن العرب والإسلام، بل ومن أجل إقناع الغرب بتفوُّق الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة والقيمِ التي تحملها[2].

---

١ ـ واضحةٌ هي الصلة بين هذا الوصف وبين الاجتياح العراقيّ للكويت في السنين القليلة الفائتة. لكن من الممكن لقارئ آخر للأوضاع أن يرى في اهتزاز استقرار الوضع الجيوسياسيّ هذا غيرَ المخاطر، بل ربما وجد فيه البعضُ فوائدَ كبيرة. فتراجُعُ السيطرة الشاملة للدول الكبرى يحرِّر طاقات كانت مكبوتة في القارات والبلاد التابعة، ويسمح بإعادة بناء الوضعيات الجيوسياسية على أساسٍ منطقٍ يختلف عن ذلك الذي يستدعيه استقرارُ الهيمنة الدولية التقليديَّة ففي أوروبا ساعد هذا الاهتزازُ على توحيد ألمانيا، وتحرير أوروبا الوسطى والشرقية، وكذلك تحرير العديد من بلدان آسيا الوسطى من نير الهيمنة الروسيَّة في ظل النظام الشيوعيّ السابق. وكان من الممكن للعالم العربيّ لو توفرتْ له قياداتٌ أكثرُ وعياً أن يستفيد من هذه الفرصة لتعميق حلقات الاندماج الاقتصاديّ بين دوله بدل أن يدخل في صراعات مباشرة داخلية.

٢ ـ يقول أحمد القديدي في كتابه: **الإسلام وصراع الحضارات**: «إنّ حضارة الغرب هي حضارةُ القوة والصراع وتسلُّطِ الإنسان على الإنسان... إنّها حضارةُ جبايةٍ وحقدٍ وعدوانٍ... بينما نرى الحضارة الإسلاميَّة حضارةً إنسانيَّة، حضارةَ رحمةٍ وحبٍ وهدايةٍ واحتسابٍ واعترافٍ بالآخر، وليست حضارةَ حقدٍ وصراع. هي حضارة الإنسان التي تدعو إلى الحوار على كلمة سواء، وتعتمد الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وتتنكر للإكراه في الدين، وتبتغي إلحاقَ الرحمة بالعالمين لأنّ الناس، كلَّ الناس، هم محلّ الخطاب السماويّ. والقوة في الإسلام إنما تشرَّع حتى تحمي حريةَ الاختيار وتحقيقَ إنسانيَّة الإنسان». ويضيف: «وخذْ أرقام تَعاطي المخدِّرات، وأرقامَ جرائم العنف والاغتصاب والسَّفاح، لتكتشف أنّ هذه المجتمعات، رغم امتلاكها للوسائل، فإنّ الغايات مفقودة، بل لا تجتمع الوسائلُ بالغايات إلا في الإسلام». كتاب الأمة، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلاميَّة، ص ٣٣، وص ٩٠.

لكنْ ماذا لو لم يكن النزاعُ بين البشر نابعاً أساساً من الاختلاف الثقافيّ، أو إذا كان جزءٌ كبيرٌ من هذا الاختلاف الثقافيّ نفسِه ناجماً عن اختلافاتٍ حقيقيّةٍ في المصالح والمواقع والطموحات والإمكانيّات والموارد الماديّة والمعنويّة؟ أليس هناك خطر، في هذه الحالة، من أنْ يتحوّل حوارُ الحضارات، بالرغم من سِمَته الإنسانيّة الواضحة، إلى طريقةٍ لتمرير الوقتِ والهربِ من مواجهة المشاكل الحقيقيّة التي تَكْمن بالفعل وراء تفاقم الصراعات والحروب بين البشر لا بين الثقافات والحضارات، وأنْ يمثّل ذلك «الحوارُ» محاولةً للتجاوز الوهميّ لصراعاتٍ لا تستمدّ طاقتَها الرئيسيّةَ من الاختلاف في الهوية وليس للثقافات التي ترتكز إليها هذه الهوياتُ دورٌ كبيرٌ في إثارتها؟ بل ماذا يكون الحال لو أنّ «الثقافة» نفسها ليست شيئاً ثابتاً وجامداً، ولا تطابُقَ بين مفهومها ومفهوم «الهويّة»؟ وكيف يمكن أن نجنّبَ حوار الثقافات، أو الحوارَ بين أصحاب الثقافات المختلفة، خَطَرَ التحوُّل إلى وسيلة للتغطيةِ على الأسباب الحقيقيّة للصراعات الدوليّة، بل خَطَرَ إعادة إنتاجها في الوقت نفسه من خلال تمثُّلِها وتصويرِها على أنّها نزاعاتُ هويّةٍ وتعبيرٌ عن الحروب الثقافيّة؟ فهناك بالتأكيد نزاعاتٌ تَرْجع بأصولها وأسبابها إلى الاختلافات الثقافيّة، وهناك كذلك أنماطٌ وتعبيراتٌ ثقافيّةٌ ناجمةٌ عن الصراع والحرب المستمرّة التي طَبَعَتْ تاريخ المجتمعات البشريّة منذ القدم، وهي التي يمكن تسميتُها «ثقافة الحرب» التي تشكّل بُعْداً مهماً أحياناً من الثقافات الإنسانيّة. ولكنْ ينبغي ألاّ يَدفعَنا ذلك إلى الاعتقاد بأنّ الاختلافات الثقافيّة هي مصدرُ النزاعات بين المجتمعات البشريّة، ولا أنّ القضاء على «ثقافة الحرب» التي تغذّي روحَ العداء لدى معظم المجتمعات تجاه غيرِها من المجتمعات المنافسة سيقود حتماً إلى إنهاء الحرب نفسها من الحياة الدوليّة.

فمن جهة **أولى**، ليست الهويّة ماهيةً ثابتة لا تتغيّر، تحدّد سلوكَ الأفراد والجماعات تجاه الجماعات الأخرى ذاتِ الهويّة الثابتة هي أيضاً. بل إنّ الهويّة تصوُّرٌ للذات يقوم على اختياراتٍ محدَّدة داخل دائرة الثقافة، ويستجيب لحاجات التموقع في المكان والزمان، ولا يتعيَّن إلاّ من خلال العلاقة مع آخر: إنّه تحديدٌ للأنا بالمقارنة مع الغير، وانطلاقاً ممّا يمثّله هذا الغيرُ بالنسبة إلى الأنا والمسائل التي تثيرها هذه العلاقة. ومضمونُ الهويّة، أي الصورة التي تصوغها جماعةٌ ما عن نفسها ولنفسها، أو التي تريد أن تَظْهر فيها (وهي مختلفة بالتأكيد عن تلك التي تصوغها عن نفسها لغيرِها)، يتبدّل بحسب الوضعيّة التي تجد نفسَها فيها وبحسب الرهانات التي تسعى خلفَها. فهي صورة ديناميكيّة ومتحرّكة باستمرار، لا انعكاسٌ لصفاتٍ وخصائصَ ثابتةٍ أو مستديمةٍ قائمةٍ في برنامجٍ بيولوجيٍّ ثقافيٍّ مفترض.

ومن جهة **ثانية** ليست الثقافةُ منظومةً مغلقةً على نفسها ومنطويةً على صيغها الحضاريّة بحيث تشكّل نظاماً قائماً بذاته ومستمراً في الزمان والمكان، من دون تغييرٍ ولا طفراتٍ، في مواجهة نظمٍ ثقافيّةٍ ـ حضاريّةٍ أخرى معاديةٍ أو مناوئة. إنّ الحضارات كما يتصورها دعاةُ «صراع الحضارات» تبدو وكأنّها قبائل متناحرة تقف كلٌّ منها تجاه الأخرى في علاقةٍ تعارضيّةٍ مطلقة: نحن وهم. وهذه الصورة بعيدةٌ جداً عن الواقع التجريبيّ. فهناك عدة مستويات للعلاقة الثقافيّة تتمازج الثقافاتُ المختلفةُ فيما بينها في أحَدِها، وهو مستوى الحضارة وما تعمّمه على الجميع من مناهجَ وتقنيّاتٍ ووسائلَ عبر التاريخ؛ ويرتبط مستوى آخرُ منها بعبقريّة الوعي الحيّ وقدرتِه على الانفصال عن شرطه الثقافيّ لملاقاة الواقع الموضوعيّ والتاريخيّ كما هو، ويتساوى فيه أبناءُ الثقافات جميعاً من حيث الحظوظُ في النجاح والفشل.

والمقصود أنّ الثقافات، بعكس ما تشيعه نظريةُ «صراع الحضارات» أو «الحوار» فيما بينها، ليست تكويناتٍ وماهياتٍ مغلقةً على نفسها مستمرةً من دون تغيير عبر الزمان والمكان، ومتجاوزةً للطفرات والتحوُّلات التاريخيّة الشاملةِ عمومَ الإنسانيّة. إنّ الجماعات ليست حبيسةَ هذه الثقافات ـ الحضارات التي يُفترض أنّها مغلقةٌ ومنتهيةٌ وثابتةٌ، بل هي موجودةٌ في فضاءٍ ثقافيٍّ متعدّدِ المستويات: منها ما يجمعها مع غيرها في كلّ عصر ويوحِّد أنماطَ إنتاجها واتجاهاتِها العامّة والمناخات الفكريّة الكبرى التي تتنفّس فيها، وهو ما يسمح لها بالتفاعل مع غيرها... ومنها ما يُغْلِقها على نفسها عبر التاريخ، ويتيح لها الشعورَ بالديمومة والاستمراريّة وثبات الهويّة، ويقدّم لها أرضيةً ثابتةً للحفاظ على تميُّزها واستقلالها، ويساعدها على تكوين شخصيةٍ خاصةٍ بها، ويحوّلها إلى ذاتٍ فاعلةٍ وإرادةٍ حيّةٍ جمعية... ومنها ثالثاً ما يربطها بالتجارب الفرديّة، أيْ بالوعي الحيّ والإدراكِ المستقلِّ القائمِ على الخصائص الذاتيّة وقوةِ الاجتهاد والإبداع، والناجمِ عن تربية الوعي أو التثقيف الذاتيّ؛ وهو ما يمكّن الثَقافةَ، عبرَ الأفراد، من التأمل في ذاتها وممارسةِ نقدِ الذات والارتفاع فوق الصيغ والاتجاهات والميول السائدة، كما يقدّم لأفرادها فرصَ التواصل من خارج الصيغ الجاهزة مع الثقافات والأفكار والقضايا التي تتجاوز ثقافاتهم التاريخيّة. وليست الحضارةُ نفسُها إلا ثمرةَ التفاعل بين الثقافات، ووسيلةَ هذا التفاعل، ومجالَه في الوقت نفسه. لا يوجد، إذن، أيُّ قطيعةٍ نهائيّةٍ أو لا يمكن تجاوزُها بين الثقافات المختلفة، ولا يعني الاختلافُ الانغلاقَ المشتركَ بين الثقافات. ومن ثَمَّ لا معنى لتوحيد الثقافات بالحضارات وجعلِها عوالمَ مغلقةً متعاديةً بالطبيعة والحتميّة، بحيث لا يمكن لأيٍّ منها أن تَنْفذ إلى الأخرى ولا أن تفهمها أو تتفاهمَ معها. بالعكس من ذلك، إنّ التفاعل بين

الاختلاف الثقافيّ ليس هو الذي يُنشئ النزاعَ بين الدول، رغم أنّ من الممكن استغلالَه لتأجيج النزاع الذي يصبح محتّماً لأسبابٍ غير ثقافيّة في معظم الأحيان

الثقافات هو القاعدة، وهو الذي يفسِّر نظامَ التراتب الذي يَجْمع بين الثقافات المتعدِّدة ويوحِّد بينها معاً.

ومن جهة **ثالثة** لا يؤدّي التقاربُ الحضاريُّ أو الثقافيُّ الذي يَطْمح إليه الحوارُ إلى إنهاء احتمالات الحرب، ثقافيّةً كانت أم غيرَ ثقافيّة. والدليل على ذلك أنّ معظم الحروب والنزاعات التي يَعْرفها العالَمُ اليومَ هي حروبٌ داخليّةٌ تنشأ وتتطوَّر في حضن جماعات تجمعها ثقافةٌ واحدةٌ ولغةٌ واحدةٌ ومرجعياتٌ واحدةٌ، وإن اختلفتْ انتماءاتُها القبليةُ أو السياسيّةُ أو الدينيّةُ. ولقد اندلعتْ أكبرُ الحروب التاريخية، وهي تلك التي نسميها حروباً عالميّة، بين مجتمعاتٍ غربيّةٍ تدَّعي اليوم أنّها ذاتُ ثقافةٍ واحدة وأنها تنتظم في نسقٍ حضاريٍّ مشتركٍ يقف في مواجهة الأنساق الحضاريّة الأخرى. وبالعكس، لم يَمْنع الاختلافُ الثقافيُّ مجتمعاتٍ عديدةً من التعاون في ما بينها في الماضي في ظل إمبراطوريات عالميّة فوق قوميّة، ولا يمنعها في الحاضر من أجل تحقيق أهداف مشتركةٍ في إطار التحالفات الاقتصاديّة أو السياسيّة أو العسكريّة. إنّ الاختلاف الثقافيّ ليس هو الذي ينشئ النزاعَ، رغم أنّ من الممكن استغلالَه أحياناً بقوةٍ ونجاحٍ لتأجيج النزاع عندما يصبح محتماً أو راهناً لأسبابٍ أخرى هي في معظم الأحيان غيرُ ثقافيّةٍ. ولا يعني ذلك أنّنا ننفي إمكانيّة نشوءِ نزاعاتٍ حول قضايا ورهانات ثقافيّة؛ لكنّ ذلك لا يحصل بسبب الاختلاف الثقافيّ بل بسبب النزوع إلى الهيمنة الثقافيّة من قِبَلِ ثقافةٍ على أخرى؛ وفي هذه الحالة يكون الصراع الثقافيُّ جزءاً من مشروعٍ أوسعَ للهيمنة الاستراتيجيّة.

ومن جهة **رابعة**، فإنّ التقارب بين الجماعات لا يتحقّق من خلال التقريب بين مذاهبها أو منظومات قيمها أو مرجعياتها الثقافيّة الخاصة، ولا يتحقّق ـ بالتالي ـ من خلال إضعافِ ما تَشْعر أنّه يمثِّل خصوصيّتَها. وكثيرٌ من المنادين بالحوار يمارسونه في سبيل الدفاع عن هذه المرجعيّات الخصوصيّة، باعتبارها مرجعيّاتٍ عالميّةً أو ينبغي تحويلُها بالحوار إلى مرجعيّاتٍ عالميّة. وإنّما يتمّ ذلك التقاربُ بين الجماعات من خلال توسيع دائرة مشاركتها في مرجعيّاتٍ إضافيّة، وتحريرِها ـ من ثَمّ ـ من حتميّة الاعتمادِ المطلَقِ والأحاديّ على مرجعيّاتها الثقافيّة التاريخيّة. وهذا يعني إيجادَ فرصٍ أكبر لتنويع هذه المرجعيّات بحيث يبدو الانفتاحُ على الآخر إثراءً للنفس لا إفقاراً لها. لكنّ أصل السلام هو الاقتسام والتوزيع العادل للموارد، كما سنرى فيما بعد.

٤ ـ من صراع الحضارات، إلى الصراع على الثقافةِ ورأس المال الحضاريّ

يُخفي الحديثُ في «الحوار بين الحضارات» بالدرجة **الأولى** حقيقةَ ما تتعرَّض له معظمُ ثقافات العالم من انسحاقٍ وتهديدٍ بالتفكُّك والدمار نتيجةً للصعود الكاسح للثقافة الأميركية، بمناسبة سيطرة الولايات المتحدة على شبكات العولمة الرئيسيّة. ولكنّه يوحي، في الوقت نفسه، بتساوي الثقافات ونِدِّيَّتها ـ وهو بالتأكيد إيحاءٌ كاذبٌ، لا علاقة له بالواقع على الإطلاق؛ بل إنّه ردُّ فعلٍ معكوسٌ ووهميٌّ على الشعور الساحق بالسيطرة الثقافيّة.

كما يخفي بالدرجة **الثانية** واقعَ أنّ الصراعات التي تجري في العالم، أحروباً أهلية كانت أم خارجية، ذاتُ مصدرٍ واحدٍ هو التنافسُ والتزاحمُ على الموارد الماديّة والمعنويّة التي لا يمكن أن تكون في مجتمعٍ طبقيّ إلا مواردَ محدودةً نسبياً. ولا يُجدي الحوارُ في إزالةِ أسباب الصراع إذا بقي ذلك الحوار يدور في إطار التقريب بين الثقافات وتعريفِ كلّ جماعةٍ بهوية الجماعة الأخرى. ولا قيمةَ له إلا إذا انتقل من كونه حواراً بين الثقافات أو الحضارات إلى حوارٍ بين الجماعات على إعادة توزيع الموارد الماديّة والمعنويّة (أي الثقافيّة) بما يستجيب للحدّ الأدنى من معنى العدالة كما تَسْتبطنُه اليومَ الأغلبيةُ الساحقةُ من الساكنة البشريّة. وفي هذه الحالة لن يكون الحوارُ بين ثقافاتٍ أو بين أنماطِ حياةٍ وتفكيرٍ لاتاريخيّةٍ جامدةٍ تظهر وكأنّها هي التي تتحكّم بسلوك البشر ومصائرهم، بل سيكون الحوار بين مجتمعات تحرّكها دوافعُ وحاجاتٌ وآمالٌ: فيكون قسمٌ كبيرٌ من هذه الدوافع والحاجات والآمال مشتركاً لاشتراكها في الإنسانيّة؛ وقسمٌ آخر ناجماً عن منطق التنافس والصراع والأنانيّة الذي يقود إلى احتكار الموارد، بما في ذلك الموارد الثقافيّة؛ وقسم ثالثٌ ناجماً عن الشروط الخاصة أو الخصوصيّات التي تعيش فيها هذه المجتمعاتُ من حيث التكوينُ والمواردُ والمميزاتُ البيئيّة.

فلا أعتقد أنّ هناك جماعاتٍ تجعل من العلم والإبداع والبحث وتطويرِ الملكات الروحيّة والأدبيّة خصوصيّاتٍ لثقافاتها، وأخرى ترفض كلّ ذلك باسم «الهوية التاريخيّة». إنّ الجماعات البشريّة كافةً تلتقي اليومَ على تشجيع الإبداع الفكريّ والبحث العلميّ والتفكير العقلانيّ والتسامح الأخلاقيّ. لكنّ هذه الجماعات لا تَمْلك جميعاً الإمكانيات والوسائلَ لتطوير هذه القيم الحديثة المطلوبة والمرغوبة.

فالمشكلة الحقيقيّة لا تنبع، كما تشيع نظريةُ «صراع الحضارات» ونقيضُها المؤكّدُ لها: «حوار الحضارات»، من الوجود المتصوَّر والموهوم لثقافات متمايزةٍ ومتغايرةٍ ومتخاصمةٍ لاتاريخيّةٍ، بعضُها علميٌّ وعلمانيٌّ وعقلانيٌّ وإبداعيٌّ؛ وبعضُها سحريٌّ ودينيٌّ وعاطفيٌّ وتقليديٌّ، وبعضها سلميٌّ وتسامحيٌّ وتعدُّديٌّ، وبعضها عدوانيٌّ ومتعصّبٌ وأحاديٌّ، بقدر ما ينجم عن التفاوت الكبير والمتزايد في الوصول إلى الموارد الثقافيّة، وفي مقدّمِها الموارد الثقافيّةُ الحديثةُ من علومٍ وإبداعاتٍ عقليّة وأدبيّة وفنيّة وإمكاناتٍ وطرائق للتدريب والتأهيل والتكوين الإنسانيّ.

ومن المنتظر أن يقود التحوُّلُ نحو الرأسماليّة التقنيّة والمعلوماتيّة أو العلميّة الجديدة إلى تعميق منطق التفاوت الثقافيّ، الذي سيشكّل محورَ الانقسام والتمايز بين الجماعات البشريّة، وسيقود من ثمّ إلى أكبر حركةِ تهميشٍ وتشريدٍ وتفكيكٍ وتكسيرٍ للمجتمعات والطبقات. ومن هذه الزاوية يمكن القول إنّ نظريّة «صراع الحضارات» و«حوار الحضارات» سوف تعمل أكثر فأكثر على إضفاء الشرعيّة على هذا التفاوت، بقدر ما سوف تُظهره كتعبير عن خصوصيّاتٍ ثقافيّةٍ بل عن «حتميّة تاريخيّة». والحال أنّ الهمجيّة التي سوف تكتسح أكثر فأكثر العديدَ من الجماعات ليست الثمرةَ الطبيعيّةَ لما تمليه عليها ثقافاتُها، بقدر ما هي النتيجةُ الحتميةُ لتكسير هذه الثقافات وخنقِها وحرمانِها من نصيبها من الموارد الماديّة والمعنويّة، بما في ذلك حرمانُها من فرص النموّ والتقدُّم والتفاعل والإبداع، وحرمانُها ـ من ثمّ ـ من تقدير أبنائها أنفسِهم لها. إنّ تلك الهمجيّة هي التعبير عن عمليّة اقتلاع الجذور والتصحير الثقافيّة الشاملة التي تقود إليها ثورةٌ معلوماتيّةٌ وتقنيّةٌ لا يوازيها في قوة سحقها للثقافات الضعيفة إلا جمودُ الأخلاقيّات الإنسانيّة التي ترافق تطوُّرَها وانتشارَها، وأعني قزميةَ تلك الأخلاقيّات الواضحة والناجمة عن أنّها لا تزال أخلاقيّاتِ عصرِ القوميّات الذي فات أوانُه.

إنّ الثورة التقنيّة العلميّة وما يرافقها من عولمةٍ، أو دمجٍ للعالم في دوراتٍ واحدةٍ اقتصاديّةٍ وسياسيّةٍ وثقافيّةٍ، تعملُ على دفع البشريّة، مهما كان تنوعُها الثقافيُّ، إلى المشاركة تدريجاً في حضارةٍ واحدةٍ هي الحضارة العلميّة التقنيّة. وإنّ المشاركة في هذه الحضارة الواحدة سوف تَدْفع إلى نشوء قيمٍ مشتركةٍ ومتماثلةٍ، كما حصل في عصر الحضارة الصناعية. لكنْ، كما حصل في الحقبة السابقة بالضبط، لن يعني ذلك تساوي كافة الجماعات في الثقافة، أيْ في التربية والعلوم والإبداعات الفنية: ذلك لأنّ الميدانَ الرئيسيّ للصراع والتنافس بينها هو بالضبط حيازةُ أكبرِ حجمٍ ممكنٍ من الموارد الثقافيّة، أيْ من فرص التنمية العلميّة والفنيّة والتربويّة والتأهيليّة، أو بالأحرى من تكوين الفرد. فالإنسان، أعني درجةَ تكوينه وثقافته وغنى شخصيّته، هو الرأسمالُ الرئيسيُّ وأساسُ الرهان على الهيمنة الدوليّة في العقود القادمة. ويُخشى أن لا يبقى لمسألة تأكيد الهوية الثقافيّة المتميِّزة عند الجماعات الضعيفة والمهدَّدة معنى آخرُ سوى ذلك الذي قصده كاتبُ الأساطير عندما ذَكَرَ على لسان الثعلب الذي عجز عن الوصول إلى عنقود العنب: «هذا حصرمٌ رأيتُه في حلب!».

وبشكلٍ عامٍ تَعمل الثورةُ التقنيّةُ العلميّة والعولمة الزاحفة بإزائها في اتجاهيْن متناقضيْن من حيث المظهر، لكنّهما يصبّان معاً في هدفٍ واحدٍ هو تحقيق الهيمنة العالميّة الشاملة للقوى المسيطرة على آليات هذه الثورة.

فمن جهة **أولى**، تساعد هذه الثورةُ، وبقدْر ما تزيل فاعليةَ الحدود السياسيّة والجغرافيّة وتؤسِّس لفضاءٍ ثقافيٍّ وإعلاميٍّ مشترك، على تكوين عالمٍ جديدٍ أو جماعةٍ إنسانيّةٍ متداخلةٍ ومتشابكةٍ ـ ومن ثمّ ـ متفاعلةٍ فيما بينها كما لم يحصلْ من قبلُ. فلأول مرة في التاريخ يعيش كلُّ فردٍ في العالم أعيادَ الشعوب الأخرى وأفراحَها ومآسِيَها، ويَشْهد على شاشة التلفزة الصغيرة أمامه كلَّ مساء عرضاً كاملاً لأهمِّ ما يجري من أحداث.

ومن جهة **ثانية**، تُطَوِّر الثورةُ التقنيّةُ العلميّةُ ديناميةَ حلِّ الثقافات الوطنيّة أو تحييدها. فالعولمة الثقافيّة لا تسمح للفرد بالتعرُّف على الثقافات المختلفة الموجودة في العالم فحسب ـ وهذا هو الحوار الثقافيّ الحقيقيّ الحاصل إذا كان هناك حوارٌ بالفعل ـ؛ ولكنّها، في الوقت الذي تنشئ فيه الثقافةَ الحضاريّةَ الجديدةَ، تحوِّل الثقافاتِ الوطنيّةَ الحيّةَ إلى ثقافاتٍ فلكلوريّة، أي سياحيّةٍ وتذكاريّةٍ، وتجعل الفردَ من خلالها يراقِبُ من دون وعيٍ أيضاً «فَلْكَرَة» الثقافات أو تحويلَها إلى فلكلورٍ أو تراثاتٍ تشير إلى هوياتٍ تقليديّةٍ وتَرْمز إلى جماعاتٍ خصوصيّة أو تعبِّر عن خصوصيّة هذه الجماعات، ولكنها تتراجع أكثر فأكثر عن موقعها كثقافاتٍ حيّةٍ تُلْهمُ سلوكَ الناس وتكوِّنُ وعيَهم الفكريَّ والأخلاقيَّ والجماليَّ والروحيَّ لصالح ثقافةٍ صاعدةٍ تعمل على تكوينها أجهزةُ الإعلام وشبكاتُه المتنافسة. وهذه الثقافة الصاعدة لا نعرف بعدُ، بالضبط، كيف سيكون شكلُها النهائيُّ، ولكننا نعرف منذ الآن أنّها ثقافة كسموبوليتيّةٌ، تتوجه إلى الفرد بصرف النظر عن انتماءاته القوميّة والدينيّة والقبليّة، وتغذّي لديه المشاعرَ والمواقفَ والتوجهاتِ التي تستجيب بشكلٍ أكبرَ لغايات السوق الاستهلاكيّة ذاتِ الأبعاد العالميّة، وتقدِّم له من أنواع الفنون والآداب والتسليات ما يستجيب لتكريس محوريته الذاتيّة وتنكُّرِه لكلِّ قيمٍ قديمةٍ أو كلاسيكيةٍ، دينيّةً كانت أم دهريةً: إنّها ثقافة الموضة المتبدِّلة التي تماشي السوق وتتغيَّرُ معه.

لا قيمة «للحوار» إلاّ إذا انتقل من كونه حواراً بين الثقافات
أو الحضارات إلى حوار بين الجماعات على إعادة توزيع الموارد الماديَّة والمعنويَّة

وهكذا يَشْهد العالَمُ، مع تراجُع موقع الثقافات القوميَّة التقليديَّة وانحسار الانتماءات التاريخيَّة، اهتزازاً عميقاً في القيم والمؤشِّرات والمعالم التي تساعد الأفرادَ على تحديد هويتهم وموقعهم ومكانهم ودورهم الاجتماعيّ، وتتركهم في عراءٍ روحيٍّ وثقافيٍّ لا تُخفِّف من مشاعر العزلة والعدميَّة التي ترافقه إلا العقائدياتُ الراسخةُ الدينيَّةُ أو الولاءاتُ العائليَّةُ التقليديَّةُ. إنَّ النتيجة الرئيسيَّة للعولمة على مستوى الحياة الثقافيَّة هو التعميمُ المتزايدُ لواقع الاضطراب والفوضى في القيم والمعاني والإشارات والتعبيرات. ومن هذه الفوضى وانعدام الإيمان والتحلُّل الثقافيّ أو التحلُّل من الثقافات، ينشأ الصراعُ الثقافيُّ، أو داخل الميدان الثقافيّ وحَوْل الرساميل الثقافيَّة وقيمِها المتبادلة، ويعكس الضياعَ الذاتيَّ والخوفَ على نقاط التعارفِ والتواصلِ والإشارةِ التي كانت تمثِّلها الثقافاتُ المهدَّدة بالنسبة إلى الفرد والإحباط الذي يرافق تدميرَها. إنّ الشعور بتدهور المواقع الثقافيَّة وانهيارها، وتداخُلَ المرجعيَّات الثقافيَّة واختلاطها، هما اللذان ينشران المناخَ الراهن ويفتحان المجالَ الأكبرَ لما نَشْهده اليومَ من تصادم الجماعات تحت شعارات اختلاف الثقافات والمرجعيَّات الخاصة والصور الذاتيَّة أو المكوِّنة عن الذات هنا وهناك.

٥ ـ نحو أخلاقيات عالميَّة: بين التسامح، والعدالة الإنسانيَّة أو الكونيَّة

فما هي قيمة هذا الحوار، وإلى أيِّ حدٍ يمكن أن يقدِّم حلاً فعّالاً للنزاعات الدوليَّة، أو أن يقرِّب بين مصالح المجتمعات والجماعات القوميَّة أو الثقافيَّة؟

يعتقد قسمٌ كبيرٌ من المهتمين بالموضوع داخل المنظمات الدوليَّة أنّ الحوار بين الحضارات يمكن أن يُنتج تفاهماً بين الحضارات المختلفة، أو ثقافةً عالميَّةً واحدةً ومشتركةً قائمةً على استبطانِ التعدُّديَّة وقبولِ الاختلاف في المرجعيَّة الثقافيَّة. وقد تمّ اختراعُ الاسم المناسب لهذه الثقافة، وهو ما يدعونه «ثقافة السلام». فهل تكون ثقافةُ السلام من قبيل الوعظ الأخلاقيّ، أم أنَّها تستند إلى واقعٍ موضوعيٍّ ويمكن الدفاعُ عنها بالحجّة العقليَّة؟

لعلَّ أهمَّ ما يميِّز هذه الثقافة في نظر الداعين إليها هو مفهوم «التسامح». والتسامح مع شخصٍ ما هو السماحُ له بوجودٍ مجاورٍ، أو التعايشُ معه، الأمر الذي يجعل الدعوةَ إلى التسامح دعوةً إلى قبول الآخر والاعترافِ به، أيْ دعوةً إلى عدم الاعتداء عليه. ففي العمق، لا يمكن لفكرة التسامح أن تُفهمَ إلا باعتبارها ردَّ فعلٍ أو رفضاً للفكرة الرئيسية التي هي نقيضُها، أي «عدم التسامح» أو «التعصُّب». فالتسامح مشتقٌّ من نقيضه، الذي هو التعصب. وهو يَعْكس النزوعَ الإنسانيَّ إلى السلام، كما يعكس التعصُّبُ النزوعَ إلى الحرب. فالأساس العقليُّ للتسامح قائمٌ في رفضِ الحرب ورفضِ الثقافة التي تشجع عليها[١]؛ كما هو قائمٌ كذلك في تأكيد العِلْم على وحدة الإنسانيَّة البيولوجيَّة، ورفضِه تقديمَ أيِّ مشروعيَّةٍ لفكرة التمييز العنصريّ بين البشر[٢].

تستند «ثقافةُ السلام»، إذن، على ثلاثة مفاهيم متداخلةٍ ومترابطةٍ، هي: السلام، والحوار، والتسامح. فالسلام هو الحالة المنشودة للعلاقات بين المجتمعات، أو بين الثقافات البشرية المختلفة والمتميزة والمتصارعة. والتسامح هو القيمة الرئيسيَّة التي يَضْمن تعزيزُها الوصولَ إلى هذا السلام، بقدْرِ ما يؤدِّي إلى القبول بالآخر المختلف كأمرٍ طبيعيٍّ ومألوفٍ. والحوار هو الوسيلة التي تمكِّننا من استنباط التسامح أو توليده، وذلك بما ينطوي عليه في حدّ ذاته من تجربةٍ حيةٍ للتعايش والتبادل والتعارف والاكتشاف والإثراء المتبادل أيضاً. وبقدر ما يبدو الصراعُ حتمياً بسبب اختلاف الثقافات وانعدام التواصل والتفاهم، يبرز الحوارُ المؤدِّي إلى التعارف وكأنَّه الحلُّ الوحيد له. ومادام النزاعُ قد ارتبط بالاختلاف الثقافيّ الحضاريّ، فمن الطبيعيّ أن يُسلِّم المرءُ بحتميَّة الحوار، بوصفه معالجةً للاختلاف. إنّ الفكرة الكامنة وراء «حوار

١ ـ ارتبط مفهومُ «التسامح» في القرن السابع عشر والثامن عشر بالدِّين، واستُخدم في مجال الفكر الدينيّ للدعوة إلى رفض التعصُّب، وكان من نتيجته التوصُّلُ إلى مفهوم «العلمانيَّة»، أو حياد الدولة تجاه أصحاب المعتقدات المختلفة. وكانت العلمانيَّة ردَّ فعل على المبدإ الذي كان سائداً في القرون الوسطى والقائل بأنَّ: «الناس على دين ملوكهم»، وبالتالي فهم مُجْبَرون على اتِّباعهم في العقيدة. يقول جون لوك: «من أجل ألا يَفْرض أحدٌ على نفسه أو على غيره شيئاً، بوصفه رجلاً مخلصاً للأمير، أو بوصفه مؤمناً صادقاً... ينبغي التمييزُ بين أمور المدينة وأمور الدين، وأن توضَعَ حدودٌ دقيقةٌ عادلة بين الكنيسة والدولة، وإلا فلن يكون ممكناً إيجادُ أيّ حل للمنازعات التي تقوم بين أولئك الحريصين حقاً، وبين أولئك الذين يتظاهرون بأنَّهم حريصون إما على نجاة النفوس أو على نجاة الدولة». **رسالة في التسامح**، ترجمة وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت ١٩٨٨، ص ٦٩.

٢ ـ انظر مثلاً، **The Statement on Violence: Preparing the Ground for the Construction of Peace**, UNESCO, 25th Session, Paris, November 16, 1989.

الحضارات» هي أنّ الثقافات مرتكزاتُ هوياتٍ قوميّةٍ أو جماعيّةٍ متماسكةٍ وثابتة، وأنّ اختلاف هذه الهويّات الطبيعيّ أو الحتميّ هو مصدرُ الصراعات أو هو على الأقلّ مصدر رئيسيٌّ من مصادر الحروب الحالية، سواء أكانت داخليّة أم خارجيّة؛ ويهدف الحوارُ إلى تقريب المسافة بين هذه الهويات، أو منعِها من التصادم من خلال نشر عقيدة التسامح فيما بينها ودفعِها إلى التعارف والتمازج إذا أمكن ، بما يزيل جدارَ الغربة الذي يَفْصل في ما بينها ويَسْمح للبشر الذين يعيشون سجناء لها بالتحرُّر النسبيِّ منها واللقاءِ على ساحةٍ إنسانيّةٍ عموميّةٍ.

لكنْ ما هي حدود التسامح المطلوب لوضع حدٍّ للحرب، أو لإزالة أسباب التعصُّب؟ أليس هناك خطرٌ في أن يؤدي مفهومُ التسامح إلى القبول بما لا ينبغي التسامحُ معه، أيْ بقيمٍ وتقاليدَ وتطلعاتٍ وتوجُّهاتٍ تُعتبر من قِبلنا انتهاكاً لحقوق الإنسان ولحرياته الأساسيّة؟ وهل يُمْكن أن يشكّل التسامحُ مفهوماً مستقلاً بذاته، أم أنّ وجودَه مرتبطٌ ـ لا محالةَ ـ بمنظومةٍ أخلاقيّةٍ مشتركةٍ هي التي تحدِّد مجالَ عمله ـ ومن ثَمَّ ـ مجالَ الأعمال التي تُعتبر لامشروعةً من منظور الأخلاقيات المشتركة، والتي لا يمكن ولا ينبغي التسامحُ معها؟ باختصار، هل ينبغي التسامحُ بما لا يُتسامَحُ معه؟ وما هي حدودُ أخلاقيةِ التسامح بمعزلٍ عن أخلاقيّاتٍ عليا وشاملةٍ؟ وما هي طبيعة هذه الأخلاقيّات الشاملة التي لا يُمْكنها أن تعمل من دونها وخارج إطارها وإشرافها؟

من الواضح، إذن، أنّ الدعوة إلى التسامح لا تكفي لتحقيق السلام والتفاهم بين البشر، ما دامت لا تتعرَّض للمصادر الرئيسيّة والفعليّة للصدام والمواجهة، لا بين الثقافات والحضارات فحسب، بل بين المجتمعات البشريّة والطبقات والفئات الاجتماعيّة أيضاً. فهذه الدعوة لا تسعى إلا إلى تغيير الموقف النفسيّ أو الفكريّ من الواقع العَمَليّ الذي يَدْفع إلى الصراع، وهو تغييرٌ لا يُمْكن أن تَكُون له نتائجُ مضمونةٌ أو مستمرَّة.

ولا يمكن للسلام أن يتحقَّق إلا إذا اكتملتِ الشروطُ السياسيّةُ والقانونيّةُ والاقتصاديّة التي تسمح لكل جماعةٍ بحيازة شروط بقائها وازدهارها، أيْ بالحصول على وسائل تأمين معيشتها وتواصلِها واستقرارها، بما في ذلك الواردُ الثقافيّةُ التي يَحْتاج إليها اندراجُها في الحضارة الحديثة. ولا قيمةَ للحوار حول المسائل الثقافيّة إلا إذا كان جزءاً من حوارٍ يهدف إلى تعميق وحدة الإنسانيّة ومفهوم التضامن والتكامل بين أجزائها، أيْ إلا إذا كان يعني الاتفاقَ على سياساتٍ عالميّةٍ لحماية الثقافات المتعدِّدة وضمانِ بقائها وتفتُّحها.

وهذا يعني أنّ المطلوب ليس الردّ على نظرية «صراع الثقافات أو الحضارات» بنظرية «حوار الحضارات» ـ فهذا الردّ شكلٌ من أشكال الالتفاف على الصراع بين ثقافاتٍ يُفترض أنّها متساوية. بل المطلوب هو الانتقالُ من إشكاليّة حوار الثقافات إلى إشكاليّة الحوار حول المصائر الثقافيّة ومستقبلِ الثقافة البشريّة أو فرص تثقيف الجماعات الإنسانيّة ووسائلِ حمايةِ الثقافات المحليّة التي تتعرَّض لتهديدٍ حقيقيٍّ إذا لم تنجحْ في الحصول على الموارد الماديّة والمعنويّة التي تتيح لها المشاركة من أفق الثورة العلميّة والتقنيّة في مسيرة التثقيف والتحضير العالميّة.

باختصار، إنّ التسامح لا يشكّل قيمةً كافيةً لإعادة بناء الأخلاقيّات الإنسانيّة المناسبة لتحقيق السلام بين البشر. فهو يبقى، رغم كل شيء، قيمةً سلبيّة، أعني: مبنيّةً على عدم رفض الآخر، أو على الحياد تجاه المختلِف، أو إذا شئنا على رفض العدوان. إنّ مثل هذا المشروع يحتاج إلى أخلاقيّاتٍ إيجابيّةٍ تعمل على التقريب بين الجماعات والتفاعل فيما بينها؛ وفي مقدِّمة هذه الأخلاقيّات المنشودة: قيمةُ العدالة. فليس هناك سلامٌ ممكنٌ من دون القبول بتقاسمٍ مقبولٍ وممكنٍ للموارد والثروات الماديّة والمعنويّة. وسوف تزداد الحاجةُ إلى العدالة أو إلى تحقيق المشاركة في الثروات الإنسانية من قبل الجميع، بقدر ما يتقدَّم مسارُ الاندماج والتوحيد العالميّ الذي تقوده العولمةُ الزاحفةُ وتتفاقم الهوةُ التي تَفْصل بين الجماعات على المستويات الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة، أي بقَدْرِ ما تتفاقم «الهوّةُ الحضاريّةُ».

إنّ إقامة عالَمٍ متوازنٍ، وبعيدٍ عن الحروب والصراعات، يَفْرض العملَ على موازنةِ قيم الحريّة الأصيلة والأولى أي السائدة ـ والتي ينبغي أن تكون سائدة، من دون شك أو تردُّد، ونحن هنا نتحدَّث في ميدان الأخلاقيّات لا في ميدان القانون ـ بتنمية قيم العدالة وأخلاقيّاتها[1].

لكنّ تحقيق التقاسم أو التوزيع العادل الذي يشكّل تجاوزاً جذرياً لمفهوم «التسامح» أو «التعايش السلبيّ» ليس بالأمر المتيسِّر والبسيط. فمفهوم هذه العدالة العالميّة يختلف تماماً عن المفاهيم السائدةِ حتى الآن في المجتمعات الحديثة، سواء أكانت «عدالةَ التضامن الوطنيّ» الذي كان وراء تحقيق توزيعٍ نسبيٍّ إراديٍّ للثروات الوطنيّة بين الطبقات المختلفة، أم «عدالةَ التضامن الطبقيّ البروليتاريّ» التي دعت إلى تحقيق مساواةٍ

---

١ ـ يعكس الجهدُ الذي يكرِّسه الفيلسوفُ المعاصرُ ميخائيل ولتزر لبناء «نظريّة العدالة» الاتجاهَ الجديدَ نحو ما أَطْلقنا عليه «أخلاقيات العدالة» مقابل «أخلاقيات الحريّة»؛ و**نظرية العدالة** هي أهم مؤلَّفاته. أما البحثُ عن أخلاقيّاتٍ شموليّة تتجاوز الأخلاقيّات المحليةَ فقد بدأ يَمَسّ ممثلي الأديان الكلاسيكيّة جميعاً وقد كان صوغُ مشروع أخلاقياتٍ للمعمورة جمعاء موضوعَ اللقاء الذي جَمَعَ ممثلي العديد من الأديان تحت اسم «برلمان، أديان العالم» (٢٨ آب إلى ٤ أيلول ١٩٩٣). لمعلومات أوفر، انظر: H. Küng et K.J. Kuschel: **Manifeste pour une éthique planétaire**, cerf, Paris, 1995

التسامح لا يشكّل قيمة كافية لإعادة بناء الأخلاقيات الإنسانيَّة المناسبة لتحقيق السلام بين البشر

أعمقَ في شروط المعيشة الفرديّة. ففكرة «العدالة الوطنيّة»، أي المحصورة داخل الحدود الوطنيّة، ترمي في الواقع إلى تعزيز الوحدة الداخليّة بهدف تحقيق أكبر حظوظِ الفوز في معركةِ تحقيقِ أقصى المرابح في ساحة المنافسة الدوليّة. فـ «العدالة الوطنيّـة» لا تخلو من الأنانيّـة، بل هي في أسـاس الأنانيّـةِ القوميّةِ التي ميَّزتْ حتى الآن حقلَ العلاقات الدوليّة. أما «العدالة الاشتراكيّة» فقد قَصَرَتِ التضامنَ على الطبقات البروليتاريّة أو ربطتْ تحقيقَها بها، وكان مصيرُها الوصولَ إلى مأزقٍ بسبب اختلاطها بمفهوم العدالة المساواتيّة.

لكنَّ المسألة الرئيسيَّة التي تتعلَّق ببناء أخلاقيَّات العدالة الجديدة لا تَنْبع من ضرورةِ مواجهةِ محدوديّةِ مفهوم العدالة السائد وتطبيقاتها المتباينة أو المختلطة، بل من واقع أنّ أخلاقيّات العدالة تقوم على منطقٍ يتناقض مع منطق الأخلاقيّات السائدة التي تشكّل الحريّةُ محورَها الرئيسيَّ. فلا يُمْكن بناءُ أخلاقيَّات العدالة من دون تحقيقِ نقدٍ مسبَقٍ لأخلاقيَّات الحريّة.

وكما لاحظ يورغن هبرماس بحقٍّ، فإنَّ منطق الأخلاقيَّات الحديثة هو التحرُّر. والحال أنَّ هذا التحرُّر لا يتحقَّق بالنسبة إلى الفرد وبالنسبة إلى الطبقة والجماعة أيضاً إلاَّ من خلال تحقيق أقصى ما يُمْكن من النجاح والفعاليّة والإنتاجيّة. وهذا يعني أنَّ المزيد من الحريّة يَفْترض المزيدَ من السيطرة على الموارد، ويَفْترض ـ من ثمَّ ـ حرمانَ الآخرين منها، حتى لو كان يعني أيضاً تنميتَها. فليس هناك حريةٌ من دون موارد خاصةٍ، ماديّةٍ ومعنويّةٍ؛ وفي كل نزوع إلى الحريّة يَكْمن السعيُ الحتميُّ إلى تعزيز موارد الفرد وقدراته وإمكانيّاته. ولذلك لا يمكن للحريّة إذا تُركتْ بإطلاقٍ إلا أن تقود إلى التفاوت المتزايد، أو الاتجاهيّ بين البشر. وما لم تَجِدِ الحريةُ حدوداً لها في قيمٍ أخرى، مثل العدالة والتضامن والأخوّة الإنسانيَّة والبيئة النظيفة، فلا بدّ أن تقود، على أيّ نطاقٍ طُبِّقَتْ، وفي أيّ نظامٍ، إلى تفاقم التفاوت بين البشر، أفراداً وجماعاتٍ، فتقود ـ من ثمَّ ـ إلى مأزقٍ وطريقٍ مسدودة.

وبالعكس، يَفْترض منطقُ العدالة تجاوزاً للذاتيّة والأنانيّة القوميّة أو الطبقيّة أو الشخصيّة. ولا يمكنه أن يعمل إلا بوجود قيمٍ مسبَقةٍ تقود إليه، وهي قيمُ التضامن والتعاطف والأخوّة الإنسانيّة. إنَّه يفترض وجودَ عاطفةٍ إيجابيّةٍ، أو هوى إنسانيّ، أو حركةٍ نحو الغير والآخر لا بدّ منها ولا سبيل إلى تحقيقها من دون تأسيسها عقليّاً وعاطفيّاً. وهو أمر لا تحتاج إليه أخلاقيَّاتُ الحريّة، بالرغم من الحدود السلبيّة التي وُضعتْ لها والتي تجعلها تتوقَّف عند النقطة التي تبدأ فيها حريةُ الآخرين.

إنَّ بحثي عن أقصى الحريّة لا يُلْزم عنه التزامي بالبحث عن حريّة الآخرين، ولا يَرْبط الواحدةَ بالأخرى... في حين أنَّه لا يُمْكن للعدالة أن تتحقَّق من دون تجاوزِ نزعتي الأنانيّة، والتزامي بحقوق الآخرين في شروطِ حياةٍ إنسانيّةٍ. إنَّ العدالة تَنْبع من الأخلاق بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، وتفترض بناء الضمير الأخلاقيّ ولا تتحقَّق من دونه؛ بينما تنبع الحريّةُ من أخلاقيّاتٍ تكاد تكون طبيعيّةً: أعني البحثَ عن التحرُّر من الإكراهات الخارجيّة، وتحقيق أقصى درجات السيادة الذاتيّة.

لا يعني هذا بالتأكيد أنَّ تأكيد أخلاقيّات العدالة يَفْترض وضعَ حدٍّ لأخلاقيّات الحريّة، أو أنَّه لا يمكن الجمع بين الأخلاقيتيْن. وليس هناك أيُّ كسبٍ أخلاقيّ في التضحية بمنطق الحريّة الفرديّة وبما قاد إليه من تسييدٍ للفرد على نفسه وقراره، ومن تحريرٍ للعقل من سيطرة الأوهام والشعوذات الوسيطيّة، ومن تحريرٍ للمجتمع أيضاً من تسلُّط جماعات الضغط السريّة المقنّعة بواجهاتٍ دينيّةٍ أو أسطوريّةٍ. إنَّ المطلوب هو إخضاعُ هذه الحريّة، من دون قتلِ الديناميات التي تحرّكها وتعمّقها، لمنطقٍ أعلى هو منطق العدالة العالميّة. فكيف يُمْكن الحفاظُ على الحريّة مع تطبيق العدالة؟ ومَنْ سيكون القيِّمُ على هذه الأخلاقيّة العداليّة التي تَفْترض توزيعَ الموارد البشريّة من وراء الأنانيّات والإجماعات القوميّة التي تؤسِّسها الحريّةُ؟

هذا هو ميدانُ نقد أخلاقيّات الحريّة، وهو التحدِّي الأساسيُّ الذي توجِّهه إلينا العولمةُ في ميدان الحياة الأخلاقيّة؛ وهو يشكّل موضوعاً قائماً بذاته، وربما لا يتَّسع له مجالُ هذا البحث. يكفي أن نقول هنا أنْ لا سلامَ من دون إنصاف، ولا إنصافَ من دون توزيعٍ عادلٍ للموارد. وليس التفاهمُ بين البشر هو السُّنّة الطبيعيّةَ للحياة وللعلاقات الاجتماعيّة أو بين المجتمعات، بل يحتاج إلى بناءٍ من قِبَلِ الأفراد والمجتمعات. ويستدعي تأسيسُ التفاهم في العلاقات الاجتماعيّة وبين المجتمعات قبولَ جميع الأطراف بالاستثمار والتوظيف الماديّ والمعنويّ فيه. فالتنافُسُ على الموارد بسبب ندرتها الاجتماعيّة النسبيّة يجعل من الصراع المعطى الأوّلَ والطبيعيَّ للعلاقات بين البشر. لكنَّ الثقافة (الدينيّةَ في الماضي، ثم القوميّةَ في الماضي القريب، والإنسانيّةَ في المستقبل) هي التي تَسْمح بتجاوزٍ نسبيٍّ لهذا الصراع، بقَدْر ما تؤسِّس لمبادئ الحياة الاجتماعيّة والقيمِ والمعاني الرمزيّة التي تعيد بناءَ العلاقة بين الأفراد على أسسٍ ومبادئ إنسانيّة. □

باريس

أحمد برقاوي

نقد «صراع الحضارات»، و«حوار الحضارات» ـ ٢ ـ

لا حوار بين الحضارات ولا صراع

زيف السؤال

حين عنونتُ مقالي بـ «لا حوار بين الحضارات ولا صراع» فإنّما أردتُ أن أتحرر من الوقوع في أسر السؤال السائد الآن: أحوار بين الحضارات أم صراع؟ فمن الواضح أنّ صيغة السؤال على هذا النحو تستبدّ مباشرةً بالجواب لأنّها تضعنا أمام خيارَيْن: إما أن نُقرّ بالحوار أو أن نعترف بالصراع... إما أن نرجو الحوار في وقتٍ يَنْزع البعضُ فيه إلى تأكيد منطق الصراع، أو ننزع إلى تأكيد الصراع في وقتٍ يبدو لنا فيه الصراعُ أمراً واقعاً.

وإنّي إذ أنفي الحوارَ والصراعَ على منطق العلاقة بين الحضارات فلكي أدْخلَ المسألةَ متحرِّراً من الشائع الخاطئ، الذي نَتَجَ بالضرورة من السؤال الزائف أعلاه.

ماذا أقصد بأنّ السؤال على هذا النحو زائف؟

أقصد أنّ صيغة السؤال أسيرةُ المنطق الصُّوَريّ، وخاصةً قانون الثالث المرفوع: «إمّا... أوْ». وأنا لا أميل إلى القول هذا وذاك معاً، للتخلص من الاحتماليْن السابقين.

فالحق أنّ سؤال العلاقة بين الحضارات سؤالٌ تاريخيّ، والسؤال التاريخيّ لا ينبع إلاّ من واقع سيرورة التاريخ. فَمِنَ الأقوم إذّاك أن نَسْأل: ما منطقُ العلاقة بين الحضارات؟ والإجابة عن هذا السؤال تتطلب العودة إلى تاريخ العلاقة، أيْ إلى الاستقراء للوصول إلى حكمٍ عامٍ أو قانونٍ.

وقبل أن أجيب عن سؤالي هذا، الذي أعتبره سؤالاً صحيحاً، فلنفحصْ لماذا طُرِحَ السؤالُ بصيغته الزائفة: «حوار أم صراع؟». فالواقع أنّ الأساس الذي استدعى ظهورَ السؤال زائفاً هو العلاقة بين الغالب والمغلوب، بل إنّ خطاب الحضارة السائد الآن يَعْكس هذه العلاقة.

فالغربيّ المنتمي إلى الحضارة العالميّة المتفوّقة ـ بمعنى عالمية انتشارها ـ مأسورٌ في هذا الوضع من الغلبة. وذلك أنّ حضارته أنتجتْ وعياً بالتفوُّق، وصارت من زاوية وعيه هذا معيارَ التقدُّم الحضاريّ. وهكذا غدا الجزئيُّ كلياً، وصار التقدُّمُ التقنيُّ والديموقراطيةُ ونمطُ الحياة الرأسمالية معياراً يقيس عليه الآخرَ.

ولاشك، عندي، أنّ الغرب حضارةٌ قد انتصر على الطبيعة انتصاراً لا مثيلَ له في تاريخ البشر. ونحن نَشْهد، في كل لحظة، تحوُّلَ المعرفة لديه إلى تقنيّة وأسلحةِ دمار. كما أنّ حالة الرفاه التي هو عليها قد غَدَتْ منطَلَقاً للنظر إلى حالة البؤس التي يعيشها العالَمُ الآخر: وأعني بؤسَ الحياة

الحضارات الراكدة تتأثَّر بالحضارة المتحرِّكة والحيويَّة تأثراً خارجيّاً، حتى لو تَرجمتْ كلَّ منجزاتها

السياسية الديكتاتوريَّة، وبؤسَ الحياة الاجتماعيَّة ـ الاقتصاديَّة، وبؤسَ حياة العنف والحروب.

بناءً على هذا فإنَّ وعي الغرب التاريخيَّ بالعالم المعيش هو وعيٌ بعالميْن متناقضيْن، وبحضارتيْن منفصلتيْن مختلفتيْن. وبفعل العداء الذي يكنُّه العربيُّ، أو الشرقيُّ بعامةٍ، للأوروبيّ بوصف هذا غالباً مهيمناً، فإنّ الأوروبيّ لم يرَ في علاقته بالآخر إلا علاقةَ تناقضٍ وصراعٍ. ومن هنا نشأتْ فكرة «صراع الحضارات» لديه.

وبالمقابل استهوتْ هذه الفكرةُ بعضَ العرب، ولاسيَّما الإسلاميُّون، كما استهوتِ الإسلاميين [من غير العرب] بعامَّةٍ. وآليةُ ذلك أنّ وعيهم بالتاريخ الحديث والمعاصر قد نشأ وتطوَّر في ظل الهيمنة الأوروبيَّة. فنظروا إلى حضارة الغرب بوصفها حضارةَ الغالب التي من أهدافها الإتيانُ على حضارة المغلوب. والحقّ أنّ المغلوب عانى تاريخاً من الصراع مع الغرب، فَدَفَعَه وعيُه لهذا الصراع إلى اعتباره من مستوى الصراع الكليّ الأبديّ بين حضارتيْن: أوروبيَّةٍ ـ وأحياناً أوروبيَّةٍ مسيحيَّةٍ ـ، وإسلاميَّة. بل إنّ حضارة الغرب كما يرى الإسلاميُّون هي أساساً حضارةُ العداء للإسلام. ومن هذه الزاوية، فإنّ وعي هنتنغتون بالحضارات بوصفها متصارعةً شبيهٌ ـ وإنِ اختلف أساسُه ـ بوعي بعض الإسلاميِّين المعاصرين.

فالفكرة الأساسيَّة التي تنطوي خلف خطاب صاحب فكرة «صراع الحضارات» هي التالية: لقد انتصرت الحضارةُ الأوروبيَّة بما هي نظرةٌ إلى العالم، وانتصرتْ معها أشكالُ التقدُّم المتعدِّدة التي تتمتع بها. وهذه الحضارة متميِّزة، ولا يمكن إعادةُ إنتاجها في أية حضارةٍ أخرى، حتى وإنْ وصلت هذه الحضارات الأخرى إلى مستوى عالٍ من التقنيَّة والعلم؛ ذلك أنّ روح الحضارة الأوروبيَّة خاصةٌ بالأوروبيِّين وحدهم. وهذه الحضارة الأوروبيَّة، لكي تحافظ على روحها، يجب أن تسيِّجَ نفسَها بنوع من القوة العسكريَّة لأنَّها تواجهُ حضاراتٍ أخرى تناصبها العداء. فالحضارات ـ بهذا المعنى ـ جواهرُ ثابتةٌ، لا تنال الأشكالُ الخارجيَّة المتشابهةُ بينها من ماهيتها الأصيلة.

وفي ظني أنّ فكرة «نهاية التاريخ» لا تختلف في الجوهر عن فكرة «صراع الحضارات». ذلك أنّ الأوروبيّ في مستوى تطوُّره الراهن هو نهاية التاريخ العالميّ. أي إنّ غائية التاريخ قد وصلتْ إلى منتهاها مع انتصار الأوروبيّ في الحداثة والديموقراطية. كما وجدت اكتمالَها في النموذج الأمريكيّ. وعلى جميع الحضارات الغارقة في وحل التاريخ أن تتحرَّر من تناقضاتها الطبقيَّة والعرقيَّة والثقافيَّة إنْ هي أرادت أن تعيد إنتاج المثال الأوروبيّ النهائيّ.

في كلا الحالَيْن، الأوروبيُّ معيارُ الحضارة كما يجب أن تكون. وعلى هامش هاتيْن الفكرتيْن لا نَعْدم وجودَ موقفين مناقضيْن: الأول أوروبيّ، والآخر شرقيّ.

ـ فهناك أصواتٌ أوروبيَّة تستعيد إرثَ النزعة الإنسانيَّة، ناقدةً الطابعَ الفقيرَ والأحاديَّ للحضارة الغربيَّة، ومعلنةً أنّ موت الروح في هذه الحضارة هو سقوطُها وانهيارُها. فمن شفيتسر، إلى مونيه، مروراً بغارودي، نجد نقداً لهذا الإفقار الشديد لحياة الإنسان الأوروبيّ، ودعوةً إلى تكاملِ الحضارة في جانبها الماديّ والروحيّ. وانطلاقاً من نزعةٍ إنسانيَّةٍ كهذه، تُخْلي مثلُ هذه الأصواتِ الاوروبيَّةُ مكاناً ما لحضارات الشعوب الأخرى ـ الهنديَّة والعربيَّة والصينيَّة.

ـ ثم يلتقط عربيٌّ ما هذا النقدَ الذي يَرْفض فكرةَ «صراع الحضارات» أو «نهايةَ التاريخ»، ويقوم بعمليةِ توفيقٍ أو دعوةٍ إلى التوفيق بين الجانب الماديّ المتطوِّر لحضارة الغرب والجانبِ الروحيّ المميّز لحضارة الشرق.

غير أنِّي أعتقد أنّ أشكال الوعي الآنفة الذكر ذاتية جداً، وتنطلق إما من نزعة أيديولوجيَّة قوميَّة أو عِرقيةٍ أو دينيَّةٍ، أو من نزعةٍ إنسانيَّةٍ رومانسيَّةٍ وأخلاقيَّةٍ.

والمسألة لا تُحلّ بمدخليْن كهذيْن المدخليْن.

فإذا كان السؤالُ السابقُ الزائف، «حوار أم صراع؟»، قد أَنْتَج أجوبةً هي بالضرورة زائفة، فما هي الصيغةُ المثلى للسؤال حول الحضارة؟ أوْ لنطرح السؤال على النحو التالي: ما هي أشكال العلاقة التي تقوم تاريخيّاً بين الحضارات؟ وهل يدخل شكْلُ العلاقة الراهن في ما هو عامٌّ تاريخيّاً؟

إنّ السؤال على هذا النحو الحياديّ جداً لا يَفْترض إلا شيئاً واحداً، ألا وهو وجودُ علاقةٍ ما بين الحضارات، ولكنْ دون أن يحدِّد على أيّ نحوٍ كانت، وعلى أيّ نحو هي قائمة اليوم. وعندما نفترض وجود العلاقة فإنَّما نقرِّر واقعةً تاريخيَّةً لم يخلُ التاريخ منها إطلاقاً إلاَّ في حالات الأقوام البدائيَّة المغلقة قبل هذا القرن.

فلنطرح الآن الفرضيَّة التالية ثم نقوم بامتحانها:

تتأسَّس العلاقة بين الحضارات على مبدإ الحاجة التي تقرِّرها مستوياتُ القوَّة والضعف وأدوارُ الحضارة ذاتها.

وينتج من استقراء حالات العلاقات بين الحضارات المبادئ التالية:

المبدأ الأول: وهو أنّ الحضارة الوليدة والناهضة قادرةٌ على أنْ تَهْضمَ منجزاتِ حضاراتٍ أخرى سابقةٍ عليها أو معاصرةٍ لها، ثم تعيد إنتاجَها في عمليةِ إنجاز حضارتها، بحيث يغيب الطابعُ المحليّ للحضارات التي استُدعيتْ بفعل الحاجة إليها.

ونقصد بـ «الحضارة الوليد الناهضة» أنّ أمةً من الأمم قد أنتجتْ قوى اجتماعيَّةً صاعدة (بفعل تطوُّرٍ اقتصاديٍّ سياسيٍّ أخذتْ على عاتقها مهمةَ إنجاز تاريخ جديدٍ يتجاوز واقعها القديم. ويؤدي انتصارُ هذه القوى إلى ولادة نموذج حضاريٍّ

ذي كيفٍ جديدٍ قابلٍ للانتشار. وغالباً ما تكون الحضارة الوليدة حضارةً كليَّةً، فتتطوَّرُ جوانبُها كلُّها، الماديةُ والروحيَّةُ، وتَخْلق لدى أبنائها ونخبها ثقةً مطلقةً بالنفس تجاه الحضارات الأخرى. ولمّا كانت أيةُ حضارةٍ غيرَ قادرةٍ بشروطها الذاتيّة وحدها على أن تتطوَّر وتزدهر، فإنَّها تَحْفر مجاريَ متعدِّدةً لتصبّ في نهرها، دون أن يخالِجَها شعورٌ بالدونيَّة تجاه الجداول، وذلك لأنَّ ماء الجداول يغدو جزءاً من ماء نهرها الكبير.

ونموذج الحضارة اليونانيَّة شاهدٌ على ذلك، ويَشْهَدُ على ذلك أيضاً نموذجا الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة والحضارة الأوروبيَّة الحديثة.

فليست الحضارة اليونانيَّة إلا ظهوراً للمدينة ـ الدولة، وتقسيماً جديداً للعمل أنْتج طبقةً من الأحرار تفرَّغتْ للتفكير والحكم وقيادة الحرب. ولقد عَبَّتْ طبقةُ الأحرار المفكِّرة هذه من معين الحضارات السابقة عليها، وأعادت إنتاجَ أساطيرها وعلمِها وفلسفتِها في كيفٍ جديدٍ من المعرفةِ والفلسفةِ والديانةِ وشؤونِ الحياة.

وكان الاغريق واعين لمثل هذا الأمر، ومدركين لأهميَّة حضارات الفراعنة والآشوريِّين والهنود في تكوين حضارتهم. فقد رأى هيروديت أنَّ الديانة والحضارة اليونانيَّتيْن قد أتَتا من مصر. وفي محاورة طيماوس لأفلاطون يقول أحدُ الكهّان المصريِّين لسولون: «أيُّها اليونانيُّون أنتم أطفال». وكان أرسطو يقول: إنّ العلوم الرياضيَّة قد نشأتْ في أرض مصر حيث كان الكهنةُ يتمتَّعون بالفراغ الضروريّ للدراسة. ومن الثابت أنّ ديمقريطس قام برحلاتٍ إلى اليمن وبلاد أخرى.

وقد ساعد اليونانيِّين في اكتساب منجزاتِ حضارة الشرق قربُ مستعمراتهم من آسيا الوسطى، وتماسُّهُم المباشرُ مع شعوب الشرق[1].

ثم جاء الفتحُ المقدونيُّ ينشر الحضارة اليونانيَّة في الشرق. فتحوَّلت الحضارة اليونانيَّة إلى حضارة عالميَّة، وصارت أُستاذاً للشعوب بعد أن كانت تلميذاً عند مصرَ وحضارةِ ما بين النهريْن.

وقِسْ على ذلك الحضارةَ العربيَّةَ ـ الإسلاميَّةَ التي انطلقتْ فتيَّةً من جزيرة العرب بفضل قوى سياسيَّةٍ ـ تجاريَّةٍ صاعِدةٍ محمَّلةٍ برسالةٍ جديدة هي الإسلام.

ولقد أدّى الفتحُ الإسلاميُّ للعالم السوريّ والفارسيّ إلى أنْ وَجَدتِ الحضارةُ الوليدةُ نفسَها أمام حضاراتٍ منهارةٍ سياسيّاً، لكنّ إرثها الروحيّ سرعان ما تحوَّل إلى جزءٍ من هذه الحضارة الوليدة. فلقد صبَّتْ منجزاتُ روما وفارس، ومن ثَمَّ الهند واليونان، في نهر الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة، طابعةً إيَّاها بطابعها الخاص ـ فلسفةً وطبّاً وهندسةً وحكمةً. ولا أحتاج إلى الإسهاب في هذه النقطة التي باتت معروفة لدى الغرب والشرق[2].

وليس بخافٍ على أحد أنّ أوروبا، حين كانت على عتبة تجاوز قرونها الوسطى، قد استدعت العِلْمَ العربيَّ والفلسفةَ العربيَّةَ. ولقد سيطرت المؤلَّفاتُ العربيَّة العلميَّة، التي بدأتْ ترجمتُها في القرن الثالث عشر، على الفكر العلميّ الأوروبيّ لأربعمائة عام تقريباً. ففضلاً عن تعرُّف الغرب على المعرفة اليونانيَّة من طَريق الترجمات العربيَّة، تُرجمتْ كتبُ ابن الهيْثم والخوارزمي وابن سينا في العلم؛ وأمّا في الفلسفة فلقد نشأ تيارٌ فلسفيٌّ أوروبيٌّ متأثِّرٌ بابن رشد الذي تحوَّل إلى سلاحٍ تنويريٍّ ضد الكنيسة[3].

المبدأ الثاني: وهو أنّ انتقال منجزات الحضارات إلى حضارة صاعدة تَمَّ ويتمُّ وفْقَ آليةِ انهيار حضاراتٍ غَدَتْ إرثاً للحضارة الصاعدة. فحضارةُ اليونان أخذت إرثَ الحضارة المصريَّة والسوريَّة في مرحلة جمودها، وحضارةُ الإسلام أخذتْ عن حضارة اليونان والرومان وفارس في فترة انهيارها وهزيمتها، كما أخذتْ حضارةُ الغرب تعبّ من حضارة الإسلام بعد أن أفَلَتْ شمسُها.

إنّ هذه الحالة من غياب النِّدِّيَّة تَخْلق لدى أصحاب الحضارة الناهضة وضعاً نفسياً قائماً على الشعور بالتفوُّق. فلا يُنظر إلى إرث الحضارات المنهارة نظرةَ تهديد هويّاتيّ أو نظرةَ غزوٍ ثقافيّ. وأيةُ ذلك أنّ القوَّة السياسيَّة والعسكريَّة للحضاراتِ المنهارة قد آلت إلى زوالٍ بحيث لم تعد تشكِّل تهديداً للحضارة الناهضة.

المبدأ الثالث: وهو أنّ الحضارات الراكدة، التي فقدتْ حيويَّتها، تتأثَّر بالحضارة المتحرِّكة والحيويَّة وتستدعيها، ولكنْ دون أن تعيد إنتاجها ودون أن تخلق كيفاً حضارياً جديداً، فيظلّ تأثيرُها خارجيّاً حتى ولو شَرَعَتْ بترجمة كلِّ منجزات الحضارة القويَّة الصاعدة.

ونقصد بـ «الحضارة الراكدة» غيابَ قوى اجتماعيَّةٍ صاعدةٍ وفقدانَها نظرةً جديدةً إلى العالم، متعايشةً مع تناقضاتها دون أن تتحوَّل هذه التناقضاتُ إلى آليةِ تركيبٍ جديدٍ لعالَمٍ جديدٍ.

فإذا عرفنا أنّ الحضارة الناهضة تَخْلق أفكاراً ومفاهيمَ ومنظوماتٍ أيديولوجيَّةً وعلوماً تطبيقيَّةً ونمطَ حياةٍ قابلةً كلّها للانتشار، فإنّ الحضارة الراكدة تعتقد أنَّها بتمثُّلِها منجزاتِ الحضارةِ الناهضةِ قادرةٌ على بعث الحيويَّة في جسدها الراكد. ومن ثَمَّ تَظْهر هنا فكرةُ «إعادة تجربة الآخر».

والحقّ أنّ هناك فرقاً كبيراً بين امتلاك منجزات حضارةٍ ما في لحظةِ صعودِ الحضارة، وبين إعادة تجربة حضارة سائدة في وقتٍ يكون فيه المجتمع المستعيد راكداً. ففي الحالة الأولى، هناك استدعاءٌ وتجاوز، وفي الحالة الثانية هناك تبنٍّ ميكانيكيٌّ ظاهريٌّ.

وهكذا فإنَّ جمهوراً من أبناء الحضارة الراكدة ـ وقد شاهدوا انتشارَ الحضارة الناهضة دون أن تُحدِثَ تحوُّلاً

---

١ ـ لمزيد من المعلومات حول هذه القضية، انظر: شارل فرنر: **الفلسفة اليونانية**، بيروت ١٩٩٨، ص ١٨ ـ ٢٢.

٢ ـ أُنظر بهذا الصدد، أحمد أمين: **ضحى الإسلام**، الجزء الأول.

٣ ـ أُنظر بهذا الصدد كتاب: توبي أ. هاف: **فجر العلم الحديث**، الجزء الأول، من سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢١٩، الكويت، ١٩٩٧.

الحضارة القويّة لا تحاور بل تهيمن،
والحضارة الراكدة لا تحاور بل تستقبل

عميقاً في قَلْب المجتمع والوعي ـ يعودون إلى التمسُّك بإرثهم القديم، ولا يَرَوْن في ما هو قابلٌ للانتشار من الحضارة الناهضة إلاَّ تمرُّداً ثقافياً يجب أن يواجَهَ بالتمسُّك بالهويَّة التي تهدِّدها ـ كما يعتقدون ـ تلك الحضارةُ الأخرى الناهضةُ.

وهكذا تنشأ في الحضارة الراكدة حالةٌ من التناقض غير المثمر بين نمطيْن من النُّخَب: نمطٍ ينتمي في وعيه التاريخيّ إلى الحضارة المتقدِّمة؛ ونمطٍ يحتفظ بوعيه التاريخيّ القديم، فينتمي إلى عصرٍ سابق.

وعندما نقول إنَّه «تناقضٌ غيرُ مثمر»، فلأنَّه حاضرٌ في مجتمعٍ راكدٍ أصلاً. ولهذا لا يَنتج عنه أيُّ ترتيبٍ جديدٍ.

المبدأ الرابع: وهو أنّ الحضارة العالميَّة هي حضارةُ أمَّةٍ عالميَّةٍ، وليست هي حضارات العالم.

ونقصد بـ «الأمة العالميَّة»: الأمةَ التي وصلتْ إلى درجةٍ من التقدُّم الكُلّيّ وصارت معها قادرةً على أن تَطْبع العالَمَ بطابعها، فتغدو حضارتُها عالميَّةً، أيْ قابلةً للانتشار. وقابليتُها للانتشار هذه ناتجةٌ عن علاقة التفاوت بين الحضارة العالميَّة والحضارة المحليَّة. وإذّاك تغدو لغةُ الأمة العالميَّة لغةً عالميَّةً، وأدبُ الأمَّة العالميَّة أدباً عالميّاً، وعِلْمُ الأمَّة العالميَّة عِلْماً عالميًا، وأفكارُ الأمَّة العالميَّة أفكاراً عالميَّة، وهكذا.

وإذا ما تحدَّثنا عن عالمنا الراهن لنطبِّق عليه هذا المبدأَ، نجد أنّ أوروبا منذ القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين قد شهدتْ أمماً عالميَّةً متفاوتةً في قوة سيطرتها: وهي الأمم الألمانيَّة والفرنسيَّة والإنكليزيَّة. ونجد أنّ انتصار العلاقات الرأسماليَّة وتحوُّلَها إلى إمبرياليَّة ـ أيْ إلى رأسماليَّة توسُّعيَّة ـ قد طَبَعَ العالم كلَّه بطابعها. ولمَّا كانت هذه الامبرياليَّةُ أوروبيَّةَ المنشإ والتطوُّر، فإنَّ كلَّ العالم قد عرف ـ بهذا الشكل وأذاك ـ تأثيراتِها القويَّة، إمّا بفعل التوسُّع الماديّ (الاستثمار) أو بفعل الإعجاب بهذا المستوى من التقدُّم.

ولقد شهد العالَمُ سيطرة اللغتيْن الفرنسيَّة والإنكليزيَّة بوصفهما لغتيْن عالميتيْن. وفي عصر نهضة روسيا القيصريَّة نفسها، كانت اللغةُ والثقافةُ الفرنسيَّةُ هما لغةَ النخبة الأرستقراطيَّة الروسيَّة وثقافتها؛ والأمرُ عينُه ينطبق على فنّ العمارة في روسيا تلك.

وغدت اللغة الإنكليزيَّة هي لغةَ المعرفة والعلم اليومَ. ويجب أن نذكر أنَّه رغم الطابع التوسُّعي لهذه الرأسماليَّة وهمجيتها في السيطرة على الشعوب، فإنّ أفكارها لاقت انتشاراً واسعاً في العالم: من فكرة «الديموقراطية» إلى فكرة «العلم»، وانتهاءً بفكرتَي «الاشتراكية» و«تحرُّر المرأة» الخ. (ومن الطريف أنّ الذين يعادون الغربَ بفكرة «الاشتراكيَّة» ينسون أنَّها فكرة غربيَّة أصلاً!).

ومع ظهور قوةٍ إمبرياليَّةٍ أكثر قوةً وقدرةً على التوسُّع، وأكثر سرعةً في التطوُّر التقنيّ ـ العلميّ، وأعني الإمبرياليَّة الأمريكيَّة، غدت الولاياتُ المتحدة الآن هي الأمَّة العالميَّة، ومعها صارت الإنكليزيَّة منفردةً هي اللغةَ العالميَّةَ، ونمطُ الحياة الأمريكية وثقافتُها يكادان يسيطران على كل بقاع العالم الراهن.

إنّ قولنا إنَّ هناك حضارةً عالميَّةً، هي حضارةُ أمةٍ عالميَّةٍ، ليس حكمَ قيمةٍ. فقد لا تكون للأمَّة العالميَّةِ أفكارٌ قابلةٌ للانتشار ذاتُ بعدٍ إنسانيٍّ، بل قد تكون منحطةً في مستوى الأخلاق. ولكنَّها مع ذلك تكون قادرة على نشر نمط حياتها وقيمِها، بمعزل عن طبيعة هذا النمط وهذه القيم.

المبدأ الخامس: لا يُمْكن إعادةُ إنتاج حضارةٍ بادت، ولا تكرارُها انطلاقاً من الشروط التي أَنْتَجَتْها.

وحُجَّتنا في ذلك هي التاريخ. فلم يَعْرف التاريخُ حتى الآن أنْ قامت حضارةٌ من مَوَاتها باستعادة تجربتها: فلا الحضارة الآشوريَّة بُعثتْ، كما لم تُبعث الحضارةُ اليونانيَّة، ولا الإسلاميَّة. وأنْ يتحكَّم وهمُ إعادة تكرارِ حضارةٍ بادت لَمِنْ شأنِهِ أن يزيد من الركودِ التاريخيّ.

وقائلٍ ها هي الصين تُبعث من جديد. وهذا صحيح، ولكنّ الحضارة الصينيَّة الجديدة لا علاقة لها بحضارتها القديمة إطلاقاً. بل هي حضارةُ تجربةٍ اشتراكيَّةٍ وصناعيَّةٍ وليدة.

ومن هنا يَنْتج أنَّ على الأمم الحضاريَّة، إذا ما أرادت أن تبني حضارةً جديدةً متجاوزةً ركودَها، أن تنطلق من تصوُّراتٍ جديدةٍ وتَحْمل في أحشائها قوى اجتماعيَّةً جديدةً يُنتجها الواقعُ المعاصرُ ذاتُه. وعليه، لا تُبنى حضارةٌ جديدةٌ إلا بقوى داخليَّة أولاً وأخيراً، ومن العبث الظنُّ أنَّ هناك إمكانيةَ بناءِ حضارةٍ استناداً إلى عاملٍ خارجيٍّ أو باستعارة تجارب الآخرين.

استناداً إلى هذه المبادئ كلها فإنّ النقاش الدائر الآن حول «حوار الحضارات أو صراعها» نقاشٌ عقيم أولاً، ولا يَنتج عقلياً من السيرورة التاريخيَّة للحضارة.

فالحضارة القويَّة لا تحاور بل تُهيمن، ولا تتأثَّر بغيرها بل تُنتج مؤثِّراتٍ على الغير حتى ولو اكتسبتْ منجزاتِ حضاراتٍ أخرى. والحضارة الراكدة لا تحاور هي أيضاً، بل تَسْتقبل كجهاز استقبالٍ ليس إلا، ولا يَنْتج من استقبالها كيفٌ جديدٌ للحضارة.

وبناءً عليه لا يكون السؤالُ صحيحاً إلاَّ إذا طرحناه على النحو التالي: هل هناك إمكانيَّاتٌ قابعةٌ في قلب الواقع تَسْمح لنا بالتفكير بصناعةِ حضارةٍ عربيَّةٍ جديدة؟ □

دمشق

شمس الدين الكيلاني

دراسة حالة ـ ١ ـ

تبادل صور التعارف التخيُّلية بين أوروبا والعالم العربيّ ـ الإسلاميّ (حتى القرن ١٦)

لم تتوقَّف الحضاراتُ المتشاطئة، على طرفي المتوسط، عن نسج شبكةٍ واسعة من تبادل المعارف والخبرات والتقنيات، سواء عن طريق الحرب والسياسة، أو عن طريق التجارة والاقتباس. ومن خلال هذا التبادل استطاعت تلك الحضاراتُ أن تشكِّل، كلٌّ منها عن الأخرى، صورةً معرفيَّةً متخيَّلةً، عَكَسَتْ طبيعة علاقاتها، كما تحكَّمتْ بها أيضاً.

ولقد شهدتِ الحقبةُ الممتدةُ ما بين القرن الثامن، الذي شهد صعودَ الإسلام وانتشاره، والقرن السادس عشر (قرنِ النهضة الأوروبيَّة) طرائقَ نوعيةً من الاتصال ما بين أوروبا المسيحيَّة والعربِ والمسلمين، على طرفَي المتوسط، لم تقطعها لغةُ السلام. وقد كوَّن الجميعُ خلالها عن أنفسهم متخيَّلاً نَمَطيّاً صُلباً، بقي راقداً في وعيهم الجمعيّ، يؤكِّد تأثيرَه على صلاتهم الفعليَّة، وعلى حدود تفاهمهم ومجالاتِ حوارهم، إلى اليوم الحاضر، على الرغم من تبدُّل أشكال علاقاتهم، والمشاكلِ المعاصرةِ التي يواجهونها.

فففي كلّ مرّة تعرضتْ علاقات الطرفَيْن للأزمة، كانا يستعيدان تلك الصورة التخيُّلية، ويوظِّفانها في صراعهما الراهن؛ وهو ما ظَهَرَ جلياً في أزمة السويس، وأزمةِ الخليج الثانية. وسنحاول هنا، ما أمكن، أن نسترجع تلك المتخيَّلاتِ المتبادلةَ، ونحلِّل طبيعتَها ووظيفتَها وأشكالَها.

١ ـ الصورة العربيَّة ـ الإسلاميَّة عن أوروبا المسيحيَّة

ظلَّ التصوُّر الإسلاميّ عن المسيحيَّة، بحكم إقراره بأنَّها دينٌ كتابٍ، ولتداخلِ العلاقات مع بيزنطة الجارة، أكثرَ وضوحاً من صورة الأوروبيِّين المسيحيِّين عن الإسلام. فقد كانت خبرات هؤلاء عن المسلمين مجزَّأةً، ومعلوماتُهم عن المسلمين ـ بحسب تعبير أندريه ميكل ـ إرَباً، إرَباً[1].

ويمكن القول إنَّ ما حَكَمَ نظرةَ المسلمين، علماءَ وعامةً، إلى أوروبا، حتى القرن السابع عشر، هو ما نجده عند

١ ـ راجع: أندريه ميكل: **أوروبا في نظر العرب حتى عام ألف**، ترجمة د. عادل عوا، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٣، ص ٩٠.

ثمّة نظرة تبخيسيَّة استصغاريَّة لأوروبا تحكمتْ بوجهة نظر المسعودي والمقدسي وصاعد، ونظرة تقليديَّة أقاليميَّة تحكمتْ بوجهة نظر ابن خلدون وسيد علي

المسعودي (٣٤٦ هـ) في **مروج الذهب** وفي **التنبيه والإشراف** حيث ينطلق، بخلاصته العامة تجاه أوروبا، من التصوُّر الكلاسيكيّ لجغرافية العالم، والمتأثِّر بنظرية بطليموس الذي يَقْسم الأرضَ إلى أقاليم.

فالمسعودي، بالإضافة إلى تقسيمه السباعيّ للأرض، يَقْسم المعمورةَ إلى أربعة أرباع، حسب جهاتها: شرق وغرب، وشمال وجنوب. وهو يعتبر الإقليمَ الأوسطَ (الرابع) الذي تَقَعُ عليه الديارُ العربيَّةُ ـ الإسلاميَّةُ خيرَ الأقاليم وأكثرَها اعتدالاً ومدنيةً: فهو يتوسَّط العالَمَ، وتتوزَّع حولَه ـ جنوباً ـ المناطقُ الحارةُ، ثم الأكثرُ حرارةً؛ وحولَه ـ شمالاً ـ تتوضَّع الأقاليمُ الباردةُ، ثم الأكثرُ برودةً، وعليها تعيش شعوبُ الفرنجة. وهؤلاء الفرنجة، بحسب المسعودي، «ومَنْ جاوَرَهم مِنَ الأمم قد ضَعُفَ سلطانُ الشمس عندهم لبُعْدِهِم عنها، فغَلَب على نواحيهم البردُ، وتبلَّدتْ أفهامُهم، وثقلتْ السنتُهم، وابيضَّتْ الوانُهم. ومَنْ كان أوغَلَ في الشمال، فالغالبُ عليهم الغباوةُ، والجفاءُ والبهائميَّةُ. وتزايد ذلك في الأبعدِ والأبعدِ إلى الشمال»[١].

ولم يكن لدى المقدسي (٣٩٥ هـ)، الذي لا يختلف عن المسعودي في نظرته العامة إلى المعمورة، أيُّ شغفٍ بمعرفة أوروبا، أو أيُّ شعورٍ بضرورة تلك المعرفة. فبالرغم من إفاضته في الحديث ـ في كتابه **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** ـ عن الديار الإسلاميَّة، التي يَقْسمها إلى أربعة عشر إقليماً، فإنَّه لا يجد الكثير ممّا يقوله عن حقيقة أوروبا، أو ما يحفزه لذلك: «لَمْ نتكلَّف [الحديثَ عن] ممالك الكفّار لأنَّنا لم نَدْخُلْها، ولم نَرَ فائدةً مِن ذكرها»[٢].

وهذه النظرة التبخيسية الاستصغارية لأوروبا هي عينُها التي تحكّمتْ بوجهة نظر صاعد بن أحمد الأندلسيّ، قاضي طليطلة، الذي يقول إنَّ شعوب الفرنجة أشبهُ «بالبهائم منهم بالناس... فشا فيهم العمى والغباوةُ، كالصقالبة، والبلغر، ومَنِ اتصل بهم»[٣].

وأما الإدريسي، الذي قَبِلَ ضيافةَ روجر الثاني ملك صقلية النورمانديّ، فيعطينا تصوُّراً أكثرَ قرباً من الواقع عن فرنسا وألمانيا واسكتلندة[٤]، وإنْ بقيتِ الصورةُ التقليديَّةُ عن موقع أوروبا تتحكَّم بتخيُّلاته العامَّة.

ولقد أكَّد الاجتياحُ الصليبيُّ للأرض العربيَّة، وما رافقه من تدميرٍ وقتلٍ ومرارة، على جدية الخطر الفرنجيّ على العرب ـ المسلمين، ودَفَعَ بروح البغضاء تجاههم إلى حدودها القصوى، فانكفأوا على الذات دون التطلُّع إلى معرفة الآخر.

الحربُ نفسها، وإقامةُ الفرنجة في المشرق، مع ما صاحب ذلك من احتكاكٍ مباشرٍ للرجال والمحاربين والأسرى العرب بالمستعمرين... كل ذلك لم يَزِدْ من وضوح الرؤية، بل زادها اختلاطاً وتحيزاً. فاقتصرتِ الآراءُ والصورُ العربيَّةُ الملتقطةُ عن العدوّ على وميضٍ من المعرفة والتخيُّلات التجزيئيَّة، إلاَّ أنَّها تكفي لتعزيز الثقة بالذات واستصغار الآخر. وخيرُ مثال على ذلك تجربةُ الأمير العربيّ ابن منقذ الذي كان على تماسٍّ مباشرٍ بالأعداء: فهو لا يُنْكر بعضَ الميزات الإيجابيَّة في الفرنجة، كالشجاعة، إلاَّ ليُلِحَّ على تخلُّفهم وبؤسِهم الثقافيّ والأخلاقيّ والعلميّ: «انظروا في الاختلاف العظيم: ما فيهم غيرة ولا نخوة، وفيهم الشجاعةُ العظيمة!»[٥]. ويشير إلى تخلُّف سلوكهم المدنيّ، ولاسيَّما أولئك الذين لم يتأثَّروا بمعاشرتهم المسلمين، فيقول: «من الإفرنج قومٌ تبلَّدوا [= تكيَّفوا] وعاشَروا المسلمين، فهم أصلحُ من القريبي العهد ببلادهم، ولكنَّهم شاذٌّ لا يقاس عليه»[٦]. ويحدِّثنا عن الطابع البدائيّ لمحاكماتهم، وبؤسِ طرائقهم الطبية المتخلفة[٧].

وعليه، فإنَّ الصدمة الصليبيَّة المدمِّرة، والنجاحَ العربيَّ ـ الإسلاميَّ في استيعابها وهزيمتها عسكرياً، لن يتركا في النهاية سوى المرارة، وشعورٍ خفيٍّ بالتفوُّقِ عند المسلمين[٨]. فالموقف الإسلاميّ من أوروبا عَقِبَ الحروب الصليبيَّة لم يتغيَّر ولم يتبدَّل، وقوامهُ الثقةُ بالذات واستصغارُ الآخر. وفي كتابَيْ أبي الفداء (٧٣٢ هـ): **المختصر في تاريخ البشر**، و**تقويم البلدان**، نجد معلوماتٍ لا بأس بها عن بريطانيا، وعلاقتها بفرنسا وألمانيا وايرلندة. والعمري (٧٤٩ هـ) أيضاً في

---

١ ـ المسعودي: **التنبيه والإشراف**، دار مكتبة الهلال، بيروت ١٩٨١، ص ٣٨ ـ ٣٩.

٢ ـ د. خالد زيادة: **تطوُّر النظرة الإسلاميَّة إلى أوروبا**، معهد الإنماء العربيّ، بيروت ١٩٨٣، ص ١٥.

٣ ـ صاعد الأندلسي: **طبقات الأمم**، المطبعة الجديدة، النجف ١٩٦٧، ص ٨٦.

٤ ـ زيادة، ص ٢٨.

٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ أسامة بن منقذ: **كتاب الاعتبار**، مكتبة الثقافة العربيَّة، القاهرة، حرّره فيليب حتّي، بدون تاريخ، ص ١٣٧، ٤٠. ١٣٢ ـ ١٤٠.

٨ ـ راجع: مونتغمري واط: **أثر الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة على أوروبا**، ترجمة: جابر أبي جابر، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨١، ص ١٤٤، حيث يقول: «لم تتبدَّل نظرةُ المسلمين إلى المسيحيَّة بعد الحروب الصليبيَّة، فحافظوا على تصوُّرهم المشوَّه عن المسيحيَّة وعلى شعورهم السابق بالتفوُّق».

مسالك الأبصار في ممالك الأمصار يُخْبرنا عن حقيقة العلاقات السياسيَّة الأوروبيَّة، وعن إسبانيا وبروقنس وصقلية والبندقية وبيزا وفلورنسا، وعن تعاظم دور فرنسا الأوروبي[1]. إلاَّ أنَّ هذا لن يعدِّل من طريقة إدراكهما لأوروبا المسيحيَّة.

وقد لخّص ابنُ خلدون، الذي عاش حتى مشارف القرن الخامس عشر، وجهةَ النظر العربيَّة ـ الإسلاميَّة تجاه أوروبا، وأظهر عدمَ اكتراثه بعالم الفرنجة. فهذا الرجل الذي «يُعتبرُ أحدَ أكبر الشخصيات في الإسلام، بل في تاريخ البشريَّة، لم يكرِّس للأراضي الأجنبيَّة شمالَ بلادِه وجنوبَها ـ أي لأوروبا المسيحيَّة، ولإفريقيا السوداء ـ إلا بضعةَ أسطرٍ في تاريخه الكونيّ»[2].

وبقي ابنُ خلدون محافِظاً على النظرة التخيُّلية التي تكرَّستْ عند الجغرافيين والمؤرخين المسلمين إلى أوروبا، وهي نظرةٌ قَسمتِ المعمورةَ إلى أقاليمَ سبعةٍ، يقع العالمُ العربيُّ ـ الإسلاميُّ (أو الاقليمُ الرابعُ) في موقع القلب منها. وكلَّما ابتعدنا عن هذا الإقليم جنوباً، أيْ باتجاه الثالث فالثاني فالأول، ابتعدنا عن الحضارة. وكلَّما توغلنا شمالاً، أي باتِّجاه الخامس فالسادس فالسابع، ابتعدنا عن الحضارة أيضاً. وإنَّنا لن نشاهِدَ معالم الحضارة إلا في الإقليم الثالث جنوباً... وفي الإقليم الخامس شمالاً ـ وهو الإقليم الذي تقع فيه اليونانُ، وروما، وبلادُ الأندلس، وصقلية ـ وذلك لمحاذاته قلبَ العالم: أي الإقليمَ الرابعَ. وابنُ خلدون يعتبر وجودَ المسيحيَّة في هذا الإقليم أحدَ معالم هذه الحضارة والثقافة، متابِعاً بذلك الموقفَ الإسلاميَّ المتفهمَ للمسيحيَّة كدينِ كتابٍ، ويختفي هذا المَعْلَمُ الحضاريُّ ـ بحسب ابن خلدون ـ كلما توغلنا شمالاً.

ونحن سنَبْسط هنا نصاً مطوَّلاً لابن خلدون، يكثِّف فيه وجهةَ نظره الإدراكية لأوروبا والعالم. فبعد أن يقول إنّ الحكماء قَسَموا هذه المعمورة على سبعةِ أقسام، من الشمال إلى الجنوب، يسمون كلَّ قسم منها إقليماً[3]، يكتب ما يلي:

«... ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادَّيْن في الحرّ والبرد، وَجَبَ أن تتدرَّج الكيفيةُ من كليْهما إلى الوسط، فيكون معتدلاً. فالإقليم الرابع أعدلُ العُمْران، والذي حافَاتُه من الثالث والخامس أقربُ إلى الاعتدال، والذي يليهما من الثاني والسادس بعيدان عن الاعتدال، والأولُ والسابعُ أبعدُ بكثير. فلهذا كانت العلومُ والصنائعُ والمباني والملابسُ والأقواتُ والفواكهُ، بل والحيواناتُ، وجميعُ ما يتكوَّن في هذه الاقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصةً بالاعتدال، وسكَّانُها من البشر أعدلَ أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً. حتى النبوّات فإنَّما توجد في الأكثر فيها. ولم نَقِفْ على خبر بعثةٍ [نبوية] في الأقاليم الجنوبيَّة ولا الشماليَّة. وذلك أنَّ الأنبياء الرُّسُل إنَّما يَخْتصُّ بهم أكملُ النوع في خَلْقِهم وأخلاقهم؛ قال تعالى ﴿كنتُم خيرَ أمَّةٍ أُخرجتْ للناس﴾، وذلك ليتمَّ القبولُ بما يأتيهم به الأنبياءُ من عند اللّه. وأهلُ هذه الأقاليم أكملُ لوجود الاعتدال لهم؛ فتجدهم على غايةٍ من التوسُّط في مساكنهم، وملابسهم، وأقواتهم، وصنائعهم، يتَّخِذون البيوتَ المنجَّدة بالحجارة المنمَّقةِ بالصناعة، ويتناغَوْن في استجادة الآلاتِ والمواعين، ويذهبون في ذلك إلى الغاية. وتوجد لديهم المعادنُ الطبيعيَّةُ من الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والقصدير. ويتصرَّفون في معاملاتهم بالنقديْن العزيزيْن. ويَبْعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم. وهؤلاء أهلُ المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقَيْن والهند والسِند والصين، وكذلك الأندلس، **وَمَنْ قَرُبَ منها من الفرنجة والجلالقة والروم واليونانيِّين**، ومَنْ كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة. **ولهذا كان العراقُ والشام أعدلَ هذه كلها لأنَّها وسطٌ مِنْ جميع الجهات.**

وأما الأقاليمُ البعيدةُ عن الاعتدال، مثل الأول والثاني والسادس والسابع، فأهلُها أبعدُ من الاعتدال في جميع أحوالهم. فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتُهم من الذُرة والعشب، وملابسُهم من أوراق الشجر يحصِفونها عليهم أو من الجلودِ، وأكثرُهم عَرايا من اللباس، وفواكهُ بلادهم وأُدُمُها غريبةُ التكوين مائلةٌ إلى الانحراف، ومعاملاتُهم بغير الحجريْن الشريفيْن من نحاسٍ أو حديدٍ أو جلودٍ... وأخلاقُهم مع ذلك قريبةٌ من خُلُقِ الحيوانات العُجْم... ويَبْعدون عن الإنسانيَّة بمقدار ذلك. وكذلك أحوالُهم في الديانة؛ فلا يعرفون نبوَّةً، **ولا يَدِينون بشريعةٍ إلاَّ مَنْ قَرُبَ منهم من جوانب الاعتدال، وهو في الأقل النادر، مثلُ الحَبَشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية** فيما قَبْلَ الإسلام... ومثلُ أهل مالي وكوكو والنكرور المجاورين لأرض المغرب الدائنين بالإسلام لهذا العهد.....، ومثلُ مَنْ دان بالنصرانيَّة من أمم الصقالبة والإفرنجة والتُّركِ من الشمال. ومَنْ سِوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً، فالدينُ مجهولٌ عندهم، والعلمُ مفقودٌ بينهم، وجميعُ أحوالهم بعيدةٌ من أحوال الأناسيِّ قريبةٌ من أحوال البهائم...»[4].

وبالإضافة إلى الأحكام العامَّة التي صاغها ابنُ خلدون عن الأقاليم الشماليَّة، فإنَّه يحدِّثنا بعبارةٍ قصيرةٍ، ولكنَّها معبِّرةٌ جداً، عن نموّ الحال الثقافيَّة في بلاد الفرنجة: «وبَلَغَنا لهذا العهد أنَّ هذه العلوم الفلسفيَّة ببلاد الإفرنج من أرض رومه، وما إليها من العُدوَةِ الشماليَّةِ، نافقةُ الأسواق، وأنَّ رسومَها هناك متجددةٌ، ومجالسَ تعليمها متعدِّدةٌ، ودواوينَها جامعةٌ ومتوفِّرة، وطلبتَها مُتكثرة، واللّه أعلم بما هنالك، وهو يخلق ما يشاء ويختار»[5].

في مطلع القرن السادس عشر، كان «ابن إياس» لا يزال ينطلق في أحكامه عن أوروبا من مخزون معلوماتِ القرن العاشر الميلاديّ (الرابع الهجريّ). ففي الوقت الذي كانت فيه السفنُ البرتغاليةُ والإسبانيَّةُ تخترق الأطلسيَّ، طولاً

---

١ ـ راجع د نعمان محمود جبران: «جوانب من صورة الآخر (الغرب) في التاريخ الإسلاميّ»، **دراسات تاريخيَّة**، العددان ٤٩/٥٠، السنة الخامسة عشر، دمشق، ص ٥٠.

٢ ـ برنارد لويس، عن كتاب **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه** (عدد من المؤلفين)، دار الساقي، بيروت ١٩٩٤، ط ١، ص ١٥٥.

٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، دار القلم، بيروت ١٩٧٨، ط ١، ص ٥٢، ٨٢ ـ ٨٣، ٤٨١.

مع تنامي النهضة الأوروبيَّة تصاعد الشعورُ الأوروبيّ بالثقة بالذات، والتقليلِ من إسهام العرب الفكريّ والعلميّ

وعرضاً، يؤكّد ابنُ إياس أنَّ أحداً لم يجرؤ على الاقتراب من المحيط الأطلسيّ[1]!

ورغم تنبيه قطب الدين النهرواني (١٥١١ ـ ١٥٨٢) إلى خطورة الاختراق البرتغاليّ الذي «كَثُرَ في بحر الهند، وبَنَوْا... في بلاد الدكن قلعةً يسمونها كوتا، ثم أخذوا هرمز... وصارت الإمداداتُ تترادف عليهم من البرتغال، فصاروا يقطعون الطريقَ على المسلمين، أَسْراً وَنَهْباً، ويأخذون كلَّ سفينة غَصْباً، إلى أن كَثُرَ ضَرَرُهم على المسلمين، وعمّ أذاهم على المسافرين»[2]... فإنَّ هذا التنبيه لم يقرِّبْه من واقع التبدُّلات العالميَّة الكبرى، والميولِ المتصاعدة للأخطار، ولم يستحوذ على وعيٍ كونيٍّ مناسب.

والحال نفسها تنطبق على الكاتب والقبطان الكبير «سيد علي»، صاحبِ كتابِ **المحيط في علم الأفلاك والأبحر**. فعلى الرغم من المعلومات الجديدة التي قدَّمها عن أوروبا، وعن اكتشاف أمريكا، فإنَّه ظل أسير النظرة التقليدية للأقاليم.

وحدَه عَمَلُ «بيري رئيس» بعنوان **البحرية**، وفيه اعتمد على نسخةٍ لخريطة كولومبس، وأهداه لسليمان القانونيّ، وحدَه هذا العمل أَحدثَ انقلاباً في الرؤيا تُواكِبُ التطورَ الحاصل. لكنَّهُ وُلِدَ يتيماً، وانتهى في ذاكرة الأدراج المكتبية، ولم يعقبْه عملٌ مماثِلٌ، وبقيت النظرةُ التقليديَّةُ سائدةً يعزِّزها شعورٌ بالثقةِ والتفوُّقِ واستصغارِ الآخر. بل استمرَّت هيمنةُ مفهوم «الأقاليم» حتى القرن السابع عشر، واستمرَّ الاعتمادُ على معلومات الإدريسي، والمقدسي، وأبي الفداء، لرسم صورةٍ تخيُّليةٍ عن أوروبا وعن العالم.

ولعلَّ ما يقوِّي هذه الاعتقادات هو الاطمئنانُ والثقةُ المطلقةُ بقدرة الدولة المحروسة، وشعورُ العثمانيين العميقُ بالاكتفاء الذاتيّ، الأمر الذي جَعَلَهم «بعيدين عن إدراك التطورات الحقيقيّة التي كان يتمخض عنها مجتمعٌ جديدٌ في أوروبا. ولم تَخْرج الدولةُ العثمانيةُ عن عزلتها وتَنْظرْ إلى الخارج إلا مع هزيمة ١٦٩٩ الخطيرةِ النتائج، فاكتشف العثمانيون على نحوٍ يقينيٍّ تخلُّفَ أجهزتهم العسكريّة»[3].

وإذا كان السلمون قد أدركوا، من هزيمة ١٦٩٩، تقدُّمَ أوروبا، وتميُّزَها عنهم على صعيد بناء القوة، فإنَّهم لن يدركوا الفجوةَ الثقافيَّةَ الهائلةَ بينهم وأوروبا إلاَّ بعد الاختراق النابليونيّ لمصر في نهاية القرن الثامن عشر. ومن حينها، والعرب يعانون التمزُّقَ: بين الدهشة والانجذاب بأوروبا، وبين الخشيةِ والحذرِ والحفاظِ على الذات، في جدل المشاركة في صنع حضارةِ اليوم.

٢ ـ الصورة التخيُّلية لأوروبا المسيحيَّة عن الإسلام

أوروبا المسيحيَّة المهدَّدة من طَرَف التوسُّع الإسلاميّ، بين القرنيْن الثامن والعاشر، «ستستمدّ من هذه التجربة الأولى، للاندفاع العربيّ ـ الإسلاميّ القوميّ، أسسَها الانفعاليةَ لتمثُّلها للإسلام»؛ وهو تمثُّلٌ مجبولٌ أساساً بالعداوة[4]. وكما يقول إدوارد سعيد: «ففي مواجهة هذا الاجتياح الفائق لم يكن بوسع أوروبا أنْ تقدِّم استجابةً سوى الخوفِ والشعورِ بالرهبة»[5]. من هنا أصبح يُنظر إلى الإسلام على أنَّه «إلغاءٌ للمسيحيَّة» وأنَّه عدوٌّ لأوروبا؛ «وهكذا جابهتْ أوروبا المسيحيَّةُ الشرقَ الإسلاميَّ مجابهةً ثقافيَّةً ودينيَّةً وسياسيَّةً وعسكريَّةً»[6].

في هذا الجو من الريبة والعداء والخوف تكوَّنتْ رؤيةٌ أوروبيَّةٌ ـ مسيحيَّةٌ عن الإسلام، تفتحتْ بذورُها بين القرنيْن الثامن والعاشر ـ تبعاً لرأي هشام جعيط ـ ونضجتْ في القرن الثاني عشر، وتوسعتْ في القرن الثالث عشر والرابع عشر، لتمتدّ حتى القرن الثامن عشر، والعصر الاستعماريّ. وهذه الرؤية تنطلق من «عداءٍ واسعٍ للنبيّ محمد الذي، بـ 'نبوة كاذبة'، قد أوقف تطوُّرَ الإنسانية باتِّجاه المسيحيَّة»[7]. كما انتشر رأيٌ متأثِّرٌ بتناول يوحنا الدمشقيّ (٦٧٥ ـ ٧٤٩) للإسلام، مفادُه «أنَّ الإسلام يؤْمن باللّه، ولكنَّه يُنْكر بعضَ الحقائق الأساسية في المسيحيَّة»[8]،

---

١ ـ زيادة، ص ٢٦

٢ ـ قطب الدين النهرواني: **البرق اليمانيّ في الفتح العثمانيّ**، دار اليمامة، الرياض ١٩٦٧، ص ١٨ ـ ١٩.

٣ ـ د. خالد زيادة: **اكتشاف التقدُّم الأوروبيّ**، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١، ص ١٦.

٤ ـ هشام جعيط: **أوروبا والإسلام**، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٠، ص ١٨.

٥ ـ ادوارد سعيد: **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربيّة، بيروت ١٩٨١، ط ١، ص ٨٩.

٦ ـ رنا قباني: **أساطير أوروبا عن الشرق**، ترجمة صباح القباني، دار طلاس، دمشق ١٩٩٣، ط ٣، ص ١٩.

٧ ـ جعيط، ص ٢٠.

٨ ـ البرت حوراني: **الإسلام في الفكر الأوروبيّ**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ص ٢٠.

وجَعَلَ الرسولَ تلميذاً للرهبان النساطرة ولأتباع الكاهن آريوس؛ وخلص هذا الرأيُ «إلى تمييز المسيحيَّة الأرثوذكسية عن الآريوسية والنسطورية، وعن هرطقةِ الإسلام أيضاً»[١].

ولعلّ أحد الضوابط التي أَطَّرتْ آراءَ هؤلاء قد انطلق من عمليَّةٍ قياسيَّةٍ هي التالية: «ما دام المسيح هو أساسَ العقيدة المسيحيَّة، فقد افتُرض ـ بطريقةٍ خاطئةٍ تماماً ـ أنّ محمداً كان للإسلام ما كانه المسيحُ للمسيحيَّة. ومن ثمَّ أُطلقت التسميةُ التماحكيَّةُ: 'المحمديَّةُ' على الإسلام. . أصبح الإسلامُ صورةً... لم تكن وظيفتُها أن تمثِّل الإسلامَ في ذاته، بقدر ما كانت تمثِّله للمسيحيِّ القَرْوَسْطِيّ»[٢].

أ ـ في مناخ الحروب الصليبيَّة

اتّحدتْ في القرن الحادي عشر التوليفةُ التخيليةُ الأوروبيَّةُ عن العالم العربيّ ـ الإسلاميّ داخل حركةِ رهبنةِ «كلوني»، المرتبطةِ بصعود الإيديولوجيا البابوية على حساب التجزؤ السياسيّ الأوروبيّ، والتي باشرتْ نشاطَها لصيانة العقيدة المسيحيَّةِ ولإعدادها لمرحلة الصعود هذه، ممهِّدةً بذلك لقيادة الكنيسة الكاثوليكيَّة للعالم المسيحيّ في عملٍ مشتركٍ استهدَفَ استرجاعَ العالم المتوسطيّ من العرب ـ المسلمين. ومن هنا يذهب رودنسون إلى أنّ الحروب الصليبيَّة «ليست هي التي ولَّدتْ صورةَ الإسلام، بقدر ما انّ الوحدة الأيديولوجيَّة للعالَمِ المسيحيّ اللاتينيّ، المصهور ببطء، هي التي تفضي إلى توضيح صورة العدو وإلى توجيه الطاقات نحو الصليبيَّة»[٣].

وسط المجابهة أثناء الحروب الصليبيَّة، كان كلٌّ من الطرفيْن يرى نفسه صاحبَ الحق المطلق، ويرى في الطرف الآخر عدوّاً يتوجَّب قهرُه لا فَهْمُه. غير أنَّ ذلك «لم يَحُلْ بين الأوروبيين وإدراكهم لتفوُّق العرب حضارياً؛ وقد تطوَّر هذا الإدراكُ خلال اتصال الأوروبيين بالعرب في إسبانيا وصقلية والمشرق في عصر الحملات الصليبيَّة»[٤].

ولعلّ إدراك الأوروبيين (وبخاصَّةٍ الذين يُمْسكون بزمام الأمر) أنّ تحطيم الدين الإسلاميّ بقوَّة السلاح أمرٌ مستحيل قد قادهم إلى محاولة الرجوع مباشرة إلى النصّ الإسلاميّ، وإلى التخلّي عن طريق «التخيّل عن بُعدٍ»... مع الاحتفاظ بجوهر موقفهم العدائيّ مِن الإسلام. وكان هناك دافع آخر لاهتمام الأوروبيِّين باللغة العربيَّة: فقد أرادتِ الكنيسةُ الكاثوليكية، التي وحَّدتْ غربَ أوروبا في خضمِّ الحرب الصليبيَّة، أن تحاول تحويلَ المسلمين إلى المسيحية عن طريق الإقناع، وأن تَرْبط الكنائسَ الشرقيةَ بروما. وقد تَوَّجَ هذا الاهتمامَ بالإسلام سلسلةٌ من الترجمات، كان أهمُّها ترجمةُ القرآن الكريم إلى اللاتينية، بناءً على أوامر بطرس المبجَّل رئيس دير كلوني. فأصبحتْ تلك الترجماتُ بدايةً لنشاط واسعٍ دام عدة قرون[٥].

وبطلبٍ من بطرس المبجَّل قدَّم كُلٌّ من روبرت الكيتوني وهرمن الدلماطي عرضاً شاملاً للعقيدة الدينيَّة الإسلاميَّة، ليقوم هو بدحضها في كتابٍ آخر؛ «فكان هذا المؤلَّفان، بالإضافة إلى الترجمة التي أَوْصى بها بطرس المحترم (المبجَّل) والمعروفة باسم **ديوان طليطلة** أو **خلاصة كلوني**، أولَ الأعمال العلميَّةِ المحرَّرةِ باللُّغة اللاتينيَّة عن الإسلام»[٦]. ولقد لعبتْ **خلاصةُ كلوني** دوراً هاماً في تكوين التصوُّر الأوروبيّ عن الإسلام. وتبنَّى بطرس المبجَّل بعضَ تفسيرات علماء اللاهوت البيزنطيِّين ـ والتي ترجع، ربَّما، إلى تفسيرات يوحنا الدمشقي ـ والزاعمةِ أنَّ الإسلام أسوأُ من الهرطقة، وأنَّ المسلمين يجب أن يُصنَّفوا مع الوثنيِّين[٧].

ويلخِّص لنا مونتغمري واط المواقفَ الإدراكيةَ المكوِّنةَ عن الإسلام حينذاك في أربع نقاط : ١) الدين الإسلاميُّ كَذِبٌ وتشويهٌ متعمَّدٌ للحقيقة؛ ٢) الإسلامُ دينُ العنف والسيف؛ ٣) الإسلام دينُ الانسياق وراء الملذات الجنسيَّة؛ ٤) محمد هو المسيح الدجّال[٨].

ب ـ مع النهضة الأولى

قاد استمرارُ أعمال ترجمة المخطوطات العربيَّة ـ الإسلاميَّة الأوروبيِّين إلى تعلّم بعضِ المعطيات عن الإسلام والمسلمين، وإلى اكتشافهم وجهاً آخر للإسلام، مضاداً للصورة التي صنعوها عنه. وقد تمثَّل هذا الوجه الجديدُ بالفلسفة الإسلامية. ففي سنة ١١٨٠ م أُنجزتْ، ووُضعتْ قيدَ التداول في أوروبا، أولُ مجموعةٍ من أعمال ابن سينا الفلسفيَّة، فكان تأثيرُها هائلاً. وها هو روجيه بيكون (١٢١٤

---

١ ـ دانيل ساهاس. «الشخصيَّة العربيَّة في الجدل المسيحيّ مع الإسلام»، مجلة **الاجتهاد**: العدد الثامن والعشرون، السنة السابعة، ١٩٩٥، ص ١١٦

٢ ـ سعيد، ص ٩٠.

٣ ـ مكسيم رودنسون. **جاذبيَّة الإسلام**، ترجمة الياس مرقص، التنوير، بيروت ١٩٨٢، ص ١٧ ـ ١٨.

٤ ـ لويس يونغ **العرب وأوروبا**، ترجمة ميشيل أزرق، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ص ١١.

٥ ـ المصدر السابق، ص ١٢.

٦ ـ واط، ص ١٤٥.

٧ ـ حوراني، ص ٢٠.

٨ ـ واط، ص ١٤٦.

في حمّى السِّجالات المذهبيَّة في القرن ١٦، استخدم كلا الطرفين، البروتستانت والكاثوليك، الإسلامَ تهمةً ومسبَّةً ضدّ الآخر

ـ ١٢٩٢م) يُعلن: «تم تجديدُ الفلسفة بشكلٍ رئيسيٍّ على يد أرسطو باللُّغة اليونانيَّة، ثم بشكلٍ رئيسيٍّ على يد ابن سينا باللُّغة العربيَّة». وغَدَتْ كلمةُ «فيلسوف» عند أبيلار (المتوفَّى عام ١١٤٢م) تعني عملياً: «مُسْلِم»[١].

في مناخ القرن الثالث عشر، برزتْ نزعةٌ قويَّةٌ لتمثُّل المكتسبات العربيَّة في العلوم والفلسفة؛ وكان ميشيل سكوت وجهاً هاماً لتلك المرحلة. وفي فترةٍ تلاقي القرنيْن الثالث عشر والرابع عشر، شارف عصرُ الترجمة العظيم من العربيَّة إلى اللاتينيَّة على نهايته، فكان للترجمات من العربيَّة وللاحتكاكاتِ الشخصيَّة دافعٌ أساسيٌّ لتطوُّر العلوم في أوروبا[٢]؛ بل ذهب بعضهم إلى أنّ العلومَ الطبيةَ الأوروبيَّةَ، في القرنَيْن الخامس عشر والسادس عشر، إنَّما هي مجردُ تطورٍ بسيطٍ للعلوم الطبيَّة العربيَّة[٣].

هكذا واجه المفكِّرون الأوروبيُّون إشكالاً حقيقيّاً. فقد برزتْ عندهم، مع عصر النهضة الإيطالية، علاقةٌ اتَّسمتْ بالتناقض: إذ اعتبروا الإسلامَ ضمناً «من خلال فتوحاته العلميَّة والفلسفيَّة عنصراً اساسياً في تاريخ الفكر؛ ولكنّ هذا الاعتراف يقابله من جهةٍ ثانيةٍ الرفضُ باعتباره ديناً وأخلاقاً...»[٤]. ولأنَّه كان من العسير عليهم التوفيقُ بين هذيْن الحُكْمين على وجهيَ الإسلام، فقد افترضوا «أنَّ الفلاسفة [المسلمين] كانوا، بشكلٍ أو بآخر، على خلافٍ مع الدين الرسميّ لبلادِهم»، وأكَّدوا «أنَّ الفلاسفة يهزأون سراً بالقرآن، وأنَّ السلطات تضطهدهم»[٥].

وليتغلَّبوا على إعجابهم بشخصيَّة صلاح الدين، افترضوا أنَّ فارساً بهذا الكمال لا بدّ أن يكون قد اهتدى إلى المسيحيَّة، وأنَّ هذا قد تمَّ فعلاً وهو على فراش الموت.

وافترضوا، أيضاً، أصلاً مسيحيّاً لمسلمين عظام: كالزنكي، وقلج أرسلان[٦]. وأظهر دانتي في **الكوميديا الإلهيَّة** موقفاً إيجابيّاً من الفلسفة الإسلاميَّة وأعلامها، وموقفاً يتَّسم بالعداء من الإسلام كدين ومن نبِّيه: فقد وَضَعَ النَّبيَّ محمد(ص)[٧] في الدائرة الثامنة من دوائر الجحيم التسع... ولكنَّه، في الجهة الأخرى، وضع ابنَ سينا وابنَ رشد وصلاحَ الدين، ومعهم هكتور وإيناس وسقراط وأفلاطون، في الدائرة الأولى من الجحيم، ليقاسوا أقلَّ درجاتٍ ممكنةٍ من العقاب، لأنَّهم لم يُمنحَوا نعمةَ الوحي المسيحيّ[٨].

نواجه عند توما الاكويني الموقفَ المزدوجَ نفسه. فهو قد جاء تتويجاً لمسيرةٍ استمرَّت أكثر من مئة عام، أعطت فيها العلومُ والفلسفةُ العربيَّةُ ـ الإسلاميَّةُ نظرةً جديدةً إلى العالم؛ ولكنه يدرك خطورةَ وجود الإسلام على حدود المسيحيَّة[٩]. ولهذا جاءت فلسفتُه محتدمةً بالسِّجَال ضد الإسلام. فبالإضافة إلى الشهوات الجسديَّة في الإسلام، يشير توما إلى عدم كفاية الأدلة التي يسوقها محمد[١٠]. وهو يؤكِّد على تفوُّق المسيحيَّة على الإسلام، بل تفوُّقِها على آراء الفلاسفة المسلمين كابن سينا وابن راشد[١١].

في تلك الفترة بقيت القضيةُ بالنسبة إلى المفكِّرين الأوروبيِّين هي مكافحة الإسلام. الطريق وحدها هي التي سوف تختلف: فيتحدَّث روجيه بيكون وريمول لول (١٢٣٥ ـ ١٣١٦) عن نبذ العمل العسكريّ ضد الإسلام، واعتمادِ الجهاد التبشيريّ... ويصادق مجمعُ ڤيينا الكنسيّ عام ١٣١٢م على أفكار بيكون ولول عن تعليم اللُّغات ولاسيَّما العربيَّة[١٢]، ويُصدِر قراراً بتأسيس عدد من كراسي

---

١ ـ رودنسون، ص ٢٤ ـ ٢٥. وراجع: أمجد فخري: **دراسات في الفكر العربيّ**، دار النهار، ١٩٧٠، ص ٩٩، حيث يذكر أنَّ روجيه بيكون قال: «وقد طُمستْ فلسفةُ أرسطوطاليس وانقطع خبرُها في الغالب، إمّا لضياع مظانّها، أو لندرتها، أو لصعوبتها، أو للغيرة منها، أو من جرّاء الحروب في الشرق، حتى عهد محمد، حين كَشَفَ ابنُ سينا وابنُ رشد وسواهما عن فلسفة أرسطو... وقد ألَّف ابنُ سينا، إمامُ مقلِّدي أرسطو، ثلاثة كتبٍ فلسفيَّة. وجاء بعده ابنُ رشد وهو أرسخ الناس قدماً في الحكمة فنقَّح أقوال الأوائل وأضاف إليها الكثير».

٢ ـ ٣ ـ واط، ص ١٢٩ ـ ١٣١ و ١٣٥.

٤ ـ جعيط، ص ٢٠.

٥ ـ ٦ ـ رودنسون، ص ٢٥، ٣٩.

٧ ـ د زينات بيطار: **الاستشراق في الفن الرومانسيّ الفرنسيّ**، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٢، ص ٣٢ ـ ٣٣.

٨ ـ سعيد، ص ٩٧.

٩ ـ ١٠ ـ ١١ ـ واط، ص ٥٢ ـ ٥٣، ١٤٦، ١٥٤.

١٢ ـ رودنسون، ص ٣٣.

الأستاذية في جامعات: باريس، وأكسفورد، وبولونيا، وأڤينيون، وسلامنكا[1]، مؤسِّساً بذلك بدايةَ «الاستشراق».

ج ـ النهضة الثانية ـ الإصلاح الدينيّ ـ الصعود العثماني

لكنْ شيئاً فشيئاً، ومع تنامي النهضة الأوروبيَّة، سيتصاعد الشعورُ الأوروبيُّ بالثقة بالذات، والرغبة في تأكيد الهوية الثقافيَّة المستقلة عن تأثيرات الثقافة العربيَّة ـ الإسلاميَّة، إلى أن ينتهي الأمر إلى التقليل من إسهام العرب الفكريّ والعلميّ، بالرجوع إلى الأصول اليونانيَّة دون المرور بالفلسفة والفكر الإسلاميَّيْن. ولقد اعتَبَرَ واط ميلَ الأوروبيِّين إلى إعطاء المذهب الأرسطيّ المقامَ الأولَ في الفلسفة والعلوم أَحَدَ جوانب الطموح الأوروبيّ إلى مواجهة الإسلام[2]. وجاء التوجُّه الأوروبيُّ إلى الماضي الكلاسيكيّ اليونانيّ والرومانيّ، بشكلٍ عامٍّ، ضرباً من إثبات المساهمة الإيجابيَّة الأوروبيَّة أمام طغيان التأثيرات الفكريَّة والعلميَّة العربيَّة[3].

بل ذهب بعضُ المفكِّرين الأوروبيِّين أبعدَ من ذلك. فلم يكتفوا بتفضيل اليونانيّ على العربيّ، وإنَّما انقلَبَ الإعجابُ السابقُ بكلِّ ما هو عربيٌّ إلى نفورٍ. ومِنْ ذلك ما جاء في مستهلّ مؤلَّفات بيكوديلاميراندولا (١٤٦٣ ـ ١٤٩٤م)، الذي كان على معرفةٍ جيدةٍ بالعربيَّة والآراميَّة والعبريَّة؛ فقد قال: «بحقّ السماء، اتركوا لنا فيثاغورث وأفلاطون وأرسطو، وخذوا أصحابَكم عمر [الخيام] وابنَ زهر وابنَ راجل...»[4]. وفي عام ١٥٣٢، شَغَرَ كرسيُّ اللغة العربيَّة في سالاتيك هولندا؛ وعندما أعرب أحدُ الأساتذة عن رغبته في شغل الكرسيّ، أجابه أحدُ العلماء الإسبان: «دَعْكَ من هذه اللغة البربرية»[5]. ويُفصح بترارك (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤) بقوةٍ عن قَرَفه من أسلوب الشعراء العرب (الذين لم يكن ـ على الأرجح ـ يعرفهم)[6].

عندما سقطت القسطنطينية تحت ضربات العثمانيين عامَ ١٤٥٣ ظهرتْ في أوروبا موجةٌ معاديةٌ للإسلام، وأصبحتْ صورةُ المسلم مندمجةً بصورة التركيّ، الذي اعتُبر غازياً سفّاكاً للدماء. اختفى العربيُّ من الواجهة، فبرزتْ عند البعض صورةٌ مركَّبةٌ عن الإسلام تتراوح ما بين «صورة الشرق المدهش الفتّان، والشرقيِّ المتوحش البربريّ الفظّ العنيف، وكلُّ هذا مغطًّى برؤيةٍ للإسلام كدينٍ متعصبٍ وعدوانيّ»[7]. أما نجاحاتُ الإسلام في العالم، فمهما كانت كبيرةً فإنَّها «ليست دليلاً على صحته، ولكنَّها تحدٌّ للحقيقة، وفضيحةٌ إلهيةٌ مستمرة»[8].

لكنَّ هذا لَم يُخفِ اهتمامَ بعض النخب الثقافية الاوروبية بما كان يجري على الطرف الآخر، مع إعجاب مَشُوبٍ بالخوف والعداوة... علماً أنّ «الاستشراق» في تلك الفترة (القرن السادس عشر) لم يكن بعدُ سوى فرعٍ تطبيقيٍّ في ميدان الدراسات الإنجيلية[9].

فلقد بدأتْ عواملُ جديدةٌ من الجانب الأوروبيّ تَدْخل الميدانَ، ومنها: تمزُّقُ الوحدة الكنسية لأوروبا الغربية، وبروزُ البروتستانت، والحروبُ الأهلية، وظهورُ الدولة المركزية المشُوبة باللون القوميّ على حساب وحدة المسيحية الكاثوليكية أحياناً (حتَّى إنّ فرنسوا الأول مدّ يده إلى سليمان القانونيّ، وتشَفَّى لوثر بهزيمة الإمبراطور شارل الخامس الكاثوليكيّ أمام سليمان على جبهة المجر، وفَضَحَتْ اليزابيت ملكة إنجلترا للسلطان العثمانيّ ملكَ إسبانيا «بوصفه رئيساً لعبادة الأوثان»!)[10]. لكنْ على الرغم من الفوضى الأوروبية المفتوحة على الحروب المذهبية، وعلى الرغم مِنْ حَذَرِ أوروبا من الخطر العثمانيّ السياسيّ، وإعجابِ بعضِ فئاتها بالأنظمة العثمانية، فإنَّ الأوروبيين أخذوا يحسُّون أنَّ السَّبق الثقافيّ أصبح يتحول إلى جانبهم، بل إنّ مارتن لوثر رَفَضَ فكرةَ الحروب الصليبية «ونادى بدلاً من ذلك بوجوب اتخاذ موقفٍ صبورٍ متسامحٍ من الأتراك، لأنَّه رأى فيهم عقوبةً ربّانيةً عادلةً بسبب خطاياهم وذنوبهم»[11].

١ـ سعيد، ص ٨٠.

٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ واط، ص ١٥٤ ـ ١٥٦.

٦ ـ رودنسون، ص ٣٥.

٧ ـ ٨ ـ جعيط، ص ٢٥، ٢١.

٩ ـ د. ميشال جحا: **الدراسات العربيَّة الإسلاميَّة في أوروبا**، معهد الإنماء العربيّ، بيروت ١٩٨٢، ص ٧٩، حيث يقول: «إنَّ انتعاش الدراسات العربيَّة يتطابق مع حركة الإصلاح الدينيّ، وانقسامِ أوروبا الغربيَّة إلى دول بروتستنتيَّة وكاثوليكيَّة».

١٠ ـ رودنسون، ص ٣٧

١١ ـ اليكسي جورافسكي: «المهِّدات الفكريَّة للحوار الإسلاميّ المسيحيّ»، مجلة **الاجتهاد**، العددان الواحد والثلاثون والثاني والثلاثون، ١٩٩٦، ص ١٤٧.

منذ أن استشعرت أوروبا قدرتها على التحكُّم بالآخرين، أكّدتْ أن ليس على شعوبها التزامات خلقيَّة عند معاملة الشعوب الآسيويَّة

وفي حمَّى المجادلات المذهبية داخل المسيحية، استخدم كلا الطرفين، البروتستانت والكاثوليك، الإسلامَ تهمةً، أو مسبّةً ضد الآخر، ووسيلةً للتشنيع في الخصوم المذهبيين: «ولقد رأى البروتستانتُ في الإسلام، وبالتالي في الكاثوليكية، عملاً بدون إيمان؛ أما الكاثوليك بدورهم فقد اتَّهموا الإسلامَ ـ في أثناء مجادلاتهم المضادة للبروتستانتية ـ بأنَّه يجسِّد الإيمان بلا عمل»[1].

وبالإضافة إلى الانقسام الكنسيّ، «أيقظ الزحفُ العثمانيُّ الاهتمامَ بالدين الإسلاميّ في الدوائر اللاهوتية. وسينشر جان دي سينوفيا (١٤٠٠ ـ ١٤٥٨) عام ١٤٥٤ مشروعَ سلسلةٍ من المداولات مع الفقهاء المسلمين، ويقوم بترجمةٍ للقرآن يتجنَّب فيها خطيئةَ الترجمة الكلونية»[2].

غير أنَّ المبادرة الأكثر أهميةً في تلك المرحلة ـ بحسب جورافسكي ـ إنَّما جاءت في أواسط القرن السادس عشر، عن طريق العالم الفرنسيّ غليوم بوستيل، وذلك بتدريس اللغات الشرقية، بما فيها العربية، في الكوليج دو فرانس[3]. وفي عام ١٥٣٩ نَشَر كتاب **القواعد العربية**، وَشَرَحَ في مقدمته الأسبابَ التي من أجلها يجب على الأوروبيّ أن يتعلَّم اللغة العربية: «... ١ ـ كُتُبُ الطب العربيّة هي أفضلُ المتوفِّر من الكتب. ٢ ـ صلاحيةُ اللغة العربية لمجادلة أعداء الدين المسيحيّ. ٣ ـ اللُّغة العربية مفتاحُ أدبٍ غنيٍّ. ٤ ـ تتيح اللغةُ العربيَّةُ لمن يتكلّمها أن يتّصل بأكبر عددٍ من الشعوب، من المغاربة حتى الأتراك»[4].

وإذا دقَّقنا في الدواعي التي وضعها بوستيل لتعلم اللغة العربيَّة، لَمَسْنا استمرارَ ازدواجية النظرة إلى الإسلام، وإنْ أخذتْ شكلاً جديداً. فعلى الرغم من تنامي ثقة المسيحيّ الأوروبيّ بذاته الثقافيَّة في القرن السادس عشر، فإنَّه تمثَّل المسلِمَ أوَّلَ ما تمثَّله: «في هذا التركيّ الذي أصبح مفزعَةَ الغرب. أليس الأتراكُ شراً من الذئاب في كلّ ما يصنعونه؟ وهل مِنْ عَجَبٍ إذا ما اتخذ اللّهُ من السلطان العثمانيّ سوطاً لتأديب المسيحيّ، أسوةً بما فعله باليهود عندما أهملوا شريعة اللّه؟... أوَليس المسلمُ هو الشرقيُّ الذي يقف مع الأوروبيين على طرفَيْ نقيض ـ هذا المسلم الذي تميَّز بالختان، ولا يأكلُ لحمَ الخنزير، ولا لحمَ أيِّ حيوانٍ آخر لم يُذبحْ بيده، ويَمْضي في كتابته من اليمين إلى اليسار، ويبوِّل مقرفصاً كالنساء، ولا يَشْعر بأيّ حياءٍ فيرسم عندما يجثو حركةً يشمئزّ منها الأوروبيُّ لأنَّها تنمُّ عن العبودية، ويَخْلع حذاءه عندما يدخل المنزل، ويزهو بثوبه الفضفاض؟! المسلمُ هو نقيض الأوروبيّ، والإسلامُ نقيضُ أوروبا، فالمسلم هو من خَرَجَ على المسيحيّة وسبَّبَ للمسيحيّ الهلاكَ الأبديَّ»[5].

ومن الجهة الأخرى، لا يمكن إنكارُ الجاذبية التي مارَسَها الإسلامُ على قطاعٍ من المسيحيين الأوروبيين، خلال الأزمة الروحية التي عاشتها أوروبا أثناء الإصلاح الدينيّ وما أعقبه من انقسامٍ وحروبٍ مذهبية، وخلال حقبة نهوض الدولة العثمانية. فقد رأى المسيحيُّ في الإسلام عناصرَ كثيرةً مألوفةً لديه ـ كما يقول موسينيه: فـ «الوحيُ المتوارَثُ على ألسنة أنبياء أوحى اللّهُ إليهم به؛ وكتابٌ موحًى به هو القرآن الكريم، الذي كان في نظر النبيّ تتمةً للتوراة والإنجيل؛ وتفسيرٌ لنشوء الكون، فيه قصةُ الخلقِ والخطيئةِ، والسقوطِ، والملائكة... كلّ هذه العناصر مألوفةٌ لدى المسيحي).

٣ ـ خاتمة: النظر إلى الحاضر من شرفة القرن السادس عشر

نتساءل عن السرّ الذي يَكْمن وراء هذا الانحراف في الوعي والإدراك الأوروبيَّيْن، طوال هذه المدة الطويلة، الممتدةِ حتى نهاية القرن السادس عشر، والتي كان من نتيجتها هذه المجموعةُ التخيليةُ من الأفكار والصور التخيُّلية؟

لقد سردنا عدةَ عوامل «خارجية» تدعو إلى التحيُّز ضد الإسلام: فهناك صدمةُ الاجتياح الإسلاميّ منذ القرن الثامن وما تبعه من ردةِ فعلٍ مسيحيةٍ ـ أوروبيَّةٍ ممزوجةٍ بالخوف والرهبة والعداوة؛ وهناك استمرارُ الحروب والتنافس الدينيّ التي زادت الأمر مرارةً وشعوراً بالعداوة. ولكنْ أليست هناك وظيفةٌ نفسيةٌ «داخلية» تقف وراء تلك الصور التخيُّلية عن الإسلام، تُستخدم كأوليةٍ نفسيةٍ لإراحة الذات؟

---

١ ـ المصدر السابق، ص ١٤٨.

٢ ـ رودنسون، ص ٣٥.

٣ ـ جورافسكي، ص ١٤٥.

٤ ـ واط، ص ١٥

٥ ـ ٦ ـ روسلان موسينيه، بإشراف موريس كروزيه: **تاريخ الحضارات العام**، المجلّد الرابع، ترجمة يوسف أسعد داغر وفريد م. داغر، منشورات عويدات، بيروت ١٩٦٦، ص ٥٣٨، ٥٤٠.

أليست تلك النظرةُ المشوَّهةُ انعكاساً لأشدّ الجوانب المظلمة للحياة الأوروبية، يَقْذفها الوعيُ الأوروبيُّ، كأوليةٍ دفاعيةٍ، على الخارج بعد أن يعطيها صورةَ الإسلام واسمَه!؟ لقد أعطانا مونتغمري واط مثلاً على هذه الحالة: ففي حديث وايكلف عن الكنيسة الغربية يستخدم عبارةَ «نحن المحمديين الغربيين»، معبِّراً بذلك عن الجوانب السلبية التي يراها في واقع الكنيسة. ويعلِّق واط قائلاً: «هذه الصورة المشوَّهة عن الإسلام كانت هامةً إلى هذه الدرجة بالنسبة لحياة أوروبا. لذا لم يكن من الغريب أنها بقيتْ قائمةً في أذهان الأوروبيين لقرون عديدة»[1]. ويَكْشف ادوارد سعيد وظيفةً نفسيةً أخرى لهذه الصورة التخيلية عن الإسلام التي حاكها الأوروبيون حيث يقول: «كان تمثيل الأوروبيين للمسلمين، أو العثمانيين، أو العرب، كما كانت شخصيات والتر سكوت، دائماً طريقةً للسيطرة على الشرق المهيب. ويَصْدق هذا، إلى حدّ ما، على مناهج المستشرقين المعاصرين المتفقهين، الذين لم يكن موضوعُ دراستهم الشرقَ ذاتَه، بقدر ما كان الشرقَ وقد جُعل معروفاً، وبالتالي أقلَّ إرهاباً لجمهور القراء الغربيين»[2].

وما إن نُشرف على حدود القرنَيْن السادس عشر والسابع عشر حتى يكون المجالُ الحضاريُّ الإسلاميُّ، والمجالُ الحضاريُّ الأوروبيُّ، متباعِديْن. صحيح أنَّهما متجاوران، لكنهما لم يتداخلا بعد: فلم تغذُ أوروبا وتاريخُها جزءاً منّا ومن تاريخنا، ولا اخترقتْ أوروبا «حدودَنا» الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، بل بقيتْ موضوعاً خارجياً لنا، وبقينا نحن موضوعاً خارجياً لها. ولم تتحوَّل أوروبا إلى كيانٍ يَطْرح علينا أسئلةً نتلعثم في الإجابة عنها، ولا وصلنا نحن إلى حالة الانبهار بأوروبا: الآلةِ، والقوةِ، والحياةِ (الفاوستية) المتلئةِ بالمتع والرفاهِ والتطلعِ المستمر نحو المستحيل.

على حدود القرنيْن السادس عشر والسابع عشر، لم تكن حياتُنا الثقافية قد تداخلتْ مع نظيرتها في أوروبا إلى الحدّ الذي تغدو فيه أوروبا ـ كما هي اليومَ ـ تلاحقنا في عقر دارنا، في منازلنا، ومنتدياتنا، ومصنعنا، وغرفِ نومنا، ومطبخِنا، وملبسِنا، وألعابنا وصحفنا اليومية، وقبل كلِّ شيء، في عقلِنا حيث تُطرح الأسئلةُ المصيرية، وفي ضميرِنا الشقيِّ الذي زَرَعَتْ فيه الانقسامَ والانشطارَ وعدم الرضى!

في القرن السادس عشر، كان كلٌّ منّا يَنْظر إلى نفسه بامتلاءٍ ذاتيٍّ، وثقةٍ بالنفس، ورضى عن المصير والمقدَّر. ولم يكن يخالجنا الشكُّ فيما نعتقد، أو فيما نسلك، أو نعتاد؛ ولم نَرْتَبْ بثقافتنا الحية، ولا بمناخاتنا الروحيَّة والعقديَّة، ولا بتميزنا أو اختلافنا عن «الآخر» الذي هو بمثابة «عدوّ» يثير الخوفَ أكثرَ مما يثير الشفقة، والازدراءَ أكثر من التعاطف، والنبذَ والإنكارَ أكثر مما يثير التوادد والتراحم. صحيح أنَّه حصلتِ اقتباساتٌ وتأثيراتٌ ونقلُ صناعاتٍ وخبراتٍ حرفية وعلومٍ وذهنياتٍ. إلاَّ أنَّ ذلك الاقتباس عُزِلَ عن التربة الثقافيَّة، وعن المساراتِ الروحية الأكثر اندماجاً وتعبيراً عن هوية الجماعة.

وكان كل شيء بالنسبة إلى مستقبل أوروبا والعالم لا يزال في المرحلة الأولية لولادة العالم الحديث الذي ستتبوأ فيه أوروبا مركزَ السيادة. ولكننا نستطيع أن نتلمس منذ القرن السادس عشر، وهو حقبة بداية «الفتح» الأوروبيّ للعالم، جَذْرَ الانقسام الكبير الذي أصاب ضمير الإنسان الأوروبيّ تجاه قضايا الإنسانية: فما يصلح لأوروبا لا يصلح «للآخرين»!

فمنذ استشعرتْ أوروبا تفوقَها وقدرتَها على التحكُّم بمصير الآخرين، أكَّدتْ لنفسها وللعالم، بالأفعال والأقوال: «أنَّ مبادئ القانون الدوليّ لا تطبَّق خارج أوروبا، وأنَّ ما يُعدُّ همجيةً في لندن أو باريس يكون سلوكاً متمديناً في بكين، وأنَّ ليس على الشعوب الأوروبيَّة التزاماتٌ خلقيةٌ عند معاملة الشعوب الآسيوية»[3].

كان فاسكو دي غاما يلقي القبضَ على السفن غيرِ المسلَّحة العائدة من مكة، ثم يُفْرغها من بضائعها، ويحظر على أيّ عربيٍّ الخروجَ منها، ويُصْدر أوامره بإشعال النيران فيها. ويعلِّق بانيكار على حوادث إحراق هذه السفن بركّابها العرب قائلاً: «لعلنا نحصل على تفسيرٍ لدوافع الاستيلاء على السفن من الملحوظة التي أدلى بها 'بارو' حين قال: 'أجل إنه يوجد بالفعل حقٌّ عامٌّ للناس جميعاً بأن يَمْخروا عبابَ البحار؛ ونحن في أوروبا نعترف بالحقوق التي يملكها الغيرُ علينا. ولكنَّ ذلك الحقَّ لا يتجاوز قارةَ أوروبا، ومن ثمَّ فمِنْ حق البرتغاليين كسادةٍ للبحر مصادرةُ جميعِ بضائعِ مَنْ يخوضون البحارَ دون إذنٍ منهم'»[4].

هذا ادعاءٌ غريب، ولكنّ الغرب مازال يمارسه حتى اليوم: فالقانون الذي يُطبَّق على أراضي الغرب، وحدَها شعوبُ الغرب هي مَنْ يستحقه، وأما الآخرون فلا! □

حلب

---

١ ـ واط، ص ١٦١.

٢ ـ سعيد، ص ٨٩.

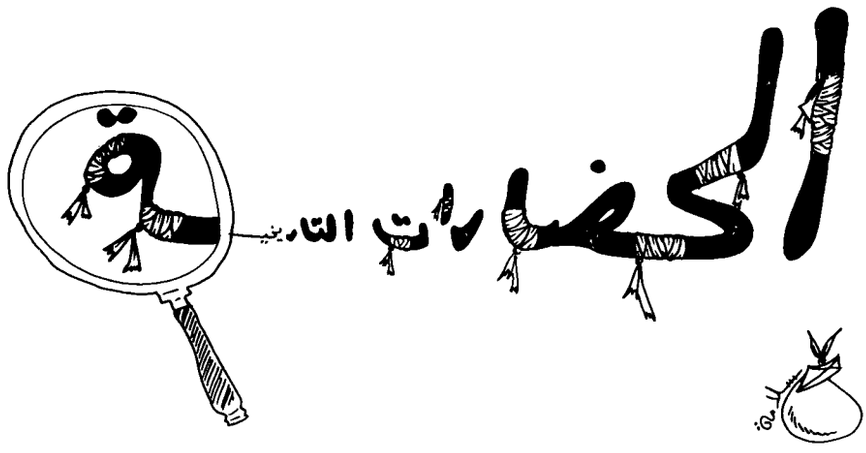
٣ ـ ل م بانيكار. **آسيا والسيطرة الغربية**، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، وزارة الثقافة، دار المعارف بمصر ١٩٦٢، ص ٤١.

٤ ـ المصدر السابق ص ٤٠.

محمد م. الارناؤوط

دراسة حالة ـ ٢ ـ

حوار/صراع الحضارات: دور الاستشراق في النموذج اليوغسلافيّ



«لا يمكن القولُ عن أيّ دينٍ إنه يمثّل تهديداً للحضارة الغربية، بمثلِ التوكيدِ الشديدِ الذي يُعْتَمَدُ الآن عند الحديث عن الإسلام»

إدوارد سعيد، تغطية الإسلام

«لماذا تصرُّون، أيها الغربيون، على أن يعيش الصربُ مع المسلمين؟ الصرب والمسلمون يُشْبهون القطَّ والكلبَ، وهم لا يستطيعون أن يعيشوا معاً في سلام».

رادوفان كاراجيتش، ١٩٩٣

«لقد بُذلتْ دعايةٌ كبيرةٌ لكي يبدأوا [في يوغسلافيا] أولَ الأمر بالخوف واحدُهم من الآخر: لقد بدأتِ الحربُ بالخوف، وانتهتْ بالإبادة الجماعيّة».

دايڤيد ريف، ١٩٩٣

«المسلمون في البوسنة والهرسك كانوا ضحيةَ إبادةٍ جماعيّةٍ، وفي قلب هذه المأساة كانت الايديولوجيةُ القوميةُ الصربيةُ المتأثرةُ كثيراً بالاستشراق [الصربيّ]».

نورمان تسيغار، ١٩٩٥

«إذا تابع المستشرقون الصربُ دعمَهم الثقافيّ لمزيدٍ من الاضطهاد للمسلمين في يوغسلافيا، فإنّ هذا يزيد من مسؤوليتهم في أحد أكثر الفصول الأوروبيّة ساديةً في القرن العشرين».

نورمان تسيغار، ١٩٩٥

«لقد نجح ميلوشيڤيتش للأسف في حالة معيّنة: فقد خَلَقَ حقداً أبدياً بين الصرب والسكان الآخرين في يوغسلافيا السابقة. ولا يمكن إجراءُ المصالحة إلا بعد إزاحة ميلوشيڤيتش، وبعد أن يفكّر الشعبُ الصربيُّ بالمغامرة الشنيعة التي سَمَحَ لنفسه بالانجرار إليها».

نوڤيل اوبسرڤاتور، ١٩٩٩

«لو أردتُ أن أكتب كما كَتَب غيري، لأصبحتُ وزيراً».

المستشرق الصربيّ راده بوجوڤيتش، ١٩٩٧

تقديم: التكوّن

كما في لبنان الذي كان يُدعى «سويسرا الشرق»، وكذلك في يوغسلافيا التي كانت تُعتبر ملتقى الحضارات للشرق والغرب، لم يكن من السهل تصوُّرُ التحوُّل السريع من النقيض إلى النقيض: من الاعتزاز بالتعايش مع الآخر، إلى الخوف من الآخر ومن ثمّ التخلُّص منه بكلّ بساطةٍ وبشاعة. وكما في لبنان الذي كان يَخْشى البلقنة، وكذلك في يوغسلافيا التي أصبحتْ تخشى اللبننة، كان هناك في كل طرفٍ مَنْ تولّى الإعدادَ لما هو آتٍ، وبالتحديد: التحضيرَ والتنظيرَ لما هو آتٍ، وتبريرَ ما سيحدث لاحقاً. وفي هذا الإطار تستحقّ التجربةُ اليوغسلافيةُ اهتماماً خاصاً بدور الاستشراق في التحوُّل من النقيض إلى النقيض، وأَعْني: من التنظير لـ «حوار الحضارات» وتعايشها، إلى التنظير والتبرير لـ «صراع الحضارات» الذي أدّى إلى أكبر مأساةٍ في أوروبا في النصف الثاني للقرن العشرين.

وتجدر الاشارةُ إلى أنّ يوغسلافيا قد تشكّلتْ عام ١٩١٨ من أقاليمَ متنوعةٍ في تكوينها الحضاريّ بحُكم الموقع الذي شغلتْه في أوروبا. فقد أسهم التداخلُ بين الإمبراطوريتيْن البيزنطية والرومانية، والكنيستيْن الشرقيّة (الأرثوذكسيّة) والغربيّة (الكاثوليكيّة)، والإمبراطوريتيْن العثمانيّة (المسلمة) والنمساويّة (المسيحيّة)، في التكوين الإثنيّ والدينيّ والثقافيّ لشعوب المنطقة. ومن ثم جَمَعَتْ يوغسلافيا عامَ ١٩١٨ من الطموح (دولة واحدة، أمة واحدة) أكثرَ بكثيرٍ مما يحتمله واقعُها المتنوِّعُ والمتعدِّدُ. وربما كان الإصرارُ على عدم الاعتراف بواقعها هذا هو من أهم أسباب فشلِ يوغوسلافيا الأُولى (الملكيّة) في عام ١٩٤١، وتفتُّتِها إلى عدةِ دولٍ.

وقد جاء المشروعُ اليوغسلافيُّ الجديد الذي قاده اليسارُ خلال الحرب العالميّة الثانيّة (١٩٤١ ـ ١٩٤٥) ليعبِّر عن طموحٍ جديد: هو الإقرارُ بالتعدُّد، وتبنّي المبدإ الفدراليّ ليوغسلافياً جديدةٍ تَعْترف بالخصوصيّات الإثنيّة والدينيّة والثقافيّة للشعوب المكوِّنة لها. وهكذا وُلدتْ في عام ١٩٤٥ جمهوريةُ يوغسلافيا الفدراليّة وسطَ مخاضٍ صعبٍ لم تستطع أن تتخلّص فيه تماماً من تركة يوغسلافيا القديمة. ولكنْ على الرغم من ذلك تميَّزتْ يوغسلافيا الجديدةُ، وخاصةً بعد تخلُّصِها من الستالينيّة عامَ ١٩٤٨ وتحوُّلِها نحو العالم الثالث ودولِ عدم الانحياز، بالانفتاح على الآخر (غيرِ الموجود أو غيرِ المرغوب فيه في يوغسلافيا القديمة)، وبأداءِ دورٍ مميزٍ سواء على مستوى البلقان أو على مستوى العالم الثالث ودول عدم الانحياز مع تطوُّر الحرب الباردة. وهكذا أصبحتْ يوغسلافيا تمثِّل وتؤدي دورَ الوسيطِ والجسرِ السياسيّ والثقافيّ ما بين الشرق والغرب، سواءٌ بالمعنى السياسيّ (الإيديولوجيّ) أو الحضاريّ الواسع.

الاستشراق الجديد

وفي هذا الاطار يمكن القول إنّه أخذ يتأسَّس ويَبْرز استشراقٌ جديدٌ في يوغسلافيا الفدراليّة. ومع أنّ أول قسمٍ للاستشراق كان قد تأسَّس في جامعة بلغراد خلال عامِ ١٩٢٢، فإنّ التطوُّر الحقيقيّ للاستشراق الجديد لم يَبْرز إلا بعد عام ١٩٤٥. فبعد الاعتراف بالبوسنة كجمهوريّةٍ ذاتِ خصوصيّةٍ (وهو ما لم يكن وارداً في يوغسلافيا القديمة) تأسَّس في سراييفو عامَ ١٩٥٠ «معهدُ الاستشراق»، وقسمٌ آخر للاستشراق في جامعة سراييفو، وقسمٌ ثالثٌ للاستشراق عام ١٩٧٣ في جامعة بريشتينا بعد أن حصل الألبانُ في كوسوفو على حكمٍ ذاتيٍّ واسعٍ (وهو ما لم يكن وارداً هو أيضاً في يوغسلافيا القديمة).

ومع هذا التطوُّر تكوَّن وبَرزَ جيلٌ جديدٌ من المستشرقين الذين فهموا الاستشراقَ على نحوٍ مغاير. وقد عبَّر المستشرق المرحوم د. سليمان غروزدانيتش عن هذا الموقف الجديد خلال الاحتفال بمرور ربع قرنٍ على تأسيس «معهد الاستشراق في سراييفو» بالقول إنّ «يوغسلافيا الجديدة، يوغسلافيا عدم الانحياز، بموقعها ومركزها الثقافيّ ـ التاريخيّ، قد اتُّجهتْ نحو التعاون مع جميع بلدان الثقافتيْن/الحضارتيْن اللتيْن تلتقيان وتتداخلان في إطارها، واللتيْن لا بدّ من التعرف عليهما بشكلٍ افضل. ولذلك كانت يوغسلافيا، كرابطة، تَمْلك فرصاً واقعيةً لكي تسهم في تفاهمٍ أوسعَ بين الشعوب من المناطق المختلفة»[1]. والواقع أنّ مئات الدراسات والترجمات التي ظهرتْ في يوغسلافيا بين عامَيْ ١٩٥٠ و ١٩٨٠ كانت تُسهم بحقٍ في التعرُّف على الآخر، سواء على الصعيد اليوغسلافيّ أو البلقانيّ أو العالميّ، وذلك من موقع الرغبة في المعرفة التي تعزِّز الصلةَ بالآخر، لا من موقع الرغبة في فرضِ السيطرة والهيمنة. وهكذا، وبفضل هذا الاستشراق، أصبح في الإمكان أن يتعرَّف القارئُ الصربيُّ في بلغراد بشكلٍ أفضلَ على ثقافةِ وخصوصيةِ الألبان والأتراك والبشانقة (الذين لم يكن يعرفهم على حقيقتهم في السابق أو لم يُرَدْ له أن يعرفهم دون كراهيةٍ) كما يَعْرف لأولِ مرّةٍ ثقافةَ وخصوصيةَ الشعوب الأخرى في الشرق والغرب.

ولكنْ بعد وفاة تيتو (١٩٨٠) وصعودِ المدّ القوميّ (الصربيّ والألبانيّ والكرواتيّ الخ) في يوغسلافيا، بدأ الاستشراقُ اليوغسلافيُّ يَتَقَوْمَن ويتسيَّس، أيْ يَدْخل في اللُّعبة السياسيّة ـ القوميّة الجديدة في يوغسلافيا ما بعد تيتو. وفي هذا الإطار أخذ في منتصف الثمانينيّات يتشكَّل في بلغراد تحالفٌ قوميٌّ ثلاثيٌّ ما بين رؤوس الثقافة («رابطة الكتاب في صربيا»، و«الأكاديميّة الصربيّة للعلوم والفنون»)، والكنيسةِ الصربيّة ذاتِ التقاليدِ القوميّةِ في التاريخ الصربيّ، والمؤسسةِ العسكريّةِ اليوغسلافيّةِ التي بقيت لاعتباراتٍ عديدةٍ تحت النفوذ الصربيّ.. وهو [أيِ التحالف] الذي وَصَلَ

١ ـ Sulejman Grozdanic: "Orijentalni institut u Sarajevu", **POF** XXV, 1975, Sarajevo 1977, p. 14.

انتقل الاستشراق الصربيُّ ابتداءً من الثمانينيَّات
من التنظير لحوار الحضارات، إلى التنظير لصراع الحضارات واستحالة التعايش بينها

بواسطته سلوبودان ميلوشيڤيتش إلى السلطة عام ١٩٨٧. وفي هذا الإطار جاءت مذكّرةُ «الأكاديميَّة الصربيَّة للعلوم والفنون» التي «تسرَّبتْ» إلى الصحافة، وأحدثتْ صدمةً آنذاك في كلّ يوغسلافيا، لتعبِّر عن الوعي أو التوجُّهِ القوميِّ الصربيِّ الجديد، ومؤدّاه: أنَّ الصِّرب الأرثوذكس في يوغسلافيا الأرثوذكسية هم ضحيَّةٌ لتآمر الآخرين (والمقصود: الألبان والبشانقة والكروات والسلوڤين ـ المسلمون والكاثوليك). وهكذا أصبحتْ كلُّ الإصلاحات السياسيَّة التي حَدَثَتْ في يوغسلافيا الجديدة التيتوية تُدْرَج ضمن «نظرية المؤامرة» على الصرب الذين «ضحّوا بالكثير في سبيل يوغسلافيا». والواقع أنّ الإنفاق المتزايد الذي يَعْتمد على القروض الأجنبية كان قد أوصل البلاد إلى حافة الإفلاس في ١٩٨٠، وأدّى الانخفاضُ السريعُ في المستوى المعيشيّ إلى انتعاش أفكار التآمر لدى كل طرفٍ ضد الآخر في يوغسلافيا.

وفي هذا الجو المشبَع بالشكوك بالآخر، وبالشعور بالغبن والاندفاع وراء مشروع منقذٍ، كانت كاريزميةُ ميلوشيڤيتش تقود مشروعاً جديداً لـ «إنقاذ» الصرب من «الخطر» الذي يهدِّدهم. ومع السيطرة على وسائل الإعلام لم يَبْقَ أمام هذا التحالف سوى أن يسمِّي الخطر (الإسلاميّ) وأن يُقْنع الصربَ به، حتى يبدأ الخوفُ فعلاً من هذا «الخطر»، ومن ثمَّ الاستعدادُ للقتل من أجل إبعاده».

ومع أنّ الاستشراق الصربيّ حتى ذلك الحين لم يكن يشكِّل كتلةً قويَّةً ضمن الاستشراق اليوغسلافيّ، فقد كان له دورٌ مهمّ في هذا التحوُّل الخطير الذي حَدَثَ في صربيا/يوغسلافيا خلال تلك السنوات العصيبة. فالتحالف الصربيُّ المثلَّثُ المذكور لم يكن يستطيع أن يقوم بما قام به لولا أولئك المستشرقون الذين رضوا أن يقوموا بهذا الدور على مستويات مختلفة، وأبرزُهم: ألكسندر بوبوڤيتش، وداركو تانا سكوڤيتش، وميرولوب يڤيتيش. وذلك لأنَّ هؤلاء المستشرقين كانوا يمثِّلون في نظر الآخرين «المرجعيةَ» في كلّ ما يتعلَّق بالشرق والإسلام، الأمر الذي يعني أنّ كل رأيٍ أو موقفٍ لهم كان يَخْدم بشكلٍ مباشرٍ المشروعَ العتيد. وللأسف لم يقتصر دور هؤلاء على التنظير/التحضير لما كان يُعَدّ، وإنّما تعدّى ذلك إلى تبريره أيضاً ـ وهذا هو الأمر الأخطر. وهكذا انتقل هذا الاستشراقُ من النقيض إلى النقيض: من التنظير لحوارِ الحضارات وتعايشها، إلى التنظير لصراع الحضارات واستحالةِ التعايشِ في ما بينها.

حالة ميرولوب يڤتيتش

وفي هذا الإطار سنأخذ، كنموذج على ذلك، المستشرقَ الصربيَّ ميرولوب يڤتيتش Miroljub Jevtic الأستاذ في جامعة بلغراد، الذي فاق الآخرين بما نَشَرَه خلال تلك الفترة.

بدأ يڤتيتش اهتماماتِه الأكاديميَّةَ حول الإسلام والعالم الإسلاميّ في الفترة التي أخذ يتشكَّل فيها التحالفُ المثلَّثُ. فقد نَشَرَ خلال ١٩٨٦ فقط عدةَ دراساتٍ كـ «حقوق الإنسان في البلدان الإسلاميَّة» و«النظام القانونيّ لمنظمة المؤتمر الإسلاميّ» و«الأسس الدينيَّة ـ السياسيَّة لمنظمة المؤتمر الإسلاميّ». ولكنَّه أخذ يندرج بشكلٍ مباشرٍ في مشروع هذا التحالف منذ عام ١٩٨٩ حين نَشَرَ كتابه **الجهاد المعاصر كحرب**[١]. ومن المهم هنا الإشارةُ إلى أنّ هذا الكتاب الخطير رُوِّج لدى الرأي العامّ في صربيا بفضل المستشرق الصربيّ المعروف داركو تانا سكوڤيتش، الذي اعتَبَرَه «أفضلَ وأشملَ دراسةٍ للكتلة الإيديولوجية ـ الدينيَّة للإسلام الراديكاليّ المسيَّس». وبعبارةٍ أخرى كان من الضروريّ لمستشرقٍ معروفٍ و«موثوق» لدى الصرب كـ «تانا سكوڤيتش» أن يقيِّم الكتابَ بهذا الشكل كي يجعل الرأيَ العامَّ في صربيا يُصدِّق ما في الكتاب على الرغم من أنَّه كان لا ينسجم مع ما كان يسوِّقه الاستشراقُ اليوغسلافيُّ من قبل. وقد ساعد على ترويج هذا الكتاب اللقاءُ التي أجرتْه مع المؤلِّف المجلةُ البلْغراديةُ ذاتُ الانتشارِ الواسع **دوغا** بمناسبة صدور هذا الكتاب، الذي خصَّتْه بمساحةٍ كبيرةٍ ودعايةٍ قويَّةٍ بعد أن قدَّمتِ المؤلِّفَ للقراء باعتباره «مِنْ أفضل العارفين في يوغسلافيا بالتطوُّرات الإسلاميَّة في العالم»[٢].

وعَبْر هذا اللقاء/الكتاب تمكَّن يڤتيتش من أن يَجْعل الصربَ يتشكَّكون في كلِّ ما كانوا يعرفونه عن الإسلام والعالَمِ الإسلاميّ مِنْ قبلُ، ويكتشفون «الخطرَ» الإسلاميَّ مِنْ حولهم وعليهم. ونظراً لأنَّ مشروع التحالف المثلَّث كان في الأساس ضد تَرِكَة تيتو، فقد بدأ يڤتيتش بنقدِ سياسةِ تيتو في الانفتاح على العالم الثالث (الإسلاميّ) التي أَسْهمت (حسب رأيه) في «استيراد» الأصولية الإسلامية إلى يوغسلافيا. وفي هذا الإطار انتقد يڤتيتش المساعدات التي

١ ـ Miroljub Jevtic: **Savremeni dzihad Kao rat**, Beograd (Nova Knjiga), 1989.

٢ ـ "Dr. Miroljub Jevtic: Rezervisti Alahove Vojske", **Duga**, Beograd, 12, 1989, p. 18.

كانت تقدِّمها بعضُ الدول العربيَّة (كالسعوديَّة والإمارات وليبيا) لأنَّها لم تكن تهدفْ فقط إلى «أسلمة» يوغسلافيا بحسب زعمه بل ـ وهو الأخطر ـ لأنَّها كانت جزءاً من «استراتيجيتهم للسيطرة على العالم، وبالتحديد لخلقِ دولةٍ إسلاميَّةٍ عالميَّةٍ واحدة وضمِّ يوغسلافيا إلى هذه الدولة».

وهكذا أَخَذَ الصربُ يكتشفون من خلال هذا اللقاء/الكتاب أنَّهم مهدَّدون بأن يصبحوا جزءاً من «دولةٍ إسلاميَّةٍ عالميَّةٍ واحدةٍ»، ولكنَّهم أخذوا يشعرون بالرُّعب بعد أن عَرفوا منْ يقْتيتش ما قد يعني ذلك بالنسبة إليهم. فقد أَوْضح لهم الآن أنَّ «الإسلام لا يميِّز بين الأنظمة السياسيَّة؛ فهو ضد يوغسلافيا الشيوعيَّة كما هو ضد فرنسا الرأسماليَّة. ومع أنَّه ثمَّة مكان للإسلام في فرنسا، شرطَ أن يَقْبل المساواةَ وأن يكون مثلَ البوذية والكاثوليكيَّة، فإنّ الإسلام لا يَقْبل مثلَ هذا الوضع لأنَّه يُصرّ على تغييرٍ شاملٍ للعلاقات الاجتماعية. وبعبارة أخرى: إنَّ الإسلام لا يَقْبل أية رؤيةٍ أخرى للعالم، ولذلك فهو خَطَرٌ على كل المجتمعات المعاصرة».

ومع هذا الخوف من تصوُّر العيش مع المسلمين في دولةٍ واحدةٍ (عالميَّة)، يحرِّض يقْتيتش الصربَ ضد المسلمين (البشانقة) الذين يعيشون معهم بالفعل في دولةٍ واحدةٍ (يوغسلافيا) منذ قرون. وهكذا يوضح أنّ «البوسنة المسيحيَّة قد تدمَّرتْ باسم الإسلام، لأنَّ أولئك الذين اعتنقوا الإسلامَ قد خانوا البوسنة»، محوِّلاً ـ بهذا ـ البشانقةَ الذين اعتنقوا الإسلام منذ ٤ ـ ٥ قرون إلى «خونة» في نظر مواطنيهم وجيرانهم الصرب: فهم قد «خانوا» البوسنةَ المسيحيَّة قبل ٤ ـ ٥ قرون، ويمكن أن «يخونوا» يوغسلافيا الآن بسعيهم إلى إقامة دولة إسلاميَّة في البوسنة ثم في بقيَّة يوغسلافيا «ضمن الدولة العالميَّة التي يحلم بها المسلمون!». وهكذا، كما يقول داڤيد ريف في كتابه عن البوسنة، بُذِلتْ دعايةٌ كبيرةٌ لكي يبدأ الناسُ أوَّلَ الأمر في الخوف بعضهم من بعض، إذ إنَّ الحرب بدأتْ بالخوف وانتهت بالإبادة الجماعيَّة[1].

ومع اندلاع الحرب في البوسنة في ربيع ١٩٩٢، وبالتحديد في خضمّ الاندفاع الصربيّ الذي تمثَّل في السيطرة على حوالى ثلثَي البوسنة مع ما ترافق من تطهيرٍ عرقيٍّ بشع، أصدر يقْتيتش كتابَه الآخر والأخطر: **من البيان الإسلاميّ إلى الحرب الدينية في البوسنة**[2]. وكما هو واضحٌ من العنوان، أراد يقْتيتش أن يُثْبت أنّ كتيِّب علي عزّت بغوڤيتش **البيان الإسلاميّ**، وأنّ حزبَ العمل الديموقراطيّ SDA الذي أسَّسه بغوڤيتش، قد أوصلا البوسنةَ إلى الحرب الدينيَّة، لأنَّه «كان لا بدّ للنزاع المسلَّح أن ينفجر؛ إذ إنَّ الهدف الأساسيّ للثورة الإسلاميَّة العالميَّة إنَّما هو تحقيقُ الدولة الإسلاميَّة» (ص ٧). وهكذا بعد أن أوضح يقْتيتش في الكتاب الأول ماذا يعني للصرب أن يَجِدوا أنفسَهم فجأةً ضمن دولة إسلاميَّة، ينتقل في كتابه الآخر إلى تبريرِ ما حَصَلَ بالقول إنَّه «من المنطقيّ أن يؤدي السعيُ إلى خلق دولةٍ إسلاميَّة إلى المقاومة من طَرَفِ كلِّ أولئك الذين ليسوا قريبين من تلك الإديولوجيَّة» (ص ٨).

وفي نهاية هذا الكتاب، وبعد أن يحاول يقْتيتش إقناعَ الصرب بأنَّ ما يحدث هو مؤامرةٌ إسلاميَّةٌ عالميَّةٌ، يصل إلى بثّ الخوف لدى كلّ الصرب في يوغسلافيا، لأنَّ الأمر ـ في نظره ـ لا يقتصر على «دولة إسلاميَّة» في البوسنة بل ينسف كلَّ الوجود غير المسلم حول البوسنة للتواصل بسهولة مع بقية العالم، «ولذلك كان من الضروريّ تحطيمُ صربيا أيضاً» (ص ٢١١). وهكذا، بعد كل هذا الشحن للصرب ضد المسلمين في **كل** يوغسلافيا، يصل يقْتيتش إلى تبريرِ ما كان يحصل آنذاك في البوسنة من مجازر بالقول إنَّ الحربَ انفجرتْ في البوسنة لأنَّ «الصرب لم يرغبوا في أن يقدِّموا ما لديهم من سيادةٍ هديةً إلى المسلمين» الذين كانوا يريدون خلقَ «دولةٍ إسلامية»؛ ولذلك «فقد كان على الصرب أن يَمْنعوا ذلك بالقوة المسلّحة» (ص ٢٢٠).

لقد كان هذا الكتابُ يَخْدم في الواقع مشروعَ التحالف المثلَّث في خلقِ دولةٍ صربيَّةٍ كبرى (صربيا الكبرى)، وذلك بالتركيز على استحالة التعايش بين الصرب والبشانقة، وبالتحديد بين الأرثوذكس والمسلمين؛ وأصبحت البوسنةُ هي الساحة لإثبات ذلك على الأرض. وفي هذا الاطار تحوَّل ما كان يحذِّر منه يقْتيتش إلى «حقائق» على الأرض، بفضل رادوفان كاراجيتش وراتكو ملاديتش وغيرهما من مجرمي الحرب.

إلا أنَّ يقْتيتش بعد ترويجه في الكتاب السابق لمقولة «الحرب الدينيَّة» التي فُرضتْ على الصرب في البوسنة بسبب سعي المسلمين إلى خلق «دولة إسلاميَّة»، أخذ يطوِّر مقولته باتجاه «الصراع الحضاريّ» في وقتٍ متزامنٍ مع صدور مقالة صموئيل هنتنغتون الشهيرة وما أثارته من ردودٍ مختلفة.

وهكذا ألقى في مطلع ١٩٩٥ محاضرةً بعنوان «صراع الحضارات في البلقان» في يودغوريتسا عاصمةِ الجبل الأسود، أيْ في الجمهورية الأخرى التي بقيتْ مع صربيا ضمن يوغسلافيا الحالية، والتي لم يكن يَنْقصها زيارةٌ أو محاضرةٌ كهذه من يقْتيتش لكي تَلْحق بمصيرِ البوسنة. وتَجْدر الإشارةُ إلى أنّ هذه الجمهوريَّة الصغيرة (حوالى ٦٠٠ ألف نسمة) والمهمةَ في موقعها (فهي تجاورُ البوسنةَ وصربيا والسنجقَ وكوسوڤو وألبانيا) تتميز بتعايشٍ قوميٍّ (مونتنغريّ وبشناقيّ وألبانيٍّ) ودينيّ (أرثوذكسيّ ومسلم وكاثوليكيّ) جيدٍ. ولذلك كان لا بدّ ليقْتيتش من زيارةٍ أو محاضرةٍ كهذه لكي ينسف هذا التعايشَ القائمَ ويؤكِّدَ على ما كان يروِّجه في إطارٍ أوسعَ من السابق.

---

١ ـ داڤيد ريف **مجزرة البوسنة وتخاذل الغرب**، ترجمة عبد السلام رضوان ومحمد الصاوي الديب، الكويت، مؤسسة الشراع العربيّ، ١٩٩٥، ص ٧٦.

٢ ـ Miroljub Jevtic: **Od Islamske deklaracije do verskog rata u BiH**, Beograd (Filip Visnjic), 1993.

يحرِّض المستشرق الصربيّ يڤتيتش الصَّرْب ضد المسلمين الذين يعيشون معهم منذ قرون في دولة واحدة هي يوغسلافيا

ركَّز يڤتيتش في هذه المحاضرة على نقطةٍ أساسيَّةٍ، ألا وهي أنّ المسلم لا يمكن أن يكون لديه ولاءٌ لأيةِ دولةٍ إذا لم يكن الإسلامُ دينَها. وبعبارةٍ أخرى، يبدو ليڤتيتش وكأنَّ ما حَصَلَ للمسلمين في صربيا والبوسنة غيرُ كافٍ، ولذلك يذكِّر بأنَّ هذا الأمر ينطبق على مسلمي الجبل الأسود أنفسهم: أي إنّ هؤلاء يفتقرون إلى الولاء لهذه الدولة، لأنَّ دينهم (الإسلام) يَفْرض عليهم باستمرارٍ الجهادَ ضدّ الكفّار. وفي هذا السياق يذكِّر الحضورَ بأنّ الجبل الأسود كدولةٍ قام في الأساس خلال الصراع ضد الإسلام، مشيراً في ذلك إلى مذبحة ليلة عيد الميلاد لعام ١٧١١ التي ذُبح فيها كلُّ مسلمٍ رَفَضَ الارتدادَ عن دينه، وبأنَّه «لا يمكن أن يستمر [الجبلُ الأسودُ] كدولةٍ خارج هذا الصراع». وهكذا يصل د. يڤتيتش في نهاية المحاضرة إلى النتيجة التي تستهويه، والتي لا يَكَلُّ عن ترديدها، وهي أنَّ «الحياة المشتركة مع المسلمين مستحيلة». ويَدَع يڤتيتش مستمعيه وقرَّاءَه أمام خيارَيْن: إما أن تصبح مسلماً فتخسرَ نفسَك (حضارَتك وأوروبيتَك)، وإمّا أن تتخلص فوراً من الخطر أو «الوجود الإسلاميّ من حولك». وهكذا يضيف د. يڤتيتش مزيداً من الزيت على النار بالقول إنّ هذه المناطق (الجبل الأسود والبلقان برمته) «سيبتلعها الإسلامُ» قريباً، داعياً على الفور إلى توفير «آلياتٍ دفاعيَّةٍ ضد الإسلام»[١].

ومع أنّ جريدة **مونيتور** المستقلة ذَكَرَتْ آنذاك أنَّ الجمهور الذي حَضَرَ هذه المحاضرة لم يكن كبيراً، فإنَّها لم تقلِّل من خطورة ما قيل بالنسبة إلى الجبل الأسود. ولكنْ بحكم تقاليد التعايش، وبروز المعارضة ضد نظام ميلوشيڤيتش، ونجاح ممثِّل الإصلاح (ميلو جوكانوڤيتش) في انتخابات الرئاسة في عام ١٩٩٧، لم تنجرَّ جمهوريةُ الجبل الأسود إلى ما كان يتمناه يڤتيتش وغيرُه؛ وهذا ما اتَّضح منذ ذلك العام مع تصعيد بلغراد للوضع في الساحة الأخرى لـ «الصراع الحضاريّ» بين الأرثوذكس والمسلمين، وأعني كوسوڤو/كوسوڤا.

وعاد يڤتيتش فنشر عدة مقالات على التحريض ضد الآخر بسبب الدين/الإسلام. وفي هذه المرة لم يَكْتفِ بنشر مقالاته في صربيا، بل نُشرتْ له واحدةٌ في مجلة **نمسيس** Nemesis اليونانيّة عامَ ١٩٩٨ لاستقطاب التأييد اليونانيّ (الأرثوذكسيّ) لـ «معركة» الصرب ضد الألبان (المسلمين) حول كوسوڤو. ويركِّز يڤتيتش في مقالته هذه، وعنوانُها «الأساس التاريخيّ لأزمة كوسوڤو»، على تقسيم تاريخ الألبان إلى قسميْن فقط: قبل الإسلام وبعده. فقبل «أسلمَة» الألبان كان «الصربُ والألبانُ يعيشون في انسجام كامل»، ولم تَسُدْ العلاقات بين الطرفين إلا بعد أن حوَّل الإسلامُ الألبانَ «إلى شعبٍ يرفع الدينَ فوق القوميَّة، وجعلهم برابرة، فلجأوا إلى المجازر ضد المسيحيِّين الصرب واليونان وأجبروهم على الأسلمة». وبالاستناد إلى هذا يرى يڤتيتش أنّ حرب البلقان في ١٩١٢ قد «شنَّتها الدولُ المسيحيَّةُ ضد الدولة العثمانيَّة ليُنهوا جرائمَ المسلمين ضد المسيحيِّين»[٢]. وهكذا لا يرى إلا الاسلامَ وراء كل شرٍ ووراءَ كلِّ إرهاب في المنطقة؛ بل إنّ المعدَّل العالي لازدياد عدد السكّان الألبان في كوسوڤو «إنَّما يعود إلى ولائهم للإسلام». وينفي صفةَ الإرهاب عن المؤسسات والممارسات الصربيَّة في كوسوڤو خلال ١٩٨٩ ـ ١٩٩٩، ويذهب إلى إثبات العكس بمنطقه الخاص، فيقول إنّ «مسيحيي البلقان هم ضحايا انبعاث الأصوليَّة الإسلاميَّة»، وذلك من خلال التلاعب بـ«الحساسيَّة الإسلاميَّة المفرطة للألبان»[٣]. وهكذا يكرِّر يڤتيتش ما قام به في نموذج البوسنة، مع أنَّه هنا يوسِّع من دائرة الاستعداء الأرثوذكسيّ ـ الإسلاميّ لتشمل البلقان، وذلك لكي يبرِّر ما كان يفعله النظامُ في بلغراد طيلة الأعوام الممتدة من ١٩٨٩ إلى ١٩٩٩.

والحق أن هذه الساحة الجديدة (كوسوڤو/كوسوڤا) قد أكَّدت ارتباطَ هؤلاء المستشرقين بالنظام الذي أوصل الألبانَ والصربَ إلى المأساة ـ الكارثة: وأعني مأساةَ التطهير العرقيّ والتهجيرِ للألبان خلال ١٩٩٨ ومطلع ١٩٩٩، وكارثةَ القصف والتدمير [الأطلسيّ] المنظَّم للبنية التحتيَّة لصربيا/يوغسلافيا في ربيع ١٩٩٩. ولذلك لم يعدْ هناك شكٌّ في أنَّه، مع السقوط القريب لنظام ميلوشيڤيتش (الذي لم يعدْ مقبولاً من أغلبية الصرب، الذين أدركوا الآن إلى أين انجروا)، ومع انتصار الديموقراطية في صربيا، يمكن آنذاك لشعوب البلقان أن تباشر الألفيةَ الجديدة بروحٍ جديدةٍ تقوم من جديدٍ على حوار الحضارات وتعايشها، لا على الصراع الحضارات وتقاتُلِها. □

كوسوڤو (عمّان)

١ ـ "Trumbetaret e lufres Rilindja," (Prishtina) 1.2.1995.

٢ ـ Shaban Sinani: **Kosova ne syrin e ciklonit**, Tirana 1999, pp. 62 - 63

٣ ـ المرجع السابق، ص ٦٥.