

حوار  
الضفتين

# صراع الحضارات أم حوارها إشكالية البديل؟



تحت إشراف

سليمان بشيرديان

# صراع الحضارات أم حوارها إشكالية البديل؟



# صراع الحضارات أم حوارها إشكالية البديل؟

أشغال الندوة المنظمة من طرف مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود  
للدراستات الإسلامية والعلوم الإنسانية بتعاون مع مؤسسة كونراد أدناور  
يومي 12 و 13 ديسمبر 2008  
بمقر مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود  
للدراستات الإسلامية والعلوم الإنسانية بالدار البيضاء  
التنسيق العلمي : سليمان بشير ديان

الترجمة العربية : عز الدين العلام (النصوص الفرنسية)  
كريمة الزرهوني (النص الانجليزي)

الإيداع القانوني 2010 MO 0255

ردمك 2 - 3596 - 0 - 9954 - 978

© مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود

للدراستات الإسلامية والعلوم الإنسانية

(سلسلة حوار الضفتين)، الدار البيضاء 2009

زنقة المرجان، عين الذياب، أنفا، الدار البيضاء

الهاتف : 30 / 27 10 39 22 05 (212)

الفاكس : 31 10 39 22 05 (212)

البريد الإلكتروني : [secretariat@fondation.org.ma](mailto:secretariat@fondation.org.ma)

موقع المؤسسة : <http://www.fondation.org.ma>

© مؤسسة كونراد أدناور

ص. ب. 8002، أكداال - الرباط

الهاتف : 73 62 77 / 74 55 77 37 05 (212)

الفاكس : 71 61 77 37 05 (212)

البريد الإلكتروني : [kasma@kas.org.ma](mailto:kasma@kas.org.ma)

موقع المؤسسة : <http://www.kas.de/marokko>

# المحتويات

9	تقديم
11	تقارب الثقافات في مجال حقوق الإنسان سليمان بشير ديان
19	التمدن والحضارة علي بنمخلوف
31	في تباين الحضارات مارك كريون
45	حضارات وهويات والتقاءات عوامل ثقافية/حروب ثقافية: وجهات نظر المسلمين الأمريكيين المعاصرين بخصوص دور الثقافة مارسيا هرمنسن
63	أوروبا والشرق الأوسط مصطفى صفوان
71	في جذور نظرية صدام الحضارات الإصلاح الديني «متعدد الكونية» بديلا عن النموذج الصراع محمد حداد
85	خاتمة



## تقديم

سليمان بشير ديان \*

يُقدّم لنا عالم ما بعد الحرب الباردة على أنه فضاء لصراع كوني بين الحضارات، وكل ما يبدو أنه حرب بين الأديان. وإذا كانت هذه الرؤية غالبا ما يتم استحضارها، فإنّها وعلى النحو نفسه، تعرّضت لانتقادات عدّة بسبب تبسيطيتها. غير أنّ هذه التبسيطة بالذات، تبدو كأنّها حجّة هذه الرؤية التي طالما تمّ إبراز قيمتها التبشيرية التي تكفل لها نوعا من التحقق الذاتي.

مقابل هذا الخطاب الذي يفتّت الحضارات الإنسانية في ما شاء من هويات تتصادم لا محالة فيما بينها، غالبا ما تُطرح فضائل حوار الثقافات والأديان الذي يمكنه وحده أن يعطي للعولمة مضمونا إنسانيا حقيقيا.

هناك إذن، من جهة، حديث يرمي إلى وصف حالة الحرب الخفية أو المعلنة التي تسود بين الحضارات بحكم طبيعتها، وهي حرب يتعذّر وقفها. ومن جهة ثانية، حديث آخر يرمي إلى توصيف حوار الحضارات لصنع عالم يسوده السلام.

ولعلّ السؤال المطروح هو: ألا يخفي توصيف الحوار إقرارا ضمنيا بوصف حالة الحرب، الممكنة أو الفعلية، بأنها طبيعية ومندرجة في نظام الأشياء؟ وإذا كان هذا الحديث الوصفي والتوصيفي المزعومين، ينطلقان من نفس المقدمات التي ترى أنّ خارطة العالم تتشكّل من مجالات حضارية كبرى، مرسومة الفواصل بوضوح، ومتوتّرة بدياناتها المختلفة، فربّما يجب مساءلة هذه المقدمات ذاتها. حينها سوف ننتبه إلى الطريقة التي تتلّين بها الحضارات نفسها من الداخل، وتفتح كهويات متعدّدة كما الأفراد. وسوف نسائل أيضا الفكرة القائلة بأنّ من طبيعة الأديان، أو بعضها، أن تقصي الاختلاف وتواجهه بالعنف الرمزي أو المادي.

---

\* جامعة كولومبيا، نيويورك



من أجل التفكير في هذه التساؤلات الضرورية، وعلى النقيض من تبسيطية الوصف وسذاجة التوصيف، نظّمت مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بمدينة الدار البيضاء بالمغرب يومي 12 و 13 دجنبر 2008 ندوة دولية تحت موضوع: «صراع الحضارات أم حوارها: إشكالية البديل؟». في الصفحات الموالية يجد القارئ الكريم المساهمات التي أقيمت في هذه الندوة.

## تقارب الثقافات في مجال حقوق الإنسان

سليمان بشير ديان

عند تناول موضوع حوار الحضارات، ينبغي أولاً التذكير بأن الحوار يفترض اللقاء، فعلى أي أساس نلتقي؟ يبدو لي أن حقوق الإنسان هي أنسب مكان لمثل هذا اللقاء، وهذا هو السبب الذي دفعني إلى التركيز في هذا الحديث التمهيدي لهذا الكتاب على هذه المسألة.

في يوم الثلاثاء 12 غشت 2008، وفي اللحظة التي كان فيها العالم مشدوها أمام الحفل الافتتاحي للألعاب الأولمبية بـ «بكين»، وفي انتظار أن يشدّ أنظاره ما سيقوم به «حسين بولت» و«ميكائيل فيليبس»، نشر «دافيد بروكس» David Brooks، الصحفي الأمريكي المحافظ والذائع الصيت، مقالا بصحيفة «نيويورك تايمز» تحت عنوان «التناغم والحلم»، ضمّنه أفكارا فلسفية سياسية، ألهمه إياها ما تمّ النظر إليه كاستعراض للقوة الصينية. وكانت، بطبيعة الحال، مسألة حقوق الإنسان بالصين في صدارة ما طرحه من أفكار. غير أنّ الطريقة التي عالج بها «دافيد بروكس» هذه المسألة أضفت على مقاله بعدا صداميا كونيا بين الحضارات كما طرحه «هنتنجتون». يبدأ «دافيد بروكس» بالتذكير بـ «اختبارات الإدراك السيكلوجية» كما هي مسطرة في أعمال «ريشارد نيسبت» Richard Nisbet، الأستاذ بجامعة ميشيغان في «آن آربور»، وعلى الخصوص في كتابه المعنون بـ «جغرافية الفكر: كيف يفكر الآسيويون والغربيون بشكل مختلف، ولماذا؟»

قام البروفيسور «نيسبت»، المشرف على برنامج الثقافة والإدراك في «آن آربور»، بمجرد لاختلاف طرق الإدراك بين أفراد أمريكيين من جهة، وعدد من مواطني بلد من بلدان الشرق الأقصى من جهة أخرى، وتمّ تقديم هذه الاختلافات بوصفها ذات دلالة. وعلى سبيل المثال، أثبت، بمعونة زملائه الصينيين والكوريين واليابانيين، أنّه عندما نقدّم لعدد من الأشخاص مشهدا نرى فيه سمكا في حوض ماءٍ يحتوي على

طحالب ومرجان... الخ، فإن نتائج اختبارات علم النفس المعرفي تؤكد عموماً أن الآسيويين يركّزون نظرهم أكثر على المحيط وما يحفل به من علاقات، بينما يبدو أن الغربيين، وبتلقائية، يهتمون أكثر بالأفراد، إذ يركّزون خاصة على موضوع مفرد، مثل سمكة كبيرة في الواجهة. وحتى نترجم ما قيل إلى أرقام، قدّم اليابانيون المختبرون ما يفوق 70 في المائة من المشاهدات المتعلقة بالمحيط العام، كما كانت ملاحظاتهم حول علاقة الحيوانات بمحيطها تفوق 100 في المائة مما قدّمه الغربيون.

من بين الخلاصات الكبرى لـ «نيسبت» وفريقه، القول بأن التفكير في شرق آسيا، إن كان لهذه العبارة من معنى، يبدو بشكل عام أميل إلى أن يكون كليانياً، بسعيه لفهم الحقل في كليته، مستعملاً أقل ما يمكن من المقولات المنطقية التي تستبعد بالضبط تساكُن زوايا نظر متعددة. يبدو أننا هنا إزاء ترجمة لما يشبه الفلسفة الصينية لـ «فين شو» (Fen Chue)، هذا الفن القادر على ترتيب الأشياء باحترام حالات الترابط الكونية التي تجمعها ككل. يعتقد هؤلاء الباحثون في علم النفس المعرفي، أن بإمكانهم أيضاً، بواسطة هذه التجارب، تسليط الضوء على أسئلة من قبيل: لماذا كان الصينيون القدامى متفوقين في الجبر والحساب دون الهندسة؟ ولماذا يتعلّم أطفال العالم الغربي الأسماء بسرعة أكبر من تعلّمهم للأفعال؟ في حين أن العكس يبدو هو الصحيح في الشرق الأقصى.

بالنسبة لي، لم أتوقّف عن التساؤل عن القيمة الحقيقية لأسئلة علم النفس المقارن. أتساءل فيما إذا كان لها حقاً من معنى حينما تصل بهذه الصورة إلى أجوبة يبدو أنّها تثبت وجود دواع تدفع نحو التفكير فيما يشبه جغرافية الفكر ووضعه. وهذه طبعا مقارنة تعتبر نفسها علمية، وبالتالي فإنّها، من حيث هي كذلك، تظل قابلة للتفنيد من طرف علماء آخرين، يمكنهم الحكم على مقدماتها ومناهجها وخلاصاتها. ما يهمني على الخصوص من النتائج المحصّل عليها من هذه التجارب، هو الوقوف على مدى استغلالها من طرف «دافيد بروكس» في حديثه عن حقوق الإنسان، أو بالأحرى التفاهة عليها وتحويلها لتخدم ما يدّعي أنّها هوة حضارية عميقة تفصل بين الشرق والغرب. وبما أنّ التجارب السيكلوجية التي يركّز عليها كعربون علمي على ما يقول، تتحدّث عن الشرق عموماً، فإنّه يذكر اليابان، ولكن الصين وحدها تبقى في نهاية المطاف هي ذلك الآخر الكلياني المقابل للفكر التحليلي الغربي. ونستنتج بسهولة لم لا يذكر اليابان في مقاله إلا ليتغافل عنها، ذلك أنّ بلد الشمس المشرقة، هو في نهاية المطاف بلد ديمقراطي، لا يتعامل بالضرورة مع حقوق الإنسان

على نحو أسوأ مما عليه الحال في باقي الديمقراطيات. وهو الأمر الذي قد يؤدي إلى نقيض ما يسعى إليه، بما أنه يريد أن يبرهن على أن الغرب والشرق حضارات تختلف جذريا وتتعارض كلية. إن استغلال الفرضيات العلمية، على نحو ما فعله «بروكس»، معناه أنه يدسّ، دون مراعاة لأي إجراء شكلي، أسئلة معرفية في مجالات الحقل السياسي، والذي هو مجال اهتمامه، وذلك عندما سعى للبرهنة على وجود جدول للحضارات الإنسانية، يبدأ من أشدها فردانية وينتهي بأشدها جمعانية. يمكنك، كما يقول «بروكس»، أن تضع المجتمعات فوق لوحة عالمية، يوجد في أقصاها أشدها فردانية مثل الولايات المتحدة وبريطانيا، وفي أقصى الطرف المقابل أشدها جمعانية مثل الصين.

ما يميّز البلدان الفردانية، يضيف «بروكس»، هو نزوعها نحو «وضع القانون والشأن الخاص في الواجهة»، بينما يفترض في المجتمعات الجمعانية نزوعها نحو «تثمين التناغم والواجب». والنتيجة الأولى لمثل هذه الطريقة في ترتيب الثقافات الإنسانية هي ألا نرى في غنى المشهد الذي قدّمته الصين للعالم بمناسبة الحفل الافتتاحي المذكور سوى استعراض للجوهر الجمعاني الصيني. فما يودّ «دافيد بروكس» أن يشرحه لنا، بتلك الجدية المتوارية خلف علمية تفكيره، هو أن «آلاف الصينيين يتحركون كرجل واحد، ويدقّون على الطبول كرجل واحد، ويرقصون كرجل واحد، ويركضون في انضباط جماعي دونما وقوع أو اصطدام». لا يتعلّق الأمر هنا بعمل كوريغرافي دقيق التنسيق ولا نشاز فيه، بل هو مجرد تعبير وتصوير لما أسماه بـ «ثقافة المحافظة الجماهيرية».

والنتيجة الثانية لمثل هذا التحليل هي سجن ما يعتبره هويات جمعانية أو فردانية في مصائر لا مردّ لها. كما أنه لا يعود للفكرة القائلة بأنّ تاريخ الفردانية مرتبط بالرأسمالية إلاّ ليحشرها داخل رؤية ماهوية تجعل من الغرب الاستمرار الطبيعي لليونان القديمة التي انفردت بالتأكيد على قيمة البطولة الفردية، كما لو أنّ البطولة الفردية، باعتبارها قيمة، ليست أعدل الأشياء توزيعا بين كلّ المحكيات الشفهية البطولية القديمة، وفي كلّ الأساطير التي نجدّها في كل الثقافات الإنسانية وفي «أناشيدها البطولية». وفي نفس الوقت تجعل هذه الرؤية الماهوية من الجمعانية نتيجة للتواجد الكثيف للميكروبات التي تسري كالوباء في المناطق القريبة من خط الاستواء. وهكذا يصرّح «بروكس» أن الجميع هنا يتكاتف، أكثر ممّا يفعل في أي مكان آخر، لمواجهة هذه الأمراض، والعيش في نظام يسود فيه الإطار، أو لنقل

«الكيونة الجماعية»، على كل الأشياء.

وهذه الماهية الجماعية هي ذاتها جامدة وأبدية إلى حد كبير، وهي جزء لا يتجزأ من طبيعة هذه المجتمعات. وحتى التطور الرأسمالي الذي يتوحي منه البعض إذابة هذا الجمود الجماعي، لن يكون غير تطور ثانٍ يضاف إلى هذه الماهية الجماعية دون أن يمسه في أدنى شيء. وفي النهاية يخلص «د بروكس» إلى أن هذه الوجهة الجماعية المتناغمة يمكن أن تبدو جذابة مثلها مثل الحلم الأمريكي. ولهذا السبب، يختم نصّه بالقول إن القوة الصينية الجديدة ليست حدثاً اقتصادياً فقط، بل إنها حدث ثقافي أيضاً.

لا شك أن هذه الرؤية الماهوية المندرجة في الأنموذج «الهنتنكتوني» الذي أسماه صديقي «مارك كريون» بـ «خدعة صدام الحضارات»، أثارت حفيظة عدد من القراء الذين عقّبوا عليها في صحيفة «نيويورك تايمز»، مدينين هذه العودة شبه العلمية لقوالب جاهزة تخصّ الفكر أو القيم الآسيوية. لكن الدرس الذي يجب أن نستوعبه هنا، والذي يتجاوز بكثير قيمة هذا العمود الصحفي، ويكمن وراء توقفي المطول عنده، رغم تفاهة حتميته الثقافية التبسيطية، هو أن الأنموذج «الهنتنكتوني» في نسخته المتعددة، غالباً ما يلوّن، إلى هذا الحد أو ذاك، طريقة تفكيرنا في أسئلة مثل تلك التي تطرحها حقوق الإنسان التي هي في آن واحد، رهان وأساس الحوار العالمي بين الثقافات. هكذا، فإن فكرة حوار الثقافات ذاتها في مقابل صراعها الذي قد يكون أمراً طبيعياً، يمكن اعتبارها بمثابة ضريبة نوّديها لهذا الأنموذج، وبالفعل فإن ثنائية الصراع والحوار تبدو ملغومة، كما سبق أن قلنا في عنوان هذا الملتقى، لأنّ هذين الحدين يتقاسمان نفس المقدمات المتمثلة في التساؤل عن الهوية الثقافية بصفتها قدرًا. وهذا ما يؤكّد عليه على الخصوص «أمارتيا سن» Amartya Sen في كتابه «الهوية والعنف، وهم القدر». وتجدر الإشارة إلى أنّ ما يُفعل وهم الهوية بصفتها قدرًا، ليس ما يكتبه مثقفون، أمثال «د بروكس»، أخذوا على عاتقهم تمجيد التفوق الفريد للغائية الخاصة بغرب يرى نفسه بشكل طبيعي أبا للديمقراطية، وما يتولّد عنها من نقاش عام وفردانية وحقوق الإنسان، بقدر ما هو استعادة هذا النموذج من طرف مثقفين يتموضعون باعتبارهم لا غربيين، آخذين على عاتقهم، موازاة مع ذلك، الدفاع عن هوية أخرى وإبرازها. وهذا ما يؤدي بالنسبة للسؤال الذي يشغلنا، إلى الدعوة إلى فلسفة أخرى لحقوق الإنسان. إننا لسوء الحظ ميالون لأن نكون ضحايا نوع من المقمقة الغربية حينما نجعل أنفسنا مختلفين. ونحن بذلك

لا نفعل أكثر من قولبة ذواتنا فيما يعلن الغرب (وهو نفسه اختلاق) أنه الغير .  
وحتى أكون واقعيًا، أسوق مثالًا عن إفريقيا، وتحديدًا الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب. يُفترض في هذا الميثاق، حسب هيئة تحريره «أن يعكس التصور الإفريقي لحقوق الإنسان»، و«يقتدي بنموذج فلسفة الحق الإفريقية، ويجب بالتالي عن حاجات إفريقيا». بعد ما تمّت المصادقة على هذا الميثاق في المؤتمر 18 لرؤساء الدول والحكومات بنينوي في يونيو 1981، لما كان يسمّى بمنظمة الوحدة الإفريقية، وبعد شدّ وجذب، تمكّنت جمعية رؤساء الدول والحكومات لما يسمى اليوم بالاتحاد الإفريقي، من تفعيله الأولي سنة 2006 بانتخابها لجنة القضاة الأحد عشر المكلفة بتطبيقه. يعدّد هذا الميثاق الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ويؤكد خاصة على حقوق الشعوب، وعلى ما ينعته بواجبات الفرد تجاه الجماعة. وذلك، كما سبقت الإشارة، من أجل إبراز الأهمية الخاصة للجماعة في المجتمعات الإفريقية. كلّ هذا يعيدنا مرّة أخرى إلى نفس التعارض الذي أقامه «د بروكس» بين المجتمعات الفردانية والمجتمعات الجماعية. ألا يقوم هذا الإعلان عن حقوق الإنسان والشعوب، وبكلّ بساطة، بإضافة حقوق جماعية لحقوق فردية معترف بها أصلاً؟ بودّنا أن نصدّق ذلك، ولكن، ما عسانا القول فيما تنص عليه الفقرة 7 من الفصل 29 التي تقول: «يجب على كلّ فرد أن يسهر، في علاقاته مع المجتمع، على الحفاظ على القيم الثقافية الإفريقية الإيجابية، وتعزيزها بروح التسامح والحوار والتشاور، وبشكل عام، أن يساهم في رقي القيم الأخلاقية للمجتمع». بقراءتنا لهذه الفقرة، سرعان ما يتّضح أن باب تأويلها مفتوح على مصراعيه. فما هي القيم الثقافية التي يمكن تعريفها بالإفريقية؟ ومتى تكفّ عن أن تكون إيجابية؟ بل، وما معنى الإيجابية؟ هنا نقف على طبيعة المأزق الذي تورّط فيه محررو هذا الميثاق. وفعلاً، كان الأمر يتلخّص بالنسبة لهم في السعي إلى إلصاق حقوق الإنسان بما يرونه فلسفة إفريقية جماعية أو قائمة على الترابط الجماعي. وكانوا يسعون في الوقت نفسه للحيلولة دون أن تسحق تلك الأولوية التي منحوها للجماعة، حق الفرد في امتلاك رأي آخر والقدرة على التعبير عنه بحرية. ومن هنا تلك التديقات الحيرة والمتمثلة في القول بأنّ الأمر يتعلّق بالقيم الإيجابية لا غير (مما يعني مثلاً أن القيم التي قد تبرّر تشويه الجسد من أجل إدماج الفرد في الجماعة لا تدخل في هذا النطاق)، وأنّ الحفاظ عليها وتعزيزها ينبغي أن يتمّ بروح التسامح والتشاور، ممّا يعني أنّ الإعلاء من شأنها، لا ينبغي أن يؤدي إلى فرضها فرضاً. وعموماً، فإنّ

الفصل 29 الذي يعدّ واجبات الفرد تجاه جماعته الوطنية، بل وحتّى تجاه الدولة (المفترض أنّها تمثل هذه الجماعة)، داعياً إيّاه لخدمتها بوضع كلّ طاقاته الجسدية والذهنية تحت تصرّفها، يجمع وحده كلّ الصعوبات المتولّدة عن الرّبط بين حقوق الجماعة وبين حقوق الفرد وواجباته تجاهها.

من الواضح أنّ هذا الفصل سعى إلى أن يكون ماثلاً لما نصّ عليه نفس الفصل 29 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يقول: «على الفرد واجبات تجاه الجماعة التي لا يمكن له بدونها تحقيق تطوير حر وكامل لشخصه». وما هي الجماعة؟ ليس من السهل الجواب عن هذا السؤال. أمّا وأن نجعل منها حاملاً لحقوق الإنسان، معرفين بواجباتنا تجاهها، فهو أمر لا يمكن أن ينحو بنا إلّا نحو تصور يسجن الهوية، ومن شأنه أن يعرّض للخطر مفهوم حقوق الإنسان نفسه. أيكون قدر الفلسفة الإفريقية حول ما هو إنساني وما يتمتّع به من حقوق، أن تظلّ متخمة ومنهوشة بهذا التصور الجماعي؟ لا أعتقد ذلك بتاتا.

يكفي للتأكّد من ذلك أن ننظر فيما يقوله «عهد ماندي» Mandé. فهذه الوثيقة الرائعة التي اقتلعت من جذورها الشفهية، هي عهد أعلن عنه في بداية القرن 13 مؤسس إمبراطورية مالي «سوندياتا كيتا»، وجعلت منه جماعة الصيادين المغلقة بإفريقيا الغربية ذاكرتها والمؤتمن عليها. وأودّ هنا فقط أن أستشهد بثلاثة فصول من هذا العهد. يقول الفصل الأول: «يعلن الصيادون أنّ كل حياة إنسانية هي حياة صحيح أنّ حياة ما تظهر للوجود قبل حياة أخرى، غير أنّ أي حياة ما لا تكون أكثر قدماً أو احتراماً من أي حياة أخرى، تماماً كما أنّ حياة ما لا تكون أسمى من حياة أخرى». ويقول الفصل السادس: «يعلن الصيادون أنّ جوهر العبودية خبا اليوم في «ماندي» من حاجز لآخر ومن حدود لأخرى، وأنّ الغزو ممنوع بدءاً من اليوم، وأنّ كل الآلام المتولّدة عن هذه الأهوال انتهت إلى الأبد في «ماندي». يا له من امتحان أن يتألّم الإنسان، وخاصة ذاك المضطهد الذي لا ملجأ له، وذاك العبد الذي لا اعتبار له في أي مكان من هذا العالم». وأخيراً أستشهد بالفصل السابع، متبوعاً بخاتمة العهد: «يقول لنا الناس الذين سبقونا إنّ الإنسان ككائن فرد، وبعضه ولحمه، بقضه وقضيضه، بزغبه وشعره، يقات من طعامه وشرابه، غير أنّ روحه وذهنه يعيشان من ثلاثة أشياء، وهي أن يرى ما يود رؤيته، وأن يقول ما يود قوله، وأن يفعل ما يود فعله. وإذا ما تعدّ على الروح الإنسانية واحد من هذه الأشياء الثلاثة، فإنها تتألم، ولا محالة تدبّل. وبالتالي فإنّ الصيادين يعلنون (وهذه خاتمة العهد) «أنّ كل

واحد منذ الآن هو ملك نفسه، وكل واحد هو حر في أفعاله، وكل واحد هو حر في التصرف في ما يجنيه من عمله». هذا هو عهد «ماندي» الموجه لأسماع العالمين.

أود أن أبدي ملاحظة أولى حول هذا النص. وهي ملاحظة تتعلق طبعاً بالتأكيد على أن مفهوم العهد، أو أي إعلان رسمي يهدف الرفع من شأن احترام الحقوق المرتبطة بحياة الإنسان، ليس وقفاً على ثقافة أو حضارة دون غيرها. فـ «أمارتيا سن» غالباً ما يذكر بصدده هذه النقطة بالذات، بمسعى الإمبراطور المغولي الهندي «أكبر» Akbar لما أسماه بـ «رحيق العقل». وهو ما أدى به إلى الإعلان، من بين بنود أخرى، عن حرية المعتقد بعبارات لا لبس فيها، تماثل في وضوحها وكونيتها ما يتضمنه الفصل 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، إذ يقول: لا أحد ينبغي أن يشغل باله في مجال الدين، وكل واحد حرّ في اعتناق الدين الذي يروقه. تلك هي الترجمة التي أثارها الإمبراطور الهندي «أكبر» للآية القرآنية المعروفة التي تصرّح بأن لا إكراه في الدين، وأن الإكراه هو بالضبط نقيض الإيمان.

وتعلّق الملاحظة الثانية برؤية الإنساني التي يمكن استنتاجها من عهد «ماندي» الذي تخلّص من حيرة الاعتبارات حول قيمة الجماعة وواجبات الأفراد تجاهها. فمقارنته فردانية تماماً لسبب بسيط، هو أن كل حياة، هي حياة فردية وفريدة. وانطلاقاً من هاتين الملاحظتين، أستنتج ما يلي: يتبين لي أن نص الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان لم يتوفق في صياغة فصوله حول الجماعة لأنّ محرّره كوّنوا فكرة خاطئة عن الفلسفة الجماعية التي تتميز بها مختلف الثقافات الإفريقية. وهي الفكرة التي أدّت بهم إلى تقنين حقوق الإنسان في فصول تعبّر عن هاجس أمن دولتي مناقض لهذه الحقوق. هناك مهمة أساسية تنتظر مثقفي هذه القارة، وهي ضرورة فك الارتباط مع هذه الضبابية التي نعيشها، والمتمثلة في هذا التعارض الذي نقيمه بين حضارات فردانية وأخرى نراها جماعية، تماماً كما فعل «د بروكس». كما علينا أن نستوعب أخيراً مسار ديالكتيك الفرد والجماعة، ونتدبّر فيما سأطلق عليه مفهوم «صيرورة-الشخص».

يتبين من خلال دراسات همّت مجتمعات إفريقية مختلفة، أنّها تشترك في «صيرورة الشخص» التي تنبع عن الديالكتيك الذي يربط الفرد بالجماعة. ليس معنى هذا أنّ الجماعة هي كل شيء، وأنّ الفرد لا شيء، وإنّما معناه أنّ الذي يحدّد الفرد، هو ما



له من «ميل نحو الجماعة»، على حد تعبير «أرسطو». أن تصير شخصا، هو بالضبط ما لن يكتمل أبداً إلاّ بتفهّم ما تعنيه العلاقة مع الجماعة التي بها تتحقق هذه الصيرورة. وبمكنا بهذا الصدد أن نذكر مثل «أكان» Akan الذي يقول أنه عندما يولد الكائن الإنساني، فإنّه يولد في وطن ما، وبعبارة أخرى، يولد الإنسان ومعه نصيبه الذي قدره له الله، ويولد في وطن ما، لأنّ الجماعة هي شرط تحقيق واكتمال لما سيصبح عليه. ويبدو أنّ مسار حياة الفرد ليصبح شخصا، هو الدرس الأساسي الذي يجب استيعابه من هذا الديالكتيك الذي يربط الفرد بالجماعة، والذي يفعله في كل الحضارات. بعبارة أخرى، لا وجود لماهية فردانية من جهة، وماهية جماعية من جهة أخرى، يمكنهما تحديد ثقافات متباينة.

هناك دائما وفي كل مكان نفس ديالكتيك الفرد والجماعة الذي يفعل فعله، ويتخذ أشكالا مختلفة. هكذا يمكن للحقوق الإنسانية أن تكون كذلك لنتمكن من التفكير في أنّها ذات قيمة كونية، وأنّ من واجبنا مواصلة مهمتنا النقدية في صياغة ميثاق إفريقي لحقوق الإنسان يتبصر هذه الكونية من أجل قارة إفريقية تعترف بالكونية وتتعرف على نفسها فيها. تعترف بها لأنّها تتعرف على نفسها فيها. ذلك، وهنا أختتم بما بدأت به: لن يستقيم حوار الحضارات إلاّ عندما يكون هذا الحوار نفسه موجّها. وكلمة التوجيه هذه، أستعيرها من «ليفناس» Lévinas الذي أستشهد به على سبيل الختم. ففي حديثه عن العالم ما بعد الكولونيالي الذي هو عالمنا اليوم، كتب «ليفناس» في «إنسانية الإنسان الآخر»، أنه إذا كان هذا العالم، يبدو منذ الآن متحرّرا من الاستعمار ومن الغرب، فإنّه أيضا عالم تائه لكونه أصبح مسرحا لـ «هرج ثقافات عدّة لا ترى كل واحدة منها نفسها إلاّ في سياقها الخاص»، والحال أنّ الحقوق الإنسانية هي بالضبط ما يحول دون أن تكون الثقافات جزرا منغلقة على نفسها، بل تكون منفتحة بعضها على بعض، ممّا قد يسمح بحق المراقبة، وما أسميناه بحق أو واجب التدخل الذي يعني ببساطة إمكان وجود شرفة، أو حق يتعالى على الثقافات المحلية.

## التمدن والحضارة

علي بنمخلوف \*

### تقديم

تحيل كلمة «حضارة»، في اللغة العربية على العمران والتمدن على السواء، وهي الكلمة التي رأى ابن خلدون في القرن الرابع عشر أنها تستحق لوحدها علما جديدا. وهو بذلك يكون قد غرس بذرة جديدة في حقل الدراسات الذي ظلّ إلى غاية عهده يربط التمدن بمجالات الاشتغال في الخطابة أو السياسة، دونما جمع بينهما، على اعتبار أنّ الخطابة كانت قسما من المنطق - بصفته ممارسة واعية للخطاب - وأنّ السياسة تنتمي لمجال الشؤون البشرية القائمة على الإرادة. يتعلّق الأمر إذن بالجمع بين هذه التخصصات لإبراز مختلف أشكال التغيّر التاريخي التي تمسّ الناس، وتؤدي بهم إلى تنظيم مجتمعاتهم بطرق متباينة، وذلك ليس وفق تعالي مفارق للعالم والتاريخ، وإنما عبر علاقات إنسانية تمارس داخلها المدنية بصورة يومية.

يتعيّن على هذا العلم الجديد الذي سعى ابن خلدون إلى تأسيسه أن يكون قادرا على الجمع بين موضوع الخطابة المتمثل في غرس مقوّمات مستمرة في الروح البشرية عبر تقنية الإقناع، وموضوع السياسة باعتباره «يوحي للناس بسلوك يساعد على الحفاظ على النوع البشري واستمراريته»<sup>1</sup>. وبهذه المزوجة بين السياسة والخطابة، يمكن اعتبار التمدن أنسنة، هي التي اعتبرها البعض لاحقا، انتقالا من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة.

تعود كلمة «حضارة» إلى القرن الثامن عشر، حيث كان «ميرابو» Mirabeau أوّل من عرفّ بهذه الكلمة في كتابه «صديق الناس» أو «رسالة حول السكان» سنة 1757، وكان يعني بها الوسيلة التي تجعل الناس متحضرين، أي قادرين على تلطيف

\* جامعة نيس صوفيا أنتيبوليس

سلوكهم. تندرج إذن فكرة اللاعنف (اللطيف) في دلالة هذه الكلمة. فالتقدم والتطور واللياقة ونوعية العلاقات التي تجمع بين الناس داخل المدينة، كلّها خصائص كبرى تنطوي عليها هذه الكلمة. أمّا فيما يخص كلمة «التمدن»، وهي كلمة ظهرت منذ القرن الرابع عشر مع «أوريزم» Oresme، فتعتبر مرادفة للتأدب، وتحيل بدورها إلى تلطيف السلوك داخل المدينة. وهي الكلمة نفسها التي يستعيدها «مونظين» Montaigne في القرن السادس عشر في نفس معنى التأدب واللطيف، أي ما يسمح للإنسان بمواجهة الميل إلى «الغريزة اللاإنسانية» التي زرعتها الطبيعة فيه بـ «الواجب العام للإنسانية» الذي يفرض علينا العدل بين الناس، كما يفرض علينا «الرعاية والحلم لمن استطاع إليهما سبيلاً».<sup>2</sup>

لا نجد في كلّ هذه الدلالات خاصية الهوية الثقافية التي يتصوّر بها الكثير من معاصرنا مفهوم الحضارة. وبدل أن أُوْرِّخ لهذا التحول، الذي همّش مفهوم اللاعنف ليضع مكانه في مركز الصدارة مفهوم الهوية، سوف أعمل على إحياء معنى اللاعنف داخل مفهومي التمدن والحضارة، لأبرهن بعد ذلك كيف أن هذا المعنى يفعل فعله كأمر خفي: فكما أن كونك عاقلاً يعني «أنك تطمح إلى أن تكون كذلك»، كما يقول «هوسرل» Husserl في «تأملات ديكارتيّة»،<sup>3</sup> كذلك أن تكون متمدناً يعني أنك تطمح إلى أن تكون كذلك. وسوف أُعبّر عن هذا الأمر التمديني من خلال وضعيتين ملموستين، هما الحق في الدواء بالنسبة للبلدان الفقيرة، ووضعية اللاجئين والمهاجرين الشرعيين والسريين في البلاد الغنية. وأخيراً، أختتم ببعض الملاحظات حول القانون الدولي الذي يسعى إلى تأسيس التمدن في عالم تسود فيه لإنسانية الحروب.

## 1. التمدن باعتباره لا عنفا

في كتابه «المقالات» أدرك «مونظين» العالم الذي كان يعيش فيه كفضاء واسع: هناك في الضفة الأخرى من المحيط الأطلسي هنود أمريكا، وهنا في شرق الدانوب الأتراك وممتلكاتهم المتعددة. أمّا أفريقيا التي وصفها «ليون الأفريقي» Léon l'Africain مؤخرًا، فإنها دخلت نطاق تاريخ العالم المشترك - الكوسموغرافيا - عن طريق أعمال «ثيفت» Thevet و«ليون الأفريقي». في كلّ هذه الحالات، يُطرح بشدة سؤال التمدن كما سبقت الإشارة إليه: كيف يمكن تلطيف العلاقات بين الناس في

الوقت الذي يسود فيه العنف الأعمى في بلاد الهند، وتتوالى فيه غزوات الإمبراطورية العثمانية.

إنّ مقارنة الثقافات الأخرى بطبيعة توصف بكونها بدائية وبلا تمدن، هو أوّل تجلّيات هذا العنف. فبدل الجمع المتواضع للمعطيات وتحليلها، يُنظر إلى ممارسات الشعوب المسمّاة بدائية من الخارج، انطلاقاً من عقل تبشيري، وباسم أفكار قبلية ذات منزع علموي. بل يمكننا القول أنّ «تفسير هذه الممارسات البدائية هو أشدّ فظاظة من هذه الممارسات نفسها». 4 وصدّد هذا المعطى بالذات، يذكّرنا «مونطين» بأنّ الهنود «يحبّون لأنفسهم ما يحبّون لغيرهم»، 5 ولا يقصون أحداً من الميثاق الاجتماعي، وأنّ أسمى أشكال الثقافة عندهم تتمثّل في الغزل حين يفصح العاشق عن ولهه. 6 أمّا الأعمال البربرية المفترضة مثل أكل لحوم البشر، فنبذوه أهون ضرراً من ممارسات التنكيل والتعذيب. فأنّ تقنات من جسد ميت هو فعل أقلّ عنفاً من قتل إنسان حي. 7

إنّ هذه الإشكالية التي يطرحها «مونطين» معروفة جداً، خاصة حينما يقول أنّ لا وجود للبربرية في حد ذاتها، وأنّ الآخر هو الذي يطلقها، بما أنّ «كلّ واحد يسمي بربريا ما ليس من عوائده». غير أنّه من الأهمية بمكان استكمال التحليل الذي قام به «مونطين» في الفصل الواحد والثلاثين من كتاب «المقالات»، بملاحظاته المتعددة حول التمدن داخل مجمل أعماله. هناك أوّلاً حديثه حول حرية الاعتقاد. فلمواجهة انقسامات الفرق الدينية، يُستحسن تبني رأي «جوليان» Julien المرتد الذي كان يفسح المجال لمختلف الفرق الدينية للتعبير عن اختلافاتها، وهو ما يساعد على تليين مطالبها وتلطيفها، 8 وبدل فرض الرقابة على هذه الفرق، تُتركّ لحوال سبيلها لتذبل شوكتها. وهناك على الخصوص حديثه حول الحرب، هذه الحالة القصوى التي يتمّ فيها الاعتراف بالإنسانية في الوقت الذي تغيب فيه. بدءاً، يستبعد «مونطين» فكرة وجود حرب عادلة لأنّ العدالة التي يتمّ الحديث عنها في هذه الحالة هي عدالة «شنيعة» لا قاعدة تحكّمها، مجرد «حيلة ذهنية» يلجأ إليها «الأشرار والدمويون والخنونة». 9 إنّ الناس يعلنون الحرب، وبالتالي يتصرفون بعنف، ليس لأنّ الحرب عادلة، ولكن لأنّها حرب، فيحجبون مصالحهم وراء كلمة «الواجب»، 10 تماماً كما نحتجب نحن اليوم وراء عبارة «الحرب ضدّ الجريمة»، أي هذه الحرب الوقائية التي تدوس على ما هو إنساني وتجعل من العدوان قدوتها.

بعد شجبه الحرب في حد ذاتها، يشجب «مونطين» سيادة العنف المعمّم خلال الحروب، ويمدح القائد العسكري «إيامينونداس»<sup>11</sup> Epaminondas لبرهنته على قدر كبير من التمدن خلال الحرب نفسها، بمراعاته للصديق أو الضيف، وتخلّيه عن تصليب شجاعته بعد ما صلّب كتفيه لتحمل السلاح، وكذا لسعيه إسماع صوت القوانين في خضمّ قعقة الأسلحة. هكذا ظهرت للوجود هذه الفكرة القوية التي يتأسس عليها القانون الدولي، المتمثلة في إدانة الجرائم ضدّ الإنسانية، وجرائم الحرب، وشجب الحرب الوقائية كحرب ضدّ الجريمة.

## 2. الأمر التمديني

ونحن نتحدّث عن القانون، نرى كيف أنّ التمدن يبدو هنا كأنّه أمر يتمثّل في السعي لنصبح مدنيين ولطفاء، حتّى في أشدّ الأوضاع عنفا كما هو الحال في الحروب. وأودّ هنا أن أبرز هذا الأمر التمديني من خلال مثالين أساسيين في عالمنا اليوم، وهما حق البلاد الفقيرة في الدواء، ومسألة حقوق اللاجئين والمهاجرين السريين والشرعيين الذين يعيشون وضعية سوسيو-اقتصادية وقانونية يرثى لها.

أولا، وفيما يخصّ الأدوية، غالبا ما نتحدّث عن التسامح في حوار الحضارات دونما تأكيد بما فيه الكفاية على الوجه الآخر للتسامح. فالتسامح لا يكون فقط في الآراء والأفكار، بل إنّهُ يعني على الخصوص نجدة الآخر ورعايته. واحترام الآخر لا يعني فقط تحمّل أفكاره، بل أيضا نجدته في حالة الشدّة، وتقديم يد المساعدة له. والحال أنّه فيما يتعلّق بالأدوية، يمكن القول بشكل عام أنّ الأدوية توجد في البلاد الغنية بينما تنتشر الأمراض في البلاد الفقيرة. ليس للبلاد الفقيرة الحق في الأدوية الجنيسة لأنّ مركبات صناعة الأدوية لا ترغب في التنازل عمّا تسميه «الملكية الفكرية». هكذا تتحصّن الأفكار والمعادلات الكيميائية وراء مفهوم الملكية، والحال أنه بمجرد ما تصدر فكرة أو تُكتشف معادلة، يكون من حق الإنسانية أن تتفاسمها. ومن جهة أخرى تخشى هذه المركبات الصناعية أن يتمّ تهريب هذه الأدوية الجنيسة المعروضة بثمن بخس في البلاد الفقيرة إلى البلاد الغنية، وتتنزّع بالتالي قوانين السوق. غير أنّ القيام بدراسة سوسيلوجية بسيطة يمكن أن تؤكّد أنّ أي إنسان يعيش في بلد غني، ويتمتّع بتغطية صحية حقيقية، ويتمّ تعويضه عن كل مصاريف العلاج بسهولة، لا يمكنه أبدا أن يجازف بصحّته ويشترى أدوية مهزّبة. ومثل هذه التخوفات والفسفسات التي تدّعيها مركبات صناعة الأدوية تقع على الطرف

النقيض مما أسمته المحكمة الجنائية الدولية بـ «الاعتبارات الإنسانية الأولية» التي يستحيل بدونها الحديث عن التمدن بين الدول. أمّا الشعوب، فإنّها تعمل على تذييل هذه الصعوبات السياسية والمالية عبر المنظمات غير الحكومية. ومع ذلك، فإنّ الوضعية لا تزال مثيرة للقلق.

يتعلّق المثال الثاني بالأجئيين وطلبات اللجوء والمهاجرين السريين. والتخوف الذي يثيره هذا الموضوع هو ما عبّرت عنه السيدة «تاتشر» سنة 1978 بقولها أنّ المملكة المتحدة مهدّدة باكتساحها («Swamped») 12 بأموّاج من المهاجرين، متناسية القول إنّ البلاد الفقيرة مثل إثيوبيا وباكستان وسوريا هي الأكثر عرضة للهجرة بمئات الآلاف إن لم يكن بالملايين أحياناً. إنّ التلاعب بأذهان الناس لجعلهم يخافون أولئك الذين يطلبون المساعدة مسألة غير عادلة، تماماً كما هو غير عادل سنّ سياسات إقصائية، ونصب الحواجز لمنع المهاجرين من الدخول للبلاد المسماة متطورة. ففي أوروبا، يتزايد القلق من الاستثمار الجنائي المفرط الذي يعزّزه تزايد قوّة شرطة أوروبا («العابرة للحدود») والمسماة بـ «الأوروبول» (Europol) (1995)، وهي شرطة تتمتع بقوة أكبر من تلك التي يتمتّع بها «الجهاز الهش لـ (لأوروجست)» Eurojust الذي يضمّ قضاة من مختلف الدول الأعضاء (...). والذي يجد صعوبة كبيرة في تحقيق تنسيق فعلي بين مختلف التحريات الوطنية». 13 وكما أشار إلى ذلك «ميكائيل دوميت» Michael Dummett في كتابه حول «الهجرة واللجوء»، 14 يندحر القانون أمام الهاجس الأمني «لأنّ الجميع يعترف أنّه من العار القول إنّ العرق هو السبب الواضح لرفض طلبات الهجرة، وحتى لو كان هو السبب الحقيقي، فإنّهم يتذرعون بكثير من الأسباب المغلوطة. والنتيجة أنّ سياسة الإقصاء هذه، تؤدي إلى التواجد غير الشرعي للمهاجرين في البلاد الغنية، وهذا التواجد غير الشرعي يخلق حالة عوز. بما أنّ دخولهم غير الشرعي لهذه البلدان، يحرمهم من حقوقهم في الضمان الاجتماعي وفي التشغيل، وهي الحقوق التي «يتمتع بها كل شخص، وتحرص الدولة نفسها على ذلك». 15 يصبح هؤلاء الأشخاص هدفاً لكل أولئك الذين يستغلونهم أو يرمون بهم في أتون العهارة. ليس المجتمع المدني مجتمعاً يسلك فيه الناس سلوكاً مدنياً وحسب، بل هو أيضاً مجتمع يعمل في مجموعته بشكل مدني.

### 3. حدود اللاإنساني

أنقل الآن إلى المحور الثالث المتعلق بالقانون الدولي. هناك أولاً كتابة متجددة للائحة

مختلف الأعمال المعترية جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية. 16 هكذا إذن يتم النظر إلى هذه الجرائم ضمن مسار تصاعدي لا ينسبها، وإنما يجعلها خاضعة لعدد من الموانع المتألفة. وبسبب من هذا المسار الذي وسّع قاعدة اللائحة وأساسها لتستوعب أوضاعا جديدة، تبنت «ميري دلماس مارتى» Mireille Delmas Marty مفهوم الموانع المتألفة بدلا عن مفهوم الموانع المؤسسة. لقد شهد القرن العشرون «إصرار الاتجاهات الإنسانية» على جعل الساكنة تحت طائلة مبدأ القانون الدولي. فهناك اتفاقية جنيف لسنة 1906 التي تحظر أعمال النهب والمعاملات السيئة، والمتممة باتفاقية 1929 التي تنصّ في فصلها السادس على الأعمال المحظورة، وهي إضافة إلى أعمال النهب والمعاملات السيئة، الترحيل من أجل العمل القسري والاختيالات وإعدام الرهائن وتخريب المدن والقرى. أما اتفاقية 1949 فتحدد لائحة الممتلكات والأشخاص اللازم حمايتهم، كما ستشهد سنة 1998 ميلاد المحكمة الجنائية الدولية. يتعلّق الأمر إذن، كما أشارت السيدة «دلماس مارتى»، بـ «تحويل غيظ الناس إلى معنى مشترك رغم اختلاف الثقافات»، وهو ما نعنيه بالقانون الإنساني، المفترض فيه أن يصبح لغة مشتركة للإنسانية جمعاء. هكذا تضمنت قرارات المحكمة الجنائية الدولية عبارات مثل «الاعتبارات الأولية للإنسانية» بصفتها مصدرا للالتزامات القانونية. ومثل هذه الاعتبارات تعمل على الحد من حرية الدول اللامحدودة في اختيار أسلحتها. ويذهب قضاة هذه المحكمة إلى أنهم يسعون لحماية الأشخاص من «كل الأعمال غير المقبولة في كل الحالات». بما فيها حالة الحرب. وعلى سبيل المثال، يرى هؤلاء القضاة أنّ الاعتداء على المدنيين غير مقبول نهائيا. وهنا يبدو أنّ تأثير القانون الدولي على القانون الوطني، يطرح العديد من الأسئلة. فكثيرة هي الدول التي تتردّد في استحضار هذا القانون ضمن قوانينها الوطنية، كما أنّ هناك من بينها، ونتيجة لماضيها الكولونيالي، من أبانت عن تحفظها تجاه مشروع القانون الذي يجرم مجرمي الحرب، مثلما هو الحال مع فرنسا التي انتظرت إلى غاية سنة 2007 لتتبنى هذا المشروع.

ومع ذلك قد يحدث أن تغني نازلة وطنية القانون الدولي. لنفكّر مثلا في ما قامت به جنوب إفريقيا سنة 1993 من خلال هيئة «الحقيقة والمصالحة». يتعلّق الأمر بعدالة وضعت الرابط الاجتماعي في الواجهة، وتبنت التمدن هنا حيث لا يسود غير ميزان القوى وقانون الميز العنصري. وبذلك تمكّنت من رد الاعتبار للرابط العضوي الذي يوحد الجماعة الإنسانية. ويعتبرها «بيير تروش» Pierre Truche في كتابه «أن تكون

القاضي والمتهم»، نموذجاً للعدالة السلمية بـ «تخفيفها من حدّة العقاب وتخفيفه، وانبنائها على التحرر المشروط، وإعطائها الأولوية للمصالحة لا الإكراه». 17 لقد أشار الكثير إلى أنّ درجة تمدن بلد ما تقاس بتلطيف العقاب بهدف التغطية على فضيحة العقاب نفسها. فالعقاب هو فضيحة و«حجر عثرة» بالمعنى التوراتي للكلمة. يتعلّق الأمر بفضيحة لأنّ العقاب يضيف آلاماً أخرى لتلك الأضرار التي ذهب ضحيتها الآخر. أكثر من ذلك، فهو، وإن كان يُوجّه إلى الكائن العاقل والمسؤول، فإنّه يُطبّق على الكائن الانفعالي المكلوم في داخله. «لا شيء يستحقّه المتهم المعاقب خارج الاعتبار العقلانية التي يستحقها كل كائن عاقل، والحال أنّه يعاقب بصفته كائناً عاقلاً. ما معنى إذن أن يعذب القانون كائناً عاقلاً بما أنّه يتألّم في ذاته وليس في نزعاته الانفعالية؟ في غياب الأجوبة العقلانية عن هذا السؤال، تكمن في اعتقادي الفضيحة الفكرية للعقاب حيث تفقد العدالة هالتها، وما أدراك ما هالتها». 18

لقد توصّلت هيئة «الحقيقة والمصالحة» إلى تحرير ديباجة دستور جنوب أفريقيا، وهذه الديباجة هي بمثابة أمر تمني، بتنصيبها على «الالتزام والقسم بأغلظ الأيمان». فهي تعترف بـ «ظلم الماضي»، وتنادي بـ «معالجة هذا الظلم»، 19 وبذلك تعمل على تثبيت اللحمة الاجتماعية. كما تذهب، باعترافها بظلم الماضي، إلى أبعد ممّا ذهبت إليه كل الدساتير التي أعلنت عن عفوها، وادّعت طي الصفحة دون هذا الاعتراف. ليس الأمر التمديني أمراً مجرداً، ولا هو بالمثل البعيد المثال، بل إنّ أمر بأن تكون إنسانياً. وهناك في لغة «البانتو» كلمة تعبّر عن كل هذا الزخم، وهي «أوبنتو» Ubuntu. وإليكم كيف يميزها السيد «ديسموند توتو» Desmond Tutu:

«من الصعب جدّاً ترجمة كلمة «أوبنتو» إلى أي لغة أوروبية. تعني هذه الكلمة كيفية الظهور كإنسان، فعندما نريد أن نعبر عمّا نكنّه من خير لشخص ما، نقول: «يو أو أوبنتو»، وهو ما يعني أنّ هذا الشخص هو في آن واحد كريم ومضيف وودود وإنساني وحنون ومستعد لاقتسام ما يملك. وهي أيضاً طريقة للقول: «إنّ إنسانيتي في ارتباط لا فكّك منه بإنسانيتك»، أو «كلّ بني آدم من تراب». لدينا مبدأ مفاده أنّ لا وجود لأي كائن إنساني إلّا في علاقته بباقي الكائنات الإنسانية (...). الشخص الذي يتمتّع بـ «الأوبنتو» هو شخص منفتح ومستعد لخدمة غيره. وهو يعلي من شأن الآخرين، إن كانوا أكفاء وفعالين، دون إحساس بأي نقص، لثقته الكاملة في ائتمانه للجماعة. كما يشعر بالإهانة حينما يتعرّض الآخرون للإهانة



والإذلال أو التعذيب والقمع، أو يُنظر إليهم على أنهم لا شيء».<sup>20</sup>

إذا عدت الآن إلى القرن السادس عشر الذي بدأت به حديثي، وقرأت منشور «نانط» الذي يصالح البروتستانت والكاثوليك، فإني ألاحظ أن المصالحة تمت دونما اعتراف بالحقيقة. وكما نقرأ في المنشور «تظل ذاكرة هؤلاء وأولئك خامدة نائمة، وكأن شيئاً لم يقع»

من الأكيد أن الإعلان السياسي عن نسيان التاريخ لا يتماشى مع المدنية. فالنظر في الماضي وفتح أرشيفاته يسمح باستشراف المستقبل، بل وأيضاً بناء مستقبل مشترك مهما كانت التضحيات. يتعلّق الأمر دائماً بالسماح إلى أولئك الذين كانوا ضحايا للمذابح والعنف بالعيش إلى جانب الآخرين، وإن رحلوا، فهناك خلفهم الذي يشكل جزءاً لا يتجزأ من المجتمع.

### خاتمة

يريز «أمارتيا سن» في كتابه الأخير «الهوية والعنف - وهم القدر» (2006) كيف أن التمسك بالهوية أمام مفهوم الحضارة، يتركز على أفكار العنف المسبقة، ذلك أن الهوية تفترض أن العالم مقسّم إلى خانات، وأن للشعوب هوية وحيدة. وهذا يؤدي إلى ما أسماه «سن» بـ «السجن الحضاري» حيث يُعرّف الأفراد بـ «حسب انتمائهم إلى العالم الإسلامي أو العالم الغربي أو العالم الهندوسي أو العالم البودي». والحال أن «مثل هذا التجزيء يُستعمل ضمناً لوضع الناس في خانات حصرية وجامدة. أمّا التقسيمات الأخرى (بين الأغنياء والفقراء مثلاً، أو بين مختلف الطبقات الاجتماعية والمهنية ...) فكلّها تطغى عليها هذه الكيفية الأولية، إذا صحّ التعبير، التي ننظر بها إلى اختلافاتنا».<sup>21</sup>

بارتكازي على مفهوم التمدن، كنت أود -بعيدا عن أسئلة الهوية- أن أوظّن كلمة حضارة في اعتبارات متعلقة باللاعنف، وبالعدالة بصفقتها عدالة في التوزيع، مثلما هو الحال في الحق في الدواء، أو بصفقتها عدالة مثبتة للحمة الاجتماعية، مثلما هو الحال في وضعية اللاجئين والمهمّشين أو سياسات الإقصاء العنصرية. ليس تعبير «الاعتبارات الأولية للإنسانية» الذي استعملته المحكمة الجنائية الدولية تساهلا مع أي تصور ماهوي للنوع الإنساني، بل هو بالأحرى ذو طبيعة فينومينولوجية لأنه يركز على معاينة شروط حياة الناس، وتطبيق نفس الحقوق على الجميع،<sup>22</sup> وهو

كتصريح، إنما يدعوننا إلى تفعيله في الواقع، ذلك أن الإعلان عن القانون، غالباً ما يسبق تطبيقه.

إنّ التمدن هو تمدن الشروط، علماً أنّ كلمة شرط في اللغة الفرنسية للقرن السادس عشر هي كلمة قانونية. ولعلّ أحسن ما أختتم به هو ما قاله «شكسبير» في «تاجر البندقية»: «ألا يُجرح اليهودي بنفس الأسلحة، وألا يتعرّض لنفس الأمراض، وألا يُعالج بنفس الأدوية، وألا يحس بالحر في فصل الصيف والبرد في الشتاء، مثله في ذلك مثل أي مسيحي؟». 23

<sup>1</sup> Ibn Khaldoun. *Muqaddima*, trad. franç., Gallimard, Pléiade, 2002, p. 255-256.

<sup>2</sup> Montaigne, *Essais*. L.II, ch.XL, "de la cruauté", Puf, p. 433-435.

<sup>3</sup> Husserl. *Méditations carésiennes*, trad. franç. de Paul Ricoeur, 1948, p. 127, cité par Jacques Derrida, "Le monde des lumières à venir", in *L'avenir de la raison, devenir des rationalités*, sous la direction de Ali benmakhlof et Jean François Lavigne, Vrin, 2004, p. 35 :

«أن تكون عاقلاً، معناه أنّك تطمح أن تكون كذلك (...) إنّ العقل يقبل أن نتبين فيه ما هو «نظري» وما هو «عملي» أو «جمالي» (...) أن تكون إنساناً، هو أن تكون بمعنى ما غائياً— أي ما ينبغي أن تكون عليه».

<sup>4</sup> Wittgenstein, *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, trad. franç., T.E.R., 2001, p. 33.

شغل «فرازير» منصب أستاذ كرسي للأنتروبولوجيا الاجتماعية بالجلترا، ووصف «البدائي»، ليس في حدّ ذاته، ولكن انطلاقاً من مسلّماته العلمية.

<sup>5</sup> «لهؤلاء الهنود لغة تسمح لهم بتسمية الناس أنصاف بعضهم بعضاً». المقالات، ص. 31. ويحكي «مونطين» عن لقاءه في مدينة «روان» بثلاثة هنود جاؤوا من ما وراء الأطلنطي، وعبروا له عن دهشتهم من معابيتهم لدى الفوارق الاجتماعية: «لقد شاهدوا أنّ هناك من بيننا أناس متخمون ومتنعمون في كل أشكال الرفاهية، وأنّ نصفنا كان يشهد أمام بيوتهم، هزالي من شدّة الجوع والفقر. واستغربوا كيف لهذا النصف المحتاج أن يتحمّل كلّ هذا الظلم، بدل أن يأخذ بتلابيب هؤلاء، أو يشعلها ناراً في منازلهم». نفس المرجع.

<sup>6</sup> ها هي واحدة من أعاني الحب عند الهنود، كما ذكرها «مونطين»: المقالات ص. 31. «يا حفت توقّف، توقّف يا حفت،

كي تستعير أختي من ألوانك، طريقة صنع جذيلة مزر كشة، أهديها إلى صديقتي،

هكذا هو حالك في كلّ زمان..،

وهكذا هي أفضليتك عن كلّ الثعابين».

7 «يمكننا تماما أن نسمةهم برابرة، اعتبارا لما تفرضه قواعد العقل، ولكن، ليس اعتبارا لما نحن

عليه، نحن الذين تجاوزناهم في كلّ أشكال البربرية» م-س

8 «يقال أيضا، إن إطلاق العنان للناس للتعبير عن آرائهم، يؤدي إلى تليينها واسترخائها لانعدام أي

كابح يعوقها، كما يؤدي إلى إضعاف شوكتها...» المقالات. القسم الثاني ص. 19.

9 Montaigne, *Essais*, III,I, Puf, *op. cit.*, p. 803.

10 «لا ينبغي أن نسمة واجباً (كما نفعنا دائماً) تلك الحموضة والمرارة المعوية التي تخلقها المصالح

والأهواء الخاصة» نفس المرجع. ص. 793.

11 «لقد سبق لي أن أنزلت «إبيامينوداس» في منزلة أرفع الناس، ولم أكن مخطئاً في ذلك. إنه يذهب

إلى أقصى الحدود في اعتباره للواجب. من كان ليعفو عن مهزوم، وهو قادر على قتله (...). من

كان يسمي شريراً، كل إنسان، مهما كانت مواظبته، يتعارك بين الأعداء، دونما مراعاة لصديق أو

ضيف (...). حقاً، إنه من يدير جيداً الحرب التي تجعله يتألم من غياب الحلم، واشتداد الغضب

والرغبة في القتل. إنها معجزة، هذه القدرة على الجمع بين مثل هذه الأعمال وبين صورة العدل،

ولكن، لا شيء غير صلابة «إبيامينوداس»، قادرة على الجمع بين اللطف وبين تيسير العادات

الأشد هشاشة».

12 Michael Dummet. *On immigration and refugees*. Routledge ; 2001, p. 14 :

«أكدت السيدة «تاتشر» بشكل مثير للضحك، أن الشعب الإنجليزي والثقافة الإنجليزية -أو ربما

الشعب البريطاني والثقافة البريطانية (لم تحدّد ذلك) - سيجدون أنفسهم مكتسحين من طرف قلّة

من شعب «الكرايب»، ذي الأصول الهندية، الذي دخل البلاد»

13 Mireille Delmas Marty, *Le pluralisme ordonné*, Seuil, 2006, p. 158-159.

14 Michael Dummet. *On immigration and refugees*. Routledge. London. New York 2001, p. 62.

15 M. Dummet. *op. cit.* :

«إنّ من يمتنع عن تقديم يد المساعدة لمن يعاني من الظلم، يُعتبر مشاركاً في هذا الظلم نفسه،

ويتحمّل بالتالي جزءاً من المسؤولية في ذلك. ومن هنا فإنّ أولئك الذين أُجبروا على الهرب من

بلدانهم، خوفاً عن حياتهم، أو خوفاً من التعذيب والاعتصاب، أو السجن ظلماً، لهم على

الآخرين حقّ شرعي من أجل منحهم حق اللجوء». ص. 34.

16 Mireille Delmas Marty, *Vers un droit commun de l'humanité*. Textuel, 1995,

2005, p. 90.

«يتمثل الوجه الآخر للإنساني صعب المنال في الجريمة غير القابلة للتقادم. إنّ مصطلح الحد الذي

لا يمكن تجاوزه، يُترجم قانوناً من خلال مفهومين: الحقوق غير القابلة للخرق، والجرائم غير القابلة

للتقادم، تلك التي تنتهك الحظر الكلي للجرائم ضدّ الإنسانية».

<sup>17</sup> Paul Ricœur “Avant la justice non violente, la justice violente” in *Vérité, réconciliation, réparation*. Sous la direction de Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe Joseph Salazar, Le Seuil, p. 170.

<sup>18</sup> Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 163.

<sup>19</sup> Jacques Derrida, “Vrsohung, ubuntu, pardon : quel genre ?” in *Vérité, réconciliation, réparation. op. cit.* p. 113.

<sup>20</sup> Desmond Tutu, Il n'y a pas d'avenir sans pardon. Trad.franç. Paris, Albin Michel, 1999, p. 38.

<sup>21</sup> Amartya Sen, *Identité et violence*, Odile Jakob, trad. franç., 2007, p. 35.

<sup>22</sup> «لا تعني الكونية هوية لجميع الناس ومن أجلهم، ولكنها تعني تطبيق نفس الحقوق على الجميع». دلماس مارتني، نفس المرجع.

<sup>23</sup> ذكره «أمارتيا سن» نفس المرجع ص. 31.



## في تباين الحضارات

مارك كريبون \*

لكي نفهم الصعوبات المتواترة، ونخرج من المآزق التي تضعنا فيها الدعوات المتسرّعة (الدينية والسياسية والإيديولوجية) لمفهوم الحضارة، علينا أن ننتقل من التعارض بين معنى هذا المصطلح عندما نستعمله بصيغة المفرد، وحينما يُستعمل بصيغة الجمع. فمن جهة، يجب إدراك ما هو مشترك بين الصيغتين، ومن جهة ثانية، إدراك الكيفية التي تلتقي بها الصيغتان وتختلفان. وبالفعل، لا يُتحدّث عن «الحضارة»، في الحالتين معاً، دون الإحالة على نظام قيم ضمني. فعند ما يتعلّق الأمر بـ «الحضارة» (بصيغة المفرد)، فإنّها تُمدح وتُذكر ملامحها المؤسّسة، بتمييزها عن «البربرية» مثلاً، أو عن «المتوحشين»، كما كان عليه الحال لقرون عدّة. وكما أشار لذلك «لوسيان فيفر» (Lucien Fèvre)، في كتاب جماعي بعنوان: «الحضارة: الكلمة والفكرة»، فإنّها كانت تعني بدءاً من القرن الثامن عشر، الطريقة التي بها كان الأوروبيون المتنوّرون يحتفون بـ «انتصار العقل وانفتاحه، ليس فقط في المجال الدستوري والسياسي والإداري، بل أيضاً في المجال الأخلاقي والديني والفكري»<sup>1</sup>. وهكذا إذن اتّفق، في جميع الأحوال، على مدح مكتسبات وانتصارات «الحضارة»، وعلى التحوّف من اندحارها. أمّا حين يتعلّق الأمر بـ «الحضارات» (بصيغة الجمع)، فإنّ كلّ واحد يعمل جاهداً على التذكير بعظمة الماضي والتبجح به. ومهما كانت بقايا البريق الذي تمّ الاعتراف لها به، فإن آثارها تُحفظ في المتاحف، وتُجمع بشكل منتظم بمناسبة المعارض الاحتفائية الكبرى. وحينها، ما يتمّ مشاهدته هو مجموعة من الآثار (مؤهّلات، شهادات، دلائل) يُرفع من قيمتها لمواجهة جهل وعدائية كلّ أولئك الذين يريدون حرمان هذه الحضارة بالذات من نصيبها الوافر الذي (قد تكون) اكتسبته في مسارها. والحال أنّنا نعلم أن لا شيء أكثر بداهة من هذا الاعتداد بالماضي، كما نعلم أنّه باسم الأحكام المسبّقة التي تشنّج الانتماءات، لا شيء أكثر

\* المدرسة العليا للأساتذة، باريس

تواترا من التنقيص من حضارة الآخرين، إن لم يكن إنكار عظمتها وغناها (أي تعقدها وتووعها).

لو افترضنا وجود علاقة صراع بين الحضارات، - وهذا ليس بالأمر البديهي -  
لأمكننا القول إنها ليست غريبة عن اللعبة المعقدة التي تجمع بين استعمالها هذا  
المصطلح في المفرد أو الجمع. ومن الصعب أن نميزها اليوم عن الطريقة التي كان  
يمكن أن نحدّد بها «العمل المشترك» ونناسيه مع الحصة الخاصة بكل حضارة معيّنة  
(أوروبا أو الحضارة الغربية مثلا)، كما أنّها لا تنفصل عن الإحساس بالظلم،  
وضرورة تصحيح التاريخ أو تعديله، وهو ما دفع البعض إلى تحديد توزيع آخر  
للحصاص. في هذا السياق هناك ثلاثة أسئلة تطرح نفسها:

يتمثّل السؤال الأول في الاستفسار الدقيق عمّا نعنيه بـ «عمل الحضارة» (Euvre de la civilisation). هل يمكننا أن نثق في نظام القيم الذي تعودنا أن ندرج فيه هذا العمل؟ ما الذي يجب أن نشكّ فيه في هذا التقييم وهذا التقويم، النسيان أم الكبت اللذان يعنيهما أصلا؟ وما معنى أن «تكون متحضّرا»؟ وكيف نفهم أنّ كلّ هذا يؤدي إلى تمايزات ومقارنات وتصنيفات وتراتيبات، من أقصاها إلى أدناها؟ ويتعلّق السؤال الثاني بتحديد «الحصاص» وتجانسها. أين يرتسم الحد بين حضارة وأخرى؟ كيف نقرّر دائرتها وعددها؟ وإذا كان صحيحا، كما يجمع المؤرخون، أن مفهوم الحضارة يعني دائما مجموعة واسعة وضبابية إلى حدّ يتعذّر معه على إيّ ملامح مميّز أن يصبح محطّ إجماع، فأى ضربة قاضية هذه، وأي عنف أن نسبع على ما لا يصلح إلاّ للبعض نوعا من الشمولية؟ من يعترف لنفسه بسلطة هذا الفعل؟ أيكون الصحفي المسكون بهاجس التبسيط، أم يكون السياسي المتجنّب لخدمة حساباته، أم تراهم حراس العقيدة وقادة الحرب وزعماء الأحزاب؟ وفي النهاية، هناك سؤال أخير ليس أقل أهمية، إذا اعتبرنا أنّ هذا التوتر بين المفرد (الحضارة) والجمع (الحضارات)، هو جوهر المشكل.

لن يفوتكم، من خلال هذا الوصف السريع الذي قدّمته أمامكم، أنّي بالغت في استعمالها لصيغة المبني للمجهول، وتركت، عن وعي واستراتيجية، فاعل هذا التوتر أو عامله غفلا. والواقع أنّ العكس تماما، هو ما تستلزمه فرضية صدام الحضارات أو صراعها. وهي الفرضية التي ينبغي القول وإعادة القول إنّها تبدأ هنا، حينما نعمّم هذا الفاعل ونحدّده. فهي تلزمنّا أن نجعل من إنكار الحضارات الأخرى أو حضارة الآخرين، والتنقيص منها، بل رفضها واحتقارها، ليس قضية بعضنا البعض (حزب

أو مجموعة أحزاب، طائفة أو مجموعة طوائف، مهما كانت درجة تأثيرها)، ولا هي مسألة أداة إيديولوجية تسعى لفرض نفسها، ولا هي وسيلة غزو أو حفاظ على السلطة، ولكنها العامل المشترك لكل «انتماء حضاري»، وسيلة تحديده وتجانسه العامّين.

## I

أول شيء ينبغي التركيز عليه، يتعلّق إذن بالتقييم والتقويم الأحاديين اللذين يجعلان من عمل «الحضارة» موضوعا لهما، علما أنّه يعني لكل واحد منا استيعاب نظام الإكراهات الذي تفرض علينا أو امر الحياة الجماعية الامتثال له. والواقع أنّ ما نساها في الغالب، عندما نتحدّث عن الحضارة أو الحضارات، هو أنّ السيرورة الحضارية، قبل أن تتجسّد في منجزات محدّدة (نصوص، أعمال فنية، مؤسسات سياسية ودينية...)، تعني أولاً، مثل أي طفولة أو مسار تربوي يتجدّد دوّما، تجربة ما ومراقبة معيّنة لحياة الأفراد الغريزية. «أن نكون متمدّنين» - مهما كان الانتماء الذي نرضاه لأنفسنا، والهوية الجماعية التي ننتسب إليها- يعني دائما قدرتنا على كبح جماح غرائزنا، وقبول القواعد المشتركة التي تتحكّم في كبتها وتحوّل دون إرضائها. لقد سبق لـ «فرويد» Freud أن أشار لذلك في نص من المفيد إعادة قراءته عندما نتساءل عن تعدّد الأشكال التي يتجسّد فيها «القمع»، وأقصد بذلك كتابه «قلق في الحضارة»<sup>2</sup>. لا وجود لحضارة، كما يقول، دون رضا مشترك بمختلف الأشكال التي تتخذها تضحياتنا (نذكر من بينها ثلاث غرائز بدائية، وهي نكاح المحارم، وأكل لحوم البشر، ومتعة/ارغبة القتل)، ودون اختراع «تقنيات» (بدء بالدين)، من شأنها أن تقينا من كلّ الآلام التي يسبّبها لنا هذا الرضا.

إنّ السؤال الأساسي إذن، هو معرفة السبب الذي يجعل الأفراد مرتبطين، رغم كلّ هذه الإكراهات، ليس فقط بالحضارة على العموم، مقابل ما يروونه نفيًا وانتهاء كالأها، ولكن أيضا وعلى الخصوص، بتلك الحضارة التي يرتضونها لأنفسهم. وقبل الحديث عن «صدام» أو «حوار» الحضارات، علينا أن نتوقّف مليا عند هذا الارتباط المزدوج، مثلما نتوقّف عند حدثين يسبق أحدهما الآخر. من وراء صمود هذا الارتباط وتمفصله؟ يكمن الجواب الذي يقده «فرويد» في تحليل ما سنجازف بتسميته «المفارقة الحضارية»، وبيانها كالآتي:

«إنّ أكبر مسوؤل عن بؤسنا هو ما نسميه بالحضارة، وكم سنكون سعداء لو تخلصنا منها، وعدنا لشروط وجودنا البدائية (...). ومع ذلك، فمن الواضح أنّ هذا



التخلّص كلّ الذي نسعى للاحتماء به من التهديد المرتبط بمصادر الألم ينبع بالضبط من هذه الحضارة»<sup>3</sup>

من جهة، تفرض علينا الحضارة (أي حضارة) أن نتخلّى عن جزء من حياتنا الغرائزية الخاصة لخدمة مثلها العليا، إذ أنّها تمارس على هذه الحياة ضغطاً متواصلًا يشكّل سببا حقيقيا لكلّ الآلام. ومن جهة ثانية، يتكوّن لدينا حدس، إن لم يكن اليقين عينه، أننا سوف نتألم أكثر بكثير، لو تركنا لحال سبيل غرائزنا المدمّرة، ولو لم نتمكّن من الاستفادة من المنجزات والمؤسسات التي تتماهى معها كلّ حضارة، وتسعى من خلالها إلى غاية مزدوجة: حماية الناس من شرّ طبيعت (هم)، وتنظيم علاقاتهم بربطهم بعضا ببعض في بوتقة الانتماء المشترك. هكذا، فإنّها تضيق على الحياة، كما تعمل على توسيعها في نفس الآن (وهذه مفارقتها)، وتجمع بين الناس وتوحدهم ليقترسوا نفس الإكراهات، ويستفيدوا قدر الإمكان من نفس الرعاية. ومن هنا السؤال التالي: هل هناك حدود لمدى هذه الاقتسام؟ هل يكون مصير الحاجة التي تدفع الناس إلى الارتباط فيما بينهم (والتي تجيب عنها «الرغبة في الحضارة»)، أن تصطدم حتما بحدود منيعة ترسمها «المجالات الحضارية» المزعومة؟ وفي نهاية المطاف، أيكون التعرّف على هذه الحدود، وإمكانية أو عدم إمكانية تجاوزها، هو رهان الاختيار (المطروح عن صواب أو خطأ) بين فكرتي «الصدام» و«الحوار»؟

سوف أحتفظ بهذا السؤال إلى حين. وقبل ذلك، علينا أن ندرك أنّ لهذه المفارقة تبعاتها. فهي أوّلا حمل ثقيل ومصدر ضيق، وهي ذاك القلق الذي عنون به (فرويد) كتابه، بل إنّها مصدر الاضطرابات والأزمات النفسية. وهي ثانيا، تستلزم أن تصبح «الحضارة» محبوبة، وتقدّم للأفراد مقابلا كبديل عمّا حرمتهم منه، بدءا من كبح جماح نزعاتهم العدوانية. يمكن أن تتصوّر هذا البديل في صيغته المادية، غير أنّ قليلا من المجتمعات (إن لم يكن كلها) تظلّ عاجزة عن تحقيقه. فالظلم الاجتماعي واللاتكافؤ والبؤس المزمن، لا شيء من كلّ هذا يمكنه إيقاف العدوانية المحتومة التي تخلقها إكراهات الحضارة. ما يحدث في الغالب، خلاف ذلك، هو تظافر البؤس النفسي والبؤس الاقتصادي في خلق شروط، لا يتردّد مؤلف «قلق في الحضارة» و«مستقبل وهم» في اعتبارها لا تطاق، ولا تليق بالحدّ الأدنى من الأمن الذي تتعهّد به كلّ حضارة لضمان ما أسماه مقررّو لجنة الأمن الأممي بـ «النواة الحيوية للحياة البشرية»<sup>4</sup>.

«حينما تعجز حضارة ما عن تجاوز الوضعية التي تتطلب قمع عدد من المتممين لها (وقد يشكلون الأغلبية) من أجل إرضاء آخرين - وهي حالة كل الحضارات الراهنة - يكون من الطبيعي أن يُكنّ المضطهدون كلّ الضغائن تجاه هذه الحضارة نفسها التي لا يستفيدون من خيراتها إلاّ بالنزر اليسير، في نفس الوقت الذي تدين لهم بوجودها»<sup>5</sup>

كيف نفهم إذن وجود هذا الارتباط رغم كلّ شيء؟ ما طبيعة هذه الموازنات؟ يجيب «فرويد» بشكل واضح ويقول إنه «التصعيد»، حيث يُمحي الحرمان والكبت والإكراهات أمام رضا جماعي ذي طبيعة نرجسية. ليست الحضارة فقط، ضغوطا نفسية وطابوهات وممنوعات، وإنما هي أيضا منجزات فنية، ومؤسسات تنبثق عنها مثل عليا، بها يتحقّق التماهي مع الحضارات، ويتملكها يتأسس الإحساس بالانتماء المشترك. فإذا كنّا نحس بأنّ هذه الحضارة أو تلك هي حضارتنا، فلأننا نجد فيها أنفسنا، ونتعرّف في أعمالها على ذاتنا. نتملّك هذه الأعمال، ونقدّرها كجزء من هوية نتقاسمها مع الآخرين. وأكثر من ذلك، نحبّ أنفسنا فيها ومن خلالها.

لا يتمّ هذا التصعيد دونما مقارنة أو تراتبية. يفترض الرضا النرجسي المرتبط بالفوارق، السمو بمنجزات الحضارة ومثلها العليا. فجزء كبير من العدوانية التي تفرض علينا الحياة المدنية كته، تتغيّر وجهته وينقلب، باسم هذه المثل والمنجزات، ضدّ مثل الآخرين ومنجزاتهم إلى حدّ الضغينة والاحتقار. من الواضح إذن أنّ استعمال مفهوم الحضارة ينطوي أيضا على محدوديته. ذلك أنّ تلك الآلية التي شرحها «فرويد» في أماكن عدّة من كتبه، «قلق في الحضارة» و«مستقبل وهم» وأيضا في «سيكولوجيا الجماهير وتحليل الأنا»، لا تنطبق بالضرورة على المجموعات الواسعة، بل ترتبط أيضا، وبقوة أكبر، بأدنى الفوارق: تلك التي تميّز الجماعات المتقاربة التي يصعب جدّا تملك أعمالها بطريقة حصرية قاطعة. إنّ «نرجسية الفوارق الصغيرة» هذه، هي أصلا في حدّ ذاتها، أوّل اعتراض يجدر بنا توجيهه لكلّ تعميم مفرط للانتماء. ولكن جوهر المشكل لا يكمن هنا، بل فيما يبدو حسب هذا التحليل، أنّه عقدة المشكل - ألا وهو الرابط بين تصعيد العداوة تجاه الحضارة عموما، وتملّك منجزات المجتمع ومثله العليا خصوصا. - وهو رابط بدرجة من القوة إلى حدّ أنّه يتجاوز النخب ليشمل، حسب «فرويد»، الفئات الاجتماعية الأكثر حرمانا، مهما تنوعت مسمياتها: «الشعب» و«الجماهير» و«العامّة»، الخ...

«إنّ الرضا النرجسي الآتي من المثل الأعلى للحضارة، هو أيضا واحد من هذه القوى التي تتصدى بنجاح لكلّ عداء يعترضه داخل دائرة الحضارة. وليست الطبقات المحظوظة المتمتعة بخيرات هذه الحضارة، وحدها فقط من لها نصيب من هذا الرضا، بل أيضا المقموعون، بما أنّ مسوّغهم في احتقار الحضارات الأجنبية، يعوّضهم عمّا يتعرّضون له من أضرار داخل دائرتهم الخاصة. (...) لو لم توجد مثل هذه العلاقات المرضية<sup>6</sup> بشكل من الأشكال، لتعذّر فهم كيف أنّ العديد من الحضارات عمّرت فترات طويلة على الرغم من العداء المبرّر لعامة الناس»<sup>7</sup>

هل تكون فعلا مثل هذه العلاقات، كما قال «فرويد» «مرضية»؟ لم لا نقول، خلافا لذلك، إنّ الرّابط الذي تبرزه هذه العلاقات، يشكّل جوهر المشكل؟ والجواب أن لا شيء أكثر وضوحا من «التملك» الذي تتضمنه هذه العلاقات، باعتباره خاصا وحصريا. لا شيء أكثر أمانا من حقوق الملكية التي يستند إليها. وقد يحدث، عند وضع هذه الحقوق موضع سؤال، أن يتمثّل الرهان في إمكانية تقديم ضمان ما للكيفية التي يستخدم بها هذا «التملك» مفهوم الحضارة.

## II

سبق أن طرحت ثلاثة أسئلة. يكمن أولها في الاستفسار عن طبيعة عمل الحضارة، مع الإقرار بأهمية الإكراه الغريزي. ويتعلّق الثاني بمدى ملاءمة فكرة التقطيع الحضاري. غير أنّه لا يمكن طرح هذا السؤال إلّا بفهم الكيفية التي يبني بها هذا التقطيع على التمثيل الذي حدّدناه بين التصعيد وبين التملك. وفي الواقع إنهما مشكلان ينبغي أخذهما بعين الاعتبار. الأول، وقد تمّت الإشارة إليه، وهو «نرجسية الفوارق الصغيرة»، وكما أشار إلى ذلك أكثر من مؤرخ، فإنّ الانتماء واسع جدا، وامتداده مشكوك فيه، كي نعتقد في صلاحية ادّعاء «خاصية» أو «ملكية» ما. أمّا المشكل الثاني فيتعلّق بالطابع الحصري والمسرف لتملك مكتسبات «الحضارة» وفتوحاتها وانتصاراتها، على فرض أنّ أي شيء من هذا القبيل يمكن التفكير فيه. لنسق هذا المثال: إنّ جزءا كبيرا ممّا يُعتبر في العالم كله تقريبا علامة على الغطرسة «الأوروبية» أو «الغربية»، يتمثّل في الطريقة التي تملك بها، وبكلّ فخر، العقل (اللوعوس) والديموقراطية وحقوق الإنسان ومبدأ «المجتمع المنفتح» (بالتعارض مع ما يُزعم أنّها مجتمعات منغلقة في باقي الحضارات)، إضافة إلى تقدّم العلوم والتقنيات وعقلنة الاقتصاد الخ... صحيح أنّه من السهل أن نكتب، بتبّعنا

مسار هذه التملكات، تاريخ الصور والأفكار الذي صنعه أوروبا لنفسها - وعلاقة هذا التاريخ بما عرفته ووصفته، وغالبا ما استغلته باعتباره «غيريات». 8. وإلى اليوم، وكأنا أمام أداة لقياس عدم الرضا، نلاحظ وفرة في الكتب التي تحاول اقتراح تعريف «حضاري» لكنه أوروبا، وتجديد الصلة، بطريقة أو بأخرى، باستيهام هذه التملكات وأوهامها. 9

ولكن، هل يمكن أن نجعل من الديمقراطية وحقوق الإنسان، أو أي شيء آخر من هذا القبيل، ملامح تخص أوروبا، وفي ملكيتها وحدها؟ ومن له مصلحة في ذلك؟ ومن يمنح لنفسه هذه السلطة؟ ومن يكون هذا العالم الذي لا يخفى عليه شيء، كي يدافع على أن هذه الملكية أو تلك، التي يسبغها على حضارة معينة، ظلت دائما غريبة عن كل الحضارات الأخرى - وأنها لا تنتمي بأي حال ولا مجال لتاريخها، وأنها لم تكن أبدا موضوع أي صراع أو اكتشاف أو أمثلة أو تحقق؟ ففي محاضرة له بعنوان «ديموقراطية الآخرين»، أوضح «أمارتيا سن» 10 Amartiya Sen كم هي عارية تماما من الصحة، تلك الفكرة القائلة بأن الديمقراطية هي أساسا تصوّر غربي. ومن جهتها تثبت أعمال المؤرخ «كريستوفر بايلي» Christopher Baily، وخاصة «ميلاد العالم الحديث»، أن لا شيء من أوصاف الحداثة التي تملكها أوروبا، على مرّ التاريخ، يعود إليها حصرا. لو افترضنا أننا وضعنا مسافة بيننا وبين كل دوائر التملك الحضارية «للهويات الحضارية»، ولو افترضنا بالتالي أننا لن نسقط في فخ «الرضا (الترجسي) الاستيعاضي» الذي تطرحه هذه الدوائر، ألا يكون علينا أن نفكر في تصور مغاير تماما للهوية، تصور يعطي الحق في التهجين والاختلاط والتركيب، على النقيض من كل مونو-جينولوجيا «حضارية»، وكل مقاربة تجانسية (ماهوية وجوهرانية وغائية)؟ وبعبارة أخرى، إن ما هو مطلوب للرد على الأمثلة النكوصية، هو الانتباه الدقيق للمعابر وللتجمات وللتائج المباشرة وغير المباشرة للأحداث في ما وراء الحدود. هذه الأحداث التي تشهد على نوع من العلاقات يختلف، ليس فقط مع فكرة التعارض والصراع، ولكن أيضا مع هذا الشكل من الحوار المتواضع عليه، والذي يفترض مخاطبين «غرباء» بعضهم عن بعض، يعانون من أجل تفاهم عابر.

لكن، ومن أجل إبراز هذا التصور، علينا أولا أن نعود بشيء من التفصيل لما اكتفينا لحد الآن بالتلميح له، وأعني بذلك حدود مفهوم الحضارة نفسه، وما يقوم عليه من افتراضات. وكما ذكر بذلك «ريمون آرون» Raymond Aron في كتاب جماعي

مخصّص لمجموع أعمال المؤرخ «أرنولد توينبي»<sup>11</sup> Arnold Toynbee، فإنّ استعمال هذا المفهوم يطرح مشكلتين (وهما الأصالة والانسجام<sup>12</sup>) نجدهما تحت أسماء مختلفة، سواء في فرضية أو تشخيص «الصدام» المحتوم للحضارات، أو في المطالبة بتحاورها. لكي يبدو هذا الصدام أمراً لا مفرّ منه، علينا أن نفترض أن الانتماء الحضاري، يجعل الإنسانية تعاني من الحدود القصوى لنزوعها نحو التجميع والتوحيد، وأن «غريزة الحياة»، التي تدفع الناس للاتحاد، كما يقول «فرويد»، لا يمكنها أن تتجاوز هذه الحدود. ينبغي التأكيد إذن أنّ هذه الغريزة تصطدم بالحاجز المنيع الذي تشكّله الأصالة الصلبة الخاصة بكلّ حضارة، وأن لا شيء يصل هذه الحضارة بتلك، وأن لا وجود لتبادل أو ترجمة من شأنهما أن يداً ويساعدا على قيام علاقات أخرى لا تتركز على الصراع. وبعبارة أخرى، يتمّ الانطلاق من مسلمة أنّ الهويات مفصولة تماماً، ويتعدّر عليها أن تعرف وتقيّم وتقدّر بعضها بعضاً. والسؤال المطروح هنا هو، بأي حق يمكن لمؤرخ أو عالم سياسة ما أن يفوه بأي شيء في حق «حضارات» أخرى غير «حضارته». وكيف له ادعاء فهمها بما فيه الكفاية، وصياغة أحكام بشأنها بما أنّه «لا ينتمي» إليها. وتعبير آخر، على المفكر الذي يتبنّى نظرية صدام الحضارات أن يعترف بجهله، ويتقبّل لجم لسانه، كي يكون متناغماً مع مبادئه. غير أنّ المطالب بالحوار يصطدم هو أيضاً بنفس الصعوبات. فلا وجود لحوار حقيقي إلاّ بين هويات تتفكّك بفعل هذا الحوار نفسه. أن تتحاور يعني بالضرورة قبولك أن تصبح (أن تكون دائماً قد أصبحت) على غير ما أنت عليه، أن تعترف بوجود سيرورة تحمل معها الأمان المطلق للمتخاطبين. وهذا يعني في الحالة الراهنة، أن فكرة «الحوار بين الحضارات»، لن يكون لها معنى إلاّ باعترافنا لها بالقدرة على زعزعة فكرة «الأصالة الحضارية» ذاتها، وذلك بردّ الاعتبار للتباين الجوهرى بين الهويات الجماعية. غير أنّ العكس هو ما يحدث بالضبط في غالب الأحيان. فبذريعة الاعتراف المتبادل، يتعلّق الأمر أولاً وقبل كل شيء، بأن نطلّ متماهين مع ذواتنا، بمعنى أن نرتّب ونقبّل ونُعترف بنا ونُحتمل كما نحن. وبصيغة أخرى، لا يكون الحوار غير طلاء خارجي، ولا يكون له من وجود إلاّ في الشكل، تماماً كما يحدث في أغلب المنتديات المؤسساتية، الطافحة بالنوايا الطيبة والأمنيات الخيرة.

تلك كانت إذن بعض المآزق التي تؤدي إليها مسلمة «الأصالة الحضارية». وهي نفسها التي يتمّ استبدالها بمسلمة «الانسجام» التي لا تخلو من إشكال. وفعلاً،

تمثّل هذه المسلّمة، من جهة، في تأكيد إمكانية ربط كافة المجتمعات الإنسانية بطريقة أحادية بمجتمع معيّن، ومن جهة ثانية، في تأكيد أنّ مختلف مجالات الوجود، وما يتولّد عنها من علاقات اجتماعية واقتصادية وثقافية وأخلاقية وسياسية وفنية، تتأزّر لتكوّن مجموعة متجانسة. وبهذا المعنى، يبدو الأمر في غاية التبسيطة، إذ يقوم على نفي التعقيد والتعدد والتباين المؤسّسين لكلّ مجتمع إنساني. والحال أن لا شيء أكثر وضوحاً من هذا التوحيد. وهو ما أشار إليه «هنري إيريني مارو» Henri Irénée Marrou بالعبارات التالية:

«أبدأ، لا نجد نحن المؤرخين، حضارة موحّدة تماماً، اللهمّ في شكلها الطوباوي، ولحظة خرابها (...). إنّ مفهوم الحضارة ينكشف كأداة مؤقتة، ومتجاوزة باستمرار»<sup>13</sup>

وبتعبير آخر، يمكن تماماً لهذا الكنه الذي نحاول وصفه وتحديدّه، تحت عنوان حضارة بعينها من الحضارات التي نتمسّك بها أو نخافها، ندّعي الدفاع عنها أو ندينها، أن لا يتجسّد أبداً في الوحدة والتجانس والاتفاق، بل الأصحّ هو أن يتجلّى في السيرورة المتواصلة للتباين والتنافر. إنّ ما قد يصنع تميّز هذه الحضارة أو تلك، ليس هو مجموع العلامات المفترض أنّها تؤسس هويتها -الجوهرية والأصلية والثابتة- بل هو مجموع المسافات والفوارق والانحرافات التي تغدو ممكنة بدرجات شتى عند الاتصال بالآخرين. ومثل هذه الواقعة، لا محالة، تأثير كبير على إمكانات التفكير في تنظيم التنوع الإنساني ومستقبله في إطار صدام الحضارات أو تحاورها. فالسؤال الذي ينبغي طرحه، ونحن نواجه هذا التعميم للهويات هو: بأي شيء، ومع أي شيء، وبين أي شيء هناك «صدام»؟ ولكن، وفي نفس السياق: من يحاور من؟ من هم الأطراف والمخاطبون؟ ما هي مواضيع هذا الصدام أو ذاك الحوار؟ عمّن نتحدّث في هذه الحالة أو تلك، ونحن نستند على مجموعات واسعة جداً إن لم يكن على «لا أحد»؟

### III

قد لا يكون لهذه السلسلة من الاستفهامات أي مبرر، لو أنّها لم تكن تتضمّن السؤال التالي: من يتكلّم، من يدّعي القدرة على الكلام باسم هذه الحضارة أو تلك؟ من له مصلحة في الاستعمال المغالي لـ «الانسجام» حتّى يبيّن به وهماً، يستخدمه

أداة يؤول بها كل شيء بعبارات الانتماء الحضاري، وكأنّ هذا الانتماء يكفي لتغطية مجموع حقل التجربة التاريخية وسببيتها. من يكون في حاجة لإنكار وتجاهل وحذف كل الآثار الحيّة للتباينات والمسافات والاختلافات والانحرافات؟ لا يعني طرحنا للسؤال بهذه الكلمات أننا نستسلم، بأي شكل من الأشكال لنظرية المؤامرة. غير أنّ هذا يدعونا فقط إلى العودة، بشكل أكثر عمقا، للرباط الموجود بين الإكراه الحضاري عامّة، وبين تماهيه (لا بل انكفائه النكوصي) مع أوامر والتزامات وعادات وأعراف «حضارة» يُفترض أنّها تتماهى مع نفسها. والقضية واضحة هنا، وهي تلك المتعلقة بـ «الأنا الأعلى» في تنظيمه ومراقبته.

لن يتوانى أي قارئ نبهه لعمل «فرويد» عن إبداء الملاحظة الآتية. ففي اللحظة التي يهتمّ فيها بشكل صريح بـ «مشكل الحضارة»، يعمل على تكريس تطوراتها الأكثر دلالة، فيما سيقبل الاعتراف به لاحقا كمتكوّن لا مناص منه للنفس البشرية، ألا وهو وجود نسبة لا بأس بها من الميول العدوانية (على النقيض من كلّ رؤية ملائكية «للطبيعة الإنسانية»)، والتواجد، الخفي أو الظاهر، لغريزة الموت الموجودة في قلب المسار الحضاري، كقوة عدائية عليه التعامل معها. وهذا يرتبط بالقول إنّ فكرة الحضارة نفسها (بصيغة المفرد)، لا معنى لها إلّا في العلاقة بين غريزة الحياة (الإيروس أو الليبيدو) وبين غريزة الموت.

«أخلص من كلّ هذا إلى أنّه، فيما عدا الغريزة التي تسعى للحفاظ على الجوهر الحي، وتجميعه في وحدات دائمة الاتساع، لا بدّ من وجود غريزة أخرى تعارضها، وتسعى لتفكيك هذه الوحدات، وتحويلها إلى حالة لا عضوية أكثر ممّا هي عتيقة. هناك إذن، إضافة إلى الإيروس، غريزة الموت. وانطلاقا من عملهما المشترك أو من تضادهما، يمكن تفسير ظواهر الحياة»<sup>14</sup>.

حينما يتبنّى البعض فرضية «صدام الحضارات»، أو ينادي البعض الآخر بضرورة «الحوار»، فإنّهما معا يعيان أنّ هذا النزوع نحو العدوانية (الذي تلزمنا جميع الحضارات بكتبته) يظلّ حاضرا، وأنّ عمل الحضارة لم يكتمل بعد في أي مكان بما يكفي ليحمينا نهائيا من تسلّطه مجدّدا. وهذا ما تشهد عليه الحروب المتجدّدة، ومذابح المدنيين المستمرّة، والقتل الجماعي، وإبادة الشعوب. إنّ نرجسية الفوارق (الصغيرة أو الكبيرة) هي مصدر هذه العودة الممكنة أبدا. كلّ السؤال إذن، هو معرفة ما إذا كانت حدّتها القاتلة والعنف المتولد عنها ضرورة تاريخية، أو أنّهما

ينتجان عن التوظيف السياسي لهذه النرجسية. وإذا كانت الفرضية الثانية هي الأصح، ينبغي التساؤل عن الكيفية التي تسمح باستعادتها لطاقتها القتالة، رغم طابعها النكوصي المستمر. كما ينبغي التساؤل عن الكيفية التي يتم بها «استخدام» هذا الميل العدواني الذي يشكل أكبر عائق أمام الحضارة (بصيغة المفرد) لصالح هذه الحضارة أو تلك على الخصوص.

يفترض كل هذا أننا نفهم كيف تحمي الحضارة نفسها، في الزمن العادي، من غريزة الموت. إنها لا تفعل ذلك، كما يقول «فرويد» إلا بقلب جزء من الأنا (الأنا الأعلى) ضد الجزء الباقي، وتغيير وجهة العدوان، نظير تشنج داخلي ليس شيئاً آخر سوى أصل الإحساس بالذنب. ليس هنا مجال الرجوع إلى التحاليل التي يبسطها كتاب «قلق في الحضارة» في معرض حديثه عن هذا الأصل، ولكن يمكننا الإشارة إلى نقطتين أساسيتين: أولهما، إذا كان صحيحاً أن «النسالة» (Phylogénèse) وتطور الكائن الفرد (Ontogénèse) يلتقيان -بمعنى أن قمع الغرائز الذي يفرضه علينا الحضارة، ينتج الممنوعات التي تجسدها السلطة الأبوية-، وإذا كان صحيحاً، في هذه الحالة، أن مصدر الإحساس بالذنب الذي يخالغ الأبناء تجاه آبائهم، هو دائماً الخوف من ضياع الحب، ألا يكون إذن خوفاً ماثلاً (طفولياً) لذلك الذي يفرضه استبطان السلطة باستحضار الأنا الأعلى. يرث ما نسميه بـ «عمل الحضارة» خصائصه الأشد تفرّداً من التناقض الوجداني والعلاقة المعقدة التي تجمع الأبناء بالآباء، وهؤلاء بأولئك (الحب والعداوة، الرعاية والتدمير). أمّا النقطة الثانية، فهي أن استبطان الأنا الأعلى يستتبع تملكه الكامل لعدوانية الأنا، وأن الإحساس بالذنب ناجم أساساً عن مقاومة هذا التملك. فبقدر ما يتسع عمل الحضارة، بقدر ما يندفع الناس نحو التساكن. وبقدر ما يطرد هذا العمل غريزة الموت التي تقاومه، بقدر ما يتصاعد الإحساس بالذنب إلى حد لا يطاق، كما شرح ذلك «فرويد».

تلعب «القوى» التي تستحوذ على الأنا الأعلى على الطبيعة المهلهلة لهذا الإحساس بالذنب. والواقع أن ليس هناك طريقة أخرى للمرور من الحضارة بالتعميم إلى الحضارات بالتخصيص، إلا بتنظيم هذا الاستحواذ الذي يتمثل في التخفيف من ضغوطات الإحساس بالذنب، وذلك عبر خلق أو منح هدف للعدوانية -«عدو» خارجي أو داخلي-، وعبر تشجيع أو السماح بما يمكن تسميته بـ «ثقافة العدو». وهنا، سرعان ما يطرح سؤالان: هل تكون هذه الثقافة أمراً لا مفر منه؟ وهل يعني هذا أن النظرية الفرويدية تقبل أطروحة «صدام الحضارات»؟ لا شيء مؤكد. ذلك



أنّه لا يحدث أبداً أن يتماهي الأنا الأعلى بشكل حصري مع «الانتماء الحضاري». ولا هو من الصحيح أيضاً، أنّ الحضارة الأخرى أو حضارات الآخرين تشكل الهدف الوحيد، ولا حتّى الهدف المفضّل الذي يمكن لما يُزعم أنّه «تنظيم حضاري» لأننا الأعلى أن يقبل به. وبعبارة أخرى، لا شيء يؤكّد أنّ غريزة الموت ناجمة بالضرورة عن هذا النوع من الانتماء.

يذكرنا ما قيل، بما كان «كامو» Camus يسميه بـ «التوافق القاتل». فمن وجهة نظر الحضارة، يمتنع الأنا الأعلى القتل عموماً. ولكن هنا يحدث - وهو أمر يصعب جدا التفكير فيه مثلما نفكر في أي قانون من قوانين التاريخ-، يحدث في كل مكان، وفي كل زمان، في كل القارات، وفي كل العصور، أن يؤدي تماهي الأنا الأعلى مع سلطة ما (سلطة محبوبة ومهابة في نفس الآن)، إلى الإشارة إلى عدوّ، يصبح قتله مقبولاً. وما يتعيّن فهمه حينها، ليس هو مبدأ سببية عامة، بل تعدد وتنوع الأحداث التي تخلق هذا التوافق. وهي أحداث يصعب تماماً اختزالها في «الانتماء الحضاري». فالحضارة، ليست أبداً هي من «يسمح» بالقتل، حتّى ولو كانت السلطة المعنية هي من يطالب بذلك. وليس دائماً باسم الانتماء إلى هوية ما يتمّ تحديد الضحايا المفترضين. كما أنّ هذه الأحداث لا تنتج عن أي تقطيع طبيعي أو ماهوي للإنسانية، بل تنتج دائماً عن ثقافة تجرّ في استحواذها الخاص بالأنا الأعلى عواملها ومرتكزاتها ووسائلها.

<sup>1</sup> Lucien Fèvre "Civilisation, évolution d'un mot et d'un groupe d'idées", dans *Civilisation, le mot et l'idée*. Paris, La renaissance du livre 1930. Voir sur ce point également Jean-Marc Ferry. *De la civilisation, civilité, légalité, publicité*. Edition du Cerf, 2001.

<sup>2</sup> ونحن نستشهد بهذا الكتاب المهم لـ «فرويد»، تجب الإشارة إلى الصعوبة التي تواجهنا، مثل جميع قرّاء «فرويد» باللغة الفرنسية، عند ترجمة مفهوم kultur الحاضر في عنوان الكتاب، ومجموع تحليلاته. إننا نفضل ترجمة هذا المفهوم بالحضارة لسببين اثنين: أولهما أنّ «فرويد» يؤكّد بنفسه أنّه لا يقيم فارقا بين الثقافة والحضارة: «أعني بالثقافة الإنسانية كلّ ما يسمو بالحياة الإنسانية عن شروطها الحيوانية، وكل ما يميّزها عن حياة الحيوانات. إني لا أقبل التمييز بين الثقافة والحضارة».

(*L'avenir d'une illusion*, trad. Par Pierre Cotet, René Lainé et Johanna Stute-Cadiot, PUF, 1995, p. 6).

وثاني الأسباب هو أنّ ترجمة «الثقافة» بالحضارة يسمح بإبراز التوتّر الموجود بين السيرورة العامة

(مسار «التحضّر») وبين التحقّقات الخاصة (الحضارات). حول هذه النقطة الدقيقة المتعلّقة بالترجمة، انظر مقال:

- Michel Espagne "Bildung, Kultur, Zivilisation", dans *le Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Seuil, 2004, p. 195-204.

<sup>3</sup> Freud, *Malaise dans la civilisation*, traduction inédite de Marc Crépon et Marc Launay.

<sup>4</sup> Cf. *la sécurité humaine maintenant*, rapport de la commission sur la sécurité humaine, Presses de sciences-po, 2003.

<sup>5</sup> Freud, *L'avenir d'une illusion*, trad. Par Pierre Cotet, René Lainé et Johanna Stute-Cadiot traduction modifiée, PUF, 1995, p. 12.

<sup>6</sup> التشديد من عندي.

<sup>7</sup> Freud, *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, traduction modifiée p. 13-14.

<sup>8</sup> voir sur ce point. Marc Crépon, *Altérités de l'Europe*. Galilée. 2006.

<sup>9</sup> من بين أحدثها وأشدّها دلالة، نذكر على سبيل المثال:

Jean-François Mattei, *Le regard vide, essai sur l'épuisement de la culture européenne*, Flammarion 2008.

<sup>10</sup> Cf. Amartya Sen, *La démocratie des autres*, traduit de l'anglais par Monique Bégot, Payot-Rivages, 2006.

<sup>11</sup> Cf. *L'histoire et ses interprétations, entretiens autour de Arnold Toynbee*, sous la direction de Raymond Aron. Paris, La Haye, éditions Mouton and co, 1961.

<sup>12</sup> Voir sur ces trois points : Marc Crépon, *L'imposture du choc des civilisations*, éditions Pleins Feux, 2002.

أترك جانباً مشكلاً ثالثاً يتعلّق بتصور الصيرورة. ويكمن في المسألة المشتركة بين أغلب النظريات التي تفكّر بمنطق «الحضارات»، وتتجلّى في الوسواس الملازم لها تجاه انهيار هذه الحضارة أو تلك، وفي أغلب الأحيان، «انهيار الغرب». كما يفترض هذا التصور أنّ جميع الحضارات تمرّ، عبر تاريخها، بنفس المراحل: صراعات وازدهار، ثمّ سقوط وانحلال.

<sup>13</sup> Cf. *L'histoire et ses interprétations, entretiens autour de Arnold Toynbee*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>14</sup> Freud, *Malaise dans la civilisation*, traduction inédite de Marc Crépon et Marc de Launay.



## حضارات وهويات والتقاءات

عوالم ثقافية/حروب ثقافية:

وجهات نظر المسلمين الأمريكيين المعاصرين بخصوص دور الثقافة

مارسيا هرمنسن \*

يستكشف هذا المقال التضاربات التي تنطوي عليها صيغ من قبيل «صدام» أو «حوار» «الحضارات» وذلك بالنظر في بعض المواقف الحديثة لمثقفين مسلمين أمريكيين بخصوص تفاعل الدين والثقافة. وستحول لنا هذه المنظورات المتنوعة توضيح:

أ. التعقيدات الملازمة لتقليد ديني معين؛

ب. أن الدور الذي يلعبه الدين في تشكيل الحضارة/الثقافة يمثل في حد ذاته موضع احتجاج بل وصراع أحيانا؛

ج. أن النقاشات الدينية حول الحد المناسب للارتباط بـ «الثقافة» أو «الدنيا» اتخذت صيغا مماثلة عند المسيحيين والمسلمين على مر التاريخ كما في عصرنا الحالي؛

د. أن الحدائة على الرغم من ذلك تغير الفاعلين المنخرطين في النقاشات حول الثقافة وتغير من شروطها ومضمونها وتنتهي بهم إلى صياغة منظورات تعددية وعالمية أكثر بدلا من التوصل إلى استنتاجات ماهوية ووحودية.

إن قول الراحل صامويل هانتنتغن بكون القيم والرؤى المتعارضة للعالم والتي من شأنها أن ترسخ مواقف متصادمة إلى حد لا يمكن تقليصه وأن تثير في النهاية صراعات على المستوى العالمي يذكرنا بالمقاربات الماهوية للثقافة التي طبعت جزءاً كبيراً من أدب «الثقافة والشخصية» الذي ظهر في وقت سابق. وتُعنى هذه الأعمال

---

\* جامعة ليولا، شيكاغو

جميعها بتأثير القيم الثقافية وخاصة منها الدينية المتأصلة في العقلية والسلوك الجماعيين. ولقد رأى هانتنغتن أن الحداثة من شأنها أن تأجج الصراع، بدلا من أن تخفف من وطئته، بين المجموعات الثقافية الكبرى في العالم التي تشترك في انتمائها إلى جذور حضارية فلسفية ودينية لتحل في النهاية محل الدول القومية وتصبح بذلك الفاعل الرئيسي في المشهد الجيوسياسي.

ولقد تناولت الدراسات الأنثروبولوجية بدورها خلال العقود السابقة موضوع النماذج الثقافية كما هو الشأن على سبيل المثال بالنسبة للكتاب المرجعي *Islam Observed*<sup>1</sup> لكليفورد غيرتز Clifford Geertz، العالم الأنثروبولوجي المشهور الذي جعل من المغرب موقعا من المواقع التي أجرى فيها أبحاثه الميدانية. قام غيرتز في هذا العمل بتكشاف أوجه الاختلاف بين نموذجين تقليديين للثقافة الإسلامية في وسطين مختلفين للغاية ألا وهما المغرب وإندونيسيا. لقد اعتمد على التصورات الجمالية والاجتماعية لأن يكون المرء مسلما ضمن نموذجين أصليين مختلفين مثلهما رمزيا من خلال سيرتي وليين صالحين مؤسسين من المغرب وإندونيسيا وهما على التوالي: سيدي لحسن ليوسي وسونان كاليدجاغا<sup>2</sup>، مبرهنا على أن هذين الأخيرين جسدا ضمينا نمطين لأن يكون المرء مسلما. وأظهر غيرتز أنه في ظل الحداثة يحاول الانبعاث الإسلامي العالمي فرض ما أسماه «النصية» باعتبارها طريقة واحدة معيارية ونهائية لكي يكون المرء مسلما على حساب خصوصيات ثقافية سالفة.<sup>3</sup>

اعتزم هنا استكشاف المنظورات الإسلامية الأمريكية بخصوص تفاعل الدين والثقافة. ومن أجل إدراج هذه الدراسة في سياق مناسب سأبدأ بجرد بعض السمات المشتركة بين ردادات الفعل الدينية، الإسلامية والمسيحية، في شأن الثقافة وذلك من خلال توظيف تجريبي للأنماط المثالية التي وضعها عالم الشولوجيا الأمريكي هلموت ريتشارد نيبوهر في كتابه المرجعي «المسيح والثقافة».<sup>4</sup> يعد الإسلام والمسيحية الديانتان الأوسع انتشارا في العالم. ولما كانتا ديانتين تناديان بتعاليم «كونية» وتستقطبان الأفراد حيثما تواجدوا ولكل منهما ماضٍ توسعي وإمبراطوري ربط بين مناطق وقارات واسعة، فإن قضية العناصر الثقافية في تقاطعها مع العقيدة شغلت كلا من المفكرين المسيحيين والمسلمين على مر أزمنة طويلة. أما الآن، فقد اتخذت هذه النقاشات أشكالا جديدة واستعجالية تقوم على التنوع على المستوى البيئيني وداخل الديانة الواحدة.

إن مصطلح «الثقافة»، المعتمد في هذا المقال، مفهوم حديث نسبيا ولم يجر استعماله في الكتب المقدسة القديمة، لا المسيحية منها ولا الإسلامية. وقد يكون أقرب مرادف له هو فكرة «العالم». ذلك «العالم» الذي كان ينبغي تجاوزه أو نبذه ولاءً للمتعالى أو لحقيقة غير مشروطة. ومرادفه في اللغة العربية هو «الدنيا» وتعني لغويا الحياة السفلى وتستعمل كمرادف لمصطلح «العالم» الأكثر حيادا والذي هو مجال واسع بل كون أشبه ما يكون بـ «الكوزموز» عند الإغريق.

جرت العادة في الديانات المنزلة أو الإبراهيمية حيث يدعو الإله الناس إلى أن يشهدوا له بالسلطة القصوى، بأن يعد تأثير الدنيا المغربي والمفسد مصدر تهديد أو إلهاء عن العقيدة. ومن تم يمكن اعتبار الدافع الذي جعل إبراهيم يحطم أصنام أبيه هو إدانته لتقليد أو ثقافة سلبية أو خاطئة والمتمثلة في تلك الاعتقادات والممارسات التي ذمها القرآن معتبرا إياها أساطير الأولين والتي نسخت لاحقا بهدي الوحي.

أما في المسيحية، فقد غطت دعوة المسيح الناس لاتباعه على كل الاهتمامات والولاءات الدنيوية بما فيها الولاء للأهل. ففي الوقت الذي قد يعد فيه إذن المسيح بإعطاء قيصر حقه شكلا من أشكال تبرير الهدنة السياسية أو إحلال حس للمواطنة يراعي الحياد في الشؤون المتعلقة بالالتزام الديني، يبقى هذا التصرف بعيدا عن أي تعلق طوعي بالحياة الدنيوية أو الثقافية. وفي رسالته إلى أهل كورنثوس، أوضح بولس الفرق بين حكمة الإله و«حكمة العالم»<sup>5</sup> وهو تمييز لا يزال بعض المفكرون المسيحيون يتداولونه إلى يومنا هذا.

إن لمصطلح «الثقافة» تعريفات ودلالات أكاديمية وشعبية عديدة. وأنسبها لهذا السياق هو معناه العام الذي يشمل ما يفعله الناس غالبا في إطار مجموعة إثنية أو محلية أو مجموعة مصالح معينة. ومن ثمة يمكننا التفكير في عبارات من قبيل «الثقافات الأجنبية» أو «الثقافة الشعبية» أو «الثقافة المهيمنة» أو «ثقافة الشباب». أما الاستعمال الثاني للثقافة الذي تم تطويره في أوروبا خلال القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر فقد كان تقييما أكثر كما يتضح من خلال عبارتي «الثقافة الرفيعة» أو أن يكون المرء «مثقفا».

### كتاب «المسيح والثقافة» لنيبوه

في سنة 1949 ألقى عالم الثيولوجيا البروتستانتي الأمريكي هلموت ريتشارد نيبوه

سلسلة من المحاضرات نُشرت في بداية خمسينيات القرن العشرين ضمن كتاب يحمل عنوان «المسيح والثقافة». وقد فهم القراء من هذا العنوان أنه يحيل على «المسيحية» بالنظر إلى العناصر المؤسسية والشخصية التي تشكل هذه الديانة. وقد يكون أقرب مقابل لهذا العنوان بالنسبة للمسلمين اليوم هو «الإسلام والثقافة».

وعلى الرغم من كون التحليل الذي أتى به نيبوهر واجه بلا شك اعتراضات وأدخلت عليه تعديلات منذ ذلك الوقت، فإن هذا العمل وأبوابه لا يزالون يشكلون موضوع دراسات ولا يزال لهم تأثير بالغ. ولقد أصدرت له طبعة تذكارية سنة 2001. بمناسبة مرور خمسين سنة على نشره.<sup>6</sup>

ورأى البعض في عمل نيبوهر بيانا رسميا حديثا تطرق، على سبيل المعارضة، إلى تيار ضمن التوجه السائد للمسيحية بأمريكا ما بعد الحرب العالمية الثانية حيث كان ينظر إلى الكنيسة على أنها تنغمس أكثر فأكثر في الحياة المؤسسية والثقافية الاعتيادية للمجتمع. وقد كان ينظر إلى هذا الوضع كاستسلام للثقافة تفقد المسيحية على إثره قدرتها على الانتقاد أو التقويم أو على النظر في مرآة تعكس عدم انسجام الثقافة مع دعوة المسيح الأصلية. وفي الوقت ذاته نلاحظ إيمانا بالقدرة على تشكيل أمريكا حديثة في صيغتها المسيحية أو على الأقل الحفاظ على تآلف ومعايشة بين الصيغتين. هذا ونلاحظ غيابا ملفتا في تحليل نيبوهر للواقع العلماني والإنجيلي ولظروف الهجرة وللاتقاد ما بعد الحداثي.

لقد وظف نيبوهر في تحليله تبصرات عالم الاجتماع ماكس وير لتحديد خمس فئات تصويرية تمثل ردات الفعل اتجاه الثقافة داخل الكنائس المعاصرة في مرحلة أولى وكذا بالرجوع إلى النزعات التي طبعت الفكر المسيحي الكلاسيكي.

أتى نيبوهر بفئتين متطرفتين تركز كل منهما حصريا إما على المسيحية أو الثقافة وهما «المسيح في الثقافة» و«المسيح ضد الثقافة»، أي بصيغة أخرى موقفان للكنيسة المسيحية يقومان إما على استيعاب الثقافة أو على نبذها. ثم وصف الفئات الثلاث الوسيطة بـ «كنيسة الوسط». تمثل الفئة الوسيطة الأولى، «المسيح فوق الثقافة»، تركيبا يمزج بين الثقافة والدين تعطي فيه العقيدة والممارسة للثقافة شكلها. فما هو سليم في الثقافة يحتاج إلى أن تحدده وتكمله المسيحية بدقة.

أما فئة «المسيح في تناقض مع الثقافة» فتفتقر إلى الاستمرارية بين الثقافة والحياة المسيحية. إنها تبقى في منأى عن الثقافة ومع ذلك ترى أنه من الممكن أن تكون لهذه

الثقافة جدوى إن هي وضعت في إطار ملائم.

ويصف نيبوهر الفئة الوسيطة الأخيرة، «المسيح يغير الثقافة»، بأنها تعكس رغبته الشخصية. فهذه الفئة تعتبر الثقافة مادة خاما يمكن قولبتها إيجابيا طبقا للرؤية المسيحية.

### الإسلام والثقافة

سأركز في هذا الصدد على تقديم بعض وجهات النظر المختلفة لعلماء مسلمين أمريكيين معاصرين في قضية معقدة تخص الوضع الأمثل للإسلام والمسلمين في علاقتهم بالثقافة. ولهذا الغرض أود أن أوظف بعض الأصناف الرئيسية التي استعملها نيبوهر للتفكير في إشكال علاقة المسيحية بالثقافة والتي عرضت لها باختصار. ستساعد هذه الأصناف ابتداءً على فهم الكيفية التي تمت بها، في التقليد الإسلامي، أفهمة تفاعل الإسلام والثقافة على مر التاريخ، ثم من شأنها بعد ذلك أن تسلط الضوء على ردات فعل معينة من جانب بعض المثقفين المسلمين الأمريكيين الذين يتعاطون لقضايا شبيهة بتلك التي تطرق إليها نيبوهر.

سأضرب أمثلة تاريخية لمنظورات قديمة تبناها المسلمون عن الدين وتفاعله مع الثقافة، وذلك بشكل مختصر وسطحي حيث إن العلماء المسلمين أنتجوا أفكارا وكتابات غزيرة عن هذا الموضوع في إطار سياقات مختلفة، وإن نحن أردنا أن نوفي نقاشاتهم حقها فسيطلب منا ذلك تأليف كتاب لا مقالة.

### آراء كلاسيكية

برز الإسلام في شكله التاريخي والمؤسسي في القرن السابع الهجري. ومن المؤكد أن ماهية الإسلام بالنسبة إلى المسلمين هي تلك العلاقة الأبدية والوجودية التي تربط الكون والبشرية بالله الخالق. وتوضح الأمثلة الثلاثة التالية الإسلام في مواجهة الثقافة وتقييمه لها منذ العصور الأولى والقديمة.

المثال الأول هو التقييم السلبي للإسلام في بداياته للثقافة غير الإسلامية والمتمثل في مصطلح «الجاهلية» أي عصر الجهل. كانت الثقافة الجاهلية للقبائل العربية قبل نزول الوحي تعد فظة ومحبة للنزاع وجاهلة. وقد ظهر مصطلح الجاهلية من جديد في أواسط القرن العشرين من خلال كتابات بعض الإسلاميين مثل سيد قطب (ت).



(1966) وأبو العلاء المودودي (ت. 1978) اللذان نددا بما اعتبراه عصر جهل جديد صاغه الغرب أو الحداثة العلمانية بتحدي سيماء المجتمعات الإسلامية وأذواقها وهو عصر ينبغي أن يقاوم بالعودة إلى العقيدة وإلى أسلمة المؤسسات الاجتماعية والسياسية. وفي هذا النموذج تم تصور الإسلام والمحيط الاجتماعي والسياسي الموافق له كنسق شامل أمثل أو كنمط العيش الأكمل في مقابل أي بديل لا إسلامي سلمي.

ويتعلق المثال الثاني بالأسلمة الثقافية ومقاربات العلماء والفقهاء الذين يتظنون لتجربة بعض المسلمين الذين صاروا يحكمون أقواما جديدة بثقافتهم ودياناتهم الأصلية.

ومع اتساع رقعة الإمبراطوريات الإسلامية وامتدادها من المغرب إلى جنوب شرق آسيا ومن جنوب أوروبا إلى إفريقيا، ظهر بعد آخر للتفاعل بين الإسلام والثقافة تمثل في ظاهرة الأسلمة «الثقافية»، بمعنى الاستيعاب التدريجي لعموم الممارسات الثقافية والمؤسسات والأذواق غير العربية وما قبل إسلامية لتنسجم مع تعاليم الدين الإسلامي وممارساته، بما فيه الشريعة الإسلامية. ولقد استمر المثقفون والفقهاء المسلمون في مناقشة العلاقة بين الإسلام والثقافة منذ عصور الإمبراطوريات الإسلامية القديمة إلى يومنا هذا، أي لما يربو عن ألف سنة تقريبا.

لقد واجه العديد من المفكرين المسلمين، ومن بينهم شاه ولي الله الدهلوي، وهو أحد الوجوه التي برزت في القرن الثامن عشر، التوتر المفاهيمي بين تعاليم الإسلام الكونية والشاملة باعتباره الدين المنزل الخاتم والكامل من جهة، وبين شرعية واستمرارية ترابطات تاريخية وثقافية معينة لديانات سابقة بما في ذلك دور الممارسات ما قبل الإسلامية من جهة أخرى. فالدراسات الثيولوجية الإسلامية التي تعنى باستمرارية الوحي أو الاستبدالية جعلت آدم أول رسول يتلقى الهدى الرباني، وبناء على ذلك فإن كل أشكال التعبير الثقافي الإنساني المنسجمة مع المعايير الإسلامية أو على الأقل المحايدة صارت تحظى بنوع من الاستعراف الرمزي أو الثيولوجي. وفي حالة النزاع، كان يشار إلى عمليات التحريف المتعمد أو التضليل من جهة الحكام أو الانزلاقات التاريخية وإفساد الهدى الصحيح كعوامل مسببة.

ولم يكن الإسلام بذاته يعد ممنعا ضد هذه العمليات، وعليه تم استعمال مصطلحات مستوحاة من النصوص الإسلامية الأولى لوصف عمليات تقويمية من قبيل

«الإصلاح» و«التجديد» و«الإحياء». وفي هذه الحالات لم يكن موضوع المساومة هو «الإسلام» بذاته وإنما «الدين» أو علوم الدين بل والأمة الإسلامية. والواقع أن تصورات ثيولوجية كهذه بينت أن المفكرين المسلمين الكلاسيكيين قد فهموا الإسلام في بادئ الأمر على أنه «فوق الثقافة».

وفي إطار النظرية الشرعية بالخصوص، تطرق مفكرون مسلمون آخرون إلى المدى الذي ينبغي معه للمؤسسات والممارسات الثقافية القائمة، والتي تبدو شرعية أو محايدة، أن تستمر أو أن تتكيف مع المجتمعات الإسلامية.

ففي إطار الشرع، يستعمل الفقهاء مصطلح «العادة» أو «العرف» (بمعنى الممارسات الصالحة والمقبولة) للإشارة إلى أن الثقافة، بما فيها الممارسات الثقافية غير الإسلامية، قد تنسجم مع المعايير الإسلامية حتى وإن لم ينص عليها الشرع بشكل مباشر.

ولقد استنبطوا دليلهم القرآني على هذا من الآية رقم 199 من سورة الأعراف:7:

### خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴿١٩٩﴾

ولقد صاغ الفقهاء قاعدة فقهية تقول إن «التعيين بالعرف كالتعيين بالنص» واتبعوا المبدأ الذي يقضي بأن الأحكام العادلة هي تلك التي تأخذ بعين الاعتبار الواقع الثقافي الخاص الذي يعيش فيه المسلمون على اختلافهم.

ويعد العالم الحنفي أبو يوسف والفقهاء المالكي القروسطي والقارفي مثالين للفقهاء الذين جعلوا المعايير الثقافية المحلية الصالحة جزءاً من السنة، موسعين بذلك مفهوم السنة باعتبارها ما أقره الرسول محمد سالفاً. 8

كان هؤلاء الفقهاء الكلاسيكيون إيجابيين في مقاربتهم للثقافة مع إصرارهم على الدور الاستعلائي والمؤطر الذي يلعبه الدين والذي يطابق بشكل كبير صنف: «الإسلام فوق الثقافة».

أما المثال الثالث فيشمل مفهوم البدعة وحكم المنتوجات وأشكال التعبير الثقافية كالموسيقى والاحتفالات الشعبية في الثقافات الإسلامية. ونجد ضمن المفكرين المسلمين الكلاسيكيين من اتخذوا مواقف تنزع إلى وضع حدود أكثر صرامة لما هو مقبول ثقافياً. ولقد رُبّطت هذه المواقف بمفهوم ديني ألا وهو مفهوم «البدعة». والبدعة تحيل على فكرة الابتداع في شكله السلبي، بمعنى ابتداع هرطقي في العقيدة

أو في الشعائر يقصد به إقحام شيء غريب ثقافيا أو مُحدّث في العقيدة أو الشعائر الإسلامية. وعلى هذا الأساس تم اعتبار عدد من الممارسات الثقافية بل وحتى بعض أنواع الفنون والموسيقى خارجة، جزئيا أو كليا، عن نطاق الشرعية الإسلامية وبالتالي تمت إدانتها.

ويكمن توضيح هذا التوتر من خلال مثال لبعض المتصوفين الهنود، الشيشتيون، الذين يستعملون الموسيقى في طقوسهم. يعتبر التصوف التأويل الروحاني للدين الإسلامي. ولقد عرفت شعائره ومؤسساته انتشارا واسعا وكان لها التأثير الكبير على مر التاريخ خاصة في جنوب آسيا وفي أفريقيا حيث تناغمت بشكل جيد مع الثقافات المحلية والسلوكيات والممارسات القائمة مسبقا. وبالنسبة لبعض العلماء، فإن للتصوف فضل في انتشار الإسلام نظرا لانسجامه مع اللغات والممارسات المحلية ولطبيعته الحيوية المتضمنة التي أدمجت التقاليد المحلية والشعبية واستوعبتها. وهذا يذكرنا إلى حد ما ببعض التفسيرات التي عللت نجاح المسيحية الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية أو في أفريقيا بقدرتها على الانسجام مع الممارسات المحلية من خلال بعض العناصر كتقديس القديسين المحليين وبالطقوس المتطورة والحيوية للكنيسة الكاثوليكية.

ومع ذلك فإن العديد من العلماء المسلمين، قديما وحديثا، يُدينون التصوف معتبرين إياه غير إسلامي وينكرون بعض الممارسات كالسماع للموسيقى الروحية بوصفها «بدعة». ولقد أظهر الفكر الوهابي مؤخرا بجميع تجلياته عداءً واضحا للتصوف وللإبداعات وأشكال التعبير الثقافية بشكل عام.

وواقع أن النقاشات حول إباحة أشكال وأنواع الموسيقى والفن طبعت النقاشات الدينية الإسلامية في موضوع الثقافة منذ العهود القديمة وإلى يومنا هذا. وهي نقاشات تشير إلى وجه من أوجه وصف العالم «الثقافي» في بعض التفسيرات التي ألحقت بالدين بالغرابة أو بالتفاهة أو العدائية أو الإغراء.

ولعل الأمثلة التي شهدت خلال القرن العشرين عن التوترات بين العالمين الديني والثقافي تكثر ربما بشكل أبرز بين المسلمين الذين لم يواجهوا الحداثة فحسب وإنما واجهوا حادثة غالبا ما تصاغ بأشكال ثقافية غريبة.

ومن أحدث هذه الأمثلة، تحريم كل أنواع الموسيقى في البداية عقب الثورة الإسلامية في إيران سنة 1979، ليجاز في وقت لاحق تداول بعض الأناشيد الثورية. ثم اعتبرت

الموسيقى الفارسية الكلاسيكية في نهاية الأمر مقبولة من طرف الحكومة التي لم تقف عند هذا الحد بل قامت كذلك بالترويج لها.

واليوم، هناك رغبة داخل الثقافات الشبابية العالمية في أسلمة العالم الثقافي وفق تأويلات أكثر صرامة للأحكام الشرعية ترجمت بإحياء ألوان موسيقية كالنشيد (بأصوات ذكورية وبلا إيقاع) الذي قد يرفق أحيانا بالدف. وهناك أيضا نوع من موسيقى «الراب» الإسلامية التي يميزها مضمون الكلمات وغياب الإيقاع.

ولعلكم تتساءلون عن المجموعات التي قد تمثل فئة «الإسلام في الثقافة». فقد يُطلق هذا النعت على بعض المسلمين الحديثين أو الليبراليين من طرف مسلمين آخرين لاعتقادهم أن هؤلاء تطبعوا إلى حد كبير مع الحساسيات الحديثة من خلال رفضهم للتقاليد ومن خلال انتقادهم، مثلا، للأحكام والتأويلات التي قد تبدو لهم، بالرجوع إلى المعايير الحديثة، أنها لا تحترم مبدأ المساواة بين الجنسين. كما أن هناك تسمية المسلم «الثقافي» التي قد تطلق ازدراءً على الفرد الذي يتبنى الهوية العرقية الإسلامية دون الأخذ بالعقيدة الإسلامية وشعائرها.

### النقاشات الأمريكية المعاصرة حول الإسلام والثقافة

في إطار إبراز النقاش القائم بين المسلمين الأمريكيين حول العلاقة الأمثل بين «الإسلام» والثقافة، سأبدأ باستعراض نقطتين مميزتين أضفت على تدخلاتهم أهمية بارزة.

تمثل النقطة الأولى في وضع الأقليات ضمن الساكنة الأمريكية العريضة من جهة عرقهم/إثنياتهم أو دينهم كمسلمين أو الاثنيين معا.

وتكمن النقطة الثانية في ذلك الشعور السائد بالحاجة إلى «مقاومة» بعض العناصر التابعة لثقافة «مهيمنة» معممة للثقافة الأنجلوساكسونية أو لثقافة الأمريكيين ما بعد المتدينين. ونلاحظ منذ ثمانينيات القرن العشرين، أو ما قارب، حاجة لدى المسلمين الأفروأمريكيين لمقاومة بعض مظاهر ثقافة المهاجرين الأمريكيين الذين يسعون إلى فرض إسلامهم على الأمريكيين السود.<sup>9</sup>

يمكن إذن تصنيف ردات فعل المسلمين الأمريكيين اتجاه الطريقة التي ينبغي للإسلام أن يقارب بها قضية الثقافة بالرجوع إلى الأصول الإثنية. كيف يمكن تطبيق الفئات التي أتى بها نيبوهر على وضع المسلمين اليوم، خاصة في أمريكا؟ إن ردتني الفعل

المتطرفين التي يمثلها الرفضون (الإسلام ضد الثقافة) والمندمجون (إسلام الثقافة) معهودتان بدورهما لدى المسلمين في الولايات المتحدة وكذا في الأوطان الإسلامية التقليدية. وأتذكر في هذا الصدد محاضرة ألقاها القائد والناشط المصري الأمريكي المسلم الدكتور ماهر حثوت والتي استمعت إليها منذ سنوات.

في معرض حديثه، وصف الدكتور حثوت ثلاث فئات من المسلمين الأمريكيين؛ المندمجون والرفضون والمساهمون. ولتوضيح موقف المندمجين، وصف الدكتور حثوت مسلماً يقدم نفسه قائلاً: «اسمي محمد» لكن «يمكنكم مناداتي «مو»». أما الرفضون فهم هؤلاء المسلمون الذين أقنعوا أنفسهم بأن تواجدهم في الولايات المتحدة إنما هو إكراه وبأن عليهم تجنب التفاعل مع المجتمع الواسع قدر الإمكان محاولين القبول في منازلهم بأبواب موصدة وستائر مسدولة مما أكسبهم تسمية المسلمين الفارضين على أنفسهم الغيتو أو الانغزاليين. أما المجموعة الأخيرة فهم المسلمون «المساهمون». وثمة عالم مسلم مهاجر آخر، البروفسور سليمان نيانغ ذو الأصل الغامبي، الذي صاغ تصنيفاً مشابهاً لردات فعل المسلمين الأمريكيين والذي مرره من خلال عدد من العروض الشعبية والمقالات. ويوظف في تصنيفه استعارات حيوانية للجنادب والمحارات والبومات بغرض تشبيه الإنسانيين العلمانيين والاعتزاليين الاجتماعيين والمعتدلين. 10 وبالطبع، فإن كلا من حثوت ونيانغ يرى في فئة المساهمين المسلمين «الصالحين» أو «المعتدلين» الذين يحاولون أن يقتبسوا أفضل ما في العوالم الثقافية المتعددة وأن يشاركونا بشكل بناء.

وإنني أركز على العوالم الثقافية المتعددة لأنه بالنسبة إلى المهاجر المسلم لا يوجد العالم الثقافي الأمريكي اللاديني أو العلماني فحسب بل هناك كذلك عوالم متعددة أخرى للثقافة الأمريكية الدينية أو الإثنية فضلاً عن الخلفية الإثنية للفرد المسلم نفسه التي تترج بادرآكات وممارسات إسلامية معينة.

سبق وأن أشرت إلى أن فئتي «الدين ضد الثقافة» و«الدين الثقافة» اللتين أتى بهما نيبوهر تجدان لهما تمثيلية جيدة وسط مسلمي أمريكا. والآن، أود أن أتى على ذكر بعض الأمثلة التي من شأنها أن توضح الفئات البينية المتبقية: «فوق الثقافة» و«في تناقض مع الثقافة» و«مغير للثقافة» وسط مسلمي أمريكا.

يعمل الدكتور عمر فاروق عبد الله من مؤسسة النووي بشيكاغو، وهو مسلم أوروبي أمريكي وعالم في الفقه، بمعية علماء مسلمين آخرين من أجل صقل تأويل

للإسلام يكون في الوقت ذاته متأصلاً ومتجدداً في التجربة الأمريكية. وفي مقال طويل له بعنوان: «الضرورة الثقافية» والمنزل على الموقع الإلكتروني لمؤسسة النوي الذي اعتمدت عليه في إشارات سابقة تخص التقليد الإسلامي الشرعي، كتب عبد الله:

«برهن الإسلام على مر التاريخ على كونه غير معادٍ للثقافة ولأجل ذلك شُبهَ بنهر رقرق، مياهه (الإسلام) صافية وعذبة وتُفَعِم بالحياة، إلا أن افتقارها للون خاص بها يجعلها تعكس الصخر الصلد (الثقافة المحلية) الذي تجري فوقه؛ ففي الصين يبدو الإسلام صينيا وفي مالي يبدو مالياً». II

إن هذا المثال يلخص بوضوح، من خلال استعارة الماء الذي يجري فوق الصخر الصلد، فئة «الإسلام فوق الثقافة». ومع ذلك أشير إلى أن هذه العملية لا تبلغ حد الكمال التام ولا هي عملية يشكل فيها الإسلام الثقافة من فوق، بل هي عملية تُوَظَرها على طول الخط ممارسات المسلمين الذين يأخذون بالمضامين الإيجابية لما هو موجود مسبقاً في ثقافة ما. وأما على المستوى الثيولوجي، فإن كل شيء يندرج مسبقاً ضمن الحدود الشرعية الإسلامية، كما يقول بذلك المفكرون المسلمون الذين يركزون على معنى الحرية المتأصلة في العالم وفي ثقافته وعلى احتمال الطبيعة الإنسانية الكونية الخيرة: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» (سورة التين الآية 4). وعليه فإن معنى لـ «الإسلام في الثقافة» قد يبرز انطلاقاً من موقع حوارى أو تفاعلي بدلاً من موقع «فوقى محض».

وهناك معنى ملحوظ بشكل أكبر لـ «الإسلام فوق الثقافة» قد يمثل موقف المسلمين الأمريكيين «الإستمراريين» و«التقليديانيين» مثل العالم الأمريكى الإيراني سيد حسين نصر الذي يعتبر «الحداثة» والنظرة العلمانية للعالم العدو الرئيسى للديانات التقليدية. ومن الأمثلة التي قد تضرب كذلك في هذا الصدد الشخصية الشعبية حمزة يوسف هانسن من مؤسسة الزيتونة بكاليفورنيا. فالتقليدانية الإسلامية تعارض بقوة التربية العلمانية الحديثة وهناك شريط مسجل سنة 1995 يصور هانسن في محاضرة له بعنوان «حملان مهددة بالذبح: أبنائنا والتربية الحديثة». بمعنى أن التربية العلمانية الحديثة ستدمر إيمان أبناء المسلمين وثقتهم في دينهم. وفي الوقت ذاته، يقول هانسن فيما بعد أحداث 11 سبتمبر «بتأصيل الإسلام في أمريكا» حتى يتم التوقف عن اعتبار الإسلام ديناً مستورداً. ومن ثم صار بإمكان المسلمين

الأصلين أو المتأصلين تتبّع بطولة كرة القدم الأمريكية، السوبر باول، والمشاركة في عيد الشكر وغير ذلك. 12

إن فئة «الإسلام فوق الثقافة»، في صيغتها التقليدية، تسمح بالتعدد الديني وتقرّ بكون بعض الثقافات، إسلامية كانت أو غير إسلامية، تتوفر على بعض العناصر الصالحة، غير أن هذه الفئة قد تتبنى في الوقت ذاته موقفاً مناقضاً أو حتى موقفاً «ضد الثقافة» اتجاه المعايير العلمانية أو المادية.

لم تكن أي من المسيحية الأصولية ونظيرتها في الإسلام، الإسلاموية، بارزة حين وضع نيبوهر الفئات التي أتى بها. ويمكن القول بكون المذاهب الأصولية القائمة على أجنداث سياسية تستشكل هذه الفئات التصورية من حيث مطابقتها لفئتي «الدين ضد الثقافة» و«دين الثقافة» مع تطلعها إلى «تغيير الثقافة». وفي حال نُجحت حركات كهذه في تحديد الثقافة، كأن تقام دولة إسلامية شمولية، فقد تقبل أن تعتبر إما حركات من فئة «إسلام الثقافة» أو «الإسلام فوق الثقافة» لكنها ستكون في الوقت ذاته «ضد» الأشكال الثقافية التي تعد علمانية أو غير إسلامية.

ويعتبر إسماعيل الفاروقي (ت. 1986) أول مسلم أمريكي ناصر منظورا كهذا. ولقد صرح في إحدى مقالاته عن «الإسلام كثقافة وحضارة» أنه يجب أن يكون الإسلام (في أي سياق كان) القيمة الموجهة والمهمة عن اقتناع لا يرقى إليه الشك فيصوغ بذلك دعوة فوقثقافية تقضي بتحكيم الحقيقة والخير والجمال. فكون الإسلام أظهر تسامحا بخصوص بعض العادات المحلية والإقليمية في إطار ثانوي، لا يتضمن بتاتا أية تنازلات لصالح النسبانية الثقافية. 13 وقد يطل هذا الموقف ضمنا كذلك فكرة المعايير الإنسانية والكونية للحقيقة والجمال والخير التي تثبت أو تقيم على إثرها القيم الإسلامية في النهاية. 14

وفي هذا الصدد، يتعارض موقف الفاروقي مع مواقف بعض المفكرين الليبراليين الذين هم في الأصل مسلمون المهاجرون كعبد الله نعيم وخالد أبو الفضل اللذان يؤيدان المعايير الكونية لتشريعات حقوق الإنسان وللمنطق الأخلاقي بدلا من تأييد خصوصية القيم الإسلامية باعتبارها أسمى بالفطرة. 15

وبخصوص الجانب الإسلاموي للفكر الأمريكي الإسلامي المعاصر، أود أن استشهد بمثال من ورقة أعدها المعهد الدولي للفكر الإسلامي، المتكون من مجموعة من خبراء والذي يوجد مقره بواشنطن دي سي. ينادي فيه المؤلفون بـ:

«إعادة تقييم نقدية وموضوعية للموروث الثقافي والفكري الإسلامي من أجل تمييز الخبيث من الطيب».

واستدركوا قائلين:

إن الهدف من وراء ذلك يكمن في بلورة منهجية صالحة تسمح بإعادة تكوين العقل المسلم الحديث بشكل يضمن له استعادة أصالته وقدراته الإبداعية. وأخذا بعين الاعتبار بوادر هذه المغامرة، ستبرز رؤية إسلامية متميزة وسيوكد بالمقابل نبض حضاري جديد في زمننا هذا.<sup>16</sup>

إنني أطلق على هذا المثال «استعارة الغربال»؛ حيث يفهم الإسلام على أنه بنية ثابتة لا يمكن استعمالها من أجل غربلة عناصر الثقافة. وقد تكون هذه الصياغة مثالا عن «الدين في تناقض مع الثقافة» أو ربما «الدين فوق الثقافة» و«ضد الثقافة» كذلك.

نلاحظ إذن في أوساط بعض المفكرين ذوي النزعة الإسلاموية عداء اتجاه الثقافة ومحاوله لـ «تصحيحها» أو «غربلتها». نجد هذا، مثلا، فيما تطلق عليه العاملة الأنثروبولوجية الأمريكية العربية نادين نابز موقف «الإسلام أولا» والذي يسود حاليا في أوساط المسلمين الأمريكيين الشباب.<sup>17</sup> ويتجلى موقف «الإسلام أولا» في تحديد فرد ما الهوية حسب «الممارسة الإسلامية الحقيقية أو المحضة» التي تسمح بانتقاد أو نبذ الثقافة ككل وكذا ثقافات إثنية إسلامية معينة كثقافات الآباء المسلمين المهاجرين الذين لا تكون ممارساتهم مبنية على المعايير الكونية للشريعة بقدر ما تكون مبنية على تأويلات إثنية أو محلية.

وأخيرا بلغنا فئة «تغيير الثقافة». كان نبيوهر يفضل هذا الصنف وربما قد يمثل «المسلم المساهم» الذي قدمه الدكتور حثوت هذا المفهوم، ذلك أن التطلع إلى تغيير ثقافة بأكملها، بعد كل ما قيل، لا يبدو أنه يحيل على وضع الأغلبية فقط وإنما يظهر كذلك نقصا على مستوى الاعتراف بالتعدد الثقافي.

ومن بين المسلمين الأمريكيين الذين يتطلعون إلى تغيير الثقافة، قد نجد التقدميين الذين برزوا تحديدا في الولايات المتحدة وجنوب إفريقيا فيما بعد أحداث 11 سبتمبر. يدافع المسلمون التقدميون على نشاط من شأنه أن يفوق المواقف الليبرالية والقيم المعلمنة التي تدعو إليها بعض النخب المسلمة، ويدعو إلى استعادة وإقامة العدالة الاجتماعية المتضمنة في الأوامر القرآنية والسنة النبوية. إن مناداتهم بالعدالة بين



الجنسين وبفصل الدين عن الدولة قد لا تغري مجموعات المسلمين التقليديين أو المحافظين الذين يضعون أنفسهم في موقع «فوق الثقافة» أو «ضد الثقافة»، بينما يأخذ المسلمون التقدميون بـ «عناصر» ثقافية كذلك كالفن والموسيقى المستلهمان من الإسلام، بدلا من أن يرفضوا أشكال التعبير الديني غير الشرعية.

وماذا عن المسلمين الأفروأمريكيين ونظرتهم لعلاقة الإسلام بالثقافة؟ ففي المحصلة، يمثل هؤلاء 40٪ من جماعة المسلمين الأمريكيين. إن إعادة إحياء الإسلام الأفروأمريكي في بداية القرن العشرين من خلال حركات تنادي بهوية السود، توحى بالدور الذي لعبه الإسلام في أن جعل السود الدين «ضد» ثقافة الأغلبية القائمة التي كانوا يعيشون فيها. ومع تطور الحركات الإسلامية الأفروأمريكية، سمحت تعاليم إيلجا محمد لجماعته بتشكيل وإقامة مجموعة جديدة من القيم كرس ذلك العديد من قواعد النجاح كما جاءت في ثقافة الطبقة الوسطى للأمريكيين البيض. 18 وقد يرمز هذا إلى الإسلام باعتباره جسرا نحو موقف «فوق الثقافة» أو حتى «القيم في الثقافة» تمثلت مؤخرا في انتخاب مسلمين أفروأمريكيين مثل كيث إليسن للكونغريس. وفي الوقت ذاته، تتطلب التجربة المميزة للمسلمين الأفروأمريكيين أن يبقوا قادرين على مقاومة وانتقاد الإسلام الذي يمثل حصريا من جهة الثقافة الإثنية للمهاجرين المسلمين، كما يرى ذلك شيرمان جاكسن:

إنهم في الآن ذاته ينفرون من التجربة الأمريكية نظرا لتاريخهم كأقلية مهمشة، ومشدودون إليها نظرا لارتباطهم بتقليد أفروأمريكي تاريخي وثقافي فريد في غناه. إن بحثهم عن هوية مسلمة خالصة لا يزال في مرحلة الاستكشاف. لكن إلى حدود الآن، برهن التسجيل المتوالي لتوجهات وتوجهات معاكسة على أمر واحد لا ثاني له: مهما كان مآل هذه الهوية الإسلامية الأفروأمريكية في النهاية، إن هي أثبتت قابليتها للاستمرار في وجه أي عامل معيق، فسيكون عليها أن تقبل واقع الأفروأمريكيين وتاريخهم، بدلا من أن تتجاهلها، وذلك بالفعالية ذاتها التي تقوي بالنسبة إليهم الحدود بين الإسلام واللاإسلام.

«والواقع أن مستقبل الإسلام في أمريكا لا يتوقف على إن كان بمقدور المسلمين بلوغ فهم لكتابهم المقدس وللتقليد؛ فهم يجيز القروض العقارية أو التوارث بين المسلمين وغير المسلمين، بل على إن كان بمقدور هذا الفهم تحرير الخيال الثقافي الإسلامي والسماح له باستعادة روحه، فهنا في أمريكا، كما يعلم ذلك كل مسلم

صاوق، يمكن العيش على الرغم من خرق العديد من قواعد الشريعة. لكن ما السبيل إلى التوبة من روح أو نفسانية مكسورة؟ وما السبيل إلى تجنب ذلك إن كان العالم خارج المسجد لا يعكس أي شيء من أفكار المسلم ومن روحه الإبداعية؟»<sup>19</sup>

ويشدد الإمام الأفروأمريكي زيد شاكر في كتاباته عن الثقافة على ضرورة تفاعل المسلمين في أمريكا مع الثقافة الغربية حتى يكون للإسلام مكان في إطارها. ويضرب مثلا في هذا السياق ابن بطوطة، الرحالة الذي عاش في القرن الرابع عشر، معتبرا إياه مواطنا «علما» مسلما أسهم في إرساء ثقافة إسلامية لا تقف عند الحدود الجهوية.<sup>20</sup>

### خاتمة

وخلاصة القول، تستمر النقاشات حول الإسلام والثقافة في أوساط جماعة المسلمين في الولايات المتحدة المعاصرة من خلال حوارات مطولة بين المسلمين تنطبق عليها بشكل جيد الفئات التي وضعها نيوهر في خمسينيات القرن العشرين. وهذا يؤكد الخلفية المشتركة للديانتين، المسيحية والإسلامية، من حيث الإرث النبوي ومن حيث تبنيهما لمنهجية احترازية وانتقائية بدلا من الخضوع للتطبيع مع الثقافة الجماهيرية والتصورات والأجندات السائدة.

وهذا يوضح كذلك التوتر المفاهيمي المتضمن في أطروحة «صدام الحضارات» التي تمت الإشارة إليها في الورقة التقديمية للندوة التي تمخض عنها هذا المؤلف، فلا وجود لديانة أو حضارة مكونة من عنصر واحد. ولا شك أن حوار الديانات أو الثقافات أو الحضارات من شأنه أن يكون مثمرا ولكن كون المشاركين في حوارات من هذا القبيل هم أنفسهم فاعلون في إطار مواقع اجتماعية ودراسات دينية وأيديولوجيات متنوعة يجعل من هذه الحوارات حوارات مؤقتة أو مقرونة بسياق معين بدلا من أن تكون حاسمة ونهائية.

ومن المحتمل أن يكون صدام الحضارات قد نشأ انطلاقا من مفهوم «الحرب الثقافية». فأين تدور رحى الحروب الثقافية إذن؟ في السياق الأمريكي، ارتبطت هذه الحروب بالخلافات السياسية الداخلية المتقدمة والتي تقوم على تواجد مواقف متعارضة تنتظم في شكل أقطاب؛ اليمين مقابل اليسار، الأرتدوكسيون/التقدميون مقابل المحافظون/البراليون. غير أن الإسلام منذ ثمانينيات القرن العشرين انضم

للمناقش حول قضايا ساخنة أخرى مثل الإجهاض وحقوق المثليين الجنسيين والرقابة، باعتباره عنصرا مستقطبا سياسيا وسط الشعب الأمريكي. وفي عهدنا صارت الإسلاموفوبيا تستعمل كإستراتيجية لمحاولة كسب التأييد الجماهيري للمرشحين السياسيين أو للأجندات الحكومية.<sup>21</sup>

واضح أن المسيحيين والمسلمين يدون اليوم على حد سواء وفي سياقات مختلفة قلقا شديدا ويتبنون مواقف متنوعة بشأن قضايا من قبيل التعددية والعلمانية في المجال العام والدين والدولة والجندر، سواء أكانوا يعيشون ضمن أقلية أو ضمن أغلبية في القارة الأمريكية وأوروبا أو في العالم الإسلامي التقليدي. إن الفئات التي تصور التفاعل بين الدين والثقافة تساعدنا على فهم جوهر الحركات الفكرية والسياسية في تقاليدنا. أما عما إذا كانت هذه التأويلات لعواملنا الثقافية ستستخدم جميعها لتحقيق التعاون أو ستفقد للتفرقة فهذا ما سنكتشفه فيما بعد.

<sup>1</sup> Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven: Yale University Press, 1968).

<sup>2</sup> *Ibid*, 25-35.

<sup>3</sup> *Ibid*, passim.

<sup>4</sup> H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, (San Francisco: Harper, 2001) originally published in 1951.

<sup>5</sup> أهل كورنثوس 1. 19-25.

<sup>6</sup> H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*.

<sup>7</sup> سورة الأعراف الآية رقم 199.

<sup>8</sup> عالج عمر فاروق عبد الله بعض القواعد والمفاهيم الفقهية في مقال له بعنوان:

“The Cultural Imperative” [www.nawawi.org/downloads/artical3.pdf](http://www.nawawi.org/downloads/artical3.pdf)

Viewed Oct. 6, 2008.

ولقد تطرق شيرمان جاكسن للموضوع مشابه في عمله المعنون:

*Islam and the Blackamerican: Looking Toward a Third Resurrection*. (New York: Oxford, 2005).

<sup>9</sup> وهذا موضوع ناقشه شيرمان جاكسن، نفسه.

<sup>10</sup> عالجت دجين سميث هذا الموضوع في:

“Does Islam Encourage Pluralism: American Muslims Engage the Debate”, in *Muslims in the United States: Identity, Influence, and Innovation*, ed. Philippa Strum, pp.165-180 (Washington: Woodrow Wilson International Center for

Scholars, 2005) 166.

<sup>11</sup> Umar Faruq Abd-Allah, "The Cultural Imperative".

<sup>12</sup> Hamza Yusuf Hanson, transcript of Religion and Foreign Policy Conference Call, Sept. 11, 2007.

[http://www.cfr.org/publication/14289/religion\\_and\\_foreign\\_policy\\_conference\\_call\\_with\\_hamza\\_yusuf.html?breadcrumb=%2Fbios%2Fbio%3Fid%3D25%26page%3D2](http://www.cfr.org/publication/14289/religion_and_foreign_policy_conference_call_with_hamza_yusuf.html?breadcrumb=%2Fbios%2Fbio%3Fid%3D25%26page%3D2) Accessed Oct. 2, 2008.

<sup>13</sup> Isma'il al-Faruqi, "Not Relativism" in *Islam and Culture* (Kuala Lumpur: ABIM, 1980), 1 ff. Available on line as "Islam as Culture and Civilization"

<sup>14</sup> إن هذا يجعل الفاروقي على طرفي نقيض مع خالد أبو الفضل وشيرمان جاكسن. أنظر على سبيل المثال:

Sherman Jackson, "Islam(s) East and West: Pluralism between no-frills and designer fundamentalism" in Mary Dudziak (ed.) *September 11 in History: A Watershed Moment* (Durham: Duke University Press, 2003), pp. 112-135. 112 ff.

<sup>15</sup> Abdullahi Naim, *The Future of Shari'a* and Khaled Abou El-Fadl in Mary Dudziak (ed.) *September 11 in History: A Watershed Moment* (Durham: Duke University Press, 2003).

<sup>16</sup> Mona Abu al-Fadl

[http://www.muslimwomenstudies.com/cultural\\_imperative.htm](http://www.muslimwomenstudies.com/cultural_imperative.htm)

Viewed March 12, 2006.

<sup>17</sup> Nadine Naber, "Muslim First-Arab Second", in *Muslim World 95* (Oct. 2005): 479.

<sup>18</sup> Sherman Jackson, *Islam and the Blackamerican*.

<sup>19</sup> Sherman Jackson, "Muslims, Islamic Law and Public Policy in the United States" at SunniPath The Online Islamic Academy, posted July 03, 2005.

[http://qa.sunnipath.com/issue\\_view.asp?id=2625](http://qa.sunnipath.com/issue_view.asp?id=2625), Viewed Oct. 6, 2008.

<sup>20</sup> Zaid Shakir, "Islam and the Question of Nationalism", in *Scattered Pictures: Reflections of an American Muslim* (Hayward, CA: Zaytuna Institute, 2005), 51, 60.

<sup>21</sup> أحدث مثال عن ذلك هو التوزيع الواسع النطاق للقرص الرقمي المحذر والمعادي للإسلام والذي يحمل عنوان: «Obsession» في أهم الولايات خلال الانتخابات الرئاسية سنة 2008.



## أوروبا والشرق الأوسط

مصطفى صفوان \*

نتذكّر الجملة التي أشهرها الشاعر البريطاني «كيبلينج» Kipling: «الشرق شرق، والغرب غرب، ولن يلتقيا أبداً». هذا الإعلان هو من قبيل تحصيل الحاصل، ولا يصمد أمام امتحان الوقائع، على الأقل إذا فهمنا من الشرق، هذه المنطقة الأشدّ اضطراباً وغرابة في العالم كلّه على الأرجح، وأقصد بها الشرق الأوسط، وفهمنا من الغرب، أوروبا اليونانية-الرومانية أولاً، والمسيحية لاحقاً. ذلك أنّ هذين الجزأين من العالم لم تنقطع أبداً علاقاتهما على جميع المستويات الثقافية والاقتصادية والعسكرية، بدليل أنّ تاريخهما هو تاريخ علاقاتهما المتبادلة. ومع ذلك، هناك فارق أساسي بينهما، ويتعلّق بطبيعة النظام السياسي.

منذ بدء التاريخ، ظهرت الدولة في الوديان الكبرى للشرق الأوسط، في مصر وبلاد الرافدين. ومن بين كلّ المؤسسات البشرية، تميّز الدولة بحق استعمال العنف لفرض قوانينها، وهو الحق الذي يتطلّب إضفاء نوع من الشرعية عليه. هناك نظرية مشهورة تفسّر ضرورة تأسيس الدولة، ومن تمّ تدعيم شرعيتها. وحسب هذه النظرية، فإنّ الحياة على جنب وادي، مثل وادي النيل، تقوم كليّة على الماء والأرض المسقية. وإذا ما ترك سكّان مثل هذا الوادي لحال سبيلهم، فإنّهم لا محالة سيقتلون فيما بينهم ليحصل كل واحد منهم على ما يعتبره حقّه في الماء والأرض. ومن أجل وضع حدّ لهذه الحرب الدائمة، ارتأى هؤلاء السكّان أن يختاروا شخصاً من خارجهم - لنُسَمِّيه «الأمير» مستعيرين عبارة ماكيافلي - مفوضين إياه كل القرارات الخاصة بتوزيع الحصص، وحق اللجوء إلى العنف لفرض قراراته.

تُنسب هذه النظرية الافتراضية إلى «هوبز» T. Hobbes الذي هيأ لها المجال بقولته الشهيرة، «الإنسان ذئب للإنسان». كما نعر على تلميح يسير في نفس الاتجاه في

\* محلل نفسي، باريس

إحدى مقالات «جوستينيان» Justinien التي تنصّ على أنّ الشعب، وبقرار لا رجعة فيه، تنازل عن سيادته لصالح الإمبراطور. والحال أنّ فكرة سيادة الشعب لم يكن لها بتاتا أي وجود في الشرق الأوسط. وكلمة «الشعب» ذاتها التي نستعملها في اللغة العربية كترجمة للفظة *Peuple*، لم يكن لها أبدا وجود بمعنى سياسي يسمح لنا بالحديث عن سيادة شعبية إلى غاية دخول المفاهيم الغربية. ومع ذلك فإنّ مفهوم «الشخص الثالث» الموجود في قلب هذه النظرية ليس خاطئا تماما، بل يمكن اعتباره صورة كاريكاتورية لشيء ما حقيقي. لنوضّح ذلك:

بعيدا عن اعتبار اللغة مجرد تعبير عن الأفكار، فإنّني أتبنى التصور الذي يعود إلى «دوسوسير» De Saussure، القائل إنّ اللغة تتحكّم في الأفكار، إذ لا وجود لفكرة دون لغة. غير أنّ هذه اللغة التي تلد ما نسميه تفكيراً، لا تفرض علينا أي طريقة في الحياة، وعلى كلّ جماعة بشرية أن تخلق حياتها عن طريق معتقداتها الأسطورية-الدينية. ويمكنني القول إنّ المعتقد هو الشكل الأوّلي للعلاقة مع اللغة. ففي كتاب له عن بعض خصائص المعتقدات، يلاحظ «جون فن» Jhon Venn رجل المنطق الإنجليزي المعروف بجداوله، أن لا وجود لأي معتقد مشترك، يمكن أن تتأسس عليه وحدة دينية مماثلة لنظيرتها العلمية. وهذا هو السبب، يضيف «جون فن»، الذي جعلنا نخلق المنطق. وعموما، يصبح المنطق في نظره، منهجا مهمته حصر سؤال الحقيقة في حدود تمكّنا من التحكم فيها - حتّى ولو لم نحصل على أي حقيقة بعينها - . إنّنا مدينون لـ «دانتى» Dante. بملاحظة مماثلة، حينما أكّد على صعوبة، بل على استحالة التوصل إلى توافق مشترك في مجال المعتقدات. ففي كتابه حول «الفصاحة العامة»، يشير إلى أن آراء الناس وطرق تفكيرهم متضاربة إلى حدّ نخال معه أنّ كل فرد يشكّل لوحده نوعا مستقلا. ومن هنا ضرورة اللغة كفضاء يمكن أن تتجلّى فيه الأفكار وتتحوّر. وأمام تأكيد هذه التباينات، استنتج انتروبولوجيو النصف الثاني من القرن التاسع عشر وجود قانون كوني يؤسّس، دونما حاجة لأي اتفاق، النظام البشري كنظام للثقافة بالتعارض مع نظام الطبيعة.

كان «مورغان» Morgan أوّل من انكبّ على الدراسة النسقية لـ «قوانين الزواج». وهي عبارة تبرز التباين بين المجتمعات الإنسانية، حيث يخضع التوالد إلى قوانين إكراهية وشديدة التعقيد أحيانا، وبين الأنواع الحيوانية، حيث يخضع التوالد إلى حكم الغريزة لا غير. ومن جهته، عرّف «ليفى سترانس» Lévi-Strauss، مستفيدا من أعمال «مورغان»، الزواج كتبادل، وهو التعريف الذي سمح له بتقديم صياغة

رياضية لـ «البنيات الأولية للقرابة». ومن هذا المنظور، يصبح منع ارتكاب المحارم نتيجة لقانون أساسي يتمثل في قانون التبادل الذي يقضي لوحده على التوتّرات القاتلة والناجمة عن علاقات الصراع. ومن ثمّ، تتأسس حياة هادئة بين المجتمعات الإنسانية، بدلا عن حروب لا تهدأ. لا مجال للشك في قوّة هذا التصور وخصوبته، غير أنّه لا يأخذ بعين الاعتبار واقعة، ليست أقلّ كونية من منع زواج المحارم، وهي جنسانية الأطفال. فهذا التصور، منظورا إليه من هذه الزاوية، لا يفسّر شيئا على مستوى «قوانين الأسرة»، حتّى إن كان يجيب عن واقع ما أسماه أحد المؤلفين بـ «قوانين المدينة». لا شيء في هذا التبادل يمنع منظومة تربوية ما، تترك الأطفال أحرارا في ممارسة العادة السرية كما شاءوا، وتسمح للآباء بمصاحبة أبنائهم فوق أسرّتهم ليكتشفوا سحر الجنس وأسراره. والحال أنّه يتبيّن بوضوح كيف أنّ جيلا ترعرع حسب مثل هذا النظام، سيجعل الأطفال خاضعين إلى الأبد لهوى الآخرين وإرادة ملذاتهم، يستعبرون منهم حتّى الكلمات التي يتحدثون بها. وبعبارة أخرى، لن يعرف جيل مثل هذا ما يسمّى بالذات المتكلمة، أي تلك الذات الحرّة فيما تريد وما لا تريد والمتحكّمة في مصيرها. ولو نظرنا إلى قانون منع زواج المحارم من هذه الزاوية، لحقّ لنا اعتباره بالأحرى قانونا للكلام.

هناك قوانين عدّة للكلام، كما هو الشأن مثلا في منع الكذب. فمن طبيعة الكلام أنّه يستند على الحقيقة، ذلك أنّ الكذب نفسه، يحيل على الحقيقة التي ينكرها. وفضلا عن ذلك، لا يمكن للكاذب أن يعزّز كذبه إلا باعتقاده أنّ الآخر سوف يصدّق ما يقوله له على أنّه حقّ وحقيقي. فمنع الكذب هو إجمالا دعوة للتقيد بطبيعة الكلام واحترامها. ونفس الشيء يسري على ضرورة ردّ الجميل. ذلك أنّ التبادل ليس مقايضة بما أنّه يتطلّب فاصلا زمنيا. ومن تمّ، يتشكّل الجميل كدين، بوضعه للموهوب له في موضع المسؤولية والوفاء بالعهد تجاه الواهب. ومرة أخرى، فإنّ إمكان الحقيقة يصبح رهانا، هو رهان الوعد.

ليس هناك فرد، مهما كان وضعه داخل التراتبية الاجتماعية، يمكنه ادّعاء وضع هذه القوانين، بما أنّ الكلام نفسه لا قيمة له خارج استعماله. فوضع هذه القوانين يستدعي طرفا ثالثا لا يوجد بيننا. وهنا نلمس تلك الآلية التي يسميها «ليشتنبرغ» Lichtenberg بـ «المقمّعة المتعالية» *Ventriloquie transcendante*، و«تتمثل في جعل الناس يعتقدون أنّ شيئا ما نزل من السماء، وقيل هنا على الأرض». إنّ السماء تحيلنا على ما هو إلهي، غير أنّ هذا الإلهي لا يتميز فقط عن كل أولئك الذين تحويهم



بنية الصراع البشري، بل إنه الأعلى والأكمل واللانهائي، يفوق بعظمته كل ما يمكن أن تتصور، كما لا يمكن وصفه إلا بفضل النفي أو مراكمة التناقضات... الخ. وما يعطيه باقترار ميزة الوجود الثالث، هو أن ما يقوله ليس فقط هو الحق، بل الحق هو ما يقوله" - كما تشير إلى ذلك بوضوح النظرية الديكارتية حول خلق الحقائق الأبدية- فالإيمان المشترك هو الذي يؤسس مجموع الاعتقادات، وهذا يعني أن الدين هو «الشكل الأولي للحياة الاجتماعية». إن الوظيفة الأساسية للدين هي الجواب عن سؤال واضح قوانين الكلام، وفي «الوصايا العشر» نجد أنفسنا قريين جدا من هذه الوظيفة. وإذا كانت الأديان، وخاصة التوحيدية منها، تبدو كعوامل تجزئة لا ترحم رغم وحدة الوظيفة هذه، فلأننا نجد أنفسنا هنا في مستوى ما يسميه ابن عربي «الله كما تصنعه الاعتقادات» تميزا له عن إله الوحدة الصوفية. وبالفعل، لا يمكن لجماعة بشرية أن تخلق الخالق دونما طمع في ربح نرجسي، أقله شأننا اعتقادها في نهج الصراط المستقيم دون غيرها، فضلا عما تحس به من نعمة، وهي تعتبر نفسها شعب الله المختار وتتويجا لكافة خلقه.

لنعد الآن إلى ظهور الدولة القديمة. لم يكن الملك، كما سبق القول، يستقي سيادته من الشعب. عكس ذلك تماما، كان الملك هو الذي يصنع شعبا تنتظم وحدته حول شخصه. وكانت السلطة التي يمارسها باسم الإله، إن لم يكن هو نفسه موضوع تقديس، مطلقة ولا نقاش فيها. وبايجاز، كانت الدولة القديمة دولة ثيوقراطية، بمعنى أن شرعيتها تقوم على الدين. ونفس الوصف يسري على الدولة المسماة إسلامية. وهنا أعتد على أطروحة علي عبد الرازق التي صاغها سنة 1924-1925 في كتابه حول «الإسلام وأصول الحكم».

كانت مصر، قبل الحرب العالمية الأولى، محمية بريطانية. وبعد انتهاء هذه الحرب، جعل منها الإنجليز مملكة بتولية الملك فؤاد الأول أب الملك فاروق. وكان هذا الملك يسعى لأن يحظى بشرعية أكبر من تلك التي منحها له الإنجليز. ولهذه الغاية، طلب من فقهاء الأزهر المتحمسين دوما لخدمة السلطان، أن يضعوا له شجرة نسب يظهر فيها أنه سليل الرسول، مما يؤهله لحمل لقب الخليفة. في هذه الظروف بالذات، نشر علي عبد الرازق كتابه الذي أثار غضب فقهاء الأزهر الذين اتخذوا في حقه إجراءات تأديبية بحرمانه من كل حقوقه كمدرّس وكقاض. وهذا الكتاب، يبرز بالفعل أن ليس هناك في القرآن، ولا في أقوال الرسول، ما يمكن اعتباره مبدأ في الحكم، يمكن أن تتأسس عليه دولة بالمعنى السياسي للكلمة. وفيما عدا الحجج

الدامغة التي ارتكزت عليها هذه النظرية، تبدو لي هذه الأطروحة بديهية للسبب التالي: إذا كانت الأطروحة المعارضة صحيحة، فلم لم ينجح المسلمون، غداة وفاة الرسول، في التأسيس السلمي للدولة الإسلامية، بدل اللجوء إلى اقتتال دموي لم يشهد له تاريخ البشرية مثيلاً، اقتتال نتج عنه اغتيال ثلاثة خلفاء من بين الأربعة الذين تعاقبوا على الحكم؟ والواقع أن تأسيس الدولة فرض نفسه على العرب، بسبب التوسع الهائل لغزواتهم، ولم يكن أمامهم من نموذج غير ذلك الذي كان معمولاً به في الشرق الأوسط، ورأوه بأعينهم في بيزنطة وفارس، والمتمثل في الأبهة الباهرة للبلاد الساساني. من الأكيد أن لا وجود لرئيس دولة عربية يمكنه اليوم ادعاء القداسة، غير أن الطابع الديني للدولة، منصوص عليه بوضوح في كل دساتير الدول العربية. وقد يحدث أن ينتحل رئيس الدولة لقباً دينياً مثل «أمير المؤمنين» أو «خادم الحرمين». وفي الوقت الذي يُنظر إليه كرئيس ديني، تراه لا يستنكف أبداً عن وضع يده في تسمية كل السلطات الدينية. فعلى سبيل المثال، فإن الرئيس حسني مبارك هو الذي يعين رئيس جامعة الأزهر، كما يعين مفتيها، وهو منصب خلقه العثمانيون لاستصدار الفتاوى الدينية. والرئيس هو أيضاً من يسمي خطباء المساجد الكبرى المكلفين بإلقاء خطبة صلاة الجمعة، كما أنه مسؤول في نهاية المطاف، عن التعليم الديني في المدارس، وعن إعداد البرامج الدينية في وسائل الإعلام التي تحتكرها الدولة. نتجج بالقول أن لا رهبانية في الإسلام، فألا تكون الدولة إذن هي كنيستنا. وبالتالي، ألا يتمتع رؤساء الدول العربية، وبصفتهم الدنيوية، بسلطات تفوق تلك التي يتمتع بها «البابا». ذلك أنه، خلافاً لما نعتقد، لم يتم تبني مبدأ عصمة البابا كي تصبح سلطته بلا حدود، ولكن عكس ذلك، يحد هذا المبدأ من سلطاته. وبالفعل، يحول هذا المبدأ دون أن يلغي البابا قرارات سابقة... بما أنه هو أيضاً معصوم! أما رئيس دولة عربية، فله كامل الحرية أن يقلب رأساً عن عقب سياسة سلفه، ولست في حاجة هنا لأقدم أمثلة على ذلك.

من بين أهم ميزات الدولة القديمة، تلك المتعلقة بسياساتها في مجال الكتابة. فقد تزامن ظهور هذه الدولة مع ظهور الكتابة، وما كان ممكناً لجهازها الإداري أن يوجد لو أن الكتابة لم تصل إلى درجة معينة من التطور. وسرعان ما جعلت الدولة من هذه التقنية الجديدة نشاطاً سريعاً، فكان تعلمها يقتصر على عدد محدود من كتبتها، من بينهم رجال دين كانوا من ضمن موظفيها. كما كانت النصوص تُنقش في بعض زوايا المعابد وفي البلاطات الملكية. ومع تأسيس الإمبراطورية، وحينما أصبح

بإمكان الجميع أن يعين الكتابة منقوشة على أعمدة منصوبة في الساحات العامة، كان الهدف، أولاً وقبل كل شيء، هو تحسيس الجميع بالحضور الشامل لصاحب السلطة. وكان عدد من يعرفون القراءة قليلاً جداً، وحتى هؤلاء، لم يكن بإمكانهم فهم ما يقرؤون. بما أن النصوص مصوغة في لغة أخرى غير تلك التي كانوا يتحدثون بها. هكذا، وحينما تبني الأكاديون كتابة سومر، فإنهم حافظوا على اللغة كلغة تخص الكتابة لا غير. أمّا مصر، فكانت دائماً معروفة بما أسماه أحد المفكرين بـ «حذقتها اللغوية». وبإيجاز، وكما لاحظ ذلك «ليفي ستراوس»، كانت اللغة تُستعمل أولاً، وقبل كل شيء، كأداة استغلال، وعلامة على الجاه. وكان هذا الجاه بلا حدود إلى درجة أن المشاهد يحسّ أنه أمام معاني تنفلت من بين يديه، وترسم فيها بكل هدوء إرادة الآلهة. لا عجب إذن أن يسمّوها بـ «اللغة المقدسة» (هيروغليفيا). وهذه سياسة تماثل تماماً تلك التي تلجأ إليها قوّة ما عند احتلالها بلداً آخر. إن شعباً يرى لغته الخاصة كلغة في مرتبة أدنى، هو شعب لا يحترم نفسه، والشعب الذي لا يحترم نفسه يرضى باستعباده بكل سهولة. فلقد تمكّن الإغريق في ظرف مائة وخمسين سنة من احتلالهم لمصر، من فرض اللغة الإغريقية كلغة للإدارة، وقام العرب بنفس الشيء خلال مائة سنة. من الأكيد أن لا أحد من كتابنا فكّر في أخذ قلمه واستعمال اللغة المقدسة. ومع ذلك، فالفارق بين اللغة المقعدّة واللغة العامية، حتّى نستعمل عبارة «دانتى»، يظل قائماً، فوحده يُدرّس النحو العربي الموروث منذ زمن ما قبل الإسلام، بينما يُقضى نحو اللغة التي نتحدّث بها اليوم. ومثل هذه السياسة تغذي الوهم بأنّ هذه اللغة أو تلك أنسب من غيرها كأداة تفكير، في حين أنّ الأمر يتعلّق هنا بضرورة التمييز بين ما هو لغوي-خارجي، وما هو لغوي-داخلي. فلكل لغة استعمال مزدوج: استعمال أدبي يُمارس فيه الإبداع الفكري، واستعمال ثانٍ يجيب على متطلبات الحياة اليومية. ويكفي هنا أن نفكّر في هذا المثل الرائع من بين أمثلة كثيرة، والمتمثل في تمكّن لغة صحراوية، وهي اللغة العربية من الانفتاح على التراث الفلسفي والعلمي اليوناني.

كان تعامل الإغريق مع الكتابة مخالفاً لأنّ طبيعة بلدهم لم تكن تسمح، كما هو الحال في مناطق أوديتنا الكبيرة، بإقامة «الليفيتان» الذي لا يغيب عن ناظره شيء. كما أنّ الدول (بصيغة الجمع ممّا يتضمّن أصلاً تعدد مراكز السلطة) سعت للتماهي مع المدن والتجمّعات السكنية التي كانت تسمح لأصحابها أن يعتبروا أنفسهم أشخاصاً متحكّمين في تدبير أمورهم الخاصة. وبالتالي، لم يكن الإغريق يحسّون أنّ الدولة

عبارة عن كيان مستقل يحلّق فوق رؤوسهم. وعندما تبنا الكتابة الفينيقية، مضيفين إليها خمسة حروف كحروف علّة، لم يجعلوا منها مجالاً سرياً يعود أمره إلى الدولة، مثلما هو الحال في حق اللجوء إلى العنف. وبذلك، توسّع استعمالها خارج الضرورات الإدارية، ومحفوظات الأرشيف، بشكل تضمّن معه كافة المجالات التي تهمّ المواطنين، مثل التاريخ والتراجيديا. غير أنّ الأهم، هو أنّ الإغريق مارسوا، ولأول مرة، تفكيراً نقدياً، موضوعه الكتابة ذاتها. فمن جهة أولى، لم يتأخّر المؤرخون في ملاحظة أنّ الكتابة، مثلها مثل أي كلام بشري، تختم الخطأ كما تختم الصواب. وهو ما أدّى إلى زعزعة التقديس شبه الطبيعي للكتابة. ومن جهة ثانية، وفي محاوره «فيدون»، يميّز أفلاطون في حديثه عن الكتابة، هذه الصورة البكماء التي لا تجيب عن أسئلتنا، حقيقة، خاصيتها أنّها عقلانية، أو أنها تقاس بالبرهان، وتكمن في الكلام الحي الذي يقوم عليه الديالكتيك.

سيطول بنا المقال، لو توسعنا في الحديث عن تطور الكتابة في أوروبا، وخاصة عن مسلسل تحرر لغاتها الوطنية من هيمنة اللاتينية. لكن، وبما أننا نتحدّث هنا عن أوروبا المسيحية، أود أن أوكد على أهمية المبدأ الذي اعتمد عليه المفكرون الذين كانوا يطمحون إلى فصل الدين عن الدولة، والمتمثل في قول المسيح: «أعطوا القيصر ما لقيصر وما لله لله». مقابل ذلك، لم يتردد مفكروننا في الأخذ بالقول المأثور عن الرسول: «الإسلام دين ودنيا»، مؤولينه على أساس أنّ الإسلام في مجموعه سلطة زمنية وروحية - وهو ما يكشف عن النية في استعمال الدين لغايات سلطوية. وكلّ فكر متخلص من مثل هذه النية، لن يرى في هذا القول غير تعبير عمّا يتضمّنه الإسلام، أي مجموعة أوامر تخص علاقة الإنسان بالله، كما هو الحال في الصلاة والحج والأضحية من جهة، ومجموعة أوامر تخصّ علاقاته مع غيره كما هو الحال في سلوك البرّ والإنصاف من جهة أخرى. إنّ نتيجة مثل هذا التأويل المغرض هي أنّ ما نعطيه نحن المسلمين إلى الله يمرّ بالضرورة عن طريق القيصر. وهذا بالفعل هو ما حدث مع مجيء معاوية بن أبي سفيان، المؤسس الحقيقي للدولة الإسلامية، الذي استعاض عن «بيت مال المسلمين»، وهي عبارة تعني ما نعنيه اليوم بالخزينة العامة، بـ «مال الله». وعندما سئل عن هذا التبديل، كان جوابه: «أليس الله هو مالك كل شيء؟». والحقيقة هي أنّ معاوية نصّب نفسه مؤتمناً عمّا لله.

من المهام الكبرى الملقاة على عاتق مفكرينا اليوم، أن يتصوروا طريقة ما تلزم مستبدّينا بالجواب عن أفعالهم. في انتظار ذلك، أوكد أنّ المناهج التربوية لبلد ما،

وبعيدا عن اعتبارها مجرد «بنية فوقية»، تشكل أساس التواصل. وأخذا بعين الاعتبار ما يمكن أن يكون عليه الحال اليوم أمام مقاومة كتابنا وحكوماتنا، أوكد أنّ تدريس نحو اللغة العامية في مدارسنا إلى جانب نحو اللغات الأخرى، سيمثل خطوة مهمة، وإن كانت حدا أدنى، في اتجاه التقارب بين الشرق والغرب.

وما عدا ذلك، سنظل كما نحن عليه، بلدانا يتحكم في مصيرها طغاة همهم الأول الحفاظ على جيروتهم، طغاة يفضلون خدمة قوى كبرى على خدمة شعوبهم. هذه الشعوب التي تدرك كل هذه الأمور، غير أنها تظل عاجزة عن تحررها.

# في جذور نظرية صدام الحضارات الإصلاح الديني «متعدد الكونية» بديلا عن أنموذج الصراع

محمد حداد \*

## 1. في جذور نظرية صدام الحضارات

لا تعود نظرية صدام الحضارات إلى البروفسور «صامويل هنتنغتون» Samuel Huntington، فقد سبق لمصطفى عبد الرازق أن أدانها في ثلاثينيات القرن العشرين. ومصطفى هذا، هو أخ علي عبد الرازق، المؤلف المشهور بكتابه الجريء، «الإسلام وأصول الحكم»، الذي صدر سنة 1926، ومُنِع من طرف «الأزهر» فور صدوره. كانت حياة مصطفى مثيرة، فقد استقرَّ بباريس ليتابع دروس الفلسفة بالسوربون، وساهم بعد ذلك في تأسيس جامعة القاهرة، حيث تكلف بإلقاء محاضرات في الفلسفة الإسلامية. وأخيرا تمّ تعيينه من 1945 إلى 1947، في منصب يتمنّاه الكثيرون، وهو رئيس الجامعة الدينية العريقة «الأزهر»، وهو المنصب الذي سعى من خلاله إلى محو اللعنة التي أصابت أخاه بسبب هذه المؤسسة ذاتها.

تمّ جمع الدروس التي ألقاها عبد الرازق في جامعة القاهرة الفتية آنذاك، في كتاب نُشر سنة 1944 تحت عنوان «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، وهو بذلك قد يكون الأول من نوعه الذي صاغه مفكر عربي. وإذا كان هذا الكتاب لا يكتسي أهمية كبرى مقارنة مع تاريخ الفلسفة الإسلامية، فإنّه مع ذلك يتضمّن شهادات مهمة عن الطريقة التي استقبل بها مفكر عربي، رؤية التعليم الفرنسي آنذاك للشرق والإسلام والعروبة. يتحدّث عبد الرازق عن نظريتين كانتا سائدتين وقتها، وهما نظرية «فيكتور كوزان» Victor Cousin التي ترى أنّ المسيحية وحدها، هذه «الديانة الكاملة»، يمكن أن تتماشى مع الفلسفة لأنّها وحدها من يقبل مبدأ الحرية ويتسامح مع التفكير الحر. أمّا النظرية الثانية، فهي نظرية «إرنست رينان» Ernest Renan التي

كانت تعتبر الفلسفة من خصوصيات الجنس الآري، وأن الساميين عاجزون تماماً عن أي إنتاج فلسفي أو تفوق علمي.

على الرغم من هذا المناخ الفكري الذي يصعب على الإنسان الشرقي تحمّله، لا يمكن للمرء إلا أن يستغرب عند قراءة رد الفعل المعتدل والحكيم الذي أبان عنه عبد الرازق. ففي كتابه السابق الذكر، بيدي، بكل تأكيد، أسفه على هذه الأحكام المسبقة، غير أنه لم يتوان في مدح هؤلاء المفكرين والمستشرقين الكبار الذين كان لهم شرف إثارة الاهتمام بتاريخ الفلسفة العربية أو الإسلامية، معبراً عن أمنيته أن يرى الجامعة المصرية الفتية تقتدي بهم كنموذج. وبوضوح مدهش، يوجّه للغربيين هذا التحذير:

«أما بعد، فإن الناظر فيما بذل الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم، وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم، وإذا كنا ألعنا إلى نزوات من الضعف الإنساني تشوب أحياناً جهودهم في خدمة العلم، فإننا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانساقها إلى دعوة السلم العام، والنزاهة الخالصة والإنصاف والتسامح، مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لا ينبغي أن يخالط صفاءه كدر.

وليس يئسنا من ذلك أن تهب في بعض البلاد نزعات كانت ركبت ريحها، ليس من شأنها أن تخلص نفوس الناس من عوامل العصبية والهوى، مثل نظرية تفوق السلالة النوردية الشاملة لشعوب أوروبا الشمالية، التي تحيا في ألمانيا لهذا العهد؛ ومثل فكرة تفوق البيض على السود المنتشرة في أمريكا الشمالية، وفكرة تفوق الجنس الأبيض على الجنس الهندي التي دعت إلى تسمية المتولدين بين إنجليز وهنديين تسمية خاصة في بلاد الهند وفي بلاد إفريقية الجنوبية؛ بل نحن نرجو أن يغلب العلم والحق هذه النزوات التي لا يسندها علم ولا حق. ويقوى رجاءنا أن نجد في أمريكا نفسها أصواتاً تقرر باسم العلم أحياناً ما نقرره نحن الآن»<sup>1</sup>.

يا له من تنبؤ رائع من إنسان شرقي ذي تكوين تقليدي، عاش في باريس الثلاثينيات! وفعلاً، فبعد بضع سنوات، ظهرت النازية والأبرتايد بكلّ الدمار الذي سجّله التاريخ. لم تتحقق أمنية عبد الرازق، ولكنها ستظل على الأقل شاهدة عن وضوح وانفتاح ذهني مدهشين.

ومن جهة أخرى، ليس هذا الموقف بالجديد. فقبل ذلك بنصف قرن، سبق أن تواجه

أوروبي ومسلم في نفس الموضوع. لتذكّر في هذا الصدد سجال «إرنست رينان» (1823-1892) مع جمال الدين الأفغاني (1838-1897) سنة 1883. كان «رينان» هو السباق في الأخذ بنظرية صدام الحضارات، وإن كان الحديث آنذ يدور حول «الأعراق». ففي خطابه الافتتاحي لدروس اللغة العبرية والسريانية الذي ألقاه بتاريخ 21 فبراير 1862، يخلص إلى ما يلي:

«هنا، الحرب الأبديّة. لن تهدأ الحرب إلّا بانقضاء آخر ابن من أبناء إسماعيل من شدّة البؤس، أو بإبعاده بالقوة في اتجاه أقاصي الصحراء. إنّ الإسلام هو أكبر نقيض مكتمل لأوروبا. الإسلام هو التعصّب (...). الإسلام هو احتقار العلم، وإلغاء المجتمع المدني. إنّ التبسيط المرعب للتفكير السامي الذي يقزّم العقل البشري، ويحجب عنه كل فكرة حيّة، أو إحساس رقيق، أو بحث عقلائي، ليضعه أمام حشو أبدي يقول إنّ الله هو الله»<sup>2</sup>. وهي نفس القناعة التي أعاد تكرارها من جديد في محاضرة بتاريخ 29 مارس 1883:

«ما يميّز المسلم في جوهره، هو الحقد على العلم، هو الإيمان بأنّ البحث عديم الجدوى وباطل، ويكاد يكون كفرا لأنّه منافسة للإله. كما هي باطلة علوم التاريخ لأنّ تطبيقها على أزمنة سابقة عن الإسلام، من شأنه أن يحيي أخطاء قديمة»<sup>3</sup>. غير أنّ هذه المرّة لن تسلم الجرّة، إذ نشرت يومية «لو ديبا» Le Débat النص الكامل للمحاضرة، ممّا أثار رد فعل بعض المسلمين المقيمين بباريس. وبمجرّد أن تناهت القضية إلى أسماع الأفغاني، طلب أن يُترجم له نص المحاضرة، وقرّر أن ينشر ردّاً على أعمدة نفس اليومية. ولم يشأ الأفغاني أن يجيب بلغة الإدانة، كما يفعل المسلمون للأسف في غالب الأحيان. فهو يعترف أنّ حديث «رينان» له ما يبرره كوصف لواقع المسلمين خلال هذه الفترة، ولكنه يرفض فكرة تفسير هذا الواقع بوجود ماهية جامدة:

«إذا كان صحيحاً أنّ الدين الإسلامي يشكّل عقبة أمام تطور العلوم، فهل يمكننا التأكيد على أنّ هذه العقبة لن تزول يوماً ما؟ بمّ يختلف الدين الإسلامي في هذه النقطة عن باقي الديانات؟ فكلّ الديانات غير متسامحة، كلّ على طريقته. فالديانة المسيحية، وأعني بها المجتمع الذي أتبع تعاليمها وما أوحى لها وكونها على صورته، خرج من رحم المرحلة الأولى التي أشرت إليها، وهو الآن حرّ ومستقل. ويبدو أنّه يسير بسرعة في طريق التقدم والعلوم، بينما لم يتمكّن المجتمع الإسلامي من التخلّص



من وصاية الدين. وإذا ما استحضرنّا أنّ الدين المسيحي سبق بقرون عدّة الدين الإسلامي، لا يمكنني أبداً إلاّ أن أتمنّى أن يصل المجتمع المحمدي يوماً إلى كسر السلاسل، والسير بثبات نحو طريق الحضارة على غرار المجتمع الغربي الذي لم يشكّل له الإيمان المسيحي، رغم صرامته وعدم تسامحه، عقبة كأداء. لا، لن أقبل أبداً أن يُحرم الإسلام من هذه التجربة. وأقول هنا للسيد «رينان» بأنّي لا أدافع عن الدين الإسلامي، وإنّما عن مئات الملايين من الناس الذين يُحكم عليهم هكذا بالعيش في الجهالة والتوحش»<sup>4</sup>.

مقابل «رينان» الذي كان يطرح المشكل بعبارات تعارض الأعراف والحضارات، يجيب الأفغاني بطرح المشكل ذاته، بعبارات المراحل التاريخية حتّى يتجنّب كلّ رؤية «ماهوية» للآخر. ولم يكن يقبل أن يرى المسلمين وقد حُكم عليهم أن يكونوا «منتوجاً عرقياً»، أو تُجمّد وضعيتهم على ما كانت عليه بدلاً مما يمكن أن تكون عليه.

كان الأفغاني وعبد الرازق مسلمين ليبراليين ومصلحين، وقد أبانا عن تحفظهما أمام ما يمكن اعتباره خطاباً احتقارياً. لقد ظهرت فكرة الإصلاح في الإسلام المعاصر كنتيجة لهذا التمايز بين الحاضر والمستقبل<sup>5</sup>. وبعد ذلك، وفي ظروف حروب التحرير الوطنية، تشتتت الأذهان، وتجمّدت المواقف، وتمكّنت الأصولية الإسلامية من القضاء على الحركات الإصلاحية في مرحلة الدولة ما بعد الكولونيالية. والواقع أنّ الأصولية الإسلامية نجحت في استغلال النظريات «الماهوية» التي بلورها الغرب. ففي النصف الثاني من القرن العشرين، اختفت النظريات العرقية من خطاب العلوم الاجتماعية في الغرب، وظلّت مع ذلك تفعل فعلها في العالم العربي والإسلامي، وتقدّم باعتبارها حجّة عن عداة الغرب للإسلام. وتمّ رفع هذا العداة بدوره إلى مقام الطابع «الماهوي» لرؤية الغرب للإسلام. وأصبح مقاومة ما تدعوه الأدبيات السائدة بـ «الغزو الثقافي» لازمة فكرية. لا عجب إذن أن لا يبرح مثل هذا التفكير باب المدح والذم... كم نحن بعيدون جداً عن مواقف المصلحين المعتدلة.

ولسوء الحظ، فإنّ النظرية المسماة بصدام الحضارات، والتي انتشرت كالنار في الهشيم منذ كتاب «صامويل هنتنغتون»، زادت من تطرّف الأصوليين المسلمين. وفعلاً، تبدو هذه النظرية، لاعتبارات عدّة، بمثابة عودة، وإن كانت بمصطلحات أكثر

ملاءمة، لنظرية تعارض الأعراق التي أضفت من جهتها طابعا دنيويا على أنظمة الإقصاء المتبادل التي طوّرها لاهوت العصر الوسيط. واليوم، يُراد التفريق بين الحضارات، كما كان يُراد التفريق بين الأعراق خلال القرن التاسع عشر. فتشكّل بذلك الزوج العرقي الآري-السامي في مختبرات العلوم، وكان «رينان» بذلك سليل اللسانيات التاريخية التي دشّنها «فرانز بوب» (Franz Bopp) (1791-1867). فحسب «رينان»، تعتبر اللغة العنصر الأساسي الذي يتميِّز به العرق، وهي أيضا العامل المحدد لمسار تكوّن الأمة. وعلى العكس مثلا من «هردر» (Herder) (1744-1803) الذي كان يرى في التعدد اللغوي والثقافي إغناء، كان «رينان» يسعى على الخصوص إلى سنّ تراتيبات وأفضليات وماهيات جامدة. وفي نفس الآن الذي كان يريد فيه لأوروبا أن تتجاوز العرق نحو الأمة، كان يعزّز التعارض بين أوروبا وما يوجد خارجها، بحكمه على غير الأوروبيين بالبقاء إلى الأبد «منتوجا» عرقيا. وحتى يتجنّب تعريف العرق بالدم، اختار أن يعرفه باللغة والدين والعادات، انطلاقا من رؤية جامدة لكل هذه العناصر. فالإنسانية العليا تتحدد في أوروبا. ويبدو التضاد هنا بشكل جلي بين استعماله الإيديولوجي لمفهوم العرق، والاستعمال الحذر للمفهوم ذاته في كل علوم عصره، كما هو الشأن مثلا مع «ماكس ميلر» (Max Muller) (1823-1900). يتعامل «رينان» مع العرق كأنّه مفهوم مسلّم به، تماما كما هو التعامل اليوم مع «الحضارة» كأنّها معطى مباشر وبديهي، بينما هي مجرد تجريد، ولا تعبّر إلا عن سيرورة تاريخية دائمة الحركة.

والواقع أنّ نظرية «رينان» تسعى لإسباغ نوع من الشرعية العلمية على السياسة التوسعية التي قادتها الجمهورية الثالثة بفرنسا. ويضاف إلى هذا حنين «رينان» إلى مسيحية لم يعد يؤمن بها، ولكنه يهواها. وهو نفس الحنين الذي جعله يكتب في خلوة ذات يوم: «ينبغي تمسيح الشرق، ولكن ليس لفائدة مسيحيي الشرق، بل لفائدة المسيحية الغربية»<sup>6</sup>. وإذا كان «رينان» في شبابه، وهو تلميذ بمدرسة إكليريكية، قد انتفض بقوة ضدّ المسيحية (انظر كتابه «مستقبل العلم» الذي ألفه في 1848-1849، ولم يُنشر إلا في سنة 1890 بمقدّمة جديدة أقلّ تشدّدا)، فإنّه، وقد أصبح ناضجا، اعتنق الفكرة القائلة بأنّ المسيحية وحدها، يمكن أن تكون دين الشعوب المتحضّرة. وإذا كان في شبابه، قد تأسّف لعدم كونه بروتستانتيّا كي يكون «فيلسوبا دون أن يتخلّى عن مسيحيته»، فإنّه في نضجه، استطاع الجمع بين أنوار

العقل وأنوار الإنجيل، محوِّلاً بذلك مركز الصراع من ثنائية العقل والدين إلى ثنائية العرقين الآري والآري والسامي.

هكذا، وفي اختباء «رينان» وراء نظرية لسنية وتاريخية، يبدو أن أزمة إيمان هي التي كانت تحركه " في أعماقه. فتعارض الأعراف الذي جعل منه محرِّك التاريخ، لم يكن غير إضفاء طابع دنيوي على الإقصاء المتبادل، الذي طالما لجأ إليه لاهوت العصر الوسيط. هذا اللاهوت الذي ارتكز على فكرة وجود فارق بين الناس تبعاً لانتماؤهم الدينية. ولنذكر بهذا الصدد أن الآرية والسامية ارتبطتا بالتطاحنات اللاهوتية حول اللغة-الأصل، تلك اللغة التي نطق بها الله ليتحدّث مع آدم. فاللاهوتيون اليهود اعتبروا العبرية هي اللغة الأصل، أمّا اللاهوتيون المسيحيون، فانقسموا بين من يقول بالعبرية أو السورانية أو لغة أخرى نوعية لا تشبه اللغات التي نتحدّث بها، في حين انقسم أيضاً اللاهوتيون المسلمون بين من يقول بالعبرية أو السورانية أو العربية أو لغة أخرى خلقت بالمناسبة، تمّ اندثرت في لهجات مختلفة بعد نزول آدم إلى الأرض. ومع اكتشاف اللغة السنسكريتية بأوروبا، وتأكيد قرابتها مع اللغات الأوروبية، اتخذ النقاش وجهة أخرى. في مثل هذا المناخ، يكون امتلاك أقدم اللغات، والحلم بنعيم آري، شيئان مرغوب فيهما للاستغلال في جنة توراتية يتنازع عليها كلّ اللاهوت التوحيدي، اليهودي والمسيحي والإسلامي. فيما بين حدود الإيديولوجيا والعلم، قام مفكرون كبار أمثال «وليام جونز» William Jones و«فرانز بوب» و«ماكس ميلر» و«ارنست رينان» وحتّى «فرديناند دو سوسير» Ferdinand de Saussure، بالنظر في قضايا اللغات والحضارات. وبذلك انتقل صراع الأصل من اللاهوت إلى الباليونتولوجيا Paléontologie ودراسات أخرى تهتمّ الحضارات.

## 2. في البحث عن نموذج مفقود

تجازف اليوم العلوم السياسية التي تتحرّك في مجال علوم الحضارة بارتكاب نفس الأخطاء. فقد نشر «صامويل هنتنغتون» في صيف 1993 مقالا في مجلة Foreign Affairs تحت عنوان: «صدام الحضارات؟»، يدافع فيه عن الأطروحة التالية: إنّ الصراع بين المجموعات المنتمية إلى حضارات مختلفة، هو في طريقه ليصبح المعطى الأساس لعموم السياسات. وهي الأطروحة التي تمّ تطويرها فيما بعد في كتاب هام يحمل نفس العنوان، ولكن بدون علامة استفهام! وهو: «صدام الحضارات وإعادة

صنع العالم. 1996». وإذا كان الكاتب يستعمل مصطلحات الحضارة والثقافة والهوية باعتبارها مترادفات، فإنه بالمقابل يستعيد لحسابه الخاص التمييز بين التحديث والتغريب. فالتغريب في رأيه إلى زوال، وطموح الغرب في الكونية يؤدي به، يوما عن يوم، إلى الدخول في صراع مع باقي الحضارات التي تأتي أن تنحلّ في الحضارة الغربية. ومثل هذه الوضعية ينتج عنها تأكيد نظام عالمي يقوم على أساس الحضارة. وإذا كان الطموح لإقامة حضارة كونية يتطلّب تغريبا قسريا، فلا مصلحة للغرب في الدخول في هذا الصراع. وبالمقابل، يتحتمّ عليه أن يحمي نفسه بتأكيد هويته «الحضارية»، وعليه القبول بأن حضارته فريدة وليست كونية، كما عليه إثبات قوّته لحماية حضارته من الحضارات الأخرى، لا أن يفرضها عليها.<sup>7</sup>

تبدو العمليات الإرهابية لسنة 2001، كأنّها تقدّم الدليل على صحّة هذه النظرية. كلاً، ليس الأمر كذلك. لقد كانت هذه العمليات من نفس طينة الهجوم على «بيرل هاربور» سنة 1941، إذ كان هدفها ردع الولايات المتحدة الأمريكية عن التدخل والتواجد الكثيف في منطقة صراع تمتد من الشرق الأوسط إلى أفغانستان. تماما، وكما حصل سنة 1941 لم يكن بإمكان الإدارة الأمريكية غير الردّ بعمل يقع على النقيض من الحل الذي يقترحه «هنتنغتون». فقرّرت أن تتدخل بشكل أكثر كثافة وأشدّ قوّة متذرعة بالعمل على إقامة أنظمة ديمقراطية، وبالتالي فرض نظام حكامه غربي في مناطق «ثقافية» أو «حضارية» غير غربية. والخلاصة أن لا علاقة تجمع 11 سبتمبر، مثلها مثل «بيرل هاربور»، بأيّ صراع للحضارات.

وفي حوار له مع «نيويورك تايمز»، بعد العمليات الإرهابية، قال «هنتنغتون» من بين ما قاله: «ليست هناك حضارة أكثر تشبها من الحضارة الإسلامية. ولقد سبق لـ «هنري كيسنجر» أن عبّر عن هذا المشكل منذ ثلاثين سنة عندما تحدّث عن أوروبا. إذا أردت أن أهتف إلى أوروبا، فأنيّ رقم سأركّب؟ وإذا أردنا أن نهتف إلى العالم الإسلامي، فأنيّ رقم يلزمنّا تركيبه؟ إذا كان الإسلام هو أصل المشاكل، فذاك بسبب افتقاده لأيّ تجانس. لو كانت توجد سلطة عليا في العالم الإسلامي، لأمكن وقتها التعامل معه».<sup>8</sup> ها هنا يكمن بالضبط انحراف «علم السياسة» حينما يضع نفسه كعلم للحضارات، فيخلط بين وقائع سياسية (دولة أو فدرالية) ووقائع ثقافية. هل يوّد السيد «هنتنغتون» إحياء الخلافة الإسلامية ليتسنى له التعامل مع سلطة «علياء» و«متجانسة»؟!

من المفيد إعادة قراءة «رينان» حول هذه النقطة. ففي عصره كان المشكل معكوسا، إذ كان أصل التذمّر هو وحدة الإسلام التي تجسّدها الخلافة، وكانت الدعوة بالتالي تكمن في تدمير الخلافة حتّى يمكن التعامل مع المسلمين. وكان الليبراليون يعتقدون هكذا، أنّهم يحرّرون التنوع الإسلامي من الوصاية السياسية التي كانت تمارس باسم الوحدة الدينية (الثقافية). أمّا «رينان»، فكان موقفه أكثر جذرية، وعبر عنه على النحو التالي:

«في هذه اللحظة التي نحن فيها، يتّضح أنّ الشرط الجوهري لتمتكن الحضارة الأوروبية من الانتشار، هو تدمير الشيء السامي، تدمير السلطة اللاهوتية الإسلامية، وبالتالي، تدمير الإسلامية ذاتها، لأنّ الإسلامية لا يمكنها أن توجد إلاّ كدين رسمي، وحين نجعل منها مجرد دين حرّ وفردى، فإنّها ستندثر من تلقاء ذاتها»<sup>9</sup>. تعني كلمة الإسلامية هنا الدين الإسلامي، كما تعني كلمة السلطة اللاهوتية الخلافة.

يوجد بالتأكيد فارق مهم بين «رينان» و«هنتنغتون»، فالأوّل يدعو إلى التوسّع، والثاني إلى الانعزال. غير أنّ اختلاف الدواء لا يستبعد وجود نفس الداء، ألا وهو الخلط بين الواقعة السياسية والواقعة الثقافية، أو «الحضارية». ف «رينان» عمّم التعارض اللغوي (آري-سامي)، ليصبح تعارضا عرقيا يبرّر به مشروعا سياسيا (اقتسام تراب «الرجل المريض») أي الخلافة الإسلامية بين القوى الكولونيالية آنذاك). أمّا «هونتغتون»، فقد عمّم التعارض السياسي (الشعور بالعداء لأمريكا الناتج عن سياسة خارجية خرقاء)، ليصبح تعارضا ثقافيا وحضاريا. ولقد رأينا مؤخّرا، مع انتخاب الرئيس «أوباما» كيف يمكن للكراهية أن تتحوّل إلى تعاطف بمجرد أن تقدّم الولايات المتحدة إلى العالم وجها أقلّ عجرفة. وهذا دون أن تتغيّر الهويات الحضارية في شيء بتغيّر الرئاسة في الولايات المتحدة.

من حقّ «هنتنغتون» أن يدافع عن دعوته لصدام الحضارات. وبالمقابل له أيضا أن يتبسّح لكونه يسعى إلى تجنّب الصدام عبر عزل «الحضارة» الغربية عن باقي الحضارات. والواقع أنّ ما يؤخّذ على «هنتنغتون»، ليس حسمه لصالح الصدام أو الحوار، وإنّما فرضه لثنائية مطروحة بشكل سيء، ودواء أسوأ. فما يبدو خطيرا في عبارة «صدام الحضارات»، ليس كلمة «الصدام» بقدر ما هي كلمة «الحضارة».

وبالفعل، ما معنى «التعامل» مع حضارة أو مكالمتها هاتفيا؟ لا معنى بتاتا لمثل هذا

الكلام، سواء كحقيقة أو كمجاز. ذلك أنّ الحضارة ليست غير تجريد ذهني، مثلها مثل المجموعات في الرياضيات التي لا وجود ماديا لها. فالتعامل يكون مع الدول والكيانات السياسية، وليس مع الحضارات، إذ السياسة والحضارة مفهومان مختلفان حتى ولو توقّف أحدهما على الآخر.

ليس هدفي رثاء خطابات الغرب وتمثلاته، ولكن الإشارة إلى أنّ المستفيد منها، لحدّ الآن، هم الأصوليون (المسلمون، وأيضا اليهود والهندوس والمسيحيون). المطروح علينا اليوم، هو الخروج من شرنقة أنموذج الصراع: صراع الأديان أولاً، ثمّ صراع الأعراق ثانياً، وأخيراً صراع الحضارات. أتبيّن هنا ذلك الخيط الرفيع الذي أوصلنا من فكرة التمييز بين الناس على أساس الإيمان إلى التمييز بينهم على أساس العرق، ليسقطنا أخيراً في مشروع التمييز بينهم على أساس الانتماءات والهويات المسماة «حضارية». لقد انطلق اللاهوت التوحيدي من مسلمة التفوق الديني، وانطلقت النظريات العرقية من مسلمة النقاء العرقي، كما انطلقت النظريات الحضارية من مسلمة التفوق الحضاري. «إنّ المشكل المطروح علينا إذن هو تعريف الثقافات والحضارات كأنظمة مفتوحة، وتطعيم هذا التعريف بمبادئ التقاسم والتبادل والتنازلات المتبادلة والحوار».<sup>10</sup>

### 3. الإصلاح الديني باعتباره أنموذجاً كونياً («متعدد الكونية»)

أكّد «هنتنغتون» كثيراً على أنّ طموحه يتلخّص في اقتراح «قراءة» أو «أنموذج»، دونما ادعاء أي حقيقة أبدية. كما كان يؤكّد أيضاً أنّ أهمية الأنموذج تكمن في قدرته على تقديم «منظار كثيف المعنى وغزير النفع، أكثر من أي أنموذج آخر» (ص. 10). والحال أنّه يتبيّن بوضوح أنّ الأنموذج المقترح، هو بالضبط من يعاني من نقص مزدوج في المعنى والجدوى، بما أنّه لم يسمح في شيء بفهم الوضع الدولي، وبالأحرى أن يساهم في علاج ما يسوده من فوضى معمّمة. وبالتالي أقترح أنموذجاً آخر، يبدو لي أكثر ملاءمة. والملاءمة هنا، أعرفّها كما أراد «هنتنغتون» ذلك، بما تتضمّنه من معنى وجدوى، وأخصه في نقطتين:

- الانبعاث الديني عنصر أساسي في فهم المشاكل الثقافية لعصرنا (عنصر المعنى)
- الإصلاح الديني الشامل هو الحل الذي يسمح بالتحكّم في الأخطار المحدقة بعصرنا (عنصر الجدوى).

وقبل أن أشرح هذا المقترح، أريد أن أركز تحليلي على نقطة محدّدة وجوهرية، وهي المتعلّقة بالمعنى الذي نسبغه على كلمة «حضارة». فاليوم، يبدو كما لو أننا نريد من هذه الكلمة أن تكون بديلا عن كلمة «الدين» المستعملة في العصر الوسيط، وكلمة «العرق» المستعملة خلال القرن التاسع عشر. لا يكمن المشكل هنا في معرفة ما إن كان على الحضارات أن تتحاور وتتخالف أو تدخل في صراع، بما أنّ السؤال هو أصلا مطروح بشكل سيء. المشكل في اعتقادي هو معرفة ما نغنيه بكلمة حضارة. ف«هنتغتون» يستعمل كلمة حضارة ليقصد بها الدين، والخارطة التي يقدمها لحضارات العالم، هي بكلّ بساطة خارطة العالم الدينية، وهذا بالضبط هو السبب الذي جعله يفكر بأن الحضارات بين خيارين لا ثالث لهما: إمّا أن تعزل بعضها عن بعض أو تتصارع.

يكتنف كلمة حضارة الكثير من الغموض. وعموما يمكن أن تُستعمل بطريقتين مختلفتين. وكما ذكرت سابقا، فإنّ هذه الكلمة هي تجريد ذهني، مثلها مثل المجموعات في الرياضيات. فعلى سبيل المثال، يمكن أن نقيم تعارضا بين الحضارتين الإسلامية والغربية، غير أنّ هذا التعارض لا وجه للإطلاقية فيه، إذ يكفي القول إنّ صفتي «الإسلام» و«الغرب» مندرجتان في الزمان، متبخّرتان في المكان (لا وجود للإسلام قبل القرن السابع، كما أنّ أمريكا الشمالية لم تكن جزءا من الغرب قبل رحلة «كريستوف كولومب»). وحدود الإسلام في القرن السادس عشر لا تتطابق مع حدوده اليوم، وهل نعتبر اليابان جزءا من الغرب؟ الخ... يمكنني بالأحرى أن أقترح التقسيم التالي: حضارة صناعية مقابل حضارة قروية. في هذه الحالة، من الواضح أنّ مجتمعات مسيحية ومسلمة يمكنها أن تلتقي كلّها في مجموعة الحضارة القروية. ولو طلبت من جمهور غربي أن يقول لي الكلمة التي تعنّ له مباشرة حينما أنطق بكلمة مصر، فإنّ الأغلبية ستجيب بأنّها كلمة الإسلام، لأن مصر لعبت دورا مهما في تطوير الحضارة الإسلامية. وإذا ما قمت بنفس الاختبار ونطقت بعبارة «الحضارة المصرية»، فإنّ الأغلبية ستفكر بالأحرى في الفراعنة والأهرامات. إنّ كلمة مصر لا يمكن عزلها عن تعبير الحضارة الإسلامية، بينما يمكن تماما إدراك عبارة الحضارة المصرية في استقلال تام عن كلمة الإسلام. لا تنحصر الحضارة الإسلامية في الإسلام لأنّها تجمع أيضا مسيحيين ويهودا وزرادشتيين وملحدّين. كلّ هذا يبرز الطابع التحوّلي، وإن كان مفيدا، لكلّ التصنيفات. ما يجب أخذه بعين الاعتبار، هو أنّ كلّ شيء يبقى رهين المعايير التي نختارها. فأنا هو صاحب هذه المعايير، أنا

وليس «الحضارة». فلا وجود لماهيات يمكن أن نسجن بها الحضارات.

ومع ذلك، ومهما كان التقطيع الذي نلجأ إليه لتحديد الحضارات، فإن واقع وجود حضارت «بصيغة الجمع» لا ينفي إمكانية وجود حضارة «بصيغة المفرد». ومن المستحسن هنا، لتجنب كلّ خلط، أن نستعمل كلمة «ثقافة» في الحالة الأولى، وأن نحصر استعمال كلمة حضارة في الحالة الثانية (أو العكس، بما أنه في جميع الأحوال تظلّ العلامة اللغوية اعتبارية ما دامت لم تفرض نفسها بالاستعمال). ولتعدّر ذلك، فإننا نميز بين استعمال كلمة حضارة بصيغة الجمع، واستعمالها بصيغة المفرد الذي تؤدي إلى معنى مختلف تماما.

والواقع أنّ «هنتنغتون» وقبله «رينان»، يطرحان خيارا في كلمتين: أن تكون في حضارت (ي) أو لا تكون. فبالنسبة للانغزاليين مثل «هنتنغتون»، تظلّ أفضل وسيلة لحماية حضارت (ي) هي عزلها عن حضارت (ك). وهذا بالضبط ما سبق التعبير عنه أيضا في القرن 19 بواسطة مفهوم العرق. ف «غوستاف لوبون» Gustave le Bon (1841-1931)، معاصر «رينان» والمتحمّس مثله للنظرية العرقية، كان انغزاليا مثل «هنتنغتون». وهو الذي ألف كتابين، الأوّل بعنوان «حضارة العرب»، والثاني بعنوان «حضارات الهند». وفي الكتابين معا، أبان عن إعجابه بهذه الحضارات «الأخرى». ولقد تُرجم كتاب «حضارة العرب» إلى اللغة العربية والفارسية، (وفي الترجمة الثانية، غير المترجم من تلقاء ذاته كلمة العرب بالإسلامي!). واستُقبل الكتاب بحفاوة في الأوساط الثقافية العربية (التي أصبحت إسلامية في الترجمة الفارسية). ولم ينتبه أحد إلى هذا الفخ. فبالنسبة لـ «لوبون» تلتخصّ المعادلة فيما يلي: ينتمي العرب وسكّان الهند إلى حضارات جديدة بالاحترام والإعجاب. أكيد أنّ هذه الحضارات في درجة أدنى من الحضارة الغربية، غير أنّها ليست بدرجة من السوء إلى الحدّ الذي قد تصوّره. وبالتالي ليس من العار أن تتركها لحال سبيلها، تعيش حضارتها الخاصة بدل أن نفرض عليها الحضارة الغربية، مجازفين بذلك بتلويث هذه الأخيرة في حال اقتسامها مع غيرها من الحضارات. ومن جهة أخرى، لا يمكن لفكرة الاستيعاب أن توجد في التمايز العرقي الذي يقوم عليه تصنيف الناس. وهذا العجز التام عن «تغيير» الحضارة هو ما يفسّر لم كان مفكرو اليمين ضدّ الاستعمار، بينما كان «التقدميون» بالأحرى، هم من دافع عنه وحثّ عليه. وعلى العكس من «رينان»، الذي كان يودّ إبعاد سلالة إسماعيل إلى أقاصي الصحراء، أو تذويبها في الحضارة الغربية، كان «لوبون» يدافع عن استحالة تعميم الحضارة



الغربية، ليس لأنها لم تكن الأفضل، ولكن لأن الأعراق الأخرى عاجزة عن تمثلها: «إن هذه الهوة الموجودة بين التشكل الذهني لأعراق مختلفة، هي التي تفسر لنا لماذا لم تنجح أبدا الشعوب الراقية في إقناع الشعوب الأدنى بقبول حضارتها. والفكرة التي لا تزال شائعة والقائلة بأن التهذيب يمكنه تحقيق مثل هذه المهمة، هي من الأوهام المشؤومة التي خلقها منظرو العقل الخالص. قد يسمح التهذيب، من دون شك، بفضل الذاكرة التي يتمتع بها أدنى الناس - والتي ليست أبدا امتيازاً مقتصرًا على الإنسان - أن نعطي لفرد في أدنى درجات السلم الإنساني، مجموع المفاهيم التي يملكها الأوروبي. كما يمكن أيضا أن نصنع بسهولة من أسود البشرية رجلا متعلما أو محاميا، ولكننا بذلك لا نسبغ عليه سوى طلاء سطوحيًا تماما دونما تأثير على تشكّله الذهني». II

من الصعب اليوم أن نتحدث بمثل هذه اللغة القاسية. غير أن انعزالية «هنتنغتون»، ليست علامة على احترام «الحضارات» الأخرى، بقدر ما هي احتقار مسكوت عنه. وبوسعنا أن نلخص هذا المسكوت عنه في الصياغة التالية: «هم لا يريدون ديمقراطيتنا وحقوقنا الإنسانية، فلنتركهم في غيهم يعمهون! هو إذن نفس الموقف، ولو تغيرت الكلمات.

ومع ذلك، يمكننا معارضة الحضارات بالحضارة (بصيغة المفرد)، دون أن نسقط في المشاريع الكولونيالية والتدويبية. وقد نتفهم انشغال «هنتنغتون» بتجنّب الخلط بين العصرية والتغريب، دون الذهاب بعيدا إلى حدّ إقامة تعارض ماهوي بين الغرب وبين باقي الحضارات. وبإمكاننا أن نحدّد العديد من القيم المشتركة بين أناس هذا العصر، مثل قيم الكرامة والاحترام والحرية الخ... وهنا أدعو إلى التمييز بين الكونية المغلقة والدعوة إلى الكونية. فالكونية التي تريد لنفسها أن تكون نهائية، تظلّ معرضة لنفس مصير اللاهوت القديم نفسه، لأنها تحكم على نفسها بالجمود والوهن. وعلى سبيل الذكر، لا يمثّل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948) عقيدة نهائية، وإنما هو دعوة إلى الكونية. فمن حقنا تماما أن نطالب على الدوام بتحسينه، لأنّه يحمل معه آثار زمانه (نهاية الحرب العالمية الثانية). من الصعب أن نبرّر اليوم، وبعد نصف قرن من إزالة الاستعمار هذه العبارة: «...يستقلّ هذا البلد أو هذا الإقليم تحت الوصاية، دون حكم ذاتي، أو يخضع لتحديد ما في ممارسة سيادته» (الفصل 2 الفقرة 2). وفي الفصل 16-3 نقرأ: «الأسرة هي العنصر الطبيعي والأساسي للمجتمع، ولها على الدولة والمجتمع حق حمايتها». يتّضح أنّه آن الأوان

لنضيف أن الأسرة لا تقصي العزوبية والاتحاد الحر اللذين يجب اعتبارهما اختياراً جديراً بالاحترام. وبإمكاننا أن نتساءل لماذا يتحدث الفصل 16-1 عن الحق في الزواج دون الطلاق؟ السبب واضح، وهو أن النص يحمل معه تأثير ثقافة محرّره المسيحية. ومن اللازم أيضاً إضافة فصل عن حقوق الأقليات التي لم يجر ذكرها بتاتا في النص.

إنّ نصا يدعو إلى الكونية، يكون نهائياً في روحه، ولكنه دائم التعديل في صياغاته، حتّى لا يتحوّل إلى عقيدة جامدة. وهنا أقترح كلمة «متعدد الكونية» بدلا عن «الكونية»، حتّى نتخلّص نهائياً من النزوع نحو أي تنميط. فإذا ما أخذنا على عاتقنا القيم الإنسانية المشتركة في عصرنا، مثل مبادئ حقوق الإنسان، فإنّه سوف يعمل كلّ مجال حضاري وثقافي وديني على إعادة تصور ماضيه، مستحضرا المثل الأعلى المشترك، وبهذا يمكن أن تتعرّز الحضارة (بالتعريف) في اتجاه هذا البناء المشترك. وإعادة تصور الماضي هذه، تستدعي إصلاحا دينيا متعدد الكونية. إني أركّز على الدين لأنّه يشكّل في نظري أشد العوامل خطرا في إشعال نار الصدمات، وكل أشكال العنف المرتبطة بالذاكرة والثقافة. ليس الدين في حدّ ذاته نقيض الحضارة، بل على العكس من ذلك تماما، قد ساهم في بنائها ماضيا، ويمكنه فعل ذلك حاضرا، شرط أن يتماشى مع ظروف إنسان العصر. إنّ عودة الديني تكون أمرا سلبيا إن اكتست ملامح معيّنة، كما هو الشأن مع الأصولية والعنف والإرهاب، ولكن قد تكون أمرا إيجابيا في حالات أخرى. ولنتذكّر هنا مثلاً، الدور الذي لعبه الدين في القضاء على الأبارتايد بجنوب إفريقيا، أو النضال الفعلي لبعض الأوساط الدينية ضدّ الليبرالية المتطرفة والرأسمالية المتوحشة. إنّ الحضارات التي حالفها النجاح في إصلاحاتها الدينية، هي أفضل من يساهم في بناء حضارة العصر التي يعمل كل فرد أو جماعة إنسانية على إدراكها بطرقها الخاصة.<sup>12</sup>

<sup>1</sup> تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. القاهرة. 1944. ص. 27-28.

<sup>2</sup> Renan, *Œuvres Complètes*, Paris, Calmann-Lévy, 1948, II, p. 333.

<sup>3</sup> *L'islamisme et la science*, Paris, Calmann-Lévy, 1883, p. 20.

<sup>4</sup> Appendice à : réfutation des matérialistes, trad. A-M Goichon. Paris, Geuthner, 1942.

صدر النص أوّل مرّة في يومية «لو ديبا» بتاريخ 18 ماي 1883. ويتعلّق الأمر بترجمة تتجاوز، في أغلب الظن، أفكار الأفغاني، غير أنّها تعكس، على الأقل، طريقته في طرح مشكل الإسلام في

العصر الحديث.

5 انظر مساهمتي في «الأديان والإصلاح الديني». برلين، 2007، ص. 179-211.

6 Trousseau (H.) *Ernest Renan et l'étranger*. Paris, 1928.

7 Huntington (Samuel P.) *Le choc des civilisations*. Trad. De l'anglais (Etats-Unis), Paris, Odile Jacob, 1997.

8 أعادت دورية «البريد الدولي» نشر نص الحوار مع «هنتنغتون» في العدد 575 (8/14 نونبر 2001).

9 Renan. O. C, II, p. 333.

10 الكلمة التي ألقاها السيد أحمد جلال، رئيس المؤتمر العام لليونسكو، بمناسبة افتتاح الندوة الدولية المنعقدة بباريس في دجنبر 2001، في موضوع «الحضارات في منظور الآخر».

11 *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, 2<sup>e</sup> éd. Paris, Alcan, 1911 (I : 1894), p. 32-33.

وحول مواقفه المناهضة للاستعمار، انظر:

*Les hommes et les sociétés, leurs origines et leurs histoires*, Paris, Rotschild, 1881, II, p. 139 et suivantes.

12 طوّرت أفكاره حول الإصلاح الديني في أبعاده الكونية المتعدّدة، طيلة مساري كباحث في الإسلاميات، وكمختص في دراسات علم الأديان المقارن، وكأستاذ كرسي باليونيسكو، يعمل من أجل الحوار بين الحضارات. ولمزيد من التفصيل، أحيل القارئ على مجموع أعمالي، وخاصة:

- دين الوعي الفردي وسيرورة الإسلام: (صدر باللغة العربية، بيروت، 2006). أوضحت في

هذا الكتاب كيف ظهر الإصلاح الديني في التجربة الإسلامية، ليجيب عن نظرية صراع الأعراف، وكيف أنّ الأصولية قوّضت مرتكزاته، باستغلالها لهذه النظرية بالذات. كما أوضحت كيف كانت نظرية صراع الحضارات، قبل «هنتنغتون» بكثير، من خلق الأصوليين-الجدد المسلمين منذ الثمانينيات.

- الندوة العلمية الدولية التي نظمتها خلال سنة 2007 بدعم من:

(La Fondation Konrad-Adenauer-Stiftung et The Royal Institute for Inter-Faith Studies - Amman / Jordanie).

وذلك تحت عنوان: الأديان والإصلاح الديني. الإصلاح الديني كأمّوزج متعدد الكونية. وكان السؤال المطروح هو توجيه الحوار بين الأديان نحو إصلاح الأفكار الدينية المتعدّدة حتى تتمكّن جميعها من التهادي مع شروط الإنسان الحديث، بدل تعارض بعضها مع بعض. (انظر أيضا الندوة التي نظمتها في موضوع: الحوار مع الآخر ومسألة الذات. تونس 2005).

- ذاكرة محمد عبده. هل لا يزال الإصلاح الديني في الإسلام ممكنا؟ (يصدر قريبا ضمن منشورات «ألبان ميشيل»). ويتعلّق الأمر باقتراح توليف جديد للإسلام الحديث، ارتكزت فيه على أبحاث قمت بها طيلة عشرين سنة من أجل تجديد مقاربة هذا الإسلام ومثته، وخاصة في جانيه الإصلاحية الذي تمّ إهماله بشكل كبير، بل وحجبه وتحريفه.

## خاتمة

سليمان بشير ديان

أودّ بصفتي منسّقاً علمياً لهذا الملتقى، أن أعبر عن إحساسي، ونحن ننهي مناقشاتنا حول سؤال حوار الثقافات والحضارات، وأيضاً حوار الأديان، بما أنّها، كما قال الأستاذ محمد حداد، هي المكبوت وراء الدعوة للحوار. وإيكم في عجلة بعض النقط التي عنت لي من خلال ما تبادلناه من مناقشات.

كان من المهم، أولاً وقبل كلّ شيء، وهذا ما أوضحناه، التذكير بأنه من الجوهر أن نقرأ في كلمة «الحضارة»، ذاك «التمدن» الذي يفصل بين الإنسانية واللاإنساني. ويمكن أن أشير بهذا الصدد إلى مقالة كتبها مؤخراً «روجي بول دروا» Roger-Pol Droit، وخصّصها لموضوع القرصنة. لقد ذكر هذا الكاتب بأن القرصنة تُعتبر جريمة ضدّ الإنسانية بمعنى محدّد: فحينما تقع القرصنة في أعالي البحار، فإنّها تقع في الخلاء، أي في مكان لا يشعر فيه أي شخص بالأمان، بعيداً عن المياه الإقليمية التي تمتدّ على طول البلد، حيث تسري قواعد الضيافة. حينما نجد أنفسنا في لجّ البحر، فإننا نكون جميعاً، كما يقول مفهوم الجريمة ضدّ الإنسانية، مهجورين، وبالتالي، ففي هذه اللحظة بالذات، يفرض نفسه هذا المفهوم الذي يجعلنا أناساً، يتوجّب عليهم شيئاً من التضامن. والحال أنّه في هذه المياه الخطيرة تصبح أعمال القرصنة بالضبط، أكبر جريمة ضدّ إنسانية الإنسان.

وكان من المهم أيضاً أن اتّفقنا على أنّ الحضارة لا تعني التجانس، بل تتجلى بالذات في مكوّناتها وشروط متغيّراتها. ومرّة أخرى، لا يتعلّق الأمر هنا بسجن أنفسنا داخل الهوية، والإحساس بأنّها نوع من القدر يؤدي إلى صدام الحضارات. إنّ الفكرة القائلة بأنّ الحضارات متصادمة بطبيعتها، هي نابعة عن تصور، هو نفسه من يسحق كلّ الهويات الممكنة في هوية واحدة، وهي بشكل عام، الهوية الدينية التي يسهل شحنها في قوالب التعصّب.

هكذا كان ينبغي، وهو ما قمنا به أحسن قيام، مساءلة علاقة الثقافة بالدين، وخاصةً منها ما يهيمّ الدين الإسلامي الذي ركّزنا عليه كثيراً، مستحضرين مناطق عدّة لا تعتبر عادة ضمن دار الإسلام. إنّ عوامة هذا الدين واستحالة التمييز بين دار الإسلام وما دونها، كلّها وقائع تدعونا إلى النظر في التجديد الثقافي الذي تعيشه مجتمعات إسلامية، خارج ما يعتبر عادة دار الإسلام، وذلك من أجل فحص العلاقة التي تجمع الثقافة بالدين. وكان يجب أيضاً، وهو ما قمنا به، النظر في علاقة الثقافة بالدين، مع التنبيه أنه، وعلى خلاف «هنتنغتون»، لا ينبغي طمس الثقافي باسم الديني. ذلك أنّ خارطة العالم أو خارطة الحضارات، كما يحلو لهذا المفكر أن يسميها، لا تعدو أن تكون سوى خارطة أديان، وهي بذلك مجرد تكرار لمقاربة «إرنست رينان» التي تخلص في النهاية إلى نفس التبسيطة عديمة الجدوى.

وكان من المهم أيضاً، أن أخضعنا إلى منطق التاريخ، تلك الفكرة الخاطئة التي طالما تكلمت في الأذهان، والتي ترى في الإسلام ديناً ودولة لا ينفصلان. وهنا أشكر الدكتور مصطفى صفوان على توضيحه البارع لهذه النقطة فائقة الأهمية. والدليل على ذلك، عودتنا مرّة أخرى لمناقشة الكتاب المهم لـ «علي عبد الرازق» حول السياسي، والمنشور عقب إلغاء الخلافة في تركيا.

وكان أمراً مهماً أيضاً، وأنا سعيد بانتباهنا لذلك، أن نضبط الفوارق بين الحضارات، ونفكر في فواصلها. وهي المسافة التي تسمح لنا بقياس الاختلاف الجذري الذي يمكن وجوده بين اللغات، وبين أشكال القول، وبين القواعد الفلسفية التي نعبر من خلالها. أن نضبط هذه الفوارق، كما اجتهد في ذلك «فرانسوا جوليان»، معناه أن نفحص، ليس تلك الطريقة التي تحدّد بها اللغات فلسفاتنا (مثل هذه العلاقة الميكانيكية تبدو تبسيطية إلى أقصى حد)، ولكن (وحتى نستعير لغة «ليبنز» Leibniz) تلك التي تغرينا بالتفكير على نحو ما. ليس «الترغيب» «الإرما»، كما يميّز ذلك «ليبنز» دائماً.

وإضافة لذلك، ومع ضبطنا لهذه الفوارق، علينا أيضاً أن نحیی الترجمة، وأن ننطلق دائماً من إمكانية التواصل. وبدل أن نضع هذه الإمكانية موضع سؤال، ونظل في العمق مسكونين به، ربّما يجدر بنا أن ننطلق من حقيقة وجود هذا التواصل، وأنّ الترجمة تسمح به تماماً. إنّ مساءلة الترجمة، وإدراك أخلاقيتها العميقة، وإنسانياتها، والدرس الإنساني الذي تستوجهه، كلّ هذا يشكل أيضاً درسا ملتقانا. إنّ مجرد اللقاء،

بلغات قد تختلف جذريا، وقد تنحو لوجهات مختلفة، يمكن من ضبط الفارق الفاصل، ولكن فقط من أجل قراءة جيدة لتقاربنا نحن، في تمدننا الإنساني.

وأخيرا، كان أمرا رئيسا، أن واجهنا السؤال الصعب المتعلق بعنف، قد يكون من طبيعة الديانات نفسها، دون أن نعطي مسبقا لأنفسنا كل الأمان، فنضعه بين قوسين، معتبرينه مجرد حدث تاريخي، أو مبعدينه نحو هوامش الدين. كأن نقول مثلا: نعم، كانت هناك محاكم التفتيش، ولكن المسيحية براء من محاكم التفتيش. نعم، كان هناك جهاد عنيف، ولكن هذا الجهاد العنيف لا علاقة له في شيء بالإسلام الذي هو دين السلام. من السهل أن نمسك العصا من الوسط، ولكن، ما أصعب مساءلة مدى الاستعداد الداخلي للدين لنسج خطاب عنيف، وذلك من أجل إبراز أن العنف لا يتواجد دائما فقط في السيرورة التاريخية للواقعة الدينية، ولكن يمكنه تماما أن يتواجد في النصوص الدينية نفسها.

مهما كان تصورنا للجواب عن هذا السؤال -الذي وضعنا السيد «كينسيسكن» Ken Seeskin أمام صعوبته-، فمن الضروري أن نطرحه، لأن دورنا هو أن نجعل من هذه المناقشات حول حوار الثقافات والحضارات والأديان، حوارا صعبا لأنه لا يبغي عن الحقيقة بديلا. ونحن لا نسعى إلى التبسيط أو السقوط في التفاهم الزائف. لا، لسنا على اتفاق كامل، وهذا بالضبط هو سر وجودنا وإمكانية تجاوزنا.

ليس اختلافنا هنا نфия للحوار، خاصة حينما يعبر عنه بروح هذا التمدن الموجود في أساس هذا الملتقى. وهذا هو السبب الذي جعلني أحسّ بحبور كبير، وأخال نفسي قادرا على القول باسم كل زملائي أن مؤسسة الملك عبد العزيز، هي أروع مكان لـ «فيليا» حقيقية، وأنسب فضاء يمكن أن نطرح فيه أصعب الأسئلة بتمدن كبير.

