الجمهـــوريـــة الجزائـــرية الديمقـــراطية الشعبـــية
REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

Ministère de l'Enseignement Supérieur
et de la Recherche Scientifique
Université Mohamed Lamine Debbaghine Sétif 2
Faculté sciences humaines et sociales
Département : philosophie

مطبوعة بيداغوجية في مقياس:

فلسفة الحضارة

موجّهة لطلبة السنة الثانية ليسانس فلسفة ل.م.د

إعداد الدكتورة: هجيرة شبلي

أستاذ محاضر –ب–

السنة الجامعية: 2019/2018م.

فهرس المحتويات

رقم المحاضرة	عنوان المحاضرة وعناصرها	الصفحة
	فهرس المحتويات:	1
	مقدمة:	5
01	**التباسات مفاهمية في الحضارة**	
	المحور الأول: مداخل مفهومية حول فلسفة الحضارة	7
	أولا: في مفهوم الحضارة	7
	1-مفهوم الحضارة في اللغة العربية:.....	7
	2-مفهوم الحضارة في اللغات الأجنبية:	8
	3-مفهوم الحضارة في الاصطلاح:	9
	ثانيا: مفهوم الحضارة في التصور الإسلامي:	10
	1-مفهوم الحضارة في الإسلام:	10
	2-الحضور خلاف للوجود:	11
	ثالثا: فلسفة الحضارة: المجال والمنهج	13
	أولا: السياق الدلالي لفلسفة الحضارة:	13
	1-المجال التداولي لحقل فلسفة الحضارة:	13
	2-منهج فلسفة الحضارة:	14
02	**شبكة المفاهيم الحضارية**	
	أولا: في مفهوم المدنية:	16
	1-المدنية لغة:	16
	2-مدلول المدنية في اللغات الأجنبية:	16
	ثانيا: في مفهوم الثقافة:	17
	1-مفهوم الثقافة في اللغة العربية:	17
	2- مفهوم الثقافة في اللغات الأوروبية:.....	18
	3-فكرة الثقافة في القرآن الكريم:	19
	ثالثا: التقدم والتخلف:	21
	1-الدلالة اللغوية والاصطلاحية لمفهوم التقدم:	21
	2-التخلّف:	22
03	**فلسفة الحضارة عند آلبرت اشفيتسر:**	
	أولا: ماهية الحضارة عند ألبرت اشفيتسر:	23
	1-تعريف الحضارة عند اشفيتسر:	23
	ثانيا: قانون الحضارة عند اشفيتسر:	24
	1- دافع قيام الحضارة عند اشفبتسر:	24

2- أسباب انحلال الحضارة في منظور اشفيتسر: 25
04 **فلسفة الحضارة عند اشبنجلر:** .....
أولا: ماهية الحضارة عند اشبنجلر: 27
1-التعريف بـ اشبنجلر (Oswald Spengler): 27
2- مفهوم الحضارة عند اشبنجلر: 27
ثانيا: قانون الحضارة عند اشبنجلر: 28
1-الحضارة عن اشبنجلر منحى النشوء والنمو والفناء: 28
2- الدورة الحضارية عند اشبنجلر: 29
05 **فلسفة الحضارة عند ول ديورانت:** .....
المحور الثاني: أبرز نظريات فلسفة الحضارة 31
أولا: أبرز نظريات فلسفة الحضارة في السياق الغربي 31
1- في مفهوم الحضارة عند ول ديورانت: 31
2- قوانين الحضارة عند ول ديورانت: 32
06 **فلسفة الحضارة عند أرنولد توينبي:** .....
أولا: نظرية التحدي والاستجابة: 35
1-انبعاث الحضارة: 35
2- أقسام التحديات عند توينبي: 35
3- مستوى التحديات عند توينبي: 36
انهيار الحضارات عند توينبي: 37
07 **فلسفة الحضارة عند ابن خلدون:** .....
ثانيا: فلسفة الحضارة في السياق الإسلامي: 38
1-ماهية الحضارة ابن خلدون (1406/1336): 38
2-المراحل العمرية للحضارة عند بن خلدون: 39
3- أطوار الحضارة عند بن خلدون: 39
4- قوانين الحضارة عند ابن خلدون: 41
08 **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي** :.....
1-نبذة عن مالك بن نبي: 43
2-مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي: 43
3-فاعلية المعامل الديني في الدورة الحضارية عند مالك بن نبي: 45
09 **فلسفة الحضارة عند عبد المجيد النجار:** .....
أولا: عوامل التحضّر الإنساني عند النجار: 47
1-مفهوم العوامل العامة للتحضر الإنساني: 47
2-عوامل قيام الحضارات في السياق الإنساني العام: 47

ثانيا: ارتكاس التحضّر الإنساني في بعده العام عند النجار: مسوغاته وعوامله: 52
1-ارتكاس التحضّر: المسوغات: 52
2 – انهيار الحضارات بين منزع الجبر والاختيار: 53
3- عوامل تداعي التحضّر عند النجار: 54
10 **نهاية التاريخ** .....
أولا: قراءة في مقولة نهاية التاريخ: 57
1-فرانسيس فوكو ياما ونهاية التاريخ: 57
2-نقد فوكو ياما: 58
3-العولمة: 61
11 **نظرية صدام الحضارات:** .....
أولا: جدل الأنا والآخر في العالم المعاصر: 64
1-ماهية الأنا والآخر: 64
2-مفهوم الآخر والغير: 64
3- صدام أم صراع: 65
ثانيا: دعاة نظرية صدام الحضارات: 69
1- برنارد لويس: 69
2- المهدي المنجرة: 73
3- نظرية صدام الحضارات عند صامويل هنتغتون: 75
4- نقد نظرية صدام الحضارات: 78
12 **نظرية حوار الحضارات:** .....
أولا: مطلب حوار الحضارات: السياق والدلالة: 85
1-مفهوم الحوار: 85
2- معنى حوار الحضارات: 88
ثانيا: دعاة حوار الحضارات: 89
1-روجيه غارودي ونقده للحضارة الغربية: 89
2-محمد خاتمي: 93
13 **نظرية تعارف الحضارات:** .....
أولا: بواكير فكرة تعارف الحضارات عند زكي الميلاد: 102
1 –دلالات التعارف: 102
2 – بواعث وأهداف تعارف الحضارات: 104
ثانيا: المنطلقات المنهجية لصياغة مفهوم تعارف الحضارات: 107
1 – الفحص والنقد: 107
2- الأصل والمثال: 109
3 – القياس والاختبار: 112

ثالثا: مرتكزات نظرية تعارف الحضارات: 113
1 – الطريقة التحليلية: 113
2– الطريقة التركيبية: 114
14 **الشراكة الحضارية بين الإسلام والغرب:** .....
أولا: الشراكة الحضارية: مفهومها، ودوافعها: 118
1–الشراكة الحضارية سياق المصطلح ودلالة المفهوم: 118
2–الشراكة الحضارية: الدوافع والمسوغات: 120
ثانيا: الشراكة الحضارية بين الإسلام والغرب: مقوماتها وحدودها: 121
1–الشراكة الحضارية بين الوهم والإمكان: 121
2–الشراكة الحضارية وسؤال الأخذ والعطاء الحضاريين عند النجار: 122
ثالثا: آفاق الشراكة الحضارية: 124
1–الشراكة الحضارية طريق نحو الاندماج الإيجابي: 124
2– تمظهرات الاندماج الإيجابي: 125
خاتمة: 128

قائمة المصادر والمراجع: 129

مقدمة:

يتفق العديد من المفكرين والباحثين في الشأن الحضاري على أن البحث في موضوع الحضارة والتفكّر في قضاياها فلسفياً، يُعدّ من أكثر الموضوعات الشائكة والمعقدة المثيرة للجدل، إذ يمكن توصيف الاشتغال بالحقل الحضاري بأنه بحث ثلاثي الأبعاد، عابر للزمن يتعدى ويتخطى إحداثياته وفواصله دون أية قيود أو موانع، يجوب كل الحقب، فأحياناً يبدو بحث مستغرق في حاضره، منشغل بواقعه، ومنخرط في أحداث عصره، ، وفي نفس الوقت فهو غير متنصل عن ماضيه، بل يفتخر بإرثه ويرعى تراكماته وتطوراته في كل حقبة، متشوّف لأفق مستقبلية يعُمّ فيها السلام والأمن والإخاء حضارة إنسانية واحدة تحترم التعدد وتُقرّ التنوع، بهذا تكون الحضارة إرث إنساني متاح ليست حكرا على أي شعب.

ولعلّ أهمّ ما يثير القلق المعرفي لدى المهتمين بفلسفة الحضارة هو بالأخص ضبط القانون الذي يحكم مسار الحضارة نشأة ومسارا ومصيرا. فمشكلة المصير وبالتحديد فكرة الخلود —على سبيل الذكر لا على سبيل الحصر– كانت هي الفكرة التي داعبت عقول بناة الحضارة المصرية فأبدعوا حضارة مازالت معالمها تشهد على عظمتها. إلى الفيلسوف الألماني اشبنجلر في عمله الضخم الموسوم بأفول الغرب، فالخوف من المصير هو هاجس أضحى يؤرق العديد من المفكرين وإن تعددت الرؤى والمقاربات، واختلفت الأطر والمرجعيات، وتباينت المقاصد والغايات، هذا القلق هو مبرر للبحث عن قانون يسمح لشعاع شمس الحضارة بالسطوع دوما.

يكتسي الحقل المعرفي لمقياس فلسفة الحضارة أهمية خاصة، إذ أن الحديث عن الحضارة —هو في الواقع– حديث عن الإنسان حديث عن تركيب بيولوجي عضوي مادي، وتركيب نفسي انفعالي عقلي مجرد، بالإضافة إلى كيان اجتماعي اقتصادي، ضف إلى أنه كائن له بعد غيبي ميتافيزيقي، منفتح على العالم المتغير، هذا الإنسان المعقد التركيب المتشابك الأبعاد المعقد في تركيبه هو صانع الحضارة.

ومما يعزز أهمية البحث في الدراسات الحضارية هو راهنية قضاياها وارتباطها بعالمنا المعاصر، هذا الأخير الذي تحوّل إلى حلبة للصراع بين الحضارات، إذ تتنافس الحضارات فيما بينها على محك المرجعيات الثقافية والتطور العلمي، وما يصاحبه من تقنية عالية. الأمر الذي يستدعي البحث عن مخارج علاجية لأزمات الحضارة الإنسانية المعاصرة، والنظر في ما آلت إليه مخرجات التقدم الحضاري.

من هنا تبلورت الإشكاليات المحورية التي يعالجها مقياس فلسفة الحضارة في التساؤلات التالية: ما هي الدلالات المفهومية لمصطلح الحضارة؟ فيم تتمثل أبرز النظريات المفسرة للحضارة؟ وما طبيعة العلاقات القائمة بين الحضارات راهنا، وما هي تطلعات الدوائر البحثية مستقبلا؟

انطلاقا من الإشكالية التي تمّ تسيطرها، تبلورت أهداف المقياس. حيث ينصبّ هذا المقياس بصفة مركزة على المحاور الكبرى التي تشكّل قوام فلسفة الحضارة، وبالتالي فهو يسعى من ناحية إلى استجلاء مفهوم الحضارة اللغوي والتداولي، كما يرمي إلى مسك خيوط شبكة المفاهيم التي تدور في فلكها الحضارة مجاورة ومقابلة ومرادفة، ويحلل وجه الشبه والاختلاف مع الحقول الفلسفية والمعرفية التفكرية الأخرى، ، كما يتطرق المقياس إلى أبرز النظريات التفسيرية المتعلقة بالشأن الحضاري، مع الوقوف عند أعقد قضايا فلسفة الحضارة، وبهذا فالمقياس باعتباره وحدة استكشافية، وهو مقياس نظري فقط، فهو يمثل تغطية معقولة لهذا الحقل المعرفي، مقارنة مع تشعب محاوره وتعقد قضاياه.

وعلى الله قصد السبيل

المحاضرة رقم: 01

التباسات مفاهمية في الحضارة

طرح الإشكال:

إذا كانت فلسفة الحضارة تشكّل حقلا معرفيا مستقلا، فما هو مجالها وما هو منهجها؟ وقبل هذا وذاك هل هناك اتفاق حول مفهوم الحضارة؟ وبالتالي: ما هي الدلالات المفهومية لمصطلح الحضارة؟

المحور الأول: مداخل مفهومية حول فلسفة الحضارة

أولا: في مفهوم الحضارة

1-مفهوم الحضارة في اللغة العربية:

جاء في معجم لسان العرب "حضر: الحُضُور: نقيض المَغيب والغَيْبَةِ، حَضَرَ يَحْضُرُ حُضُوراً وحِضارةً، ...وأَحْضَرَ الشيءَ وأَحْضَرَه إياه، وكان ذلك بحِضْرَةِ فلان... وبمَحْضَرٍ منه أي بِمشْهَدٍ منه،...والحَضَرُ: خلافُ البَدْوِ. والحاضِرُ: خلاف البادي،...الحاضر: المقيم في المُدُنِ والقُرَى، والبادي: المقيم بالبادية، ... ويقال: فلان من أهل الحاضرة وفلان من أهل البادية، وفلان حَضَرِيٌ وفلان بَدَوِيٌّ. والحِضارَةُ: الإقامة في الحَضَرِ، ... والحَضَرُ والحَضْرَةُ والحاضِرَةُ: خلاف البادية، وهي المُدُنُ والقُرَى والرِّيفُ، سُمّيت بذلك لأن أَهلها حَضَرُوا الأمصارَ ومساكِنَ الديار التي يكون لهم بها قَرارٌ".[1]

وغير بعيد عن هذا يذهب الفيروز آبادي في فصل الحاء، حَضَرَ، حُضُوراً وحضارَةً: ضِدُّ غابَ، ...، والحَضارةُ: الإقامَةُ في الحَضَرِ،...، والحاضِرةُ: خلاف البادية.[2]

كما أورد الراغب الأصفهاني في معجمه، من أن الحَضرُ: خِلافُ البَدْوِ، والحِضارةُ والحَضارةُ: السكُونُ بالحَضَر، كالبِداوة والبَدَاوة، ثم جُعِلَ ذلك اسْماً لشهادةِ مكانٍ أو إنسانٍ أو غيرِهِ.[3]

ومنذ القدم وجدت كلمات عند العرب في معنى البداوة والحضر مثل: الوبر والمدر والحدر والحجر، فالوبر صوف الإبل والأرانب ونحوها الذي يصنع منه البدوي خيامه وملابسه، وتعني أهل البادية، وقيل

---

[1] ابن منظور، أبي الفضل جمال الدّين بن مكرم. **لِسَانُ العَرب**، المجلد الرابع، حرف باب الراء، لبنان/بيروت: دار صادر، ط1، 1955م، ص ص 196 – 197.

[2] الفيروزآباديّ، مَجد الدّين محمد بن يعقوب. **القَاموسُ المحيطُ**. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت– لبنان: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005م، ص ص376-377.

[3] الأصفهاني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن**، مراجعة وتعليق: نجيب الماجدي، بيروت: المكتبة العصرية، 2012م، ص137.

أهل الوبر أي أهل البوادي، أما **المدر** فهو قطع الطين المتماسك، وهو ما يبنى منه في القرى أو في المدن ليعني الحضر، وقيل أهل المدر أي أهل المدن أو الحضر فمثلاً سَمّى العرب مصر بالمدرة السوداء، كناية عن أنها تتكون من قرى ومدن.[4] كذلك **الحدر** وهي الأرض المنحدرة التي لا يبنى عليها لتعني البادية، و**الحجر** المدينة، لذا وجدنا في الجزيرة العربية مدن عدّة سميت باسم الحجر.

ما يمكن أن يُلحظ على المدلول اللغوي للفظ الحضارة أنها تتفق على أن الحضارة ضد البداوة، كونها تحصل بفعل عامل التوطن والاستقرار، وتأتي في مقابل البداوة التي خاصيتها التنقل والتّرحال، لكنها لا تأخذ جميعاً بالمعنى الذي يحيل الحضارة إلى معنى الحضور في مقابل الغياب فهناك إغفال لهذا المعنى، وهو الأمر الذي تفطن إليه بعض المفكرين المعاصرين كما سيأتي بيانه لاحقاً.

2–مفهوم الحضارة في اللغات الأجنبية:

هذا فيما يخص دلالة الحضارة في اللغة العربية، أما إذا عرّجنا إلى دلالة الحضارة في اللغات الأجنبية –ليس بقصد الخوض في سيرة المصطلح وتأصيل مفهومه في دلالته الأصلية–،[5] وذلك بغرض الإشارة بشكل مركّز للمصطلحات الواردة في اللغات الأجنبية والتي تُستخدم للتعبير عن لفظ الحضارة والتي تتقاطع معه.

ففي اللغة الفرنسية تأتي الحضارة مرادفة للثقافة، لكن مفهوم الحضارة أوسع من الثقافة فهي تشمل التكنولوجيا وجميع مظاهر الحياة الروحية، في حين لا تتعلق الثقافة إلا بالجانب الروحي فقط، بالإضافة إلى أن الحضارة شأن اجتماعي أو جماعي، أما الثقافة فهي قضية جد شخصية لا تلبى دون عمل فردي. أما الألمان: فإنهم يقابلون بين الحضارة والثقافة، يعرفون الحضارة بالتقدم المادي والتكنولوجي، والثقافة ترتبط بالجانب الروحي، أما في المجتمعات الأنجلوسكسونية فإنهم يهملون مفهوم الحضارة ويستعملونه استعمالاً مزدوجاً شأنه شأن الثقافة.[6] وسيتمّ التفصيل في هذه المصطلحات في المحاضرة الثانية من المقياس.

هذا التمايز في دلالة مفهوم الحضارة، بين اللغات الأجنبية فيما بينها، وكذا في اللغة العربية، يدل على مدى ارتباط المفاهيم بالمنظورات الحضارية والرؤى المعرفية التي تنتمي إليها. ولعل هذا ما يفسّر الاضطراب الواضح في التعامل مع المفهوم.

---

[4] بن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ص166/4.

[5] أنظر: عارف، محمد نصر. **الحضارة – الثقافة – المدنية ، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**"، عمان: المعهد العالمي للفكر الإنساني، ط2، 19944م ، ص 46 وما بعدها.

[6] Pau Foulque et Raymond Saint-jean.**DICTIONNAIRE DE LA LANGUE PHILOSOPHIQUE**, Paris.Pres0ses Universitaires De France.1962.p 95.

3-مفهوم الحضارة في الاصطلاح:

تعرّف الحضارة في المفهوم العام بأنها: "ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصودا أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية ".[7]

عرفها عالم الأنثروبولوجيا البريطاني إدوارد بارنت تايلور (Edward Burrnett Tylor) (1832-1917) إن ثقافة أو حضارة، هي هذا الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع.[8]

تعقيب:

يبدو جليا أن هناك تفاوتا بيّنا في الدلالة الاصطلاحية لمفهوم الحضارة، لذا يعتقد نصر محمد عارف أن "المنهج السليم لتحديد دلالات أي مفهوم هو الرجوع إلى جذر المفهوم في لغته وتتبّع دلالاتها في مصادرها الأساسية، ومحاولة تجريد هذه الدلالات ثم إعادة دمجها في الواقع المعاصر بعد خلعها من ظلال الزمان والمكان واختلاف الخبرات والواقع ... سعياً للوصول إلى المعنى الحقيقي المجرد من خصوصيات الاستعمال التاريخي".[9]

ولعلّ من بواعث تبني نصر محمد عارف لهذا المنهج يعود إلى ما لاحظه من مآل استخدام ابن خلدون لمفهوم الحضارة، إذ أن هذا الاستخدام قد توافق مع جذر المفهوم الأوروبي "ومن ثَم وَقَفَ الباحثون العرب عند الدلالات التي أعطاها ابن خلدون للمفهوم، على الرغم من أن ابن خلدون لم يكن يتحدث عن مفهوم الحضارة كمفهوم كلّي شامل يؤطر الحركة البشرية ويلقي عليها بصفات قيمية معينة، ... لذلك كان استخدامه ... مقصورا فقط على إحدى دلالات هذا المفهوم وهي تلك المشتقة من الإقامة في الحضر بخلاف البادية".[10]

لهذا اتّجه نصر محمد عارف إلى بيان انعكاسات استخدام ابن خلدون لهذا المفهوم على الدراسات اللاحقة، واستجلاء مواطن القصور والخلل مؤكداً بأن: "وجه التلبيس هنا ليس نابعاً من استخدام ابن

---

[7] – مؤنس، حسين. **الحضارة "دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها"**، سلسلة: عالم المعرفة، رقم:01 ، بيروت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978 م، ص13.

[8] كوش، دنيس. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة: منير السعيداني، مراجعة: الطاهر لبيب، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007م، ص31.

[9] عارف، نصر محمد. **الحضارة– الثّقافة– المدنيّة** "، مرجع سابق، ص55.

[10] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

خلدون، بل نابعاً من أن الباحثين العرب ... مثّلت هذه الدلالات أرضية أساسية لديهم ... ومن ثم كان رجوعهم لابن خلدون أو القواميس العربية القديمة ... يمثل رغبة في البحث عن مقابل عربي للدلالات الراسخة في أذهانهم، أي أن رجوعهم كان رجوعاً تسويغياً استظهارياً، ليس رجوعاً للبحث عن حقيقة المفهوم باستنطاق اللغة العربية والاستماع إليها بكل دلالات مفاهيمها".[11]

فقد لاحظ نصر محمد عارف أن أوّل وأعم وأكثر تكرار يورد لاستخدام مفهوم الحضارة في جميع معاجم اللغة يشير إلى استخدام 'حضر' بمعنى 'شهد' أي الحضور كنقيض للمغيب، والحضارة بمعنى الشهادة، وكأنه هو أصل استخدام المفهوم، أو قرين لفظ حضر، وعلى الرغم من ذلك إلا أن جميع من رجع إلى الأصل اللغوي للّفظ بَحَثَ عن الحضارة بمعنى سكنى الحضر أو عكس البداوة.[12]

انطلاقاً من رفع اللبس عن الاستخدام التداولي لمفهوم الحضارة الذي يحيل الحضارة إلى سكان الحضر المقترن بسِمة التوطن والاستقرار، والاستخدام اللغوي للحضارة بمعنى الشهادة، فالحضور نقيض الغياب، ننتقل إلى استقراء مفهوم الحضارة في القرآن الكريم.

ثانيا: مفهوم الحضارة في التصور الإسلامي:

1- مفهوم الحضارة في الإسلام:

السياقات السابقة لمفهوم الحضارة، تُعدّ شاهداً أمثل على الالتباس الذي يكتنف مفهوم الحضارة، لهذا اتجه بعض الباحثين، أمثال: نصر محمد عارف، وعبد المجيد النجار إلى استقصاء دلالة المعنى في القرآن، تكشف الدلالات القرآنية لهذا المفهوم، أن حضر في القرآن الكريم تعني شهد، ولعلّ هذا المعنى يشير إليه قوله تعالى: ﴿إذا حضر أحدكم الموت﴾ (البقرة:180)، وقوله: ﴿ وإذا حضر القسمة أولوا القربى﴾ (النساء:8)، وقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ (البقرة:185)، وجميع هذه الدلالات تؤدّي معنى الشهادة أو الحضور.[13]

يذكر نصر محمد عارف أن هناك أربعة دلالات تتّحد لتؤدّي معنى الحضارة أو الشهادة في الفهم الإسلامي وهذه المعاني أو الدلالات لا يمكن تجزئتها وإلا فقدت معناها، وتتمثّل هذه المعاني في:

---

[11] المرجع نفسه، ص56.

[12] مرجع سابق، ص57.

[13] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

1-الشهادة بمعنى التوحيد والإقرار بالعبودية لله، والاعتراف بتفرّده سبحانه بالألوهية والربوبية، وهي محور العقيدة الإسلامية، وعليها يتحدّد التزام الإنسان بمنهج الله أو الخروج عنه.

2- الشهادة بمعنى قول الحقّ وسلوك طريق العدل، أو الإظهار والتبيين، أو الإخبار المقرون بالعلم، أو الملاحظة والمراقبة وتُعدُّ مدخلاً من مداخل العلم ووسيلة من وسائل تحصيل المعرفة.

3- الشهادة بمعنى التضحية والفداء وتقديم النفس في سبيل الله حفاظاً على العقيدة ودفاعاً عن تحرير الإنسان من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده.

4-الشهادة كوظيفة للأمة:﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ (البقرة:143)، كما ينصرف معناها إلى الشهادة في الدنيا والآخرة.[14]

فالشهادة بهذا المفهوم تعني أن الأمّة متميزة وقوية وعادلة وتحمي حقوق الآخرين في الاختيار والتخلّص من عبادة العباد، وبالتالي وجود نموذج إنساني يمجّد قيم التوحيد والربوبية، وبالتالي فإن دور الإنسان هو تحقيق شرط الخلافة في عمارة الكون وفق المنهج الإلهي، وبالتالي يتحقق حضور الإسلام في الكون.[15]

وتبعاً لهذه المعاني الأربعة، فإن الحضارة هي: "الحضور والشهادة بجميع معانيها التي ينتج عنها نموذجٌ إنسانيّ يستبطن قيم التوحيد والربوبية، وينطلق منها كبعد غيبي يتعلق بوحدانية خالق هذا الكون وواضع نواميسه وسننه والمتحكم في تسييره، ومن ثم فإن دور الإنسان ورسالته هي تحقيق الخلافة عن خالق هذا الكون في تعمير أرضه، ... كذلك إقامة علاقة مع بني الإنسان في كل مكان على ظهر الأرض أساسها الأخوة والألفة وحب الخير والدعوة إلى سعادة الدنيا والآخرة".[16]

2-الحضور خلاف للوجود:

قرن المفكر السعودي زكي الميلاد مفهوم الحضارة بمعناها اللغوي والذي يعني الحضور، لكن الحضور الفعلي عنده هو الذي يحقق الأبعاد والدلائل التالية وهي:

أولا: الحضور بمعنى القدرة على صنع الحضور، أي امتلاك شروط ومقومات الحضور والقدرة على صنعه وتحقيقه.

---

[14] المرجع السابق، ص58.

[15] خليل، عماد الدين. والربيع، فايز. **الوسيط في الحضارة الإسلامية**، عمان: دار ومكتبة الحامد، ط1، 2004م.ص 77.

[16] عارف، نصر محمد. **الحضارة – الثقافة – المدنية**، مرجع سابق، ص 59.

ثانيا: الحضور معناه مواكبة الأمة لمتغيرات العالم وتحولاته من تقدم وتطور على مختلف الأصعدة الداخلية والخارجية، فالحضور هو حضور في حركة العالم والعصر، وليس هامشه وأطرافه، أو الانكماش والعزلة عنه.

ثالثا: الحضور بمعنى الانفتاح والتفاعل والتواصل مع العالم والعصر، لأن التقدم لا يتحقق في ظروف الانغلاق أو الجمود.

رابعا: الحضور بمعنى القدرة على التجدد والنمو المتواصل، وهذا هو الذي يصنع الحضور الفعلي، ويفرض على الآخرين الاعتراف به والتعامل معه وفق منطقه.

خامسا: الحضور بمعنى المشاركة والتعارف والانخراط في قضايا العالم والعصر، وتحمل المسؤولية وعدم التعامل بمنطق المتفرج أو اللامسؤول.[17]

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يذهب زكي الميلاد إلى أنه يمكن التوفيق بين الحضارة بمعنى الحضور وهو نقيض الغياب، والحضارة بمعنى الحاضرة في مقابل البادية، وهذا ما أكده من خلال جملة من الحقائق وهي:

* إن مجتمع البدو ليس له حضور بالمعنيين: المعنوي والوجودي، لأنه لا يعرف الاستقرار ويربط مصيره ووجوده بالتنقل والترحال بين الصحاري والوديان، بخلاف المجتمع الحضري الذي يتحقق فيه المعنى الوجودي نتيجة الاستقرار والتوطن وبإمكانه صنع حضوره المعنوي .

* المجتمع البدوي تنعدم فيه إمكانية التواصل والتفاعل والمشاركة مع المجتمعات الأخرى نتيجة انغلاقه حيث تحيط به الصحراء من كل الجهات بالإضافة إلى غياب وسائل الاتصال السريعة عكس المجتمع الحضري الذي غالباً ما يتوطن بقرب الأنهار والبحار التي تمثل أهم وسائل الاتصال الحيوية بين الأمم والشعوب والحضارات.

* بحكم طبيعة المجتمع البدوي القائم على الترحال فهو لا يتوفر على حوافز البناء والعمران ومن هنا لا يصنع الحضارة، في المقابل المجتمعات الحضرية تتجه للتوطن، حيث تتعاقب فيها الأجيال، وتحتفظ لنفسها بتراكماتها ومنجزاتها ومكتسباتها مما يساعد على صنع الحضارة.[18]

ومجمل القول فإن الحضارة والحضور الفعلي عند زكي الميلاد يتحقق من خلال المعنى الوجودي والذي يتضمن الاستقرار والتوطن، مما يشجع على البناء والإنماء، وبإمكانه أن يصنع حضوره المعنوي من خلال الانفتاح على الأمم والمجتمعات والحضارات الأخرى مما يتيح فرصة المشاركة والتعارف والانخراط في قضايا العصر ومواكبة تغيرات العالم.

---

[17] الميلاد، زكي. **المسألة الحضارية –كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط2، 2008م، ص ص115 -116.

[18] – زكي الميلاد ، **المسألة الحضارية –كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير ؟**، مرجع سابق، ص . 115 - 117.

ثالثا: فلسفة الحضارة: المجال والمنهج

1-المجال التداولي لحقل فلسفة الحضارة:

من الواضح أن مصطلح فلسفة الحضارة يتكون من كلمتين: فلسفة وحضارة، والمتفق عليه أنه لا يوجد تعريف جامع مانع للفلسفة يشمل التيارات والمذاهب والنظريات قديمها وحديثها، لذلك سيتبنى البحث المفهوم العام للفلسفة والذي يشير إلى أن الفلسفة في حقيقتها ليست سوى مجموع الأفكار والآراء والنظرية ذات الطابع التأملي المجرد التي تدور حولها المسائل الكبرى التي تواجه العقل الإنساني. أما الحضارة -فقد سبق الوقوف عند دلالتها المختلفة- وهي تعدّ واحدة من المسائل الكبرى في هذا العصر، ولربما في كل عصر، كونها البؤرة المركزية التي تنضوي تحتها مختلف القضايا التي تواجه الإنسان، سواء في استيعابه لواقعه الحاضر، أو في وعيه لماضيه ودروسه، أو في استشراف مستقبله. وعلى وجه العموم يمكن النظر إلى الحضارة بوصفها مجموعة الإبداعات الفكرية والفنية والتقنية التي يقوم بها قادة الفكر في المجتمع.[19]

وتبعاً لذلك حدّد إبراهيم محمد تركي الحقل المعرفي الذي تتناوله فلسفة الحضارة بقوله: "فلسفة الحضارة ليست سوى البحث في تعريف الحضارة، وأسباب نشأة الحضارات، وهل هناك حضارة إنسانية واحدة تتخذ مظاهر مختلفة أم أن هناك حضارات متعددة لكل منها شخصيته المستقلة. كما يتضمن البحث في فلسفة الحضارة الحديث عن عوامل تكوين الحضارات، والمقومات الأساسية التي لا بد من توافرها لكي تقوم الحضارة وتزدهر...،كما يتضمن البحث في فلسفة الحضارة الإشارة إلى القضايا الأساسية المطروحة في الوقت الراهن، مثل حوار الحضارات وصدام الحضارات ونهاية التاريخ والعولمة وما إلى ذلك."[20]

كما عرّف علي عبود المحمداوي مصطلح فلسفة الحضارة في دلالته المفهومية على أنه: "دراسة الحضارات من ناحية أسباب وجودها وظهورها ومن ثمة عوامل قيامها وديمومتها وأهم أسباب وعوامل الانهيار الذي قد يلحق بها، كل ذلك من وجهة نظر فلسفية تهدف إلى البحث في معناها ونشوئها وانهيارها، والتنظير لما يمكن أن تكون عليه في المستقبل (التنبؤ) وبذلك فهو دراسة ليس لمدى العمران أو الأثر المادي كما أنه لا ينحصر بالفنون والمعارف والإنجازات،...، إنما فلسفة الحضارة ستختص بالكل الذي يضم العاملين بالإضافة إلى مستوى الهوية الأكبر الذي يجمع المجتمعات التي تعلن انتماءها لعنوان الحضارة المعينة كالحضارة الإسلامية والحضارة الغربية والصينية وهكذا".[21]

---

[19] تركي، إبراهيم محمد. **في فلسفة الحضارة: قضايا ومناقشات**، جمهورية مصر العربية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2007م، ص19.

[20] المرجع نفسه، ص ص19-20.

[21] المحمداوي، علي عبود. **فلسفة الحضارة الزمن والإنسان**، ضمن كتاب: فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، الجزائر-لبنان: ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية-ناشرون، ط1، 2012م، ص ص590-591.

وعليه فإن فلسفة الحضارة حقل معرفي يهتم بالبحث في حيثيات الحضارة من وجهة فلسفية، ويشمل مفهومها، وأسباب قيامها، وعوامل انهيارها، وسبل استمرارها، بالتنظير لما يجب أن تكون عليه في المستقبل. فتستنتج القانون العامّ الذي يحكم مسار الحضارة.

2- منهج فلسفة الحضارة:

لقد تطورت الدّراسات التاريخية نتيجة انحسار الأنظمة الدكتاتورية وحكم الفرد وبزوغ الأنظمة الديمقراطية وانعكاسها على الدراسات التاريخية من التأريخ السياسي والعسكري إلى التأريخ للحضارات أو بالأحرى الشعوب ممثلة في علمائها، وأدبائها، وفنانيها، وفلاسفتها، ومفكريها، وكان رائد هذا التحوّل هو فولتير voltaire (1694هـ- 1778م).[22]

فالنقلة الأولى في الكتابة التاريخية كانت من التأريخ السياسي إلى التأريخ الحضاري، وما تاريخ الحضارة إلا سجل لإنجازات الإنسان في التاريخ متضمناً أوجه النشاط في مختلف المجالات من زراعة وصناعة وتجارة، من فكر وفن وعلم، من مؤسسات سياسية واقتصادية واجتماعية. على أن فلسفة الحضارة تختلف عن تاريخ الحضارة اختلاف الفلسفة عن التاريخ، فإذا كان تاريخ الحضارة مجرد وصف وتقرير، كما يتعلق بالتفاصيل والجزئيات، فإن فلسفة الحضارة تعليل وتفسير، وهي تنحو نحو التعميم والكليات، فضلاً عن المقارنة بين الحضارات.[23]

كما تختلف فلسفة الحضارة عن فلسفة التاريخ فإذا كانت فلسفة الحضارة تستخلص الأحكام العامة من وقائع جزئية تاريخية محددة. أي أن فلسفة الحضارة تنتقل من وقائع تاريخية جزئية لتصل إلى أحكام عامة كلية، فمنهجها منهج استقرائي، أما في فلسفة التاريخ فإن الفيلسوف يختزل العلل الجزئية للوقائع الفردية إلى علة واحدة عادة يفسّر في ضوئها التاريخ العالمي.[24]

كما أن تفسير التاريخ إنما يكون وفق فكرة أو نظرية مسبقة تُفسر في ضوئها وقائعه، ففيها انتقال من الحكم الكلي إلى الوقائع الجزئية على خلاف فلسفة الحضارة، إنها تتعلق بالمستقبل ولا تقف بأحداث التاريخ عند اللحظة الحاضرة.[25]

---

[22] صبحي، أحمد محمود وجعفر، صفاء عبد السلام. **في فلسفة الحضارة (اليونانيّة-الإسلاميَّة-الغربيَّة)**، مرجع سابق، ط1، ص8.

[23] المرجع نفسه، ص10.

[24] المرجع نفسه، ص14.

[25] المرجع نفسه، ص ص15- 16.

وعليه تكون مهمة فلسفة الحضارة أن تتسع دراسة التاريخ لما هو أهم من أخبار المعارك وسير الملوك وحواديث البلاط، وأن يتتبع سير العقل البشري ممثلاً في شتى مظاهر النشاط الإنساني.[26]

[26] صبحي، أحمد محمود، **في فلسفة التاريخ**، مرجع سابق، ص123.

المحاضرة رقم: 02

شبكة المفاهيم الحضارية

الإشكال المطروح:

ما هي المصطلحات المرادفة والمتقابلة مع مفهوم الحضارة؟

أولا: في مفهوم المدنية:

1-المدنية لغة:

جاء في المعجم الوسيط (مدَن) فلان –مُدُونا: أتى المدينة، (تمدَّن) عاش عيشة أهل المدن وأخذ بأسباب الحضارة، (المدنيّة): الحضارة واتساع العمران.[1] هذا السياق ورد في: المنجد في اللغة العربية المعاصرة، فمَدَنيّ: تعني ساكن مدينة، مُدُني: منسوب إلى المدن، مَدَنِية: حضارة، وهي تمثل مظاهر الرُّقي العلمي والفني والأدبي والاجتماعي الخاصة ببلد أو جماعة: "مدنية يونانية". تمدَّن: تحضَّر، انتقل من حالة البداوة إلى المدنية والحضارة وأصبح أكثر لطفا وتهذيبا، مُتمدِّن: من ينعم بالمدنيَّة والعمران، من له حضارة متقدمة.[2]

من خلال المعنى اللغوي لكلمة "مدنية" نلمس أن هناك تلاحم وتداخل كبير بينه وبين مصطلح الحضارة، فمن جهة تمثل المدنية أحد عناصر الحضارة، كما تشتمل العمران، ومن جهة أخرى تمثل المدنية منتهى التقدم الحضاري. كما تعني أيضا الجانب المادي في الحضارة، أي لا تعني السكن في المدن فقط، وهي تعني الانتقال في طريقة العيش من الأساليب القديمة إلى أسلوب جديد أكثر تطورا وتقدما من الأسلوب القديم، ويشمل كل طرائق عيش الإنسان بدءا بالزراعة والصناعة والتجارة والعمران والخدمات الأخرى، وكلّ ما يدخل في الجوانب التي تتعلق بحياة الفرد سواء كان في القرية أو المدينة أو البادية.

2-مدلول المدنية في اللغات الأجنبية:

يلحظ بأن هناك خلط بين مفهومي الحضارة والمدنية، ويظهر ذلك واضحا من اشتقاق مصطلح الحضارة (Civilization) من المدنية (Civil). إذ يعود أصل الكلمة الأوروبية "civilisation " إلى الجذر اللاتيني " civites" بمعنى مدينة، و" civis " بمعنى ساكن المدينة، أو" civilis" بمعنى مدني أو ما يتعلق

[1] – المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ، ج2 ، ط2 ، مرجع سابق ص 859 .

[2] – أنطوان نعمة وآخرون ، **المنجد في اللغة العربية المعاصرة**، بيروت : دار المشرق ، ط2 ، 2001 م، ص 1327.

بساكن المدينة، أو"Citizen "وهو ما يُعرَّف به المواطن الروماني المتعالي على البربري، ولم يشتق منها " civilization " حتى القرن الثامن عشر.[3]

وإلى نفس المنحى ذهب أحمد محمود صبحي إلى أن لفظ حضارة مختلف على مفهومه، فلفظ الحضارة مشتق من الحضر، كما أن لفظ مدنية مشتق من المدينة سواء في اللغة العربية أو اللغات الأوروبية، فلفظ civilisation مشتق من civitos في اللاتينية بمعنى المدنية أو civis بمعنى ساكن المدينة أو من civilis بمعنى مدني أو ساكن المدينة حيث تقوم الحياة المتحضرة عادة في المدن وبين الحضر،أي سكان المدن لما يتوفر من ثروات تجارية أو صناعية فضلا عن الانجازات البشرية من اختراعات وابتكارات ومفكرين وفلاسفة وعلماء بينما لا تسمح حياة البدو أو سكان الجبال أو الريف بقيام تحضر أو مدنية أو على الأقل لا تزدهر الحضارة إلا في المدن، وقد تنجب القرية عباقرة أو مفكرين أو علماء أو فلاسفة ولكن لا تتجلى عبقريتهم إلا بعد هجرتهم إلى المدينة.[4]

ونلاحظ أن ديورانت قد عرّف المدنية بصورة قريبة إلى الحضارة فاعتبر المدنية هي رقّة المعاملة والسلوك المهذب الذي ابتدعه سكان المدن ويساعد ذلك ما تقدّمه الصناعة من وسائل الراحة والترف في الحياة، كذلك تفرغ بعض الناس للعلوم المختلفة والفلسفة في حين ينشغل الآخرون بالانتاج المادي.[5]

ثانيا: في مفهوم الثقافة:

1–مفهوم الثقافة في اللغة العربية:

عند العودة إلى معاجم اللغة العربية يمكن الوقوف عند المعاني والدلالات التالية:

*** الحذق والمهارة:**

فقد جاء في لسان العرب لابن منظور،ثَقِفَ الشيءَ ثَقْفًا وثِقَافًا وثُقُوفَةً: حَذَقَه، ورجل ثَقْفٌ وثَقِفٌ وثَقُفٌ: حاذق، فَهِمَ.[6] أما الراغب الأصفهاني فيذهب إلى أن الثَّقْفَ: الحذق في إدراك الشيء وفعله، ويقال: ثَقِفْتُ كذا إذا أدركته ببصرك لحذق في النظر.[7]

---

[3] – محمد نصر عارف، مرجع سابق ، ص . 33 .

[4] – صبحي، أحمد محمود وجعفر، صفاء عبد السلام. **في فلسفة الحضارة (اليونانية – الإسلامية – الغربية**، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط1 ، 1999، ص 6 .

[5] ديورانت، وِل وايريل. **قصّة الحضارة: نشأة الحضارة**، ترجمة: زكي نجيب محمود، تقديم: محي الدين صابر، المجلد الأول، بيروت: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، 1988م، ص5.

[6] – ابن منظور ، لسان العرب ، المجلد 9 ، حرف الفاء، مرجع سابق ، ص.22 .

[7]– الراغب الأصفهاني ،مرجع سابق ، ص . 76 .

*** الفطنة والذكاء:**

إذ جاء في لسان العرب: ثَقْفُ الشيء: هو سرعة التعلم، غلام لَقِنٌ ثَقِفٌ، ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه.[8] وفي المعجم الوسيط: ثَقِفَ ثَقَفًا: صار حاذقًا فطنًا، فهو ثَقِفٌ.[9]

*** التهذيب وتقويم الاعوجاج :**

جاء في المعجم الوسيط، ثَقَّفَ الشيء: أقام المعوجّ منه وسوّاه، وثقّف الإنسان: أدّبه وهذّبه وعلَّمه.[10]

2–مفهوم الثقافة في اللغات الأوروبية:

كما تستعمل لفظة culture للدلالة على معنى الحضارة، وهي مأخوذة عن اللاتينية cultura من فعل colere بمعنى حرث أو نمّى، وقد كانت دلالة الأصل اللاتيني في العصور القديمة والوسيطية مقصورة على تنمية الأرض ومحصولاتها –تلك الدلالة التي نجدها في agriculture.

وفي أوائل العصور الحديثة بدأت تستعمل في الانجليزية والفرنسية بمدلوليها المادي والعقلي، مع إضافة الشيء المقصود تنميته la culture du blé–la culture des lettres. ومثلها في الانجليزية، فلما كان القرن الثامن عشر أخذ الكتاب الفرنسيون كفولتير وأقرانه يطلقون هذه اللفظة إجمالا دون إضافة إلى شيء معين، وغدت culture بهذا المعنى المطلق تدل على تنمية العقل والذوق، ثم انتقلت حصيلة هذه العملية إلى المكاسب العقلية والأدبية والذوقية التي نعبر عنها بالعربية بلفظة الثقافة.[11]

يبدو أن الأصل اللاتيني لمصطلح الثقافة، يحمل معنى الإصلاح وتهذيب الشيء وإعداده للاستعمال. أما المعاجم العربية فقد درجت على جعل مصطلح الثقافة مرادفا لمعنى الحذقة والفطنة والذكاء.

أما اصطلاحا فقد تعدد تعاريف الثقافة فهناك من عرف الثقافة بأنها: "تراكم الأفكار والقيم والأشياء، أي أنها التراث الذي يكتسبه أفراد المجتمع عبر الأجيال المتعاقبة عن طريق التعليم والاكتساب".[12] وهناك من عرفها بأنها: "حصيلة الفكر والمعرفة في المجالين النظري والعلمي على السواء، وعلى هذا الأساس فإنها تعتبر خاصية إنسانية من خصائص الإنسان دون غيره من الكائنات".[13]

---

[8] – ابن منظور ، مرجع سابق ، ص . 22 .

[9] – الراغب الأصفهاني ، مرجع سابق ، ص . 76.

[10] – المعجم الوسيط ، مرجع سابق ، ص 98 .

[11] – زريق، قسطنطين. **في معركة الحضارة "دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها في الواقع الحضاري"**، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1981م، ص ص 32 – 33.

[12] بن نعمان، أحمد. **هذه هي الثقافة**، الجزائر: شركة دار الهدى للطباعة والترجمة والنشر، د س، ص21.

[13] المرجع نفسه، ص22.

3- فكرة الثقافة في القرآن الكريم:

حاول المفكر السعودي زكي الميلاد اختبار فكرة الثقافة وحقلها الدلالي على ضوء آيات القرآن الكريم، حيث اكتشف أن هناك إشارات مهمة تستدعي منا التوقف عندها والتأمل فيها لاستلهام فيض المعاني وتصويب النظر وأصالة المعرفة وحكمة البرهان ومن هذه الإشارات القرآنية التي تتصل بتحليل فكرة الثقافة:

أولا: قوله تعالى: "وعلّم آدم الأسماء كلّها " (البقرة:31)، تكمن أهمية هذه الآية في كونها تتيح لنا النظر في أول كلام ظهر إلى الوجود حول علاقة الإنسان بالعلم، وتحدد لنا البداية التي ينبغي أن نبدأ منها في الحديث عن كل ما يتعلق بالعلم والمعرفة وبما يشمل الثقافة أيضا، والقرآن هو الكتاب الذي حدثنا عن هذه البداية.[14] وقد توقف المفسرون كثيرا – قديما وحديثا وأمعنوا النظر – في تحليل ما هو المقصود من كلمة الأسماء، والأسماء كلها وتعددت وجهات النظر في هذا الشأن. لكن حين نختبر هذه الآية وعلاقتها بفكرة الثقافة فإن ما نستنتجه يتحدد في أمرين مترابطين هما:

أولهما: أن الله الذي علَّم آدم هو مصدر العلم والمعرفة والإدراك وبالتالي لا ينبغي أن ينفصل العلم عن مصدره، ويوجَّه ويسخَّر فيما يخالف هذا المصدر، وأن العلماء هم الذين يخشون الله، كما في قوله تعالى: "إنما يخشى اللهَ من عباده العلماءُ " (فاطر:28)،كما يعني ضرورة تلازم العلم مع الإيمان بالله، ونستنتج من ذلك ضرورة العلاقة بين الثقافة والإيمان بالله باعتبار أن المقصود من (الأسماء كلها) هي القوة العاقلة في الإنسان وهي مركز العلم والإدراك والثقافة كذلك، وبهذه القوة العاقلة يكتسب الإنسان المعارف والعلوم، ويدرك حقائق الأشياء ويهذب نفسه ويجعلها في أحسن صورة.

ثانيهما: يفهم من الآية أن الإنسان كائن عالم وعاقل من حيث الطبيعة، مزود في داخله بقابلية حيوية على التعلم، وهي قابلية لا تتوقف إلى مرحلة اللحد، مصداقاً للحديث النبوي الشريف: " أطلبوا العلم من المهد إلى اللحد". وبهذه القابلية تَميّز الإنسان عن سائر المخلوقات، وانفصل عن الطبيعة وقوانينها الجبرية، وبهذا العلم أو القوة العاقلة يكون الإنسان قريباً من الثقافة فهي جزء من الأسماء كلها التي تعلمها آدم. الجزء الذي يرمز لمفهوم الإنسان أو آدميته، ولو لم تكن الثقافة جزءاً من هذه الأسماء لما كان في مقدور الإنسان التعرف عليها والتخلّق بها، فالثقافة هي التي تعطي معنى إنسانية الإنسان وهي التي تحرره من جبرية قوانين الطبيعة، وتهذب غرائزه.[15]

---

[14] – المرجع السابق ، ص . 153.

[15] – المرجع نفسه ، ص.ص . 155 -156.

ثانيا: قوله تعالى: "وإذ قال ربك للملائكة إني خالقٌ بشرًا من صلصال من حمإٍ مسنونٍ * فإذا سوَّيته ونَفخت فيه من روحي فَقَعوا له ساجدين "(الحجر: 28-29)، فالطبيعة البشرية حسب هاتين الآيتين مزدوجة التركيب فهي تتكون من طين ومن نفخة الروح الإلهية، وإن محاولة فهم معنى الآيتين قد يقود إل القول بأن القرآن يعطي أهمية أكبر للنفخة الروحية الإلهية التي تحتوي عليها الطبيعة البشرية، إذ أنه طلب من الملائكة السجود لآدم بعد وليس قبل حدوث النفخة الروحية الإلهية في ذات آدم. ولعل أقرب التفاسير في تحديد معنى هذه الآية: أن نفخة الله لروحه في الإنسان تعني أن الله أعطى الإنسان معرفة وإرادة تشبه معرفة وإرادة الله، وعند استعمال الإنسان لهما بحق فإنهما قادرتان أن تمنحا الإنسان التفوق والسمو على بقية الأجناس الأخرى.

ثالثا : قوله تعالى: "اقرأ باسم ربك الذي خلق" (العلق:1)، لقد دعا زكي الميلاد إلى تعميق النظر في الحقل الدلالي لكلمة (اقرأ) بوجه خاص مع الآيات الأربع التي تليها باعتبار أن لها حكمة السبق في النزول، وذلك لشدة الارتباط بين كلمة (اقرأ) وبين فكرة الثقافة في المجال الإسلامي، فالثقافة تبدأ من (اقرأ) ولا تبدأ من غيرها.

فإذا أخذنا الثقافة بمعنى إصلاح الذهن وتنمية الملكات الفطرية وتهذيب القدرات الفكرية، فإن هذا المعنى وثيق الصلة بـ(اقرأ) التي تفيد الأمر بالقراءة والاستمرار على اكتساب العلم، كما تفيد أن مقدمة الثقافة (اقرأ) وليس قبلها وهي نفي للجهل بكافة صوره، ومن دلالات (اقرأ) أنها خطاب موجّه إلى كل إنسان في كل الأزمنة والعصور، ولابد من تصويب هذه القراءة بدلالة قوله تعالى: "اقرأ باسم ربك" فكل شيء في الإسلام يبدأ بـ(اسم الله) الذي هو خالق كل شيء في هذا الكون، حتى يخشى الإنسان ربه في تعلمه وتثقيفه، وبهذه الخشية يلهم الله الإنسان الحكمة،. من هنا يتبين لنا أهمية وقيمة العودة إلى النص القرآني في مجال دراسات وأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة. ويكشف عن أهمية وقيمة ما لدينا من مفاهيم وتصورات لها علاقة بفكرة ونظرية الثقافة.[16]

لهذا مثلت الثقافة عند زكي الميلاد:"قوة وطاقة وتخلقا وروحا، لابد من التخلق بها والاستناد إليها في مواجهة أكبر وأعظم مشكلة مستعصية في الأمة، وهي مشكلة التخلف بكافة صورها وأنماطها وسعيا نحو التمدن والتحضر بعيدا عن التبعية والاستيلاب ".[17]

[16] – المرجع السابق ، ص ص 157 – 159.

[17] – المرجع نفسه، ص9 .

ثالثا: التقدم والتخلف:

1-الدلالة اللغوية والاصطلاحية لمفهوم التقدم:

التقدم لغة يعني السبق، ومن هذه الدلالة اللغوية تفرعت دلالات أخرى منها أنه السير إلى الأمام، والنقيض في هذه الحالة هو التقهقر والتراجع. أي تحقيق درجة طيبة من النجاح في عمل من الأعمال، كالتقدم الذي يحرزه الطالب في دراسته، كما أنه يعني بالنسبة للمريض تحقيق قدر من الشفاء. المقابل الانجليزي لهذا المصطلح هو كلمة (Progress)، وفي الفرنسية (Devlopment)[18]

أما الدلالة الاصطلاحية فالتقدم يعني التحول من حالة إلى أفضل، وانتقال المجتمع البشري من مستوى إلى أرقى، وهو كمفهوم محدد جديد على الفكر الإنساني فقد نشأ المفهوم المعاصر وتطوّر مع نشوء الثورة الصناعية في القرنين السابع عشر والثامن عشر.[19]

كما أن هناك مجموعة من المصطلحات المكافئة لها تماما، مثل مصطلح الترقي الذي نجده أوسع انتشارا حتى فترة ما بين الحربين الكونيتين في القرن 20م، ومع أن مصطلح التقدم جديد إلا أن بعض المفكرين العرب المحدثين أنفسهم كالزهراوي مثلا قد استخدموا كلمات التحسين، الفوز، الصلاح، الفلاح، وهي كلمات عربية أصيلة استخدمت بعض مشتقاتها في القرآن نفسه بالمعنى الذي تستخدم به كلمتا الرقي والتقدم المحدثان.[20]

يربط المفكر الأردني فهمي جدعان- التقدم بمفهومين آخرين هما: مفهوم التطور والتغير، فمفهوم التقدم هو بالدرجة الأولى مفهوم معياري أخلاقي، وإذا ما جرّد من هذا الطابع فإنه لا يبقى لوجوده أي مسوّغ ويصبح مصطلحا تغير وتطور قادرين آنذاك على تغطية ما يدّل عليه.[21]

2-التخلّف:

---

[18] أبو سعيد، حامد أبو غنيم. **مراكز الحضارة الإسلامية: "مواطنها، أطوارها، روادها"**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2007م، ص13.

[19] الكيالي، عبد الوهاب. **موسوعة السياسة**، ج1 من أ إلى ث، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د س، ص773.

[20] فهمي، ص28.

[21] جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط4، 2010م، ص28.

التخلّف ظاهرة اقتصادية –حضارية تمثل انخفاض مستوى المعيشة النسبي وما ينتج عن ذلك من ضعف في المستويات الثقافية والبنى الفوقية في المجتمع ومن عدم دراية بالمفاهيم العلمية والاختراعات العلمية الحديثة. وهو وضع نسبي لأنه ينطلق من المقارنة بين وضع البلاد المتخلفة والبلاد المتقدمة.[22]

التخلّف: هو الوجه المقابل للتقدم وهو الوجه البغيض لأوضاع الجماعات التي وعدت أبناءها بالحياة، والتخلّف هو ظاهرة شاملة في أقطار العالم الإسلامي حيث أن هذه الأقطار جميعا تكافح من أجل دحره. والصّور التي يتشكّل بها التخلف متعددة فثمّة تخلف في فهم العقيدة وتجسيدها وتخلّف في الحياة الأخلاقية وتخلف في التنمية الاقتصادية والاجتماعية وتخلف في الأحوال السياسية وأنظمة التدبير والحكم وهذا ما أدى إلى اختلاف المسلمين في المبدأ السببي للتخلّف هل هو عقدي ؟ أم سياسي؟[23]

[22] الكيالي، عبد الوهاب. **موسوعة السياسة**، ج1، مرجع سابق، ص703.

[23] المرجع نفسه، ص548.

محاضرة رقم:03

فلسفة الحضارة عند آلبرت اشفيتسر

طرح الإشكال:

فيما تتمثل مقومات الرؤية الحضارية عند ألبرت اشفيتسر؟

أولا: ماهية الحضارة عند ألبرت اشفيتسر:

1-تعريف الحضارة عند اشفيتسر:

الحضارة في مفهوم الفيلسوف والطبيب الألماني ألبرت اشفيتسر (1875- 1965م) تعني: "التقدم الروحي والمادّي للأفراد والجماهير على السواء"[1]، فقد عرّف اشفيتسر الحضارة في غير موقع من ذلك قوله: "ونستطيع أولاً أن نعرّف الحضارة بصورة عامة فنقول: إن الحضارة هي التقدّم الروحي والمادّي للأفراد والجماهير على السواء".[2]كما عرفها بقوله: "إنها جماع كل تقدّم حقّقه الناس وكل فرد في كل مجال من مجالات العمل ومن كل وجهة نظر، من حيث كون هذا التقدّم يساعد الكمال الروحي للأفراد، فهذا الأخير هو التقدّم كل التقدّم."[3]

يبدو أن اشفيتسر لا يفصل في الحضارة بين جانبيها الروحي والمادي، لكنه يرجح بوضوح كفة الأسبقية والأولوية للكمال الروحي على التقدّم المادّي، بل ويعتبره هو عين التقدم.

ثمّ يتساءل اشفيتسر عن مقومات الحضارة، فيجيب بقوله: "أوّل مقوماتها أنها تقلل من الأعباء المفروضة على الأفراد والجماهير والناشئة عن الكفاح في الوجود. وإيجاد الظروف المواتية للجميع في الحياة قدر الإمكان مطلب يطلب لنفسه من ناحية، ومن ناحية أخرى يطلب من أجل كمال الأفراد روحياً وأخلاقياً، وهو الغاية القصوى من الحضارة. والكفاح في الوجود مزدوج فيجب أن يؤكد الإنسان نفسه في الطبيعة وضد الطبيعة، وكذلك بين إخوانه في الإنسانية وضدهم. وتخفيف الكفاح يتحقق بتقوية سيادة العقل على الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية، وجعله يخدم الأهداف المطلوبة بكل دقة ممكنة.[4]

---

[1] اشفيتسر، ألبرت. **فلسفة الحضارة**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ط 2، 1980، ص ص 5- 6.

[2] المرجع نفسه، ص 34.

[3] المرجع نفسه، ص113.

[4] المرجع نفسه، ص ص34- 35.

وبذلك تكون الحضارة عند اشفيتسر مزدوجة الطبيعة: فهي تحقّق نفسها في سيادة العقل أولاً على قوى الطبيعة، والمتمثّل في تحقيق التقدّم المادّي والسيطرة على الطبيعة، وثانياً تحقّق نفسها من خلال سيادة العقل على نوازع الناس فلا يستخدم بعضهم ضد البعض الآخر.

وفي تصوره أن التقدّم الحقيقي في الحضارة هو النوع الثاني الذي يحقق فيه الإنسان سيطرته على نوازعه. على الرغم من أن كلاً من التقدميْن يُمكن عَدّه روحياً، حيث نستطيع أن نعدَّ سيادة العقل على القوى الطبيعية تقدماً مادياً لأننا فيه نسيطر على الأمور المادية ونستغلها لصالح الإنسان. أما سيادة العقل على النوازع الإنسانية فهي عمل روحي بمعنى آخر، عمل الروح في الروح، أي عمل قسم من قوّة التفكير في قسم آخر منها.

أما المقصود بسيادة العقل على النوازع الإنسانية، هو أن الأفراد والجماهير على السواء يجعلون إرادتهم موجهة للخير المادي والروحي للكل، أعني أن تكون أفعالهم أخلاقية، فالتقدم الأخلاقي جوهر الحضارة حقاً وليس له غير معنى واحد. أما التقدم المادّي فهو أقل جوهرية، ويمكن أن يكون له أثر طيب أو سيء في تطور الحضارة. ويدرك اشفيتسر جيداً أن هذا التصور الأخلاقي للحضارة أنه سيبدو غريباً عند بعض الناس بوصفه عقلياً وعفى عليه الزمان.[5]

ثانيا: قانون الحضارة عند اشفيتسر:

2- دافع قيام الحضارة عند اشفبتسر:

تتحدّد مقومات الحضارة عند اشفيتسر بضرورة توفّر نظرية في الكون، أو نظرة إلى العالم، كما يصرح اشفيتسر بأن من أعظم الواجبات الملقاة على الروح هو إيجاد نظرة إلى العالم، ويقصد بالنظرة إلى العالم: "مضمون أفكار المجتمع والأفراد الذين يؤلفونه، أفكارهم عن الطبيعة وعن موضوع العالم الذي يعيشون فيه، وعن مكانة الإنسانية والأفراد ومصيرها. ما معنى المجتمع الذي أعيش فيه، وما معنى ذاتي أنا نفسي في هذا العالم؟ وماذا نريد أن نفعل في العالم، وماذا نؤمل أن نحصل عليه منه؟ ماهو واجبنا تجاهه؟".[6]

أما عن شروط أو بالأحرى مرتكزات هذه النظرة فإن اشفيتسر يؤكد أنها يجب أن تكون متفائلة وأخلاقية، وهو ما يعبر عنه في قوله: "والنظرية في الكون تكون متفائلة إذا كانت تفضل الوجود على اللاوجود وتؤكد الحياة بوصفها شيئاً له قيمة في ذاته. ومن هذا الموقف من الكون والحياة ينشأ الدافع إلى رفع الوجود إلى أعلى مستويات القيمة بالقدر الذي يكون لنا تأثير في تحقيق ذلك. ومن هنا ينشأ النشاط

[5] المرجع نفسه، ص ص35-36.

[6] المرجع نفسه، ص67.

الموجه إلى إصلاح أحوال الفرد الحية، وأحوال المجتمع والدولة والإنسانية، ومنه تنبثق أعمال الحضارة الخارجية وسيطرة الروح على قوى الطبيعة والتنظيم الاجتماعي."[7]

هذا ويعتقد اشفيتسر أن النظرية الكونية المتفائلة الأخلاقية تتعاون مع الأخلاق على إنتاج الحضارة. ولن تستطيع واحدة منهما بمفردها أن تؤدي الدور. فالتفاؤل يهب الثقة بأن عملية تطور العالم لها هدف روحي حقيقي، وبأن تحسين العلاقات العامة للعالم والمجتمع يهيئ الكمال الروحي الأخلاقي للفرد. والجانب الأخلاقي يسهم في إيجاد القدرة على تنمية الاستعداد العقلي الضروري للتأثير في العالم وفي المجتمع وإحداث التعاون بين كل أعمالنا لكفالة الكمال الروحي والأخلاقي للفرد، مما هو الغاية النهائية للحضارة.[8]

2- أسباب انحلال الحضارة في منظور اشفيتسر:

يصرح اشفيتسر بأن الحضارة شأنها شأن أية عملية نمو، لا بد أن تبلغ نهايتها بعد مرور فترة معينة من الزمن، فليس لدينا ما نعمله غير أن نسلّم بأن أسباب هذا الانحلال هي أسباب طبيعية تماماً، وعلينا أن نفعل ما في وسعنا للإفادة من ظاهرة شيخوختها الأليمة، التي تشهد بأن الحضارة تفقد تدريجياً طابعها الأخلاقي.[9]

حدّد اشفيتسر الانحلال الحضاري بطريقة عملية من خلال قوله: "ولنبدأ فنقرر ثمة حقيقة أولية واضحة للعيان، والخاصية المروعة في حضارتنا هي أن تقدمها المادّي أكبر بكثير جداً من تقدمها الروحي، لقد اختل توازنها ...، لكن حماستنا للتقدّم في المعرفة وأسباب القوّة التي بلغناها جعلتنا نتصور الحضارة تصوّراً ناقصاً مُعيباً، فإننا نغالي في تقدير إنجازاتها المادّية، ولا نقدّر أهمية العنصر الروحي في الحياة حقَّ قدره. ولكن الحقائق بدأت تدعونا إلى التفكير إنها تقول بلسان حاد أن الحضارة التي لا تنمو فيها إلا النواحي المادّية دون أن يواكب ذلك نمو متكافئ في ميدان الروح هي أشبه ما يكون بسفينة اختلّت قيادتها ومضت بسرعة متزايدة نحو الكارثة التي ستقضي عليها".[10]

أما أسباب الانحلال، حينما تكون الحضارة بسبيل الانحلال فإن ثمة نفس السلسلة من العلل لكنها تفعل فعلها بطريقة سلبية. فيصاب البناء بالتلف أو يتداعى لأن العنصر المتفائل أو الأخلاقي أو كليهما معاً قد انهارا انهيار الأساس الواهي. ومهما بحثنا فلن نجد أسباباً أخرى تفسّر ما يقع من تغيرات. فكلٌّ

[7] المرجع السابق، ص77.
[8] المرجع نفسه، ص78.
[9] المرجع نفسه، ص54.
[10] المرجع نفسه، ص107.

الأفكار والمعتقدات التي من هذا النوع تنشأ من الدافع الأخلاقي. فإن كانت هاتان الدعامتان (التفاؤل والأخلاق) متينتين فليس ثمة ما نخشاه.[11]

"ولهذا فإن مستقبل الحضارة يتوقف على ما إذا كان يمكن الفكر أن يصل إلى نظرية في الكون لها ارتباط أكثر أهمية وأشدُّ وثوقاً بالتفاؤل والدوافع الأخلاقية مما كان للنظريات السابقة".[12]

ويؤكد اشفيتسر أنه: "فإذا نجحنا في تقرير نظرة كونية فيها يؤكد العالم والحياة على نحو مقنع، فإننا سنستطيع الهيمنة على انحلال الحضارة المتواصل وبلوغ حضارة حية حقة من جديد. وإلا قُدّر علينا أن نشهد إخفاق كل محاولة لوقف الانحلال ولن نسلك السبيل القويم إلا إذا أصبح من الحقائق المسلم بها عامّة أن تجديد الحضارة لا يمكن أن يتم إلا بتجديد نظرتنا للحياة وإلا إذا قام سعي جديد لإيجاد نظرة كونية".[13]

يبدو بجلاء موقف اشفيتسر الأخلاقي من الحضارة سواء ن حيث تعريفها، أو في تحديد مقوماتها، أو من حيث قيامها وعوامل سقوطها، فأهل الحضارة الغربية قد تنبهوا إلى أهمية الجانب الروحي في بناء الحضارة، هذا الأخير كفيل بتلافي الانحلال.

---

[11] المرجع السابق، ص79.

[12] اشفيتسر، ألبرت. **فلسفة الحضارة**، مرجع سابق، الصفحة نفسها 79.

[13] المرجع نفسه، ص115.

محاضرة رقم: 04

فلسفة الحضارة عند اشبنجلر

(1880- 1936م)

طرح الإشكال:

ما هي الخلفيات التي تحكم تفسير اشبنجلر للحضارة؟

أولا: ماهية الحضارة عند اشبنجلر:

1–**التعريف بـ اشبنجلر** (Oswald Spengler):

هو فيلسوف حضارة ألماني، أحدث تأثيرا كبيرا بكتابه 'نحلال الغرب'. ولد في بلاكنبورج، والداه كان مسيحيا بروتستنتيا. أمضى أوزفلد دراسته الثانوية في هلّة. ثم دخل جامعة برلين حيث تخصص في العلوم وبعد ذلك دخل جامعة منشن (ميونخ). ثم عاد إلى برلين ثم إلى هلّة مرة أخرى. وأمضى حياته بعد ذلك في مدينة منشن وحيدا في عزلة هائلة وحرية كاملة منقطعا للبحث والقراءة والتأليف، وكان كتابه 'انحلال الغرب' مصدر ثروة كفلت له المعاش طوال حياته.[1]

2 –مفهوم الحضارة عند اشبنجلر:

يتحدّد مفهوم الحضارة عند اشبنجلر بقوله: "إن الحضارات هي تراكيب عضوية، وان التاريخ هو مجموع سيرتها الشخصية. ونحن نقول من وجهة نظر مورفولوجية بان التاريخ الضخم للحضارة الصينية أو الكلاسيكية، يُعادل التاريخ القزم للفرد الإنسان، أو تاريخ الحيوان، أو تاريخ شجرة أو زهرة. وقولي هذا ليس بزعم أو فرضية بالنسبة إلى الرؤيا الفاوستية، إنما هو بالنسبة لما ذكرت اختبار وخبرة."[2]

كما يذكر: "إنني أميز فكرة حضارة ما، بوصفها المجموع النهائي لإمكاناتها الباطنية، من ظاهرتها الحساسة أو مظهرها على صورة التاريخ، كواقعة مكتملة منجزة. وهي علاقة النفس بالجسد الحي، علاقته بتعبيره في عالم النور المدرك لأعيننا. إن هذا التاريخ لحضارة ما هو إلا التحقق المطرد للمكن فيها، وإكمال التحقق وإنجازه يعادل تماماً النهاية، والخاتمة".[3]

وبهذا المعنى: "فالتاريخ إذاً مكوّن من كائنات عضوية حية هي الحضارات، وكل حضارة منها تشابه الكائن العضوي تمام التشابه، فتاريخ كل حضارة كتاريخ الإنسان أو الحيوان أو الشجرة سواء بسواء، والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات. فإذا كان سياق الحياة واحداً بين الأفراد التي تدخل تحت

---

[1] بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**، ج2، من ش إلى ي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984م، 8.

[2] اشبنجلر، أسوالد. **تدهورُ الحضارة الغربيَّة**، ج1، ترجمة: أحمد الشيباني، لبنان: منشورات دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، د س، ص213.

[3] المرجع نفسه، ص214.

نوع واحد، فللحضارات جميعاً سياق واحد تسير عليه. فإذا استطعنا تعينه بالنسبة إلى واحدة استطعنا أن تعينه بالنسبة إلى بقية الحضارات، وصار من الميسر لنا حينئذ أن نعرف الأدوار التي ستمر بها أية حضارة ...كما يكون من الميسر أيضاً أن نتنبأ بما سيجري للحضارة الموجودة الآن على الأرض".[4]

يفهم من هذا أن التاريخ عند اشبنجلر يتكون من كائنات عضوية حية هي الحضارات، وأن كل حضارة منها تشبه الكائن الحي العضوي تمام الشبه، فيكون تاريخ كل حضارة مهما كانت أصالتها وعراقتها، كتاريخ الإنسان أو الحيوان أو الشجر، وما التاريخ إلا ترجمة لحياة هذه الحضارات.

ثانيا: قانون الحضارة عند اشبنجلر:

1-الحضارة عن اشبنجلر منحى النشوء والنمو والفناء:

أرجع اشبنجلر السبب الرئيس قي نشأة الحضارة إلى سبب ميتافيزيقي والمتمثّل في روح كبيرة، بحيث لا يمكن أن نقف عند اللحظة الزمنية التي تولد فيها تلك الروح في مجتمع ما، إذ يقول اشبنجلر: "ان الحضارة تولد في اللحظة التي توقظ فيها نفس عظيمة الروحانية الأولية (proto spirituality) للإنسانية الأبدية الطفولة، وتعزل نفسها، لتصبح شكلاً مما لا شكل له، وشيئاً محدوداً فانياً مما هو خالد وغير محدود، فتزدهر في تربة رقعة من الأرض محددة لها ومعرفة بها تعريفاً تاماً، حيث تبقى ملتصقة برقعة الأرض هذه شأنها في ذلك شأن النبات، ثم تموت عندما تحقق هذه النفس (التي أيقظتها-المترجم) كامل إمكاناتها في أشكال شعوب ولغات ومذاهب وفنون ودول وعلوم، وتعود إلى نفسها الأولية. (Proto-Soul)"[5]

وقال في شأن نُموّها: "لكن وجودها الحي وأعني به سياق الحقبات العظمى التي تعرّف وتعرض مراحل الاكتمال، هو صراع شجي بغية صيانة فكرتها (Idea) من قوى الفوضى التي تهمهم خارجها وتدمدم داخلها دونما وعي، وليس الفنان وحده هو الذي يصارع ويجاهد ضد ما هو مادي وضد اختناق الفكرة في داخله، فلكل حضارة علاقة رمزية عميقة في رمزيتها حتى تكاد تبلغ الصوفية، بالامتداد والفراغ، الذي فيه وبواسطته تناضل كي تحقق ذاتها."[6]

أما في شأن مصيرها فيقول: "عندما تبلغ هذا الهدف (تحقيق ذاتها) (وتكتمل الفكرة وكامل محتوى إمكاناتها الباطنية وتنجز وتصبح واقعية في ظاهرها) آنذاك تتصلب فجأة وتفسد وتتسمم وتجمد دماؤها وتخور قواها فتسمى مدنية ...، وتغدو حالها كغابة عملاقة مهترئة تشرئب أغصانها النخرة البالية بأعناقها

[4] بدوي، عبد الرحمن. **اشبنجلر**، الكويت ولبنان: وكالة المطبوعات ودار القلم، 1982م، ص101.

[5] اشبنجلر، أسوالد. **تدهورُ الحضارة الغربيَّة**، المرجع السابق، ص217.

[6] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

نحو السماء لمئات أو آلاف من سنين".[7] بهذا المعنى يكون للحضارة دورة تمرّ بها، تبدأ ميلادها بروح كبيرة تضج بالإمكانيات التي تدفع بها إلى الوجود الخارجي، وتفنى وتموت تلك الحضارة وتفنى عندما تستنفذ الروح كامل قدراتها وإمكاناتها.

2- **الدورة الحضارية عند اشبنجلر**:

استقى اشبنجلر تصوّر الدورة الحضارية انطلاقاً من طبيعة الحضارة، إذ يقول: "ان كل حضارة تمر بمراحل العمر ذاتها، التي يمر بها الفرد الإنسان، فلكلّ حضارة طفولتها وشبابها ورجولتها وشيخوختها".[8] وهكذا: "لما كانت الحضارة كالكائن العضوي الحي إبان تطوره. فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها، أو إن شئت فَمثِّل أدوار الحضارة بأدوار السنة، وقل حينئذ إن لكل حضارة ربيعها وصيفها وخريفها وشتاءها. ولكل دور من هذه الأدوار من الخصائص ما للفصول السنوية التي تناظرها من خصائص، أو ما لأدوار حياة الإنسان المناظرة لها من خصائص ومميزات".[9]

وبناء على هذا التشابه المنعقد بين الحضارة والكائن الحي أو بينها وبين فصول السنة، يمكن القول أن الحضارة عند اشبنجلر تمر بأربع مراحل قبل موتها، وهي:

أولا: **ربيع الحضارة**: وفيها تستيقظ روح تدفع بحضارة ما إلى التاريخ. ويمثّل الدين مصدر هذه الروح، أو ما شابهه من تعاليم روحية أو أخلاقية.

ثانيا: **صيف الحضارة**: فيه يبدأ تشكُّل الفلسفة والعلوم التي تأخذ من هذا الدين الروح الحضارية، وتُشكّل المفاهيم المجرّدة حول ظواهر الوجود والنفس والإنسان والأخلاق والكون.

ثالثا: **خريف الحضارة**: يصبح الدين ميتافيزيقياً قابلاً للدراسة كبقية الظواهر المعرفية، ويفقد السيطرة نهائياً على الأفراد ويبدأ عصر الإيمان بالعلم.

رابعا: **شتاء الحضارة**: تكون الروح التي تأسّست عليها حضارة من الحضارات قد استفرغت حمولتها على شكل دوّل وعلوم وفنون ومعارف، وتمثّل هذه المرحلة طور المدينة التي تكون إيذاناً ببداية نهاية الحضارة.[10]

---

[7] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[8] المرجع السابق، ص 218.

[9] بدوي، عبد الرحمن. **اشبنجلر**، مرجع سابق، ص ص103-104.

[10] مهور باشة، عبد الحليم. **فلسفة التاريخ مدخل للنماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني**، لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2016م، ص ص142- 143.

وبهذا التشبيه والتماثل بين الكيان الحضاري والكائنات الحية، يكون الفناء الحضاري عند اشبنجلر حتمية وليس اختيار، وفيه تنتفي إرادة الأفراد وقدراتهم على الكسب. وقد تعرض تفسيره للعديد من الانتقادات.[11]

[11] أنظر: صبحي، أحمد محمود. **في فلسفة التاريخ**، مرجع سابق، ص258.

محاضرة رقم: 05

فلسفة الحضارة عند ول ديورانت

طرح الإشكال:

إذا كانت فلسفة الحضارة تهتم بالكشف عن قوانين الحضارة،

فما هي العوامل التي تحكم الحضارة في تصور الأمريكي ول ديورانت؟

المحور الثاني: أبرز نظريات فلسفة الحضارة

أولا: أبرز نظريات فلسفة الحضارة في السياق الغربي:

1- في مفهوم الحضارة عند ول ديورانت:

تعريف الأمريكي ول ديورانت Will (iam james) Durant(1885– 1981م)، مُرَبّ ومؤلف أمريكي. يعتبر أحد أبرز الكتّاب الذين وقفوا جهودهم على تبسيط التاريخ والفلسفة. أشهر آثاره: الفلسفة والمشكلة الاجتماعية، قصة الفلسفة، وقصة الحضارة في عشرة مجلدات.[1]

يعرف الحضارة بأنها: "نظام اجتماعي يُعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وإنما تتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون، وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا ما أَمِنَ الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفكّ الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضيّ في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها".[2]

2- قوانين الحضارة عند ول ديورانت:

2-أ-عوامل قيام الحضارة عند ول ديورانت:

يعدّ ول ديورانت من أبرز المؤرخين الذين اهتموا بقضية قيام وسقوط الحضارات في مؤلفه الضخم: "قصة الحضارة "، حيث يرى أن الحضارة مشروطة بطائفة من عوامل هي التي تستحث خُطاها أو تَعوق مسراها، وتتحدّد عوامل التحضّر عنده في أربعة عوامل اثنان منها إلى الطبيعة وهما: العوامل الجيولوجية

---

[1] البعلبكي، منير. **معجم أعلام المورد** –موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأعاجم القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة المورد–، بيروت: دار العلم للملايين، 1992م، ص198.

[2] ديورانت، وِل وايريل. **قصّة الحضارة: نشأة الحضارة**، ترجمة: زكي نجيب محمود، تقديم: محي الدين صابر، المجلد الأول، بيروت: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، 1988م، ص3.

والعوامل الجغرافية، وعلى الرغم من أن العوامل الطبيعية لا تخلق المدنية خلقاً، إلا أنها تستطيع أن تبتسم في وجهها وتهيئ سبيل ازدهارها. واثنان منها يعودان إلى الإنسان وهما: العوامل الاقتصادية والعوامل النفسية وفي نظره أن العامل الاقتصادي على درجة كبيرة من الأهمية، وفيه تتكامل أنشطته المختلفة، وأوَّل صورة تبدّت فيها الثقافة هي الزراعة، ثم تعمل الصناعة على مضاعفة وسائل الراحة والترف والفراغ، وفي المدينة يتلاقى التجار، ويتبادلون السلع والأفكار، وعن طريق التجارة تتلاقح العقول، ويرهف الذكاء، وتستثار فيه قوته على الخلق والإبداع.

ويعرج ول ديورانت على العامل الجنسي مفنداً زعم النظرية العرقية، مؤكداً : وليست تتوقف المدنية على جنس دون جنس، فقد تظهر في هذه القارة دون الأخرى أو تلك، وقد تنشأ عن هذا اللون من البشرة أو ذاك، فليس هو الجنس العظيم الذي يصنع المدنية بل المدنية العظيمة هي التي تخلق الشعب، لأن الظروف الجغرافية والاقتصادية تخلق ثقافته والثقافة تخلق النمط الذي يصاغ عليه. ويسترسل ديورانت مؤكداً على أن العوامل المادّية والبيولوجية ما هي إلا شروط لازمة لنشأة المدنية، لكن تلك العوامل نفسها لا تكوّن مدنية ولا تنشئها من عدم.[3]

وبناء عليه يكون دور الجنس أو العرق تمهيدي أكثر مما هو إبداعي، وليس الجنس بهذا المعنى هو صانع الحضارة، ولكن الحضارة هي صانعة الشعوب، وهي عملية تقوم على التعاون، أسهمت فيها جميع الشعوب تقريباً، فهي تراث الجميع.[4]

كما ينادي ديورانت بضرورة العوامل النفسية الدقيقة، وحدّدها بوجوب أن يسود الناس نظام سياسي يوفّر الأمن ويحفظ النظام، كما ينبغي أن تتوفّر وحدة لغوية لتكون بين الناس وسيلة لتبادل الأفكار، أيضاً قانون خلقي يربط بينهم عن طريق الكنيسة أو الأسرة أو المدرسة أو غيرها، حتى تكون هناك في لعبة الحياة قاعدة يرعاها اللاعبون ويعترف بها حتى الخارجون عليها، وبهذا يطّرد سلوك الناس بعض الشيء وينتظم، ويتخذ له هدفاً وحافزاً. وربما كان من الضروري أن يكون بين الناس بعض الاتفاق في العقائد الرئيسية وبعض الإيمان بما هو كائن وراء الطبيعة أو بما هو بمثابة المثل الأعلى المنشود، لأن ذلك يرفع الأخلاق من مرحلة توازن فيها بين نفع العمل وضرره إلى مرحلة الإخلاص للعمل ذاته. وهو كذلك يجعل حياتنا أشرف وأخصب على الرغم من قصر أمدها قبل أن يخطفها الموت.

---

[3] ديورانت ، ول. **قصة الحضارة**، المجلد1، مرجع سابق، ص ص3- 6.

[4] ديورانت، ول وإريل. **The lessons of history**، ترجمة: علي شلش، جمهورية مصر العربية: دار سعادة الصباح، ط1، 1993م، ص18.

وأخيراً لا بد من عامل التربية لكي تنتقل الثقافة على مرّ الأجيال، فلا بد من توريث الناشئة تراث القبيلة وروحها، فيرثون نفعها ومعارفها وأخلاقها وتقاليدها وعلومها وفنونها، سواء كان التوريث عن طريق التقليد أو التعليم أو التلقين، وسواء في ذلك أن يكون المربّي هو الأب أو الأم أو المعلّم أو القسّيس، لأن هذا التراث إن هو إلا الأداة الأساسية التي تحوّل هؤلاء النشء من مرحلة الحيوان إلى مرحلة الإنسان.[5]

يتكامل في الحضارة عند ديورانت العامل الطبيعي مع العامل الإنساني وبخاصة عامل التربية فيها الذي يسهم إلى حدّ كبير في استمرار القيم الثقافية عبر الأجيال، وبذلك يكون للاكتساب والتعلم عن طريق التربية دور هام في ارتقاء الإنسان في سلّم الإنسانية والابتعاد عن الحيوانية.

2-ب- انحلال الحضارات عند ول ديورانت:

يقرّ ول ديورانت بأن: "الحضارة ليست كائناً أبدياً. فهي تولد وتتطور ثمّ تتحلل وتموت".[6] وعليه فالحضارة مآلها الموت والفناء. ويتوقّف مصير الحضارة عند ديورانت بمدى استمرار عوامل قيامها. إذ يؤكد بأنه لو انعدمت عوامل الحضارة سابقة الذكر –بل ربما لو انعدم واحد منها- لجاز للمدنية أن يتقوّض أساسها، فعلى صعيد العوامل الخارجية الطبيعية قد يحدث انقلاب جيولوجي خطير، أو تغيُّر مناخيٌّ شديد، أو وباء يفلت من الناس زمامه، أو زوال الخصوبة من الأرض، أو فساد الزراعة بسبب طغيان الحواضر على الريف، بحيث ينتهي الأمر إلى اعتماد الناس في أقواتهم على ما يرد إليهم متقطعاً من بلاد أخرى، أو استنفاد الموارد الطبيعية في الوقود أو المواد الخامة أو تغيُّر في طرق التجارة يبعد أمة من الأمم عن الطريق الرئيسية لتجارة العالَم.

أما على المستوى الإنساني فقد ترجع أسباب انهيار الحضارة إلى انحلال عقلي أو خلقي ينشأ عن الحياة في الحواضر بما فيها من منهكات ومثيرات واتصالات، أو ينشأ عن تهدم القواعد التقليدية التي كان النظام الاجتماعي يقوم على أساسها ثم العجز عن إحلال غيرها مكانها أو انهيار قوة الأصلاب بسبب اضطراب الحياة الجنسية أو بسبب ما يسود الناس من ازدراء الكفاح، أو ضعف الزعامة بسبب عقم يصيب الأكْفاء وبسبب القلة النسبية في أفراد الأسرات التي كان في مقدورها أن تورّث الخلف تراث الجماعة الفكري كاملاً، أو تركزٌ للثروة تركزاً محزناً ينتهي بالناس إلى حرب الطبقات والثورات الهدامة والإفلاس المالي، هذه في نظره بعض الوسائل التي قد تؤدي إلى فناء المدنية، إذ المدنية ليست شيئاً مجبولاً بل هي شيء لا بد

[5] ديورانت، ول. **قصة الحضارة**، المجلد الأول، مرجع سابق، ص7.

[6] ديورانت، ول وإريل. **The lessons of history**، مرجع سابق، ص25.

أن يكتسبه كل جيل من الأجيال اكتساباً جديداً، فإذا ما حدث اضطراب خطير في عواملها الاقتصادية أو في طرائق انتقالها من جيل إلى آخر فقد يكون عاملاً على فنائها.[7]

كما يؤكد ول ديورانت أنه إذا كان التعليم يعني انتقال الحضارة وإذاعتها فنحن نتقدّم بغير شك. والحضارة لا تورث وإنما يجب تعلمها واكتسابها من جديد على يد كل جيل. وإذا توقّف الانتقال قرناً من الزمان ماتت الحضارة وصرنا همجاً مرة أخرى.[8] إذن يتوقف انتشار الحضارة واستمرارها على قدر كبير من أهميته على التربية والتعليم. والذي يقتضي توفّر عنصر الإرادة والإيمان بقوّة الهدف.

[7] المرجع نفسه، ص ص 7 – 8.

[8] المرجع نفسه، ص191.

محاضرة رقم: 06

فلسفة الحضارة عند أرنولد توينبي

طرح الإشكال:

بما تميّزت فلسفة الحضارة عند توينبي؟

أولا: –نظرية التحدي والاستجابة: تعود هذه النظرية إلى:

توينبي آرنولد جوزيف (Arnold Joseph Toynbe) (1889/1975م)، وهو مؤرخ وفيلسوف بريطاني. وضع نظرية 'التحدي والاستجابة' (challenge-response) في كتابه الكبير 'دراسة للتاريخ' (A Study of History) الذي يقع في اثني عشرة مجلدا مابين (1934/1961م).[1]

ويمكن بسط هذه النظرية على النحو الآتي:

–1– انبعاث الحضارة:

يفسّر توينبي نشوء الحضارات أو كما يسميها الحضارات المنقطعة من خلال نظرية التحدي والاستجابة.[2] إذ تظهر الحضارات نتيجة استجابة لتحدّ صادر أما عن البيئة المادية، وإما عن الوسط البشري، أو عن كليهما، في ظل زعامة أقليات مبدعة.[3]

–2–أقسام التحديات عند توينبي:

يقسم توينبي التحديات إلى قسمين:

تحديات طبيعية: مثل المناخ، والجغرافيا، والموارد الطبيعية، والموقع الجغرافي وغيرها. والتحديات الطبيعية قد تكون أرضاً صعبة، وزلازل وبراكين وفيضانات، وما شابه ذلك، فالأرض الصعبة تكون دافعاً إلى أن

---

[1] البعلبكي، منير. **معجم أعلام المورد**، مرجع سابق، ص147.

[2] توينبي، أرنولد. **مختصَر دراسَة التّاريخ**، ج1، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة: محمد شفيق غربال، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط1، 2011م، ص115.

[3] شبل، فؤاد محمد. **دراسة للتاريخ لأرنولد توينبي**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، دس، ص9.

يطوّر الإنسان قدراته، وأن يشقّ الطرق والقنوات، ويبتكر وسائل المواصلات، وكذلك الأرض البكر الجديدة تدعو الإنسان إلى تطوير قدراته لاستغلالها.

وتحديات بشرية: مثل عدد السكان وأنواعهم وثقافة المجتمعات وطبيعتها. وهناك أيضاً دوافع النكبات، كأن تحدث مآسٍ كبيرة في المجتمع، سواءً كانت هذه النكبات بيئية أم من صنع الإنسان، ففي الحالتين يواجه مجتمع ما تحديات كبيرة جداً ولا بد من أن يطوّر قدراته للتغلّب عليها.[4]

-3- مستوى التحديات عند توينبي:

تنقسم التحديات من حيث مستوياتها إلى ثلاث أقسام رئيسية:

-أ- تحدٍّ قاسٍ: أكبر من قدرة المجتمع، ولا يستطيع الإنسان أن يقوم بتطوير آليات للتغلب عليه.

-ب- تحدٍّ ضعيف: غير مستفزّ للإنسان ليطوّر ذاته، وبالتالي يظلُّ الإنسان على حاله من غير تقدّم.

-ج- تحدٍّ خلاق: وهو الذي يستفزُّ طاقات الإنسان، فيكون فيه الإنسان قادرٌ على تطوير آليَّاتٍ للتغلب عليه، وكلّما استجابت الأمة بتنمية قدراتها لمواجهة تحد ما، زادت طاقاتها. وبذلك يكون المجتمع النامي والمتقدم حضارياً وليد سلسلة التحديات والاستجابات الناجحة.[5]

وفي هذا الصدد يذكر توينبي: "أن أشد التحديات استثارة، ما هو في درجة متوسطة بين إفراط في الشدة ونقصان فيها، لأن قصور التحدي قد يعجز تماماً عن استثارة الطرف المتحدّى، وعلى العكس يحطم إفراط التحدي روح الطرف المتحدّى."[6] فلكي يكون التحدي إيجابياً ومستنفراً للقوى والطاقات يجب أن يكون التحدي في الوسط الذهبي فلا يكون قوياً جداً فيعجز عن رده، ولا ضعيفاً جداً فيتم فلا يؤبه له.

هذا ويرى توينبي أن الذي يقود التحدي هم الأفراد المبدعين والقادة والملهمين والفئة ذات الرؤية والتصور -والتي تطرح رؤية للمستقبل وحراكاً لمواجهة التحديات- هم المعوَّل عليهم في عملية المواجهة. فإذا انقادت إليهم الأغلبية قادوا هذه المجتمعات إلى التغلب على ما يواجهها من عقبات.[7]

---

[4] سلطان، جاسم. **الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ (أداة فلسفية للتاريخ)**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2015، ص47.

[5] المرجع نفسه، ص40.

[6] توينبي، أرنولد. **مختصَر دراسَة التاريخ**، ج1، مرجع سابق، ص313.

[7] سلطان، جاسم. **الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ (أداة فلسفية للتاريخ)**، المرجع السابق، ص50.

4-انهيار الحضارات عند توينبي:

وقد أجمل توينبي طبيعة الانهيار الحضاري في ثلاث نقاط:

الأولى: إخفاق الطاقة الإبداعية في الأقلية المبدعة وتتحوّل هذه الأقلية —بعد إخفاقها- إلى أقلية مسيطرة.

الثانية: رد الأغلبية على تحكم الأقلية بسحبها ولاءها والعدول عن محاكاتها.

الثالثة: ضياع وحدة المجتمع الاجتماعية.[8]

يدفع التحدّي المعتدل إلى استجابة ناجحة يتحقق من خلالها نشوء المجتمعات الحضارية. لكن يبدو أن توينبي أكثر تفاؤلاً من اشبنجلر حول مصير الحضارة الغربية[9]، إذ يقول بإمكانية تجاوز الحضارة الغربية لحالة الانهيار.

[8] شبل، فؤاد محمد. **دراسة للتاريخ لأرنولد توينبي**، مرجع سابق، ص22.

المحاضرة: 07

فلسفة الحضارة عند ابن خلدون

طرح الإشكال:

كيف قرأ ابن خلدون سؤال الحضارة؟

ثانيا: فلسفة الحضارة في السياق الإسلامي: (ننتقل إلى الشق الثاني من المحور الثاني)

1- ماهية الحضارة عند ابن خلدون:

ابن خلدون (1406/1336) مؤرّخ وفيلسوف وعالم اجتماع عربي. وُلِد في تونس. درس المنطق والفلسفة والفقه والتَّاريخ، عُيّن والياً ثم وزيراً للكتابة ثم سفيراً. ثم رحل إلى مصر في مرحلة ثالثة ودرس في الأزهر. وتولّى قضاء المذهب المالكيّ فيه حتى وفاته. سبق ابنُ خلدون علماء الغرب وفلاسفتَه في التأليف في فلسفة التاريخ، ويعتبره الكثيرون المؤسّس الحقيقي لعلم الاجتماع. من مؤلفاته: مقدمة 'كتاب العبر' التي اشتهرت باسم 'مقدمة ابن خلدون'.[1]

تعريف ابن خلدون (1336هـ- 1406م) الوارد في مقدمته من أن الحضارة هي حصيلة الحياة المستقرة، لأن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عما فوقه، وأن الحضر هم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم، وكان اجتماع البدو وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم بالقدر الذي يحفظ الحياة، ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعه البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضّر.[2] وفي موضع آخر ركّز ابن خلدون في تعريف الحضارة على ثمار الاستقرار بقوله: "والحضارة إنَّما هي تَفَنُّنٌ في التَّرفِ وإحكام الصنائع المستعملة في وُجوهِهِ ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله".[3]

يعتبر ابن خلدون من أقدم المفكرين المنظرين القائلين بنظرية التعاقب الدوري للحضارات، قبل أن يقول بها غيره من أعلام الفكر الأوربي الحديث.[4] وتجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون يميز بين نوعين من

---

[1] الحاج، كميل. **الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي عربي– إنجليزي**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2000م، ص50

[2] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، ضبط وشرح وتقديم: حمد الاسكندراني، بيروت: دارلكتاب العربي، د ط، 2008م، ص ص121- 123.

[3] المرجع نفسه، ص 169.

[4] تشيكو، آمنة. **مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1989م، ص36.

العمران البدوي والحضري، حيث يقول: "البدو هم المقتصرون على الضروريّ في أحوالهم ...، وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروريَّ أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه... فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية البدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قيادة المدينة وهكذا شأن القبائل المتبدية ...وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة".[5] هذا الانتقال من البادية إلى الحاضرة دفع بابن خلدون للوقوف على مراحل وأطوار الحضارة.

2-المراحل العمرية للحضارة عند بن خلدون:

يعتقد ابن خلدون أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص، وأن عمر الدولة في الغالب ثلاثة أجيال فيها يكون نموها وتطورها، وهرمها وتخلفها على النحو التالي:

-الجيل الأوَّل: وهو جيل البداوة، لم يزالوا على خُلُق البِداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك سَورَةُ العصبية محفوظة فيهم، فحدُّهم مُرهفٌ وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون.

-الجيل الثاني: وهو جيل الحضارة، وفيه تحوَّل حالهم بالملك والترفه من البِداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك بالمجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ومن عزّ الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع.

-الجيل الثالث: وهو جيل التدهور والانحطاط، وفيه ينسَوْنَ عهد البِداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم التَّرف غايته بما تبنَّقوه من النعيم وغضارة العيش فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم.[6] و عليه فالحضارة تمر بثلاث مراحل عمرية رئيسية ميلاد، ونمو وتطور، ثم يلفها الفناء.

3 - أطوار الحضارة عند بن خلدون:

قسّم ابن خلدون أطوار الدولة انطلاقا من اختلاف أحوالها وخلق أهلها إلى خمس أطوار، حيث قال إعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خُلقاً من

[5] بن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص123.

[6] المرجع نفسه، ص ص167- 168.

أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر. وحالات الدولة وأطوارُها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار. وهي:[7]

-الطور الأول: وصف بن خلدون هذا الطور بأنه: "طور الظَّفر بالبُغية وغَلْبِ المدافع والممانع والاستلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة. في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغَلبُ وهي لم تزل بعد بحالها.[8]

-**الطور الثاني:** طور الاستبداد على القوم والانفراد بالملك، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الدولة منيعاً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع لجدع أنوف عصبيته وعشيرته فهو يُدافعهم عن الأمر ويصدهم عن موارده، حتى يقر الأمر في نصابه ويُفرِد أهل بيته بما يبني من مجده.

-**الطور الثالث:** طور الفراغ والدعة، يتجه فيه صاحب الدولة إلى: "تحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت، ...هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه واعتراض جنوده وإدارر أرزاقهم وإنصافهم في أعطياتهم،...وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون لعزهم موضحون الطرق لمن بعدهم.

-**الطور الرابع:** وهو طور القنوع والمسالمة، يكون صاحب الدولة قانعاً بما بنى أوَّلوه سِلْماً لأنظاره من الملوك، وأقتاله مقلداً للماضين من سلفه، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده.

-**الطور الخامس:** طور الإسراف والتبذير، يكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أوَّلوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته، مستفسداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغنوا عليه ويتخاذلون عن نصرته مُضَيِّعاً من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته وحَجَبَ عنهم وجه مباشرته وتفقده، فيكون مخرباً لما كان سلفه يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض".[9]

---

[7] المرجع السابق، ص171.

[8] المرجع نفسه ، ص ص171- 172.

[9] المرجع نفسه، ص ص 172- 173

4-قوانين الحضارة عند ابن خلدون:

بحث ابن خلدون في عوامل قيام الحضارة، وعوامل ضعفها وانهيارها، وقد أرجعها إلى عاملين رئيسيين وهما: العصبية والترف، ذكر ابن خلدون في شأن ما تكون به العصبية من : "أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل. ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك."[10]

الدور الرئيس للعصبية يتمثل في الاستيلاء على الملك، ويستدرك ابن خلدون باعتبار أن العصبية منبوذة في التراث الإسلامي، بقوله أن كل عصبية تسعى للملك لا بد أن تغلفها دعوة دينية، لأن الدين له أثر كبير في نفسية الإنسان العربي، فيؤدي الدين إلى اجتماع العرب فيقضي على التنافس بينهم على الرئاسة، كما يسهل انقيادهم وبذلك يحققون الملك ويبنون الدول. وفي الوقت الذي تعمل فيه العصبية على نشأة الدولة من خلال التغلب على بقية العصبيات الأخرى، فإنها تكون عاملا لسقوطها، فعندما تهرم الدولة تخفت قوة العصبية لدى أفراد الملك بسبب الترف وعوائده.[11]

ويؤكد ابن خلدون ذلك بقوله: "وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء. فضلاً عن الملك فإن عوارض التَّرف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب، وإذا انقرضت العصبية قصَّر القبيل عن المدافعة والحماية فضلاً عن المطالبة، والتهمتهم الأمم سواهم. فقد تبين أن التَّرف من عوائق الملك والله يؤتي ملكه من يشاء."[12]

وهكذا حينما تتوارى الدولة، ويفسد عمرانها ويضمحل مجتمعها، تقوم في مكانها دولة جديدة أتت بها عصبية قوية قادمة من البداوة التي تستهوي أهلها الحضارة، فهي غاية لهم يسعون إلى تحقيقها، وبعد أن يصل هؤلاء لهذه الغاية —وهي الحضارة– عقب تأسيس دولتهم ويتمتعون بترفها ونعيمها، تنقلب الحضارة عليهم، فتتسبب في سقوط دولتهم وانتهاء عمرانها ومجتمعها. وهكذا تمضي حركة التاريخ في دورة تعاقبية تنطلق من العصبية:

---

[10] المرجع السابق، ص129.

[11] مهورباشة، عبد الحليم. **فلسفة التاريخ مدخل للنماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني**، مرجع سابق، ص ص72-74.

[12] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص140.

عصبية (بداوة) ⟵ دولة (حضارة) ⟵ استبداد وتدهور(ترف) عصبية ⟵ دولة تدهور ...[13]

[13] النجار، جميل موسى. **علم التاريخ وفلسفته في فكر ابن خلدون**، العراق: دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2013م، ص127.

محاضرة رقم: 08

فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي

طرح الإشكال:

بم تتقوّم فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي؟

1-نبذة عن مالك بن نبي:

مفكر نهضوي ولد في قسنطينة بالجزائر عام (1323هـ/1905م) من أسرة متواضعة، أتمّ دراسته الثانوية بمسقط رأسه، واصل دراسته العالية في باريس حيث حصل على الدبلوم في الهندسة الكهربائية. شغل بعد استقلال الجزائر منصب مدير التعليم العالي. كان من تلامذة ابن باديس، وعمل في سبيل قومية إسلامية، ودعا إلى إقامة كومنولث إسلامي، وكذلك إلى تقارب آسيا وإفريقيا ... أدار بعد الاستقلال حلقة فكرية عن سوسيولوجيا العالم الإسلامي، وكانت وفاته عام (1392هـ/1973م)، من مؤلفاته: الظاهرة القرآنية، وجهة العالم الإسلامي، مشكلة الثقافة، شروط النهضة.[1]

2- مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي:

2-أ-المفهوم الوظيفي:

يعتقد مالك بن نبي أن مفهوم الحضارة يجب أن يتحدَّد من وجهة نظر وظيفيَّة، وهي تتحدد عنده بـ: "مجموع الشروط الأَخلاقية والمادّية التي تتيحُ لمجتمع معين أَن يقدِّم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أَطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموِّه. فالمدرسة، والمعمل، والمستشفى، ونظام شبكة المواصلات، والأَمن في جميع صوره عبر سائر تراب القطر، واحترام شخصية الفرد، تمثّل جميعُها أشكالاً مختلفة للمساعدة التي: يريد، ويقدر المجتمع المتحضِّر على تقديمها للفرد الذي ينتمي إليه."[2]

وقد صوّر مالك بن نبي محاولات العالَم الإسلامي في التخلّص من التخلّف، بالمريض الذي يجهل موطن دائه ومدّة علاجه، فدخل صيدلية الحضارة الغربية طالباً الشفاء مقتصراً على علاج الأعراض البادية،

---

[1] طرابيشي، جورج. **معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطقة- المتكلمون- الاهوتيون- المتصوّفون)**، بيروت- لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، 2006م، ص35.

[2] بن نبي، مالك. **آفاق جزائرية: للحضارة -للثقافة -للمفهومية**، ترجمة: الطيب الشريف، الجزائر: مكتبة النهضة الجزائرية، دس، ص ص46-47.

غير أن مالك بن نبي يعتقد أن هذا العلاج مستحيل لأنه يعتقد: "إن المقياس العام في عملية الحضارة هو أن: الحضارة هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من السخف والسخرية حتماً أن نعكس هذه القاعدة، حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها."[3]

وعليه فالحضارة حركة بناء وليست عملاً تكديسياً، هذا ما يؤكده أحد الباحثين بقوله: "إن الحضارة هي نتاج حركة ابناء المجتمع بتوازن معنوي- مادي إلى أهداف محددة تحقق ممارسة الدور لهذا المجتمع في تاريخ البشرية، ولكن تكون عملية التحضّر كمن يحرث البحر إذا فهم بعض الناس، أن الحضارة هي استيراد أشياء الأمم الأخرى، أو استعارة فكرها ومنتجاتها، إن في هذا الفهم للحضارة، بذرة موت الطموح الحضاري للشعوب".[4]

2-ب- تركيبة عناصر الحضارة عند مالك بن نبي:

لما كانت الحضارة عند مالك بن نبي حركة بناء، فإنه يتوجب أن تتجه إرادة العالم الإسلامي إلى إنجاز مهمة تركيب الحضارة في زمن معين، وفي هذا المسلك يتقرر أن كل ناتج حضاري تنطبق عليه الصيغة التحليلية التالية: ناتج حضاري= إنسان +تراب + وقت.

كما يعتقد أن هذه الصيغة صادقة بالنسبة لأي ناتج حضاري، وتشير هذه الصيغة إلى أن مشكلة الحضارة تتحلل إلى ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان، ومشكلة التراب، ومشكلة الوقت. ولكي نقيم بناء حضارة لا يكون ذلك بأن نكدس المنتجات، وإنما بأن نحل هذه المشكلات الثلاث من أساسها. ومع ذلك فإن هذه الصيغة تثير عند التطبيق اعتراضاً هاماً هو: إذا كانت الحضارة في مجموعها ناتجاً للإنسان والتراب والوقت، فلم لا يوجد هذا الناتج تلقائياً حيثما توفرت هذه العناصر الثلاثة؟[5] هذا التساؤل تجيبنا عنه عناصر الحضارة.

العنصر الأول: مشكلة الإنسان: يتم حلها بتحديد الشروط لانسجامه مع سير التاريخ.

العنصر الثاني: مشكلة التراب: وتحل بمعرفة شروط استغلاله في العملية الاجتماعية.[6]

---

[3] بن نبيّ، مالك. **شروطُ النَّهضة**، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين ، بإشراف: ندوة مالك بن نبي، سورية: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، ط4، 1987م، ص47.

[4] السحمراني، أسعد. **مالك بن نبي: مُفَكّراً إصلاحياً**، بيروت: دار النفائس، ط2، 1986م، ص ص146-147.

[5] بن نبي، مالك. **شروط النهضة**، مرجع سابق، ص ص49-50.

[6] لحرش، موسى. **إستراتيجية استئناف البناء الحضاري للعالم الإسلامي في فكر مالك بن نبي**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية المطبعة الجهوية بقسنطينة، 2006، ص97.

العنصر الثالث: مشكلة الوقت: يتمّ حلّ مشكلة الوقت من خلال بث معناه في روح المجتمع ونفسية الفرد.[7]

العنصر الرابع: الفكرة الدينية: يقول مالك بن نبي: "ومن المعلوم أنه حينما يبتدئ السير إلى الحضارة، لا يكون الزاد بطبيعة الحال من العلماء والعلوم، ولا من الإنتاج الصناعي أو الفنون، تلك الإشارات التي تشير إلى درجة ما من الرقي، بل إن الزاد هو (المبدأ) الذي يكون أساساً لهذه المنتجات جميعاً."[8]، وهذا المبدأ هو ما يطلق عليه **مركّب الحضارة**، أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض، وهو الفكرة الدينية التي رافقت دائماً تركيب الحضارة خلال التاريخ.[9]

3 – فاعلية المعامل الديني في الدورة الحضارية عند مالك بن نبي:

صاغ مالك بن نبي ثلاثة مراحل للحضارة وتتمثل في:

مرحلة سيادة الروح وترويض الغرائز:

في هذه المرحلة يكون الفرد في الحالة التي يطلق عليها بعض المؤرخين المسلمين كلمة: الفطرة أي مع جميع غرائزه كما وهبته إياها الطبيعة، غير أن الفكرة الدينية سوف تتولى إخضاع غرائزه لعملية تكييف تمثّل ما يعرف في علم النفس الفرويدي بالكبت. وليس من شأن هذه العملية القضاء على الغرائز، ولكنها تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية، فالحيوية الحيوانية المتمثّلة في الغرائز، لم تلغ، لكنها خضعت لقواعد نظام معين. وفي هذه الحالة يتحرر الفرد جزئياً من قانون الطبيعة المفطور في ذاته، ويخضع وجوده كله للمقتضيات الروحية التي أوجدتها الفكرة الدينية، فيمارس حياته الجديدة طبقاً لقانون الروح.[10]

مرحلة منعطف العقل:

وتمثّل أوج الحضارة، وفيها تزدهر العلوم والفنون لاتساع نشاط العقل، غير أن هذا العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز. وهنا يمكن أن نلحظ انخفاضاً في مستوى أخلاق المجتمع، ونقصاً في الفعالية

---

[7] أنظر: بن نبي، مالك. **شروط النهضة**، مرجع سابق، ص145 وما بعدها.

[8] المرجع نفسه، ص55.

[9] المرجع نفسه، ص50.

[10] بن نبي، مالك. **ميلاد مجتمع**، الجزء:الأول: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط1، سورية: دار الفكر، والجزائر: دار الوعي للنشر والتوزيع، 2013م، ص109.

الاجتماعية للفكرة الدينية. وحينئذ تشرع الغرائز المكبوحة الجماح بيد الفكرة الدينية سعيها إلى الانطلاق والتحرر وتستعيد الطبيعة غلبتها على الفرد وعلى المجتمع شيئاً فشيئاً.[11]

مرحلة انفلات الغريزة:

وهي تمثّل مرحلة الانهيار والأفول، وفيها تتحرر الغرائز تماماً. إنّه طور الغريزة التي تكشف عن وجهها تماماً. وهُنا تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية التي تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تماماً في مجتمع منحل، يكون قد دخل نهائياً في ليل التاريخ وبذلك تتمّ دورة في الحضارة."[12]

يجمل مالك بن نبي الدورة الحضارية في قوله: "فدورة الحضارة إذن تتم على هذا المنوال، إذ تبدأ حينما تدخل التاريخ فكرة دينية معينة، أو عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي معين،...،كما أنها تنتهي حينما تفقد الروح نهائياً الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحة الجماح."[13]

تبرز هذه النماذج التفسيرية للحضارة، أن الحضارات تخضع في نشوئها وفنائها لقوانين وسنن ثابتة وذلك في السياقين الغربي والعربي على حدّ سواء، وهذه العوامل متعددة ومتنوّعة وتختلف من حضارة إلى أخرى. فقد تعود هذه العوامل إلى عوامل طبيعية وجغرافية، أو إلى قوى ميتافيزيقية مفارقة كروح أو دين، وقد تعود إلى عوامل إنسانية كتأثير العوامل الأخلاقية أو النفسية، تتفجر كطاقة إبداعية عند الأقلية، أو ردود فعل متكيفة مع طبيعة التحدي الذي يحدثها، أو تحت تأثير العصبية، أو بتأثير من القيم التربوية الناتجة عن التعلم، أو لعوامل اقتصادية تدفع للتعاون والتضامن وغيرها من العوامل.

---

[11] بن نبي: مالك، **شروط النهضة**، مرجع سابق، ص ص76-77.

[12] المرجع نفسه، ص77.

[13] المرجع نفسه، ص78.

المحاضرة رقم: 09

فلسفة الحضارة عند عبد المجيد النجار

طرح الإشكال:

ما هي المحددات العامة للتحضّر الإنساني عند النجار؟

أولا: عوامل التحضر عند عبد المجيد النجار:

النجار، عبد المجيد مفكر تونسي معاصر، يعتبر أن التحضر: "هو وضعٌ من أوضاع الاجتماع الإنساني ذو مواصفات خاصّة في علاقة أفراد المجتمع بالأرض التي يعيشون عليها، وعلاقة هؤلاء الأفراد ببعضهم، بحيث تثمر هذه العلاقات كلها نمطاً من الحياة تنمو فيه المكتسبات المادّية والمعنوية متلوّنة بألوان مختلفة من حضارة إلى أخرى".[1]

1-مفهوم العوامل العامة للتحضر الإنساني:

عرّف النجار العوامل العامة للتحضّر بقوله: "هي قانون اجتماعي عامّ تخضع له الحضارات في قيامها وسقوطها مهما كان لونها، ومهما كانت خصائصها ومميزاتها الذاتية".[2] ويضيف مؤكداً بأن: "وضع التحضّر على اختلاف ألوانه محكوم بعوامل وسنن عامة سواءً في حدوثه أساساً، أو في تطوره ونمائه، أو في توقّفه وانحلاله. وهذه العوامل والسنن قد تختلف في المحتوى التفصيلي الذي يلوّن الحضارات بألوان مختلفة، ولكنها تلتقي متوحّدة في عناوينها العامة بحيث لا يكون نشوء لتحضّر، ولا نماء وتطور فيه إلا بفعل تلك العناوين العامة، وكذلك الأمر بالنسبة لارتكاس التحضّر وانحلاله".[3]

وهذا معناه أن فعل التحضّر لا يحصل بمحض الصدفة والتلقائية، إنما يخضع لجملة من القوانين التي تحدد الشروط والعوامل التي تدفع لقيامه، وتحكم مسار تطوره، وكذلك يسقط التحضّر وينتكس مسعاه بفعل جملة من العوامل، وهو ما سمي بالعوامل العامة للتحضّر.

2- عوامل قيام الحضارات في السياق الإنساني العام:

نظراً لتعدد الرؤى والنظريات المفسّرة للحضارة وعوامل نشوئها، ارتأى النجار إمكانية إعادة صياغة تلك العوامل بطريقة أخرى، لتكون أكثر عموماً وشمولاً قائلاً: "يمكن صياغتها بطريقة أخرى تبدو فيها أكثر

---

[1] النجار، عبد المجيد عمر. **فقه التحضر الإسلامي: "الشهود الحضاريّ الأمّة الإسلاميّة"**، ج1، بيروت:دار الغرب الإسلامي، ط2، 2006م،، ص19.

[2] المرجع نفسه، ص 6.

[3] المرجع نفسه، ص 19.

عموماً وتجريداً بحيث تصدق على ظاهرة التحضّر بصفة مطلقة، دون نظر إلى حضارة بعينها بل إلى زمن بعينه ...وبيان ذلك أن كلّ ظاهرة تحضّر إنساني مهما تكن درجتها القيمية لا تتأتى ظهوراً ونمواً واستمراراً إلا باجتماع عوامل أساسية ثلاثة هي: فكرة عن الوجود والحياة، ودافع يجعل تلك الفكرة فاعلة في الواقع، وبيئة طبيعية تستجيب لإرادة التحضّر".[4] وتفصيل ذلك كالتالي:

2-أ – عامل الفكرة:

انطلق النجار في بيانه لعامل الفكرة ودورها في الإنجاز الحضاري من مسلمة عامة مفادها أنه لا يوجد سلوك عملي فردي أو جماعي خارج ما تمليه الغرائز الفطرية إلا ما هو متأتٍّ من فكرة ذهنية تحدّد طبيعته وغايته مهما كانت منزلة تلك الفكرة في ميزان القيمة. وكذلك شأن الحضارة فهي تنشأ بدافع من الفكرة، وهنا يقول النجار: "التحضّر باعتباره مظهراً راقياً للسلوك الجماعي فهو ذا منطق موحّد هادف، لا يمكن بحالٍ أن يحدث إلا منبثقاً عن فكرة دافعة تعتنقها مجموعة مّا من الناس، وتُنشئ بدفعها وتوجيهها نمطاً حضارياً مُعيناً".[5]

هذا وقد قال النجار في شأن الارتباط الوثيق بين نشوء الحضارة وبين مضامين الفكرة الدافعة إليها، أن الفكرة: "تلك الرؤية الشاملة في تفسير الوجود وفي تقويم حياة الإنسان، انتهاء بذلك إلى تحديد غاية لهذه الحياة يسعى المجتمع إلى تحقيقها. ومهما يكن من أمر هذه الفكرة قوّةً وضعفاً وسداداً وضلالاً فإنها تمثّل العامل الأساسي في كل ظاهرة تحضّر، بحيث لا تنشأ حضارة على غير أساس من فكرة".[6]

هذا المنحى قال به الكثير من المفكرين، يشير مصطفى النشار إلى أن: "التقدم الحضاري للإنسان تقوده أفكار، فالحضارة في كل دورة من دوراتها إنما تبدأ بفكرة يبتدعها البشر الذين يقودون هذه الدورة الحضارية أو تلك. وربما تكون الفكرة مجرد عقيدة دينية يؤمنون بها ويستلهموها، وتعمل سواعد البشر لتحويل هذه الفكرة أو هذه العقيدة إلى واقع ملموس يعيشونه...، إنهم يتفاعلون معها ويصنعون إبداعاتهم من خلالها. فتتقدّم الحضارة الإنسانية ككل وفقاً لما يبدعوه وعلى أساس ما يصنعوه من واقع مادّي جديد يستمتعون هم بخيراته كما يستمتع به ويضيف عليه من يأتون بعدهم."[7]

وبهذا الصدد يقول مالك بن نبي: "إن حضارةً ما هي نتاجُ فكرة جوهرية تَطْبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضّر الدفعة التي تدخل به التاريخ. ويبني هذا المجتمع نظامه الفكريَّ طبقاً للنموذج الأصلي

---

[4] المرجع السابق، ص 26.

[5] المرجع نفسه، ص 26.

[6] المرجع نفسه، ص 27.

[7] النشار، مصطفى. **في فلسفة الحضارة "جدل الأنا والآخر نحو حضارة إنسانية واحدة"**، ، القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2007م، ص 31.

لحضارته. إنّه يتجذّر في محيط ثقافيٍّ أصلي يحدّد سائر خصائصه التي تميّزه عن الثقافات والحضارات الأخرى".[8]

يبدو جلياً أن النجار يتفق مع مالك بن نبي من اصطباغ الحضارة بلون الفكرة التي تنتجها، ولعلّ هذا ما جعله يحكم بأن مالك بن نبي كان أوضح من توينبي بكثير في إثبات ما للفكرة من أثر في إنشاء الحضارة، وسجّل على نظرية توينبي العامة في قيام الحضارات على قاعدة التحدّي والاستجابة أنها تُعطي انطباعاً بأن الحضارة تنشأ عن ردّ فعل آلي أكثر من أنها تنشأ عن فكرة مسبقة شاملة.[9]

أما بخصوص طبيعة الفكرة الدافعة للتحضّر ومصدرها، فإن الفكرة قد تكون متأتّية من فكرة دينية أي من بيان متعال عن الإنسان، نازل من مصدر غيبي حقيقي أو موهوم، وقد تكون فكرة إنسانية متأتّية من الخيال الأسطوري أو من التأمّل الفلسفي، لكن يعتقد النجار: "أن الفكرة الدينية هي الفكرة الأقوى دفعاً إلى إنشاء الحضارة، كما أنها الأدوم في الحفاظ عليها وتنميتها، ولذلك فإن أغلب الحضارات في تاريخ الإنسان، وخاصّة منها الحضارات الكبرى هي حضارات ناشئة ومتطوّرة بأفكار دينية، ...، ولا غرو في ذلك فإن الفكرة الدينية يكون لها من العمق في النفس، ومن الشيوع الجماعي ما يحدث قوة دفع في إنجاز التعمير لا تُحدث مثله الأفكار الخيالية والفلسفية."[10]

ولا ينحصر دور عامل الفكرة في الإنشاء الأولي للحضارة فحسب، بل هي أيضاً عند النجار عامل صياغة للبناء الحضاري في جميع جوانبه، بحيث تظلّ بعد الإنشاء الأول تكيّف كل التداعيات الحضارية المادية والمعنوية بحسبها، بهذا المعنى تكون الفكرة عامل ضروري في نشوء الحضارة، لكن على الرغم من توفّرها لدى مجتمع ما إلا أنها ليست بكافية في إطلاقها لتنشئ التحضّر وتنميته، "بل هي مشروطة في ذلك بشروط، يرجع بعضها إلى ذات الفكرة في قوّتها وأصالتها ونسبتها من الحقّ، ويرجع بعضها الآخر إلى العوامل والظروف التي توقعها في النفوس موقع الدفع والفاعلية للإنجاز الحضاري."[11]

فالفكرة وإن كانت عاملاً ضرورياً للتحضّر إلا أنها مشروطة بشروط ذاتية وأخرى موضوعية لا يكون لها فعل إلا بتوفرها، وهو ما سيأتي بيانه في العناصر الموالية.

2-ب- عامل البيئة الطبيعية:

تُمثّل البيئة الطبيعية في تصوّر النجار: "مسرح التحضّر، فعلى الأرض يكون استقرار الإنسان، ومن مرافقها يرتفق لاستيفاء حاجاته، وتنمية أساليب حياته، وبطبيعة المناخ الجغرافي يكون نشاطها محكوماً

---

[8] بن نبيّ، مالك. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، إشراف وتقديم: عمر المسقاوي، الجزائر: دار الفكر، ط1، 1992م، ص41.

[9] النجار، عبد المجيد عمر. **فقه التحضر الإسلامي**، مصدر سابق، ص 27.

[10] المصدر السابق، ص ص 27-28.

[11] المصدر نفسه، ص ص 28- 29.

انبساطاً وانقباضاً، وعلى أساس الأرض والمناخ تتحدّد حركته في الانتفاع بالتبادل الثقافي والاقتصادي مما يكون له أثر بالغ في التحضّر. وعلى هذا الاعتبار فإن حياة متحضرة للإنسان لا يمكن أن تنشأ أو تنمو إلا على مسرح بيئي مستجيب للاستعطاء في أرضه ومناخه."[12]

يتضمّن تصوّر النجار لموقع البيئة من قوانين التحضّر الإنساني إشارةً إلى الشروط التي ينبغي أن تكون عليها البيئة الطبيعية لكي تستجيب لفعل التحضّر، وقد حدد النجار تلك الشروط بقوله البيئة تكون: "عامل تحضّر حينما تتوفّر على إمكانية الاستقرار والاستثمار مع توفرها أيضاً على قدر من التأبّي فلا تنفسخ إلا بجهد إنساني يثمر من قبلها العطاء الذي يكون به التحضّر، وذلك حتى يكون فيها ما يستثير هِمّة الإنسان الذهنية والعملية فيتكوّن لديه النزوع إلى المغالبة، والدافع للعمل والإنجاز، فإذا ما كان منه ذلك باشر البيئة بالاستثمار فتستجيب لجهده، فيحدث من ذلك الجهد والاستجابة البناء الحضاري المادي والمعنوي."[13]

يمكن أن يستنتج من هذا القول، أن النجار إذا كان يؤيد الطرح الذي قدّمه مالك بن نبي بخصوص تأثير الفكرة في نشوء التحضر، فإنه يبدو هنا أكثر ميلاً لنظرية توينبي فيما يتعلق بدور عامل البيئة. إذ يجب أن تكون الظروف البيئية في الحد الوسط بين اليسر الكامل وبين القسوة الكاملة حتى يستطيع الإنسان مباشرة البيئة الكونية استثماراً وإعماراً، ويوضّح النجار ذلك بقوله: "إذا كانت الطبيعة على وضع من اللين المفرط بحيث تعطي الإنسان عطاءً مجانياً من مرافق الحياة فإن ذلك يكون عاملاً في الدعة والقعود، وكذلك إذا ما كانت على وضع من القسوة المفرطة فإنها حينئذ تنكسر عليها جهود الإنسان فلا تعطيه من الثمار ما يمكّنه من البناء، فتبقى الحياة على وضع البداوة أو قريب منها".[14]

وفي هذا الشأن يذهب عماد الدين خليل إلى القول: إننا نرى في العالم تحدياً مناسباً للإنسان، ليس معجزاً ولا هو دون الحد المطلوب لإثارة التوتر البشري للردّ، وكأن إرادة الله جل جلاله قد شاءت أن تقف به عند هذا الحدّ لكي يحقّق الإنسان المدى الأقصى الذي يحقق خلافته في الأرض، فلم يشأ الله أن يمهد العالم تمهيداً كاملاً ويكشف للإنسان عن قوانينه وأسراره بالكلية، لأن هذا نقيض عملية الاستخلاف والتحضّر والإبداع التي تتطلب مقاومة وتحدياً ودأباً وإبداعاً، ويسلم الإنسان إلى كسل لا تقرّه مهمّة الإنسان في الأرض، كما أن الله جل جلاله لم يشأ أن يجعل العالم على درجة من التعقيد والصعوبة الطبيعية والانغلاق والغموض، يعجز معها الإنسان عن الاستجابة والإبداع، الأمر الذي يتنافى ومهمته الحضارية التي أنيطت به كخليفة الله على الأرض جاء لإعمار عالم غير مقفل ولا مسدود.[15]

---

[12] المصدر نفسه، ص 29.

[13] المصدر نفسه، ص 30.

[14] المصدر السابق، ص31.

[15] خليل، عماد الدين. **حول تشكيل العقل المسلم**، الكويت: مطبعة الفيصل، ط1، 1989م، ص92.

إن عامل البيئة الطبيعية على أهميته، فهو غير كاف لنشوء الحضارة، فقد تكون البيئة الطبيعية في حدها الوسط بين الانكشاف والانغلاق، مع ذلك لا تتطوّر حياة المجتمع إلى التحضّر، وكذلك شأن الفكرة فقد يتوفّر مجتمع ما على فكرة تتوفّر فيها من حيث ذاتها عناصر القوّة، وتنبني على قدر كبير من الحقّ في شرح حقيقة الوجود وتقدير الحياة، مع ذلك لا يخطو المجتمع خطواته في سلّم الحضارة. فما هو المركّب الحضاري الذي يتمّ بموجبه التفاعل بين الفكرة والبيئة الطبيعة ليحصل الفعل الحضاري؟

2-ج- عامل الدافع الحضاري:

يشكّل الدافع الحضاري العامل الثالث من عوامل التحضّر، وقد قال النجار في وصفه: "أن للتحضّر عاملاً ثالثاً على درجة بالغة من الأهمية هو الدافع الذي يدفع المجتمع إلى البناء الحضاري والاستمرار فيه، وهو عامل يتكوّن في النفوس تكوناً جماعياً تكون له قوّة توحيد، كما تكون له قوّة استنفار تهبّ بها المجموعة في خطّ مشترك للتعمير والتنمية استثماراً للبيئة الطبيعية، وترقية للكيان الإنساني الفردي والجماعي."[16]

وقد فسّر النجار آلية عمل الدافع الحضاري بأنه عامل تفعيل للفكرة من جهة، وللبيئة الطبيعية من جهة أخرى، بحيث تصير به الفكرة فاعلة في النفس دافعة للعمل من أجل تحقيق الغاية من الحياة، كما يصير به للطبيعة موقع في النفس يدفع إلى اقتحامها لمباشرة استثمارها والتعمير فيها، فتكون النفس الجماعية منفعلة بالفكرة من جهة، وبالبيئة الطبيعية من جهة أخرى، فتنفر لتحقيق الفكرة متخذة من البيئة مسرحاً لذلك التحقيق تستخدم مرافقه ومقدّراته. ويحصل العكس إذا خفت وقع هذا العامل في النفس، وهنا يذكر النجار: "وإذا لم يتوفّر هذا الدافع النفسي الجماعي بقيت الفكرة في الأذهان شاخصة شخوص الأشباح مثل كثير من الأفكار الفلسفية المجرّدة، وبقيت البيئة الطبيعية مسرحاً للوجود وليست مسرحاً للفعل والاستثمار، فينتفي التحضّر لانتفاء الدافع إليه."[17]

وتماشياً مع الدور الذي يؤديه الدافع الحضاري، اتجه النجار إلى توجيه جملة من الملاحظات لأهمّ التفسيرات التي حاولت شرح هذا العامل، فمالك بن نبي وصفه بأنه تسجيل الفكرة في الأنفس، ووصف في موضع آخر هذه الفعالية للأفكار الدافعة للتعمير بأنها الانطباع في النفوس، وعلى الرغم من ضبابية هذا الشرح وانتحائه المنحى الخطابي، فإن مقصده العام أن الأفكار تؤدي إلى بناء حضاري حينما تكون واقعة في النفوس موقف الفعالية والدفع، وقال في شأن شرح توينبي رغم ما في هذا الشرح لعامل التحضّر من معقولية، فإنه ينطوي على شائبة مادية آلية، ويعتقد أن ابن خلدون كان أعمق مَن شرح عامل الدافع الحضاري تطبيقاً له على الإيمان بفكرة التوحيد الإسلامي في كلّ من المستوى الفردي والجماعي.[18]

---

[16] النجار، عبد المجيد. **فقه التحضر الإسلامي**، مصدر سابق، ص ص31-32.

[17] المصدر نفسه، ص32.

[18] المصدر نفسه، ص ص32- 34.

ولذلك يؤكد النجار: "إن الفكرة حينما تحلّ في النفوس حلولاً إيمانياً، يكون حلولها الإيماني ذلك هو الدافع النفسي للعمل الحضاري، والحلول الإيماني للفكرة هو إنما هو ذلك الوضع الذي تكتسبه في النفس بالغاً فيها من العمق درجة تصبح بها مسيطرة على كل كيان الإنسان فتوجّه قدرات ذلك الكيان توجيهاً موحّداً نحو العمل الإنجازي لتحقيقها في الواقع. وكذلك فإن البيئة الطبيعية حينما تحلّ في النفس محلّ الأداة المسخّرة من أجل تنفيذ الفكرة في غير ما استنقاص أو استهوال فإنها تكون عامل جذب وترغيب لاستثمارها والتعمير فيها".[19]

هذا ويشدد النجار على أن الدين هو الذي يكسب الفكرة الدرجة الإيمانية حيث تستشعر النفوس استشعاراً جماعياً قداسة المصدر الذي أملى الفكرة، فتوجّه كل قوى الإنسان في مرضاة ذلك المصدر بتحقيق ما حدّد من غاية للحياة، ولمنزلة الطبيعة في النفس، بدليل فكرة التوحيد التي جاء بها الإسلام منتهية إلى ملء الحياة بغاية الخلافة في الأرض، تعميراً مادياً فيها، وتحريراً للإنسان لتكون عبوديته خالصة لله، تلك الفكرة التي وقعت في أذهان البدو من ذوي الفطرة السليمة، فحلّت في نفوسهم محلّ الدافع الذي استنفرهم في قوّة عجيبة ليبنوا الحضارة الإسلامية.[20]

وفي هذا السياق يذهب طه عبد الرحمن إلى القول: "الروح في الإنسان هي الأصل الذي انشعبت منه كل القدرات والملكات التي يتميّز بها، فإذا نحن أعدنا تربية هذه الروح على هدي الدين، كفانا ذلك الاشتغال الطويل غير المعلوم النهاية ولا الموثوق النتائج بإعادة تربية مختلف هذه الاستعدادات والملكات التي أهال عليها التاريخ أكداساً من الترسبات والغشاوات، إذ أن الروح متى تدفق فيها الإيمان وتاقت إلى كمال العمل تحرّكت الدواعي، والجوارح في إثرها، على مقتضى هذا الإيمان الدفاق الذي يتحقق به التكوثر".[21]

فكما يذكر بن خلدون أن العرب قلما تجتمع أهواؤهم فإذا كان الدين بالنبوءة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم. وهم أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق.[22]

ثانيا: ارتكاس التحضّر الإنساني في بعده العام عند النجار: مسوغاته وعوامله

1-ارتكاس التحضّر: المسوغات

يشير النجار إلى أن التحضّر لمّا كان وضعاً إنسانياً مكتسباً وفق عوامل وأسباب، فإنه يحمل في نفسه إمكانية تصدّعه وتلاشيه.[23]كما رصد جملة من الشواهد التي تسوّغ القول بأفول الحضارة، فقد

---

[19] المرجع السابق، ص34.

[20] المرجع نفسه، ص ص33-35.

[21] عبد الرحمن، طه. **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، لبنان: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2016م، ص51.

[22] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ص149- 150.

استشهد بقول ول ديورانت ومفاده أن: "المدنية ليست شيئاً مجبولاً في فطرة الإنسان، كلاّ ولا هي شيء يستعصى على الفناء، إنما هي شيء لا بد أن يكتسبه كل جيل من الأجيال اكتساباً جديداً".[24] كما استند إلى الشاهد التاريخي الذي يثبت أن تاريخ الإنسان قد حَفِلَ بحضارات كثيرة بلغ بعضها أوج العظمة، ثم لفّها الفناء، وأصبحت أثراً، أما حالياً فبعض الحضارات تشهد أطوارها الأخيرة في الانحلال، وبعض آخر يشهد إرهاصات ونذر ببداية الانحدار نحو الأفول.[25]

2 – انهيار الحضارات بين منزع الجبر والاختيار:

2– أ – الاتجاه القائل بحتمية السقوط الحضاري:

يعتقد النجار أن الملحظ المسجل حول سقوط الحضارات وتعاقبها كان دافعاً لأن ينشأ بين المؤرخين لها منزع يقول بحتمية السقوط الحضاري، وجعل ذلك طوراً لازماً في حياة التحضّر ليس منه فكاك شأنه شأن فناء الإنسان المحتوم، فاتجه النجار إلى رصد جملة من التفسيرات القائلة بانهيار الحضارة، من ذلك تفسير ابن خلدون للمجتمع البشري يوحي بأنه يتوجّه هذه الوجهة الحتمية، فقد اتخذ الدّولة وحدة للدراسة وليست الحضارة، وكان يميل إلى القول بحتمية السقوط، انطلاقاً من أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص. كما برز هذا المنزع الحتمي عند اشبنجلر الذي أقام فلسفته في الحضارة على أن الحضارات شأنها شأن جميع القوى الطبيعية تتبع نمطاً مشتركاً من المولد والنمو والانحدار والموت.[26]

2–ب– مآل الحضارة والكسب (الإرادة الإنسانية):

في مقابل هذا المنزع الحتمي يوجد منزع آخر يذهب في تفسير التحضّر إلى أن مآل كل حضارة إنما هو مآل مرتبط بالإرادة الإنسانية، فإذا تعلّقت هذه الإرادة بأسباب التحضّر وعوامله فإنه قد يستمرّ باطراد دون أن ينتهي إلى الاضمحلال.[27] ومن رواد هذا الطرح توينبي الذي رفض الحتمية التشاؤمية اللازمة عن نظرية التعاقب الدوري للحضارات لدى اشبنجلر فهو لا يجد في حركة التاريخ دوراناً رتيباً كدوران العجلة، وإذا كان ايقاع الحركة الفلكية يتولّد عنه الليل والنهار، وكذلك الفصول الأربعة، فذلك وفقاً لقانون فلكي في الطبيعة، وإذا كان ثمة تكرار في حركة القوى التي تحيك نسيج التاريخ البشري فلا يعني ذلك أنه تكرار على نمط واحد، ويرى توينبي أن الموت للحضارات السابقة لم يكن قضاء وقدراً وإنما كان انتحاراً وهو مصير الحضارة الغربية التي قامت على حرب عالمية ثالثة.[28]

---

[23] النجار، عبد المجيد عمر. **فقه التحضر الإسلامي**، مرجع سابق، ص ص35.

[24] ديورانت، ول. **قصة الحضارة**، مرجع سابق، ص8.

[25] النجار، عبد المجيد عمر. **فقه التحضّر الإسلامي**، مرجع سابق، ص ص35 – 36.

[26] المرجع نفسه، ص36.

[27] المرجع نفسه، ص 36.

[28] صبحي، أحمد محمود. **في فلسفة التاريخ**، مرجع سابق، ص ص264– 265.

بالإضافة إلى الدورة الحضارية عند مالك بن نبي، وقد سماها بالدورة الخالدة، لكنه لم يجعلها دورة حتمية المآل إلى الزوال، بل إنه حلّل بها الحضارات الزائلة، وإلا فإن الحضارة يمكن أن تستمر في أمة ما إذا استمرت الفكرة الدينية تحيي فيها غائية معينة.

ويبدو أن النجار يميل إلى الطرح الثاني وهذا ما يؤكده قوله: "وإذا كان منشأ التحضّر الإنساني منشأ إرادياً مكتسباً وليس فطرياً مطبوعاً، فإنه من المعقول أن يكون تداعيه أو استمراره أمراً إرادياً مكتسباً أيضاً. وعلى ذلك فإن أيلولة الحضارة إلى التداعي إنما هي من مكتسبات الإنسان باكتساب أسبابها، ولو تعلّقت إرادته بأسباب الاستمرار لما كان للتحضّر اضمحلال."[29]

3- عوامل تداعي التحضّر عند النجار:

اجتهد مؤرخوا الحضارة في البحث عن الأسباب المفضية إلى تداعي التحضّر، لكن النجار يعتقد أن الأسباب المؤدية إلى التداعي الحضاري تتفاوت في أهميتها، وتتعدّد في أنواعها، ولكن الناظر فيها إذا أرجع بعضها إلى بعض يلفيها لا تخرج عن العوامل الثلاثة التي سبق ذكرها في عوامل التحضّر متمثّلة في أخلال تصيب هذه العوامل في شروطها لإنشاء الحضارة ونموها.[30] وتتمثّل هذه العوامل في:

3-أ- عامل انحراف الفكرة:

ويتمثّل في انحراف الفكرة التي دفعت إلى قيام التحضّر، كأن يؤول تصوّر الوجود إلى تصوّر وهمي خرافي، أو يؤول تصوّر الإنسان ودوره في الحياة وغايته منها إلى مفاهيم تنزع منزع الاستنقاص للذات أو منزع التشاؤم واليأس والعبثية. وفي هذا الإطار أقام اشفيتسر فلسفته في تداعي الحضارة على تداعي الفكرة عن الكون والحياة في أذهان أهلها وتقلص البعد الأخلاقي التفاؤلي في تلك الفكرة،[31] حيث يقول: "فإذا نجحنا في تقرير نظرة كونية فيها يؤكد العالم والحياة على نحو مقنع، فإننا سنستطيع الهيمنة على انحلال الحضارة المتواصل وبلوغ حضارة حية حقة من جديد. وإلا قدر علينا أن نشهد إخفاق كل محاولة لوقف الانحلال ولن نسلك السبيل القويم إلا إذا أصبح من الحقائق المسلم بها عامة أن تجديد الحضارة لا يمكن أن يتم إلا بتجديد نظرتنا للحياة وإلا إذا قام سعي جديد لإيجاد نظرة كونية".[32] أي أن جذور الانحراف يعود إلى الفكرة ومدى الانفصال عنها.

---

[29] النجار، عبد المجيد عمر. **فقه التحضّر الإسلامي**، مرجع سابق، ص37.

[30] المرجع نفسه، ص ص -38-37.

[31] المرجع نفسه، ص38.

[32] اشفيتسر، ألبرت. **فلسفة الحضارة**، مرجع سابق، ص115.

3- ب – عامل التغيرات البيئية:

تكون البيئة الجغرافية سبباً من أسباب تداعي الحضارة، نتيجة لتغيرات بيئية أرضية أو مناخية ذات صبغة إنقلابية تخرج بها عن الحدّ الصالح الذي به نشأ التحضّر وتطوّر، وقد يكون العامل البيئي سبباً في تداعي التحضّر بما تبلغ إليه البيئة من حدّ الفظاظة والغلظة مثل التجلّد والتصحّر والجفاف القاسي والرطوبة المفرطة، وقد يكون متمثّلاً فيما تبلغ إليه من حدّ الرخاء والعطاء المجاني، مما يدعو الناس إلى التراخي، ويضعف فيهم روح الجهاد فيكون الفتور في الإنجاز الحضاري.

3-ج- عامل ارتخاء أو فتور الدافع الحضاري:

أرجع النجار أهمّ أسباب تداعي التحضّر وأكثرها انتشاراً في سقوط الحضارات عبر التاريخ، إلى عامل الدافع الحضاري، ومفاده "أن يصيب أهل حضارة مّا ارتخاء في الدافع الذي يدفعهم إلى البناء الحضاري وفتور إرادة الإنجاز، إما على المستوى النفسي الفردي، أو على مستوى الإرادة الجماعية، فإذا بالفرد يصيبه انحباس نفسي يقلّص فعاليته إلى حدّ كبير، فإذا هو يجترّ حياته دون مبادرة وابتكار، ...، وإذا بالجماعة تتقاطع مشاربها، وتتعارض قواها، فينعدم فيها التحفّز الجماعي الذي تتوحّد فيه القوى في اتجاه واحد فتقوى على الانجاز والإبداع."[33]

قد ينشأ ارتخاء الدافع الحضاري من تراجع الفكرة المحرّكة عن موقعها من النفس الذي تحقق به الدفع إلى موقع سطحي تكون فيه موجودة بل ومحافظة على صحتها في ذاتها، ولكنها غير دافعة ولا فاعلة، ويمكن تفسير التراجع الحضاري بتراجع الفكرة من منزلة تكييف النفس إلى منزلة الإيمان، لأن منزلة تكييف النفس هي التي يكون بها الدفع إلى المبادرة والابتكار والانجاز، ويترتب على تراجع الفكرة من موقع الدفع في النفس، تراجع في الإرادة الجماعية للتحضّر، ذلك أن التكيّف النفسي الذي تحدثه الفكرة في الفرد يؤول به إلى ما يشبه الانصهار في البوتقة الجماعية، وبه تخمد النوازع الفردية الأنانية فتوجّه، حركتهم توجيهاً فاعلاً بالتعاون الإنجازي، وحينما يضعف التكيّف النفسي بالفكرة فإن نوازع الأنانية تنشط، فإذا بالإرادة الجماعية تتشتّت فتصرف القوى إلى التناحر بدل الإنجاز، وفي خضم هذا الصراع يتلاشى الدافع الجماعي إلى البناء لحضاري فيؤول التحضّر إلى الانحلال.

قد ينشأ ارتخاء الدافع الى التحضّر بسبب من الموقع الطبيعي الذي تحتله البيئة الطبيعية في النفس، ذلك أن البيئة الطبيعية قد تكون قائمة في ذاتها على قدر صالح لإحداث التحضّر وتنميته، ولكن موقعها في النفوس قد يتغيّر من موقع الجذب للتفاعل معها والفعل فيها إلى موقف سلبي منها يفضي إلى مجرد العيش فيها، مثال ذلك المسلمين في عهد إنشائهم للتحضّر الإسلامي كانت البيئة الطبيعية تقع في

[33] المرجع السابق، ص 41.

نفوسهم موقع الوسيلة التي ينبغي استخدامها لتحقيق الخلافة في الأرض، وكان مفهوم التسخير هو الذي تتنزّل به الطبيعة في نفوسهم فانطلقوا يستثمرون ما خُلق مسخراً من أجلهم ، وبمرور الوقت وبسبب انحسار موقع الطبيعة في النفس، أصبحت الطبيعة موضوع استهلاك لا استثمار، فكان ذلك مظهر انحدار للتحضّر الإسلامي.[34]

في الأخير خلص النجار إلى نتيجة مفادها: "أن التحضّر ظاهرة إنسانية إرادية، ولذلك فإن قيامها يكون رهين عوامل تدخل في أغلبها ضمن نطاق الإرادة الإنسانية على سبيل التحصيل والكسب، كما أن عوامل تداعيها أيضاً تدخل في نطاق الكسب الإرادي للإنسان في أغلبها، وبهذا المعنى تدخل ظاهرة التحضّر الإنساني ضمن دائرة محكومة بقانون الأسباب وهي أسباب إرادية وليست حتمية، فإذا شاء الإنسان أن يتحضّر فإنه يتحضّر، وإذا شاء أن ينحدر في حضارته فإنه ينحدر تلك مسؤوليته التكليفية في نطاق القدر الإلهي العام الذي يدور فيه الوجود كلّه".[35]

هذا الطرح يؤكده عبد الحليم عويس: "ويرى الاتجاه الإسلامي-أيضاً- أن ثمة (حتمية) في التاريخ هي (السنن الكونية الإلهية) لكن هذه الحتمية لا تشمل حركة الإنسان الفرد، ولا تَكبل حركة الأمّة إن هي قرّرت السير في طريق الحضارة، فالقدرية الاستسلامية لا تحسب على هذا الاتجاه الإيجابي الحركي، ... ويرفض هذا الاتجاه الدورة الطبيعية للحضارة ... والحضارة الإسلامية قادرة على الإفلات من حصار الموت، وعلى البروز في مواقع أخرى أكثر قدرة على حمل رايتها والتعبير عن فطرتها وأدق مبادئها، لأنها (الحق) الذي يجب أن يبقى في مواجهة (الباطل)".[36]

---

[34] المرجع السابق، ص ص 41 – 42.

[35] المرجع نفسه، ص 42.

[36] عويس، عبد الحليم. **فقه التَّاريخ وأزمة المسلمين الحضاريَّة**، القاهرة: دار الصحوة للنشر، ط1، 1986م، ص19.

المحاضرة رقم: 10

نهاية التاريخ

طرح الإشكال:

لئن كانت مقولة نهاية التاريخ من مخرجات نهاية الحرب الباردة، فما مدى معقولية هذا الطرح؟

أولا: قراءة في مقولة نهاية التاريخ :

1– فرانسيس فوكوياما ونهاية التاريخ :

لقد أرجع فوكوياما الأصول البعيدة لأطروحة "نهاية التاريخ" إلى مقال له بعنوان: "هل هي نهاية التاريخ؟" كتبه لمجلة (The National Interest) عام 1989، حيث ذهب في ذلك المقال إلى أن إجماعاً ملحوظاً قد ظهر في السنوات القليلة الماضية في جميع أنحاء العالم حول شرعية الديمقراطية الليبرالية كنظام للحكم بعد أن لحقت الهزيمة بالإيديولوجيات المنافسة مثل الملكية الوراثية والفاشية والشيوعية في الفترة الأخيرة، غير أنه أضاف إلى ذلك أن الديمقراطية الليبرالية قد تشكل "نقطة النهاية في التطور الإيديولوجي للإنسانية"، و"الصورة النهائية لنظام الحكم البشري"، وبالتالي فهي تمثل "**نهاية التاريخ**" لأنه من غير المستطاع أن نجد ما هو أفضل من الديمقراطية الليبرالية مثلا أعلى.

تلقى هذا المقال صوراً متنوعة من النقد، وقد برّر فوكوياما ذلك إلى أن الأمر اختلط على الكثيرين للوهلة الأولى بسبب استخدامه لكلمة "التاريخ" فَهُم إذ يفهمون التاريخ بمعناه التقليدي باعتباره سلسلة من الأحداث، وهذا الفهم فيه إثبات خطئه على نحو قاطع،[1] بل يقصد بالتاريخ من حيث هو عملية مفردة متلاحمة وتطورية متى أخذنا بعين الاعتبار تجارب كافة الشعوب في جميع العصور، وقد ارتبط هذا الفهم للتاريخ أوثق ارتباط بالفيلسوف الألماني هيجل، ثم أضحى جزءاً من مناخنا الثقافي اليومي بفضل كارل ماركس الذي استعار هذا المفهوم عن التاريخ من هيجل.

حيث كان في اعتقاد كل من هيجل وماركس أن تطور المجتمعات البشرية ليس إلى ما لا نهاية، بل إنه سيتوقف حين تصل البشرية إلى شكل من أشكال المجتمع يشبع احتياجاتها الأساسية، وهكذا افترض الاثنان أن "للتاريخ نهاية" هي عند هيجل الدولة الليبرالية، وعند ماركس المجتمع الشيوعي. وليس معنى هذا أن تنتهي الدورة الطبيعية من الولادة والحياة والموت، وأن الأحداث الهامة سيتوقف وقوعها، وإنما يعني هذا

---

* فرانسيس فوكوياما : مؤرخ وفليسوف وباحث في الشؤون السياسية أمريكي من أصل ياباني، ولد سنة 1952 في شيكاغو، ودرس العلوم السياسية في جامعة هارفارد، ثم عمل في وزارة الخارجية، وعُين أستاذا في جامعة جون هوبكنز إحدى أكبر الجامعات الأمريكية، وقد ألف العديد من الكتب منها: "نهاية التاريخ والرجل الأخير".

[1] – فوكوياما، فرانسيس. **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة: حسين أحمد أمين، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1993م، ص 8.

أنه لن يكون ثمة مجال لمزيد من التقدم في تطور المبادئ والأنظمة الأساسية، ذلك لأن كافة المسائل الكبيرة حقا ستكون قد حلّت. لهذا جاء كتابه: "نهاية التاريخ وخاتم البشر" ليتحدث عن تاريخ للبشرية واضح المعالم والأهداف يتجه بالشطر الأعظم من البشرية صوب الديمقراطية الليبرالية، وذلك لسببين مستقلين: الأول يتّصل بالاقتصاد، والثاني يتصل بما يسمى "الصراع من أجل نيل التقدير والاحترام".[2]

وفي اعتقاده لن تكون البشرية عندئذ ألف زهرة تتفتح في صور وأشكال متباينة، وإنما ستكون بمثابة قافلة طويلة من عربات متشابهة، قد تتجه بعض هذه العربات صوب المدينة في حركة حادة مفاجئة، وقد يعود بعضها إلى الصحراء، وقد تتعطل عجلات بعضها أثناء صعود الجبل. وقد يهاجم الهنود الحمر عدّة عربات فيشعلون فيها النار ويهجرها ركابها في الطريق، وقد تُذهل المعركة عدداً من الركاب، فيفقدوا كل إحساس بوجهتهم، ويتجهوا – مؤقتا – في الطريق الخطأ، وقد تتعب عربة أو عربتان من الرحلة، فيقرر ركابها الإقامة الدائمة في معسكرات في نقط معينة من الطريق، وقد يجد آخرون طُرقاً بديلة إلى الطريق الرئيسي، رغم أنهم سيكتشفون أنهم من أجل اجتياز السلسلة الأخيرة من الجبال عليهم أن يستخدموا نفس النفق الذي سيستخدمه غيرهم، غير أن الغالبية العظمى من العربات ستمضي في رحلتها البطيئة إلى المدينة، سيصل معظمها إليها، والعربات متشابهة حتى مع اختلاف ألوانها والمواد المصنوعة منها، غير أن لكل منها عجلات أربع، وتجرها جميعا الخيول، وبداخل كل منها عائلة يساورها الأمل، وتدعو أن تكون الرحلة آمنة، ولن تؤخذ الاختلافات الظاهرة بين حالة العربات على أنها تعكس اختلافات دائمة وحتمية بين ركابها، وإنما سينظر إليها باعتبارها نتيجة لاختلاف مواقعها على طول الطريق ... إن دخول عدد كبير من العربات إلى المدينة سيكون كفيلاً بإقناع أي شخص منطقي التفكير يتأمل الموقف بأنه لم يكن ثمة غير رحلة واحدة، وهدف واحد للرحلة.[3]

2- نقد فوكوياما:

يمكن اعتبار مساهمة فوكوياما في كتابه: "نهاية التاريخ" أكثر "الوثائق" كشفاً للأهداف التي يفضي إليها منهج الوحدة والاستمرارية، ذلك أن فوكوياما استثمر جملة من التغيرات السياسية والاقتصادية والثقافية التي وقعت في العقد الأخير من القرن العشرين ليدلي بوجهة نظره القائلة بأن الإنسان الغربي حقق غاية الحياة، وانتزع اعتراف الآخرين، وبذلك فقد انتهى التاريخ، وحقق غايته وهي" الليبرالية" أو "الديمقراطية الرأسمالية الحرة".

كما حاول فوكوياما عبثا أن يصطف إلى جوار هيجل وماركس وكونت، وإذا كانت إمكاناته لا تسعفه فإنّ غاياته ربطته معهم برباط وثيق، ففكرة "نهاية التاريخ" موصولة بـ **النهايات** التي قال بها أولئك،

---

[2] – المرجع السابق ، ص ص 8 – 9.

[3] – المرجع نفسه، ص ص 293 – 294 .

وتبدو المماثلة بينه وبين هيجل من ناحية الأهداف كبيرة، وبدرجة أقل مع ماركس الذي طالما حلم بـ" نهاية" مختلفة تماما للنهاية التي وصفها فوكوياما، فهذا الأخير قرر أن النفس الباحثة عن اعتراف الآخرين بها هي المحرك للتاريخ، وأن غايتها انتزاع الاعتراف الذي سيؤدي إلى نوع من السيادة التي تتحقق في فضاء حر ديمقراطي.[4]

لعل أوّل ما يلاحظ على فكرة فوكوياما الإطار المجازي التشبيهي المستعار من الصور التقليدية لرعاة البقر في أمريكا، هذا الإطار الذي يرتب مجموعة من العناصر بعضها جوار بعض، لو تمّ تصنيفها وتحليلها واستنطاقها، لتبين أن تصوّر فوكوياما غير مُتّسق، ولا يخلو من التناقضات ويمكن أن يكشف تحليل المضمون أبعاد الفكرة بالصورة الآتية: أن الجنس البشري قافلة من العربات محكوم عليها (بحثاً عن انتزاع الاعتراف والاستئثار بالاهتمام) أن تتّجه إلى مدينة بعينها (الغرب حيث الديمقراطية الليبرالية)، ولا خيار أمامها إلا المرور بطريق يخترق قلب الصحراء (المجتمعات المتخلفة والبدائية)، أما وقد انطلقت القافلة منذ القدم (منذ بدء الخليقة) فقد وضعت في اعتبارها أن تصل إلى غاية معينة (الحرية والمساواة)، إلا أن التمايز والتراتب سرعان ما ظهر في تلك القافلة بسبب عدم التماثل في إدراك الأهداف، وعدم القدرة على مواصلة الرحلة الطويلة، فضلاً عن مخاطر الطريق، الأمر الذي أدّى إلى انقسام القافلة إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: التي حدّدت أهدافها ووجهتها بدقة، ووصلت إلى المدينة بأسرع وقت ممكن، وبالنسبة إلى هذه المجموعة فقد بلغت غاياتها، وتحققت مقاصدها بنيل الاعتراف، ومن ثم فالتاريخ انتهى بالنسبة لها، لأن الذات قد حققت لها بواسطة الديمقراطية الليبرالية الغاية المطلوبة، ومن الواضح أن فوكوياما يقصد بهذه المجموعة المجتمع الغربي، وبخاصة الأمريكي.

المجموعة الثانية: تعرضت لهجمات الآباش فضلّت الطريق (ما زال فوكوياما يختار للآخر تشبيهاً خاصاً استناداً إلى مبدأ التفاوت، فالآباش لا وظيفة لهم في تصوّره إلا الهجوم على القافلة، أي محاولة إعاقة التقدم البشري)، أي أنها وقعت تحت ظرف طارئ ومفاجئ، كأن يكون سياسياً أو دينياً أوعرقياً، يحول دون وصولها في الوقت المناسب فيتأخر وصولها، ويرجح أنها المجتمعات التي خضعت لنظم شمولية في الغرب نفسه، فهذا ما يوحي به خطاب فوكوياما، لأنها سرعان ما تعثر على طرق بديلة.

المجموعة الثالثة: وهي التي تفتقر إلى القدرة على المضي في الرحلة إلى نهايتها المرسومة، ولهذا تقرر التنازل عن فكرة الوصول إلى المدينة، وتختار الإقامة في الصحراء، وستظل تعيش أوضاعا تاريخية، أي ستكون

[4] – إبراهيم، عبد الله. **المركزية الغربية "إشكالية التكون والتمركز حول الذات"**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 2003م، ص 54.

ضحية التناقضات والتشنجات العرقية والدينية والسياسية، ومن الواضح أنه يقصد بها المجتمعات غير الغربية.[5]

وما يثير الغرابة أن هذه المجموعة لها قدرة اتخاذ قرار وحيد وهو البقاء في الصحراء، وذلك يناقض فكرته الغائية، لأنه كان قد أكّد أن القافلة متجهة إلى هدف محدد مسوقة بـ "التيموس" لتحقيق ذلك. ويبدو أن فوكوياما يتجاوز هذا التناقض بسهولة ويعود للتأكيد بأن الجميع لابد أن يصلوا إلى غاياتهم والاختلاف يكمن فقط في توقيت الوصول وليس في المعنى الذي ينطوي عليه، إن الوصول هو نوع من تحقيق الذات لذاتها وبذاتها وبذلك ينتهي مسعاها و تبلغ غايتها المرجوة. ولعلّ أبرز ما يمكن الوقوف عليه هو تأكيد فوكوياما المبالغ فيه على نزعة الذات الراغبة في الاعتراف، وبالمقابل تجاهل رغبة المساواة مع الآخرين.[6]

كما يبدوأن مفهوم فوكوياما يريد أن يكرس الفصل النهائي بين إنسانيتين، فصل يتضمن يأساً وتيئيسا من معظم الإنسانية، من كل "بقية العالم" التي خسرت نهاية اكتمال التاريخ، ولم يبق لها سوى الركون إلى مكان النفايات فقط، ويتضمن بالمقابل عزل النخبة في عرض خارج العالم، والعلاقة الوحيدة بينهما هي مبدأ الإخضاع بالقوة فالموعودون بجنة "نهاية التاريخ" هم "القبيلة البيضاء –الشقراء" أما الآخرون وهم معظم الإنسانية، فلم يعد تصنيفهم في خانة المتخلفين يكفي للتعبير عن رحلة التصفية الأخيرة، والمطلوب هو القطيعة المطلقة بين سكان الجحيم التاريخي والنخبة الفائزة بالنعمة الخلاصية وحدها دون العالمين.[7]

وعليه فإن الحداثة عند فوكوياما تعني انتشار الرأسمالية والتبادل الحر والديمقراطية الليبرالية، وهي الأفق الوحيد المطروح أمام البشرية جمعاء لأن السياسة العالمية تهيمن عليها قيم الغرب الديمقراطي الليبرالي.[8]

لكي نتعرف إلى هذه القضية في بعدها الذي يتعلق بفلسفة الحضارة، فإنه يمكن الإشارة إلى نظرية "التحدي والاستجابة" التي طرحها توينبي،[9] والتي حاول من خلالها أن يفسّر مسألة نشوء الحضارات ونموها ثم تدهورها وتحللها، فذكر أن استجابة أفراد المجتمع (المبدعون) للتحديات التي فرضتها البيئة الجغرافية على أبناء بعض المجتمعات البدائية قد أدت إلى ولادة الحضارات (الأصلية) الأولى. وقد أوضح أن من الشروط الواجب توافرها في التحدي كي يولد استجابة ناجحة هو أن لا يكون ذلك التحدي مفرطاً في صعوبته بحيث يولد اليأس والقنوط، ولا بالغاً في سهولته بحيث تنشأ عنه الاستهانة والتفريط، إن التحدي المثالي لابد

---

[5] – المرجع السابق، ص 55 .

[6] – المرجع نفسه، ص 55 .

[7] – المرجع نفسه، ص 57 .

[8] – بن عزوز، محمد العربي. مرجع سابق، ص 58 .

[9] – تركي، إبراهيم محمد. مرجع سابق، ص 178 .

أن يكون (متوسطا) بين الصعوبة السهولة كي تتولد عنه أفضل استجابة ممكنة، وقد دعا هذا الحد الوسط (الوسط الذهبي).[10]

بناءً على ذلك يدعي فوكوياما بما يتفق مع التصور الغربي، انه كانت هناك حضارتان: الشيوعية والليبرالية، خلافاً لوجهة النظر الإسلامية التي تعتبر أن الحضارة الشيوعية – إن صح أن نطلق عليها حضارة – هي والليبرالية كلاهما وجهان لعملة واحدة هي حضارة الغرب، لأن الماركسية في الحقيقة في بعدها النهائي هي من نتاج حضارة الغرب، وعندما زعم فوكوياما أن التحدي قد زال عن الغرب بسبب انهيار الشيوعية فلم يبق للغرب تحد يذكر وإن كانت هناك تحديات فهي بسيطة والغرب قادر على استيعابها وتجاوزها وبهذا قلل من خطورة الإسلام، ومن هنا وصل إلى نهايته المزعومة.[11]

وهنالك من يعتقد أن الضعف الحقيقي في المقولة، أنه أخرج المنظور الحضاري الإسلامي من دائرة التفكير والتحليل والاستنتاج في تكوين نظريته. فهذه المقولة كانت متسرعة في أحكامها وتحليلها مما أفقدها النضج والعمق والتماسك العلمي والمنهجي، فليس بهذه السهولة يختزل التاريخ، ويعلن عن نهايته، وفي حقل الأفكار والفلسفات بالذات، خصوصاً وأنها جاءت في وقت كان التاريخ فيها يتحرك بسرعة شديدة.[12]

كما اعتبر بعض المفكرين تصريح فوكوياما عاملا فعالا في تكريس الصراع المتعدد الأطراف والمتنوع الاهتمامات، ذلك أن عدّ حقوق الإنسان والديمقراطية الليبرالية منتهى ما يبلغه الفكر البشري في الحاضر والمستقبل، تأسيس للصراع بمفهومه الواسع، صراع يهدف إلى تكريس الهيمنة الأمريكية على العالم، وتثبيت هذا الموقف يقتضى تبني العولمة بوصفها تعبيراً عن النهاية العظمى في عالم الأفكار.[13]

لكن بعد أشهر قليلة سرعان ما انتهت مقولة نهاية التاريخ التي استمرت لفترة وجيزة في مطلع التسعينيات من القرن الماضي بعد صدور مقالة هنتغتون عن صدام الحضارات، ثم أصدر فوكوياما كتابا جديدا بعنوان: "الثقة"حاول فيه أن يجعل من "العولمة" باعتبارها النظام العالمي الجديد النظام النهائي للحضارات الإنسانية.[14]. وهذا ما يقتضي منا بيان فكرة العولمة. وتعميق الوعي بها.

3–العولمة:

أضحى موضوع العولمة من الموضوعات الرئيسية التي تثير نقاشا واسعا في البلاد العربية الإسلامية، وفي العالم على حد سواء، نظرا لما أثارته من مخاوف وتهديدات على المستوى الثقافي على وجه الخصوص، هذا ما يجعلنا نتساءل ما المقصود بالعولمة ؟ وكيف نشأت؟

---

[10] – المرجع السابق، ص ص 389 – 390.

[11] – المرجع نفسه ، ص ص 178 – 179 .

[12] – الميلاد، زكي. **الإسلام والمدنية**، مرجع سابق، ص 68 .

[13] – جيدل، عمار. مرجع سابق، ص 95 .

[14] – تركي، إبراهيم محمد. مرجع سابق، ص ص 179 – 180 .

العولمة ترجمة لكلمة (Mondialisation) الفرنسية التي تعني جعل الشيء على مستوى عالمي، أي نقله من المحدود المراقب إلى اللامحدود الذي ينأى عن كل مراقبة، والمحدود هنا هو أساسا الدولة القومية التي تتميز بحدود جغرافية وبمراقبة صارمة على مستوى الجمارك: تنقل البضائع والسلع إضافة إلى حماية ما بداخلها من أي خطر أو تدخل خارجي، سواء تعلق الأمر بالاقتصاد أو السياسة أو الثقافة، أما اللامحدود فالمقصود به "العالم" أي الكرة الأرضية، فالعولمة إذن تتضمن معنى إلغاء حدود الدولة القومية في المجال الاقتصادي (المالي والتجاري) و ترك الأمور تتحرك في هذا المجال عبر العالم وداخل فضاء يشمل الكرة الأرضية جميعها.

على أن الكلمة الفرنسية إنما هي ترجمة لكلمة (Globalization) الانجليزية التي ظهرت أول ما ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تفيد تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل الكل، وبهذا المعنى يمكن أن نحدس أن الدعوة إلى العولمة بهذا المعنى إذا صدرت من بلد أو جماعة، فإنها تعني تعميم نمط من الأنماط الذي تخص ذلك البلد أو تلك الجماعة وجعله يشمل الكل. وعليه يمكن أن نستنتج أن الأمر يتعلق ليس فقط بآلية من آليات التطور الرأسمالي الحديث بل أيضا بالدعوة إلى تبني نموذج معين، وبالتالي فالعولمة هي إلى جانب كونها نظاما اقتصاديا هي أيضا إيديولوجيا تعكس هذا النظام وتخدمه وتكرسه وهناك من الكتاب من يقرن بينها وبين" الأمركة" أي نشر وتعميم الطابع الأمريكي.[15]

كما تعني العولمة الدوران في فلك الأقوى، فالعالم الآن لا بقاء فيه إلا للأقوياء، ولا كلام إلا لمن يمتلك القوة، أما الضعفاء فهم مقهورون مغلوبون وعليهم أن يكونوا دائما تبعا لمن هو أقوى منهم يدورون في فلكه ويأتمرون بأمره.[16]

هناك من اعتبر العولمة تبشير بمرحلة جديدة للتنظيم العالمي الإنساني، تمثل نقيض المرحلة السابقة التي نحن بصدد الخروج منها، أعني مرحلة الدولة القومية، والانكفاء على الحدود السياسية للدولة كإطار جغرافي للتشمير المادي والروحي عند الجماعات والبشرية عموما، وبالتأكيد لا يعني ذلك أن العولمة قد حققت جميع وعودها وإمكانياتها فالدولة القومية لا تزال قائمة وتلعب دورا رئيسيا اليوم وستبقى لفترة طويلة ذات دور كبير في ترتيب الأوضاع العالمية.[17]

وقد صورها بعض المفكرين بأنها تتصف بالاختزال الشديد، والتركيب المكثف والتفاعل المرن وهي صورة تختلف عن صورة العالم في واقعه الخارجي والمحكوم بعناصر الجغرافية في مساحته وتضاريسه الواسعة والمعقدة، وبقوانين الفيزياء من جهة الحركة و المكان و الزمان. كما عبرت العولمة في نظره عن فهم هو في غاية

---

[15] – محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص ص 136 – 137 .

[16] – كمال الدين عبد الغني مرسي، **الخروج من فخ العولمة**، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ط1، 2002م، ص8.

[17] – برهان غليون وسمير أمين ، **ثقافة العولمة وعولمة الثقافة حوارات القرن الجديد** ، دمشق: دار الفكر، ط2، 2000م، ص 21 .

الحساسية والتعقيد والتشابك، و هي بمثابة فلسفة تركيبية واختزالية واندماجية،تحاول أن تجعل من العالم المتنوع والمتعدد في هوياته وثقافاته و قومياته ولغاته وديانـاته و جغرافياته مختزلا ومندمجا في قالب واحد.

من هنا جاءت العولمة لتقدم مضمونا واتجاها فكريا لمفهوم القرية الكونية واستبدالا له وتطويرا لفلسفته والغايات المرجوة منه.[18]

هذا عن مفهوم العولمة أما عن نشأتها *فإن فريقا من الاقتصاديين يرون أن العولمة في مفهومها الحالي نشأت في منتصف الثمانينيات و بداية التسعينيات عندما أخذ الاتحاد السوفييتي وما يضمه من دول اشتراكية في الانهيار، وهو الذي كان قطبا اقتصاديا وتكنولوجيا وعسكريا عملاقا يتقاسم الهيمنة السياسية على العالم مع الولايات المتحدة الأمريكية منذ الحرب العالمية الأولى، وكان من نتيجة هذا الانهيار الذي فوجئ به العالم أن برزت الو.م.أ كقوة وحيدة تربعت على عرش الزعامة الدولية من دون منافس.[19]

فهذه الظروف هيأت لأمريكا أن تعلن ضرورة سيادة ثقافتها لكل العالم، فقد أعطى انهيار دكتاتورية الحزب الواحد في أوروبا الشرقية هذه العقيدة دفعة إضافية ومنحها القدرة لتصبح ذات أبعاد عالمية، فمنذ نهاية خطر الديكتاتورية البروليتارية، فإن العمل جار على قدم وساق وبكل جدية وإصرار على تشييد دكتاتورية السوق العالمية.[20]

بناء على ما سبق طرحه، لكم واسع النظر، ولكم الخيار في رفع مستوى الإدراك بحقيقة العولمة، وبمدى تداعيتها على ثقافتنا الإسلامية؟ ومدى إمكانية العيش معها وتحقيق الذات والمحافظة على الهوية في ظلها؟

---

[18] – الميلاد، زكي. **الإسلام والعولمة، لماذا لا تكون العولمة مكسبا لنا ؟**، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2010، ص6 .

* انظر : محسن أحمد الخضيري، **العولمة الاجتياحية**، القاهرة : مجموعة النيل العربية ، ط1 ، 2001، ص ص ، 59 – 72 .

[19] – محمد الشبيني ، صراع الثقافة العربية الإسلامية مع العولمة، بيروت: دار العلم للملايين، ط1 ، 2002، ص 25 .

[20] – هانس بيتر مارتن هارالد شومان، **فخ العولمة**، ترجمة: عباس عدنان علي ، مراجعة و تقديم : رمزي زكي (سلسلة عالم المعرفة، 138) الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، 1978، ص . 31 .

محاضرة رقم: 11

نظرية صدام الحضارات.

طرح الإشكال:

فيما تتمثل نظرية صدام الحضارات؟ وما هي مبرراتها؟

أولا: جدل الأنا والآخر في العالم المعاصر:

تعتبر إشكالية "الأنا" و"الآخر" من أهمّ القضايا الحضارية الراهنة، المثيرة للجدل على ساحة التداول الفكري، حيث تزايدت وتيرة الاهتمام بشكل العلاقة بين الأنا والآخر كرد فعل حتمي على جملة التغيرات والتحولات التي عرفها العالم في ظلّ سيادة الأحادية القطبية والثورة المعلوماتية، بالإضافة إلى جملة المقولات التي انتهى بها القرن العشرون، والتي يأتي في مقدمتها مقولة "صدام الحضارات".

1-ماهية الأنا والآخر:

1-أ-الأنا في اللغة:

ضمير الرفع المنفصل للمتكلم والمتكلمة، مُثَناه وجمعه "نحن".[1] الأنا: (Moi-Ego) يقصد به الذات التي تُردّ إليها أفعال الشعور جميعها وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية، وهو دائماً واحد ومطابق لنفسه وليس من اليسير فصله عن أعراضه. ويقابل الآخر والعالم الخارجي، ويحاول فرض نفسه على الآخرين، وهو أساس الحساب والمسؤولية.[2]

1-ب-الأنا اصطلاحا:

يُنظر إلى الأنا باعتبارها مجموعة القيم الأصيلة، والمبادئ العليا التي جاء بها الدين الإسلامي، إضافة إلى التجربة التي قام بها المسلمون، على هُدى تلك القيم والمبادئ. فحينما نستخدم مصطلح الأنا أو الذات فإن المقصود من ذلك هو: تلك القيم المعيارية المتعالية على الزمان والمكان مع تجربة إنزال تلك القيم المعيارية المطلقة على الواقع النسبي والمتحرك والمتغير.[3]

2-مفهوم الآخر والغير:

2-أ-مفهوم الآخر:

إن مفهوم الآخر، هو أحد مفاهيم الفكر الأساسية، شأنه في هذا شأن "أنا" أو"كينونة"، وبالتالي فهو يستعصي على التعريف، لأن التعريف يقوم على الوصف والتمييز والمقارنة والتحديد وغيرها، كما

---

[1] أنطوان، نعمة وآخرون. **المنجد في اللغة العربية المعاصرة** ، بيروت: دار المشرق،2001م، ص39.

[2] وهبة، مراد. **المعجم الفلسفي "معجم المصطلحات الفلسفية"**، القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع،2007م، ص95.

[3] محفوظ، محمد. **الإسلام ،الغرب وحوار المستقبل**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998م، ص53.

يتعارض مفهوم "الآخر" مع فكرة "المماثل" أو "المماهي" إذ يتضمن معنى "المغاير" و"المختلف" و"المتباين" و"المتميز".[4] فالآخر الحضاري أيضاً، ليس عنواناً هلامياً، وإنما يعني مجموع القيم والمبادئ الأساسية التي جاء بها الغرب الحضاري، إضافةً إلى التجربة التاريخية التي قامت بها شعوب العالم الغربي عموماً، انطلاقاً من تلك القيم وعملاً باتجاه إنزالها في الواقع الخارجي.[5] كما نقصد بالآخر الإنسان الغربي بداية من صانع الحضارة اليونانية القديمة حتى صانع المدنية الأوروبية والأمريكية في عالم اليوم.[6]

2-ب –الغير: (Other-Autre):

الغير هو أحد تصورات الفكر الأساسية، ويُراد به ما سوى الشيء ممّا هو مختلف ومغاير.[7] من خلال التحديد المفاهيمي السابق نستنتج أن 'الآخر' و 'نحن' لا يشكلان كينونة متوازنة من حيث القيم والمبادئ والتجربة التاريخية. وهذا ما أدّى إلى وقوع التباعد بين الطرفين وزاد في صعوبة مدِّ جسور التلاقي بينهما.

ولا يتمّ هذا اللقاء المتوازن إلا بمعرفة الآخر للغة نحن، ومعرفة نحن لثقافة الآخر، على شيء من المساواة في المثاقفة والمعارفة، فبدون المعرفة الثقافية المتبادلة لا يمكن أن يتحقّق حوار متكافئ وبنّاء بين الطرفين المختلفين أصلاً، فمعرفة نحن لِلغة الآخر لم تُفض إلى نتيجة مثمرة، لأنَّ جهل الآخر بمعرفة لغة "نحن"،- المقصود بمعرفة اللغة معرفة القيم الحضارية والإقرار بفضلها، وليس مجرد الأداة التعبيرية- ظلَّ عائقاً فكرياً وتواصلياً فولّد لدى "الآخر" عدّة تصورات: إما الإحساس بالتخوّف من نحن، وإما الإحساس بالاحتقار مما كوَّن عقدة استعلائية تتمثّل في الإحساس بالعظمة على نحن، وذلك على أساس أن هذا "النّحن" ليس على شيء من الثقافة ولا يستطيع صُنع التاريخ ولا التأثير فيه، هذا ما أدّى بالآخر إلى تصوّر عولمة الذات.[8]

3- صدام أم صراع (Struggle – Conflict/Clash)

إن الناحية المنهجية تقتضي أن نتفحص بعض المصطلحات، والتي استعملها الكثير من مفكري ومنظري الدراسات الإستراتيجية في الدول النافذة وردَّدها الإعلام الغربي. فلقد التبس لدى كثيرٍ من الكتاب لفظان اصطلاحيان هما: الصدام والصراع، إذ تسبب عدم تحديدهما في كل دراسة على حِدى في نشوء عدد كبير من الخلافات، يمكن نفي أغلبها بالعودة إلى التفريق بينهما على أساس التعريف، حيث تشهد

---

[4] زيادة، معن. **الموسوعة الفلسفية العربية**،المجلد:1، بيروت: معهد الإنماء العربي،1986م، ص13.

[5] محفوظ، محمد. **الإسلام، الغرب وحوار المستقبل**، مرجع سابق، ص54.

[6] النشار، مصطفى. **في فلسفة الحضارة "جدل الأنا والآخر نحو بناء حضارة إنسانية واحدة"**، القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع،2007م، ص49.

[7] مراد وهبة، مرجع سابق، ص450.

[8] مرتاض، عبد الملك. **الإسلام والقضايا المعاصرة**، الجزائر: دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، 2009م، ص9.

المؤلفات السياسية القديمة على وجودهما في التداول التأليفي المرويّ والمكتوب من الراهن بين أيدينا، منذ القرن الخامس قبل بداية التأريخ الميلادي في الحضارة الغربية التي نهل منها المفكرون المسلمون والغربيون المحدثون –على حد سواء– أكثر من غيرها في معالجة قضايا المجتمع.[9]

2–أ– تعريف الصدام:

أ–التعريف اللغوي:

ورد في منجد اللغة العربية: صَدَم صَدْمًا: دَفَع بعنفٍ وشِدَّة، دخل في الشيء وحطّمه، صِدَام، تَصَادُم، اِرتطامُ شيء بآخر، خِلافٌ، نزاعٌ، مشادَّة، مُشَاحنَة.[10] أما في قاموس أكسفورد الحديث فإن كلمة "clash" تحمل معنى، يتنافر، يتضارب، يشتبك اشتباكاً مسلحاً.[11]

ب– التعريف الإجرائي:

"الصدام يعني حالة التأثير الحاصل بين شيئين متجانسين أو غير متجانسين في مادة التكوين (الطبيعة) أو الفاعلية (السبب) أو الغائية (الغرض)، لدى التقائهما في زمان ومكان معينين، إذا أعاق أحدهما انتشار الآخر أو منعه أو دعاه إلى التراجع.[12]

ج – **خصائص الصدام:** تتمثل أهم خصائص الصدام فيما يلي:

* إن الصدام بعقلية الغرب: الأورو– أمريكي تعني الإجبار والقسر والقتل والتدمير، وهي مسالك يمكن للحضارة الغربية أن توظفها لخدمة أهدافها، حيث أجازت لنفسها في حالة صدامها وتنافرها مع الآخرين بسلوك ما تراه مفيداً وبما يمكنّها من تحقيق النصر في تلك المواجهة، فالغرب لا توقفه موانع أو محظورات أو مقدسات بل تسيره عقلية براغماتية ذرائعية همّها الأوّل أن تكون الأولى دون البقية من الآخرين، حتى وإن كانوا قريبين منها في الفهم نحو الشراكة السياسية أو الاقتصادية.

* الصدام نفي واستئصال وتغريب وهجرة نحو التخوم العالية، فهو نفي لما يمكن أن نطلق عليه الأفكار المشتركة للسياق الحضاري الواحد لعالم القرن الواحد والعشرين، المتضرر الوحيد فيه هم الضعفاء أو عديمو التأثير، ولذلك فإن مستعملي ومرددي الألفاظ البراقة والخداعة في لغة السوق السياسية بمساعدة من وسائل الإعلام غير معنية بالحضارة على المستوى العالمي بقدر ما هم معنيون بترسيخ وتقدم وإثراء حضارتهم حتى ولو على حساب اندثار العالم الآخر.

---

[9] –شرف، محمد ياسر. **إعادة تنظيم العالم "دراسة تحليلية نقدية لأطروحة صامويل هنتغتون في صدام الحضارات"**، دمشق: وزارة الثقافة، 2004م، ص375.

[10] – المنجد في اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص ص825 – 826.

[11] – Oxford Basic English Dictionary, New 3rd edition ,University Press ,2006, p 68

[12] – محمد ياسر شرف، مرجع سابق، ص ص 375 – 376.

* الصدام على الدوام يكون عنيفاً وانتقاميا وأحيانا (منفلتاً) فهو لم يكن في يوم هادئاً أو دبلوماسياً أو حضارياً، لذلك فإن استعمال تعبير الصدام عن غيره من الاستعمالات –وهو الاستعمال الذي أشاعه هنتغتون في مؤلفه– مقصود وليس مصادفة محضة، وهو في مضامينه البعيدة والمتكلسة في آخر الرأس دعوة إلى التحسب من الشرور التي تتعرض لها الحضارة الغربية من الآخرين، الأمر الذي يستوجب أن يتسلّح مجتمع هذه الحضارة بما يمكّنه من دخول الصدام معها والقضاء عليها وعلى شرورها.[13]

1 – 2 – تعريف الصراع:

أ – **التعريف اللغوي:**

جاء في منجد اللغة العربية: صِرَاعٌ، مُصارعَة، قِتال، كِفاح، نِضال، "صِراع سياسي – صِراع مسلح –الحياة صراع"، صراع: نزاع، خصومة، "صراع عقائدي –صراع الطبقات الاجتماعية".[14] أما مصطلح الصراع "Struggl" فقد تحدَّد معناه في قاموس أكسفورد الحديث على شكل كفاح، صراع، نضال، يكافح، يناضل، يصارع، يقاوم، يجاهد، يبذل جهده.[15]

ب – **التعريف الإجرائي:**

الصراع يعني حالة التأثير الفاعل المتبادل بين شيئين أو أمرين غير متجانسين في مادة التكوين (الطبيعة) أو الفاعلية (السبب) أو الغائية (الغرض) لدى التقائهما في زمان ومكان معينين حالما ينتشر أحدهما باتجاه الآخر، لأن اجتماعهما غير ممكن بسبب اللاتجانس في تلك الخاصات الثلاث التي تشكّل الواحدة منها قوة طاردة لنقيضها (الخصم). وهذا يعني أن فكرة معينة (أطروحة – إثبات) لا يمكن أن تلتقي مع خصيمتها النقيض (طباق– نفي) إلا إذا أدخلت تعديلات جذرية عليهما معا، وما ينتج عن هذا ليس اجتماع الفكرتين، بل فكرة ثالثة تنتفي منها التناقضات الضمنية (تركيب، نفي النفي) ولو كانت تشبه كلا من سابقتيها باعتبار ما.[16]

ج – **خصائص الصراع:** من خصائص الصراع نجد:

* الصراع ليس عدوانياً، حيث تدخل تحت خيمته أشكال متعدّدة من الحوارات سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم علمية أم ثقافية أم عسكرية، وهو بالنتيجة ليس مُفضياً للصدام والتطاحن بل إنه في أغلب الأحيان يكون جسراً لإيصال وجهات نظر المختلفين أو المتصارعين وصولاً إلى التوائم والاتفاق، فالصراع حتى وأن دفعت الأقدار لاعبيه إلى الوصول لأية حالة عنيفة، فإن تلك الحالة تكون الاستثناء وليست

---

[13] – السعدون، حميد حمد. **الغرب والإسلام والصراع الحضاري**، الأردن: دار وائل للنشر، 2004م، ص ص 26 – 27.

[14] – المنجد في اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 829.

[15] - Oxford basic dictionary , p 378

[16] – شرف، محمد ياسر. مرجع سابق، ص ص 376 – 377.

القاعدة، وتكون نتائجه محكومة بخلق حالة من التآلف الحضاري التي أفرزتها أنشطة الصراع، ذات الشكل الحضاري، أي أن النتائج في شكل عمقها وتأثيرها في حالة الصراع الهادئ والمشحون بالحجة العقلية والفعل الميداني أكثر تأثيراً من النتائج المتحققة في حالة الصراع العنيف ولعلّ في مثال التلاقح الحضاري الذي جسدته الحضارة الإسلامية مع الحضارات الأخرى خير مثال.

* إذا الصراع يُحتمل أن يكون عنيفاً لكن هذا العنف حالة مؤقتة وشكل استثنائي، ولا يعني هذا العنف إلغاءاً أو نفياً للمقابل بقدر ما يعني الضرورات التي استوجبتها الحالة وهو في كل الأحوال يكون صراعاً تنافسياً يستقوي بجماهيره وحجته في دحض مشاريع المقابل.

* ولذلك بات الصراع أحد مستلزمات العصر، ابتداء من جهد الإنسان في كسب قوته وحتى تغيير قوانين الطبيعة، وعليه فالصراع حالة عالمية وليست حكراً على حضارة دون أخرى، بل إن الحضارات في صراعها مع بعضها تكسب لنفسها وللحضارة الإنسانية الكثير من الإبداعات التي تخلقها حالة الصراع التنافسي.

* كما أن الصراع Struggle قد يكون شاملاً وعلى صُعد مختلفة وفي وقت واحد، بحيث تبدو أشكال الصراع وكأنها فروع مشتعلة بالحماسة والقوة، مما يسترعي النظر ويوحي بالمواجهة لأن ساحة الصراع أصبحت أوسع من طاقات وحجم المتصارعين، ولعلّ في صراعات الأقدمين، حضارات آشور وبابل والإغريق وغيرها من الحضارات أبرز مثال على ذلك.

* الخصم في حالة الصراع هو خصم وقتي وقد ينتقل إلى حالة الحياد أو الصداقة مع من مارس معه شكلاً من أشكال الصراعات المختلفة تبعاً لسياقات القضية أو الوقت أو أشكال الحكم المتبدلة، لكن ذلك الخصم في حالة الصدام هو حالة من حالات الخط النهائي للأمور، أي أنه خصم يتعامل معه المقابل من دون تحفظ في ما يخص المحظورات أو الممنوعات أو حالات المرونة المطلوبة، إنه حالة يستوجب القضاء عليها لضرورات الأمر، وبهذا الشكل يصبح الخصم أقرب إلى أن يكون عدواً.[17]

* الصراع Struggle حتى وإن كان عنيفاً في بعض صوره أو أوقاته فإنه في النتائج النهائية أكثر تقدمية وعلمية وحضارية عما سبقها من حالات حتى وإن كانت تلك الحالة الانتقالية عنيفة لأن الاضطرار الذي دفع بالصراع إلى حالة العنف هو حالة استثنائية تستوجبها ضرورات ما بعد انتهاء التصارع وشكل الطموح والرغبة اللتين تحقق أو حدث من أجلهما الصراع، أما حالة الانتقالة التي تتمخض عما بعد انتهاء الصدام Clash فهي حالة أقل ما فيها أنها مليئة بالكراهية والأحقاد والثارات تتأسس على قاعدة نتائجها أياً كانت تلك النتائج أفعالاً تكون أشد عنفاً واستئصالاً ونفياً عن ما سبقها من أفعال.[18]

---

[17] – السعدون، حميد حمد. مرجع سابق، ص ص28 –30.

[18] – المرجع نفسه، ص ص31 – 32.

* أما الصراع عند بعض المفكرين المسلمين المعاصرين فإنه سُنّة فردية واجتماعية، فالصراع والتدافع هو سبيل الحيوية والنمو والازدياد علامة الحياة والاستمرار، ابتداء من الخلية وانتهاء بالحياة الحية، وهو أحد محركات الحياة الاجتماعية وامتداد التاريخ البشري، وله صوره المتعددة من الحوار والمفاكرة والمثاقفة، والمناظرة والقتال والمواجهة والمنافسة والسباق والمغالبة، كلها صور ومعارك والصراع بين الخير والشر والعدل والظلم، والحب والحقد، والعفو والثأر، والحق والباطل لا يتوقف إلا بتوقف الحياة.[19]

مما سبق نستنتج أن هناك بوناً شاسعاً بين مصطلحي الصدام والصراع، فمصطلح الصراع الذي تجري استعمالاته مترادفة مع مفهوم الصدام بين منظري الاستراتيجيات الكونية هو أقل استفزازاً وتهيجاً، وهو حالة إنسانية أرقى من الصدام، ويحمل معاني أقل ضرراً وعدوانية، ما يعني أن استعمال مصطلح الصدام مقصود، وبهذا يتسنى لنا أن نمهد الطريق في استقراء العقل المهيمن عالميا.

ثانيا: دعاة نظرية صدام الحضارات:

1- برنارد لويس:

إن مفهوم صدام الحضارات ليس جديداً ولا هو من ابتكار صمويل هنتغتون، وإنما يعود إلى حوالي خمسين سنة خلت، وقد صاغه المفكر البريطاني برنارد لويس.* اتجه برنارد لويس إلى تبرير "جذور السخط الإسلامي" على أنه ليس شيئاً أقل من صراع الحضارات، فهو ينظر إلى الإسلام على أنه واحد من أعظم ديانات العالم، كون الإسلام منح الراحة والطمأنينة لملايين لا تحصى من الرجال والنساء، فقد أعطى كرامة ومعنى للحياة التي كانت رتيبة تعيسة بائسة، كما أنه علّم شعوباً من عروق مختلفة أن يعيشوا حياة أخوية، كما أنه ألهم حضارة عظيمة عاش فيها المسلمون وغيرهم معاً حياة خلاقة ومفيدة، وهذه الحضارة أغنت العالم بأسره بما حققته من إنجازات.

لكن وعلى شاكلة غيره من الأديان فقد عرف الإسلام فترات نفخ فيها روح **الكراهية والعنف** في أتباعه، ومن سوء حظنا أن غالبية –وليس كل– هذه الكراهية والعنف موجهة ضدنا في **الغرب**، هذه الكراهية تتجاوز أحيانا العداء الموجه ضد مصالح وأفعال وسياسات وحتى بلدان معينة وتصبح رفضاً شاملاً للحضارة الغربية برمتها. كما أكّد برنارد لويس على أن القرآن بالطبع توحيدي بشكل راسخ، ويؤمن بإله واحد، وهناك صراع في قلوب البشر بين الخير والشر أي بين أوامر الله والإغراءات، إلا أن ذلك يبدو وكأنه صراع مسير من قبل الله ومحسوم سلفاً لصالحه، وظيفته اختبار الإنسان، وبخلاف الأديان الثنوية القديمة

---

[19] – عمراني، عبد المجيد. **مستقبل حوار الحضارات في ظل العولمة**، تقديم: حسن حنفي، القاهرة: دار الوليد للتوثيق، ط2، 2009، ص 29.

* برنارد لويسBernard Louis : مؤرخ بريطاني متخصص في قضايا الشرق الأوسط تاريخا وحضارة.

فليس للإنسان دور في هذا الصراع لتحقيق النصر للخير ضد الشر، رغم ذلك فإن الإسلام مثله مثل اليهودية والمسيحية تأثر بفكرة المثنوية حول صراع كوني بين الخير والشر، والنور والظلمات، النظام والفوضى، الحقيقة والزيف، الله وعدوه الذي عُرف بالشيطان أو إبليس.

لكن صراع الخير والشر في الإسلام اكتسب بسرعة أبعاداً سياسية وعسكرية، فمحمد –على سبيل التذكير– لم يكن فقط رسولاً أو مُعلماً على شاكلة غيره من مؤسسي الأديان فهو أيضاً قائد الحكومة والمجتمع حاكماً **مقاتلاً**، ومن ثم فإن كفاحه استلزم دولة وقوات مقاتلة، إذا كان المقاتلون في سبيل الإسلام يقاتلون من أجل الله، فإن ذلك يستتبع القول إن خصومهم يقاتلون ضد الله، وبما أن الله هو المهيمن ومصدر السلطات من حيث المبدأ، وهو القائد العلوي للدولة الإسلامية، والنبي وخلفاؤه من بعده وكلاء مباشرون عنه فإن الله إذن هو راعي الجيش وقائده والجيش هو جيش الله والأعداء هم أعداء الله. فالرؤية الإسلامية تُقسّم العالم كله إلى فريقين: دار الإسلام، حيث تسود الشريعة والعقيدة الإسلامية، والباقي دار الكفر أو دار الحرب التي من واجب المسلمين أن يضموها إلى الإسلام.[20]

العالم الإسلامي في ذروة تألقه رأى نفسه كمركز الحقيقة والتنوير مُحاطاً بهمجيين كفرة ينبغي عليه في الوقت الملائم أن يحضّرهم وينورهم، ولكن بسبب اختلاف مجموعات هؤلاء الأغراب الكفرة فقد ترتّب على ذلك اختلاف آخر حاسم، فالأغراب في الشرق والجنوب كانوا مشركين ووثنيين، ومن ثم فلم يكونوا يشكلون أي تهديد خطير، ولم يعتبروا منافسين جديين للإسلام على الإطلاق، أما في الشمال والغرب فقد أدرك المسلمون منذ البدايات الأولى أن هناك خصماً حقيقياً، ديناً عالمياً منافساً وحضارة متميزة بُنيت بإلهام من ذلك الدين، هذا الكيان المنافس عُرف من قبل أتباعه وغيرهم بالنصرانية وما تمثله من عالم مسيحي.

استمر الصراع بين هذين النظامين المتنافسين لمدة أربعة عشر قرناً، لقد بدأ مع الأيام الأولى للإسلام في القرن السابع، واستمر عملياً حتى يومنا الراهن، وقد اشتمل سلسلة طويلة من الهجومات والهجومات المضادة، وطوال السنين الألف الأولى كان الإسلام متقدما، وكانت النصرانية في حالة تراجع وتقهقر مما عرضها للخطر، ولكن طوال الثلاثمائة عام الأخيرة، منذ اندحار الحصار التركي الثاني لفيينا عام 1683م وبروز الإمبراطوريات الأوروبية الاستعمارية في أوروبا وإفريقيا، تراجع الإسلام إلى وضع الدفاع،[21] ونجحت المسيحية وحضارتها، وما أعقبها في أوروبا وبناتها، في جعل العالم كله بما في ذلك الإسلام يدور في فلكها.

وحسب برنارد لويس أن الشيء السيئ فعلاً وغير المقبول هو هيمنة الكفرة على المؤمنين "الحقيقيين"، فبالنسبة للمتدينين يبدو أنه من المناسب والطبيعي أن يحكموا هم الكفرة لأن ذلك يوفر فرصة

---

[20] – برنارد لويس – **إدوارد سعيد، الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية**، بيروت: دار الجيل، ط1، 1994م، ص ص10– 13.

[21] – المرجع نفسه، ص ص 14 – 15.

حماية الشريعة الإلهية، أما أن يحكمهم " الكفرة " فإن في ذلك إفساد للدين والأخلاق في المجتمع واستهتار بالشريعة الإلهية وتعطيلها، وهذا يساعدنا على تفهّم الاضطرابات الراهنة في بقاع متعدّدة حيث يخضع المسلمون لحكومات غير مسلمة.[22]

في البداية كانت استجابة المسلمين للحضارة الغربية نوعاً من الإعجاب والمحاكاة واحترام كبيرٍ لانجازات الغرب ورغبة في تقليدها وتبنيها، هذه الرغبة نبعت من الإدراك الحاد والمتنامي بضعف وفقر وتخلّف العالم الإسلامي مقارنة بالغرب المتقدم، وربما على أمل إحياء تفوقهم المفقود. أما في الوقت الراهن فقد تحوّلت حالة الإعجاب والمحاكاة إلى نوع من الرفض والعدائية، يمكن التأكيد إلى حدٍّ ما أن هذه الحالة العدائية نتجت عن شعور بالإذلال والإدراك المتنامي بين وراثي حضارة عريقة وفخورة طالما كانت مهيمنة، بأنهم سُبقوا –بل وسُحقوا– من قبل أولئك الذين طالما اعتبروهم مرؤوسيهم. وأصبحت الولايات المتحدة هي القبلة التي توجه ضدها تلك الكراهية والعداء وذلك الامتعاض والمكبوتات باعتبارها الوريث الشرعي للحضارة الغربية والقائد الأوحد والمميز للغرب.

بالاستناد على ما سبق أقر برنارد لويس بأنه: يجب أن يكون واضحاً الآن أننا نواجه تياراً وحركة تتجاوزان بكثير مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تلاحقهما، إن هذا ليس شيئاً أقل من **صراع الحضارات**، إنه رد فعل –ربما غير عقلاني– لكنه تاريخي لمنافس قديم موجه ضد ميراثنا اليهودي – المسيحي– وضد حاضرنا الراهن، وضد امتدادهما العالمي، وإنه من الأهمية بمكان ألا نسمح من جانبنا بجرنا واستفزازنا للقيام برد فعل تاريخي مواز، ضد ذلك المنافس، ويضيف: "من جانبنا ينبغي علينا أن نتّخذ كل الاحتياطات لنتجنب خطر عهد جديد من الحروب الدينية، مترفعين عن إثارة الخلافات أو الأحقاد القديمة".[23]

1–أ– نقد رأي برنارد لويس:

لقد استخدم برنارد لويس لأوّل مرة مفهوم "صدام الحضارات" سنة 1964م حيث اعتبر أن أزمة الشرق الأوسط، لا تنبع من مجرد خصومة بين الدول بل من صدام بين حضارتين، أما آلان غراش الكاتب بصحيفة لوموند الدبلوماسية فيعتقد أن برنارد لويس صاغ هذا المفهوم سنة 1957، وسواء تمت صياغة هذا المفهوم سنة 1957 أو سنة 1964 فهو مفهوم قديم عمره يقارب الخمسين سنة وليس مرتبطاً بالأوضاع الجديدة التي برزت بعد الحرب الباردة وسقوط حائط برلين.

إن برنارد لويس في أي مرحلة من مراحل حياته لم يكن متعاطفاً لا من قريب ولا من بعيد مع العالم الإسلامي والعربي على وجه التحديد، خلافاً للعديد من المستشرقين الذين تدفعهم النزاهة العلمية في

---

[22] – المرجع السابق، ص 23.

[23] – المرجع نفسه، ص ص 27 – 31.

أحيان كثيرة إلى تقديم صورة موضوعية عن هذه المنطقة من العالم، عن خيرها وشرها، عن ايجابياتها وسلبياتها، فهناك تحيز واضح ضد العرب والمسلمين عموماً، حتى يبدو وكأن برنارد لويس قد قام بما قام من دراسات لا بدافع الفضول العلمي والاطلاع على حضارات أخرى يثري من خلالها آفاقه العلمية بل لتجميع أوفر ما أمكن من المعلومات عن خصم أو عدو تاريخي لما يسميه بالحضارة اليهودية المسيحية.[24]

ولهذا لقّب إدوارد سعيد *برنارد لويس بإمام المستشرقين المعاصرين،[25] حيث تحوّل برنارد لويس إلى سلطة مُسَخّرة لصالح الحملات الصليبية المناهضة للإسلام والعرب، وتلك الصهيونية وخادمة الحرب الباردة، والتي تنفّذ بحميّة متلفعة بمسحة تمدن ذات صلة واهية للغاية بذلك "العلم"، والتعلم الذي يزعم لويس أنه حامل لوائه.[26]

ولذلك فإن المكانة التي يحتلها برنارد لويس إلى جانب غيره من المستشرقين في المجتمعات الغربية باعتبارهم أعلم الناس بالمجتمعات الشرقية العربية والإسلامية، ونزعتهم الشديدة في محاربة المسلمين والإسلام، سمح لهم بتغذية عقول الحكومات والشعوب الغربية بأفكار مغالطة عن المسلمين وسلوكهم، وأنتجوا صورة سلبية عن الإسلام تلقتها الشعوب الغربية وأصبحت تتقيد بتعاليمها في التعامل مع الآخر العربي المسلم.[27] إن محققاً وباحثاً مثل برنارد لويس الذي يجوب بمصباحه ومجهره مختلف المتون والمصادر الإسلامية كي يختار منها بعناية ما يتوافق مع آراءه ونظرياته، نجده في مواضع الضرورة يبادر بالإشادة بمنجزات حضارة المسلمين وثقافتهم، وما ذلك إلا بهدف إضفاء طابع الإنصاف والمنطقية على كلامه وآرائه في موضع آخر.[28]

كما تتميز تحليلات برنارد لويس وأحكامه ونظرياته بشأن الإسلام والمسلمين بخلطه للأوراق البحثية المختلفة بعضها ببعض وكذلك استنتاجه لأسس نظرية من الأحداث والوقائع التاريخية، فمن بين الأساليب التي انتهجها في كتاباته ودراساته، القيام بوضع عدد من الأحداث والوقائع التاريخية بعضها إلى جانب بعض بشكل انتقائي، وتحميل أحكامه المسبقة عليها والخروج بنتيجة فقهية أو فكرية من واقعة تاريخية وتعميم تصرفات جماعة من المسلمين وسلوكهم وأفعالهم على جميع المسلمين في العالم، وتسجيل هذا السلوك في النهاية على الإسلام، والخلط في موضوع واحد بين الموضوعات التاريخية والاجتماعية والسياسية

---

[24] – عزوز، محمد العربي. **زمن هنتغتن؟ صدام الحضارات ونهاية التاريخ**، القاهرة: دار النهضة العربية، ط1، 2009م، ص ص 15 – 16.

* إدوارد وديع سعيد (1935 2003) أستاذ الأدب المقارن في جامعة كولومبيا، كاتب وناقد وأكاديمي فلسطيني .

[25] – ادوارد سعيد ، **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة وتحرير: صبحي حديدي، عمان: دار فارس للنشر والتوزيع، ط1، 1996م، ص7.

[26] – المرجع نفسه، ص43.

[27] – مرسي مشري "جدلية العلاقة بين الإسلامفوبيا وحوار الحضارات"، **مجلة دراسات شرق أوسطية**، العدد 55، السنة 15، ربيع 2011 الأردن :مركز دراسات الشرق الأوسط، ص ص19 – 20.

[28] – مهاجراني، السيد عطاء الله. **الإسلام والغرب**، ترجمة: عادل عبد المنعم سويلم، مراجعة وتقديم: محمد السعيد جمال الدين، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1 ، 2006، ص17.

من جانب، والموضوعات الفكرية الفقهية والتفسيرية من جانب آخر، للوصول في النهاية إلى النتيجة المسبقة التي تلقى قبولاً في نفسه.[29]

2 – المهدي المنجرة*:

قبل صدور مقال صامويل هنتغتون حول صدام الحضارات بسنتين أعلن المهدي المنجرة في حديث نشرته له المجلة الألمانية "دير شبيجل" "Der Spiegel" تاريخ 11 فيفري1991 أن حرب الخليج التي اندلعت سنة 1991 هي"الحرب الحضارية الأولى". وفي نفس السنة أصدر كتابه الذي يحمل نفس العنوان باللغة العربية في الدار البيضاء والجزائر والقاهرة ثم ترجمه إلى الفرنسية في السنة الموالية ثم إلى الانجليزية واليابانية.[30]

وتقوم نظرية المهدي المنجرة على تقسيم التاريخ المعاصر إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: وهي **المرحلة الاستعمارية**: والتي عشناها في حدود الخمسينيات أو الستينيات، وهي مرحلة واضحة في طبيعتها إذ يكفي أن تخرج للشارع لتعرف أعدائك.

المرحلة الثانية: ويسميها **مرحلة الاستعمار الجديد**، وهي مرحلة شبه استعمارية، تمتد من بدايات الستينات إلى 2 أغسطس 1990، لأنه بعد رحيل الاستعمار ترك لنا قبل ذهابه هياكل غير قادرة على مسايرة التطورات المتسارعة مما أثر على تعطيل نمو مجتمعاتنا، صرنا نطبق برامج مفكرة ومعدة بالخارج، خاصة تلك التي تسمى" المساعدة الفنية" التي تأتينا من "منظمات دولية" أو من البنك الدولي وغيره من المؤسّسات الامبريالية التي عمّقت هُوّة الفوارق الحاصلة داخل المجتمع، كما ركزت مصالح وتحالفات مشتركة بينها وبين فئات قليلة معادية لمصالح الشعوب ولطموحاتها.

المرحلة الثالثة: وهي **مرحلة ما بعد الاستعمار**: وتبدأ من 2 أغسطس 1990 وسمّى هذه المرحلة بما بعد الاستعمار لأنها حرب انطلقت ولن تنتهي بغض النظر عن كل النتائج المادية، فالحرب القادمة هي حرب ثقافات وحضارات بين الشمال والجنوب، وهي حرب بين فكرة التسلط والاستبداد الحضاري، وبين فكرة الاختلاف والتعدد، فالحرب على الخليج لا تزيد عن كونها حلقة في الصراع بين الشمال والجنوب الذي ستطغى عليه مستقبلاً اعتبارات حضارية بالأساس.[31] كما يَعتبر المنجرة نفسه المنظّر الأول لـ"حرب

---

[29] – المرجع السابق، ص ص 19 – 20.

* المهدي المنجرة مفكر عربي ذو خلفية ثقافية أنجلوسكسونية، ولد في المغرب سنة 1933م بالرباط، تلقى تعليمه الجامعي في الو.م.أ وأتمها في بريطانيا وتحصل على إجازة في البيولوجيا والعلوم السياسية ودكتوراه في الاقتصاد، كما درّس في جامعة محمد الخامس منذ سنة 1958، من بين مؤلفاته الكثيرة باللغة العربية: "الحرب الحضارية الأولى"، "مستقبل الماضي وماضي المستقبل"، وباللغة الفرنسية "الإهانة في عصر الامبريالية الضخمة" و"قيمة القيم".

[30] – محمد العربي بن عزوز، مرجع سابق، ص25.

[31] – المنجرة، المهدي، **الحرب الحضارية الأولى**، قصر النيل: مكتبة الشروق، ط1، 1995، ص ص13 – 14.

الحضارات" أو "صدام الحضارات" لأنه سبق هنتغتون بسنتين في طرحها وهو ما صرّح به على موقعه الالكتروني.[32]

وتكمن أسباب الصراع –حسب المنجرة– في التنوّع الثقافي، ففي علم البيولوجيا، وعلم النبات أو علم الكون أو أي علم نرى أن أساس البقاء هو التعددية، وبدون التعددية يكون الفناء وخاصة في مجال الحضارة فمسألة البقاء دائما مرتبطة ومبنية على التعددية.[33] ويرى المنجرة "أن الغرب رفض أن يتفاهم باللغات الأخرى، وأعني باللغة الأخرى القيم، فبرهن أن ليست له أية روح للمسامحة والتعاون والتفاهم ... لأن أملهم في أن الآخر هو الذي سيكون جزءاً منهم، فلا فائدة في مفاهمة مع الآخر".[34] ضف إلى أن الغرب خائف ويعيش رعباً عميقاً بسبب أخطار يترقبها من الجنوب خلال السنوات المقبلة وذلك للأسباب التالية :

*خطر الانفجار الديمغرافي الناتج عن تزايد وتيرة النمو السكاني داخل الجنوب، مقابل تراجع مهول في الهرم السكاني لدول الشمال.

*خطر التغيير الديمقراطي والذي من شأنه تحديد كل مواقع الهيمنة والاستغلال الغربي لدول الجنوب.

*خطر حضاري من شأنه الحدّ من هيمنة الحضارة الغربية، خاصة الإسلام، فمنذ 1985/ 1986 بدأت الحملة ضد الإسلام بعد أن كشف معهد الفاتيكان المتخصص في دراسة الإسلام أن عدد الكاثوليك انخفض لأول مرة في التاريخ عن عدد المسلمين (850 مليون مسيحي مقابل 865 مليون مسلم) مع احتمال اتساع الهوة بانخفاض نسبة المسيحيين وارتفاع نسبة المسلمين.[35]

2–أ– نقد رأي المهدي المنجرة:

لم يحظ كتاب المهدي المنجرة رغم ترجمته للفرنسية والانجليزية بذات الحظوة التي حظي بها كتاب صامويل هنتغتون لأسباب منطقية وهي أن المهدي المنجرة مثقف من العالم الثالث وبالتحديد من العالم العربي المهمش في الإعلام العالمي، في حين ينتمي صامويل هنتغتون إلى صفوة الصفوة في النظام الرأسمالي العالمي الذي يسيطر سيطرة مطلقة على وسائل الإعلام. بالإضافة إلى أن المهدي المنجرة مفكر عربي تقدمي يدافع عن حقوق "بلدان الجنوب" في التنمية والاستقلال ويناهض الهيمنة بأشكالها، فما الذي أقحمه في سجال فكري مصطنع ليست له أية قاعدة فكرية صلبة ولا مشروعية تاريخية، وما الذي يجعله

---

[32] – انظر موقع مهدي المنجرة على الانترنت :

http://www.elmandjara.org/premierguerre

[33] – المنجرة، المهدي. **الحرب الحضارية الأولى**، مرجع سابق، ص 50.

[34] – المرجع نفسه، ص 54.

[35] – المرجع نفسه، ص 15.

يفاخر بأنه أوّل من أنتج مفهوم "صدام الحضارات" ؟ فما هو وجه الفخر في ذلك؟ كما أن المنجرة ذا الثقافة الأنجلوسكسونية لا يمكن أن يجهل من سبقه وسبق صامويل هنتغتون إلى إنتاج وتسويق هذا المفهوم منذ حوالي خمسين سنة، وهو المؤرخ البريطاني – الأمريكي- الإسرائيلي برنارد لويس، وكان على المهدي المنجرة أن يشير إلى ذلك من باب الأمانة العلمية، وكان عليه أن يحترز من تناول الموضوع بتلك الطريقة حتى لا يبدو وكأنه يشرّع مفهوم "حرب الحضارات " ويضفي عليه مصداقية، وهو المفكر الذي ينتمي إلى الشعوب المستهدفة من تلك الحرب.[36]

3- نظرية صدام الحضارات عند صامويل هنتغتون:

لقد أشار هنتغتون في مقدمة كتابه (صدام الحضارات) إلى أنه في صيف 1993 نشرت صحيفة الشؤون الخارجية (Affairs Foreign) مقالاً له بعنوان "صدام الحضارات؟ "، وقد أثار هذا المقال نقاشاً حاداً وردود فعل متباينة بين مندهشين ومعجبين وهائجين وخائفين وحائرين من الطرح الذي وضعه من أن البعد المركزي للسياسات العالمية البارزة ستكون صراعاً بين جماعات تنتمي إلى حضارات مختلفة، هذا ما أدّى به إلى أن يُطوّر المقال إلى كتاب حتى يتسنى له تغطية كثيراً من الموضوعات التي لم يتم مناقشتها أو التطرق إليها إلا بشكل يسير في المقالة. وقد صرّح بأن النّية من هذا الكتاب ليست عملاً من العلوم الاجتماعية، إنه بدلاً من ذلك يعني تفسيراً لتطوّر السياسة العالمية بعد الحرب الباردة، إنه من المأمول أن يقدم إطاراً تفسيرياً أو نظرية في النظرة السياسية العالمية تكون ذات معنى بالنسبة للباحثين ومفيدة لصانعي السياسة.[37]

3-أ- منطلقات صدام الحضارات عند صامويل هنتغتون:

إن الافتراض الرئيسي في خطاب صدام الحضارات هو: "أن الثقافة أو الهوية الثقافية والتي هي في أوسع معانيها الهوية الحضارية، التي تشكّل نماذج التماسك، والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة".[38]، ويضيف في عالم ما بعد الحرب الباردة، فإن أكثر الاختلافات أهمية بين الشعوب ليست إيديولوجية ولا سياسية أو اقتصادية، إنما ثقافية أو تراثية، إن مجموعة الدول الأكثر أهمية لم تعد مكونة من ثلاث معسكرات كما في الحرب الباردة، ولكن من سبع أو ثمان حضارات رئيسية، إن الصراع بين القوى العظمى قد حلّ محله صدام الحضارات. حيث يؤكد أن في هذا العالم الجديد، فإن أكثر الصراعات انتشاراً وخطورة لن تكون بين طبقات اجتماعية، غنية وفقيرة أو جماعات أخرى محدّدة على أسس اقتصادية، ولكن بين

---

[36] – عزوز، محمد العربي، مرجع سابق، ص ص 25 – 26.

[37] – هنتغتون، صامويل. **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي**، ترجمة: مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود خلف، مصراتة: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1999م، ص ص 63 – 64.

[38] – المرجع نفسه، ص71.

شعوب تنتمي إلى هويات ثقافية مختلفة، الحروب القبائلية والصراعات العرقية سوف تقوم داخل حضارات.[39]

في عالم ما بعد الحرب الباردة، تحدد الدول بشكل متزايد مصالحها في شكل حضاري أو أشكال حضارية، فهي تتعاون وتوحد نفسها مع الدول التي تشاطرها ثقافة متشابهة أو مشتركة وهي في أغلب الأحيان تدخل في صراع أكثر مع الدول التي تختلف عنها في الثقافة، والدول تحدد التهديدات في شكل نوايا الدول الأخرى، وتلك النوايا والكيفية التي تدركها بها تتشكل بشكل قوي باعتبارات ثقافية.[40]

وفيما يلي سنقف عند أهم النقاط التي أثارها هنتغتون والمتمثلة في:

1 – طبيعة الحضارة:

لقد أجاب هنتغتون عن السؤال: ماذا نعني عندما نتحدث عن حضارة؟ بأن الحضارة هي أرفع تجمع ثقافي للبشر وهي أشمل مستوى للهوية الثقافية لا يفوقه من حيث تهديده للهوية الثقافية إلا الذي يميز الإنسان عن غيره من الأنواع الأخرى، ويمكن تحديدها أو تعريفها بكل من العناصر الموضوعية مثل اللغة والتاريخ والدين والعادات والمؤسسات وبالتمايز الذاتي للبشر، ولدى البشر عدة مستويات للهوية فمواطن روما ربما يعرف نفسه بدرجات متباينة الشدة كروماني وإيطالي وكاثوليكي وغربي، والحضارة التي ينتمي إليها هي المستوى الأشمل للتمايز والذي يعرف به بشدة.[41]

2 – تقسيم الحضارات:

تنقسم الحضارات المعاصرة عند هنتغتون إلى سبع أو ثمان حضارات وهي: الحضارة الصينية، الحضارة اليابانية، الحضارة الهندوكية أو الهندوسية، الحضارة الإسلامية، الحضارة الأرثوذكسية، الحضارة الغربية، الحضارة الأمريكية اللاتينية والحضارة الإفريقية (محتملة).[42]

3 – رفض الحضارة الواحدة العالمية:

إن انبثاق مصطلح "حضارة عالمية" أو"حضارة كونية" يتضمن عموماً الالتقاء الثقافي للبشرية والقبول المتزايد للقيم والعقائد والاتجاهات والممارسات والمؤسسات المشتركة للشعوب في جميع أنحاء العالم.[43] لكن هنتغتون يرفض فكرة الحضارة الغربية العالمية، حيث أكد أن استعمال الأدوات الغربية من لباس "ارتداء الجينز" وشراب "الكوكا كولا" وموسيقى "الراب" لا يعني بأي حال من الأحوال اندماج الحضارات الأخرى في الحضارة الغربية، الغرور الساذج فقط يمكن أن يقود الغربيين إلى الاعتقاد بأن غير الغربيين

---

[39] – المرجع السابق، ص ص 73- 75.

[40] – المرجع نفسه، ص90 .

[41] – هنتغتون، صامويل. **الإسلام والغرب آفاق الصدام**، ترجمة: مجدي شرشر، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 1995م، ص ص 8 – 9.

[42] – صامويل هنتغتون، **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي**، مرجع سابق، ص ص 109 – 114.

[43] – المرجع نفسه، ص 127.

سيصيرون 'متمدنين على النمط الغربي' باكتساب السلع الغربية، ويتساءل: ما الذي حقاً يعني قوله للعالم عن الغرب عندما يُعرِّف الغربيون أنفسهم وحضارتهم بالسوائل الغازية والبنطلونات ذات الموضة والأطعمة الدسمة؟[44]

4 – خصائص الحضارة الغربية:

لذلك انصرف هنتغتون إلى تحديد جملة من الخصائص التي تُشكّل ملامح الحضارة الغربية وبها تفوّقت على غيرها وتمثلت في: الميراث الكلاسيكي والمتمثل في الفلسفة اليونانية والعقلانية، والقانون الروماني واللاتينية والمسيحية والكاثوليكية والبروتستانتية (المسيحية الغربية)، واللغات الأوروبية بصورها المتباينة والفصل بين الكنيسة وسلطة الدولة وسيادة القانون والتعددية الاجتماعية والهيئات العامة النيابية والنزعة الفردية.[45]

5 – الخوف من انبعاث الحضارات:

توجد صورتان عن قوة الغرب بالنظر إلى العلاقة مع الحضارات الأخرى: الصورة الأولى: الهيمنة المتفوقة والمنتصرة والشاملة غالباً للغرب، لأن بتفكك الاتحاد السوفيتي زال التحدي الخطير الوحيد للغرب وكنتيجة فالعالم هو هو وسيظل يَتشكّل بأهداف وأولويات ومصالح الدول الغربية. الصورة الثانية: إنها حضارة في حالة اضمحلال نصيبها من القوة العالمية السياسية والاقتصادية والعسكرية آخذ في الهبوط بالقياس إلى قوة الحضارات الأخرى، فالانتصار في الحرب الباردة لم ينتج فوزا بل إنهاكاً –بخلاف ما تصوره تلميذه فوكوياما– إن الغرب بَدَا مُهتماً بشكل متزايد بمشاكله واحتياجاته الداخلية، فيما هو يواجه نمواً اقتصادياً بطيئاً وركوداً في عدد سكانه، البطالة، تفاقمات هائلة في العجز الحكومي، اضمحلال أخلاقيات العمل، معدلات ادخار بطيئة، وفي عدد من الدول بما في ذلك الولايات المتحدة، التفكك الاجتماعي، المخدرات، الجريمة، القوة الاقتصادية آخذة بشكل سريع في التغير إلى شرق آسيا، كما أن القوة العسكرية والنفوذ السياسي بدأ يتبعان نفس الاتجاه، والعالم الإسلامي صار بشكل متزايد عدوانيا نحو الغرب، وكذلك الحال بالنسبة لثقة الغرب في نفسه وإرادته في الهيمنة، إن أكبر أهم زيادة في القوة ستكون للحضارات الآسيوية مع بزوغ الصين التدريجي كمجتمع هو الذي يتحدّى على الأرجح الغرب من أجل النفوذ العالمي، هذه التحولات في القوة بين الحضارات تؤدي الآن وسوف تؤدي إلى إحياء وتأكيد الذات الثقافي المتزايد للمجتمعات غير الغربية ورفضهم المتزايد للثقافة الغربية.[46]

---

[44] – المرجع السابق، ص ص 131.

[45] – المرجع نفسه، ص ص 149 – 152.

[46] – المرجع نفسه، ص ص 168– 170.

يضيف قائلا: "فبينما كان نهوض شرق آسيا قد غذته معدلات النمو الاقتصادي المذهلة، فإن الانبعاث الإسلامي قد غذته بشكل متساو معدلات نمو سكاني مذهلة".[47] كما أرجع هنتغتون الأسباب التي تجعل العلاقة بين الحضارتين الإسلامية والصينية تتوسع وتتعمق وتستمر وتتحدى الحضارة الغربية وتعارضها حول منع انتشار الأسلحة النووية وحقوق الإنسان وقضايا أخرى. ولذلك يلح هنتغتون على أن يتخذ الغرب جميع التدابير على المستوى القريب كما على المستوى البعيد للدفاع عن مركزه ومصالحه. وأنهى هنتغتون كتابه بأن مستقبل كل من السلام والحضارة يعتمد على الفهم والتعاون بين القيادات السياسية والروحية والفكرية للحضارات الكبرى للعالم.[48]

4- نقد نظرية صدام الحضارات:

هذه أهم الآراء والأفكار التي طرحها هنتغتون حول صدام الحضارات، ولقد خضعت آراءه إلى النقد والمناقشة من زوايا مختلفة وظهرت مساهمات فكرية قيمة في الرد على تلك النظرية سواء من جانب الباحثين والمفكرين الغربيين أو المفكرين العرب والمسلمين. فهناك من يعتقد بأن فرضية هنتغتون لها طابعان: تحليلي ومعياري، فهي ذات طابع تحليلي عندما أكد أن مصدر الصراعات كان إيديولوجيا أو اقتصادياً في السابق، وأنه يميل الآن إلى أن يصبح ثقافياً، وهي ذات طابع معياري عندما تحثّ على النظر بمنظار الصراع بين الحضارات إلى ما كان قد صيغ فيما سبق بمنطق إيديولوجي أو اقتصادي.[49]

وهناك من اعتبر أن تمايز الحضارات الديني واللغوي والتاريخي والثقافي لا يؤدي إلى الصدام والصراع وإنما الذي يؤدي إلى الصدام والصراع هو المصالح السياسية والاقتصادية والإستراتيجية العليا التي تقوم بتوظيف هذه التمايزات في اتجاهين أساسيين:

- اتجاه لتبرير الصدام والصراع الذي ستقوم به تلك النخب صاحبة المصلحة السياسية والاقتصادية اتجاه المجتمعات والشعوب الأخرى من أجل أن تضمن هذه النخبة تعبئة نشيطة وفعالة، وتحت عناوين ومسميات تؤثر في المخيال الغربي.

- اتجاه تغطية الأطماع التوسعية والاستعمارية، برداء التمايز الحضاري، الذي يدفع إلى ضرورة الغلبة الحضارية لأحد الأطراف، وبما أن الحضارة الغربية اليوم هي التي تمتلك أسباب القوة والمنعة، فتكون هذه المقولة بمثابة المبرر النظري - التاريخي لنمط الهيمنة والغطرسة التي تباشره قوى الحضارة الغربية اليوم اتجاه الشعوب و الأمم الأخرى.[50]

---

[47] - المرجع السابق، ص 227.

[48] - المرجع نفسه، ص533.

[49] - إسماعيل سليم خازندار وفتيحة تلاحيت، " **ما الغرب؟ فرضية متشائمة** "سلسلة ندوات: مراجعات في نظرية صراع الحضارات، ترجمة: محمد معتصم، إشراف: المصطفى الشاذلي، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 2005م، ص 292.

[50] - محفوظ، محمد. **الإسلام والغرب وحوار المستقبل**، مرجع سابق، ص 135.

لذلك فإن بعض النقاد يعتقد أن آراء هنتغتون تنطلق من المركزية الغربية، وتأتي أساساً لتحذير الغرب على الصعيدين السياسي والاقتصادي بالدرجة الأولى والصعيدين الديني والثقافي، إلا أن هذه الآراء هي أيضاً بمثابة تحذير للحضارات غير الغربية، إذا لم تعمق بعدها الحضاري الخاص، ولم تقم بتحديثه ورفده بالقوة الاقتصادية والعسكرية والمعرفية.[51]

أما الجابري* فيرى أن أطروحة صدام الحضارات تتحدث عن المستقبل وتنذر بخطر المواجهة والحرب وتدعو صراحة إلى أخذ الحيطة والاستعداد للدفاع عن النموذج الحضاري الأمريكي وعن المصالح التي يقوم عليها. وقد تساءل الجابري: لماذا كل هذا الانشغال بأطروحة صدام الحضارات؟ لأنه كان من المفروض أن يكون سقوط الشيوعية ومعها نهاية الماركسية هو الموضوع الذي يستقطب الاهتمام ويشغل الناس في هذا العقد الأخير من القرن العشرين، وذلك بحثاً عن الأسباب والعوامل التي أدت إلى ذلك الانهيار الذي جعل حداً لأحلام الطبقة الكادحة وللمخاوف التي أثارتها لدى خصومها، فقد استغرب تجاهل هذا الحدث التاريخي المهم.[52]

كما يعتقد أنه من الناحية العلمية "صدام الحضارات" مجرد وهم وفكرة غير معقولة، إذ يجب أن تكون الحضارات عبارة عن صحون أو سيارات أو ما أشبه هذا وذاك حتى يمكن تصورها تتصادم، ولكن هذه الفكرة من ناحية الإستراتيجية السياسية والعسكرية والثقافية تنطوي فعلاً على قضية، وبما أننا نحن العرب والمسلمين على رأس المستهدفين فيها فمن الواجب المساهمة في فضحها، فضلاً عن وجوب تعميم الوعي بمضمونها وأهدافها.[53]

إذا نحن استعرنا من البنيوية (Structural) بعض مفاهيمها أمكن القول إن هناك ثابتاً واحداً أساسياً في موقف الغرب، والباقي متغيرات، والموقف من العرب أو من الإسلام أومن الصين أو من اليابان أو أية دولة أخرى في العالم يتغير دائماً، وقد يقفز إلى النقيض إذا اقتضى ذلك منطق "الثابت"، وليس"الثابت" في تحركات الغرب شيئا آخر غير "المصالح" فعندما تمس مصالح الغرب أو يكون هناك ما يتهددها تغير الموقف.

وهنا يؤكد الجابري أن الغرب مصالح ولا شيء غير المصالح، وكل حوار معه أو تفكير ضده لا ينطلق من المعادلة التالية (الغرب= المصالح) إنما هو إنزلاق وسقوط في شباك الخطاب المغالطي التمويهي

---

[51] – جودت سعيد و عبد الواحد علواني ، **الإسلام والغرب والديمقراطية**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 1996م، ص14.

* محمد عابد الجابري : مفكر تجديدي من المغرب ولد سنة 1936 بالرباط، نال الإجازة في الفلسفة عام 1964 ونال ديبلوم الدراسات العليا عام 1967 ودكتوراه الدولة عام 1970 من كلية الآداب بالرباط كما شغل منصب أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي بنفس الكلية .

[52] الجابري، محمد عابد. **قضايا في الفكر المعاصر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997، ص ص 84-85.

[53] – المرجع نفسه، ص86.

السائد في الغرب والهادف إلى صرف الأنظار عن "المصالح" وتوجيهها إلى الانشغال بما يخيفها، ويقوم مقامها في تعبئة الرأي العام مثل: "الحضارة " و" الثقافة " و" الدين "و" الأصولية".[54]

وهناك من أشار إلى ملاحظة متعلقة بالعقل الغربي، وهي التوجس الشديد من خطر التقهقر والأفول، وربما يكون المثال الواضح على ذلك كتاب شبنجلر عن "أفول الغرب" في العشرينات من هذا القرن، كان مبعثه التساؤل عما إذا كانت حضارة الغرب محكوم عليها شأنها في ذلك شأن ما سبقها من حضارات بالزوال والأفول، وقد يرجع هذا الإحساس بالتوجس والخطر من الغرب إلى التاريخ الأوروبي، حيث كانت أوروبا ممراً لغزوات مستمرة منذ أكثر من ألف عام، وهكذا غلب على الأوروبيين الإحساس بتعرضهم المستمر للخطر من الغير ومن ثم الحاجة إلى تميزهم واختلافهم عن الآخرين، وأخيراً نجحوا في فرض سيطرتهم على حضارات كانت تهدّد وجودهم في الماضي، ومن هنا كانت ظاهرة القلق والتوجس من زوال هذه الذاتية والتميز، وبطبيعة الحال الخوف من فقد هذه السيطرة أيضا، فكذلك لا يخفى على الذهن أن اختيار تعبير "الغرب" كتعريف لهذه الكتلة الحضارية إنما يمكن أن يشير –في العقل الباطن– إلى الاعتقاد بأن الخطر سوف يأتي من "الشرق" فالشرق شرق، والغرب غرب، ومن المستحيل أن يلتقيا.[55]

في المقابل هناك من بحث في البنى الفكرية للحضارة الغربية التي ساعدت على تزكية هذه النزعة الصدامية وأرجعها إلى:

1 – الهيجلية: نسبة إلى هيجل Hegel (1770–1831) في فلسفة التاريخ وهي التي قامت على نسخ العصر الجديد للعصر القديم، عبر الصراع مع مكوناته، والحلول معها.

2 – الداروينية: نسبة إلى داروين Darwin (1809- 1882) في فلسفة النشوء والارتقاء، وهي التي قامت على صراع الأحياء ونسخ الأقوى للأضعف والضعيف، لأن الأقوى هو الأصلح.

3 – الصراع الطبقي سواء في ماركسية ماركس Marx (1817– 1883) أو في الليبرالية الرأسمالية والذي يعتمد "النزعة والفلسفة الصراعية" في علاقات الطبقات الاجتماعية، فالطبقة الوليدة والجديدة تصارع الطبقة القديمة لتقهقرها، وتزيحها وترثها، وتنفرد بكل الثمرات والامتيازات والسلطات البورجوازية في الليبرالية والبروليتارية عند الماركسيين.

فهذه النظريات الثلاث هي التي صبغت هوية الحضارة الغربية بصبغة الفلسفة الصراعية، على"إماتة" الضمير الغربي، إبان "صراعه" مع الحضارات الغربية، فبما أنه هو الأقوى فهو إذن الأصلح، ولذلك فإن صراعه ضد الحضارات الضعيفة والبُنى الموروثة للأمم المستضعفة، هو "قانون علمي" و"رسالة نبيلة" يقوم

---

[54] – المرجع السابق، ص ص 127 – 128.

[55] – البيلاوي، حازم. **نحن والغرب عصر المواجهة أم التلاقي؟**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1999م، ص ص 36 – 37.

بها هذا الرجل الأبيض لإزالة "الماضي" والمواريث والمؤسسات "الضعيفة" وإحلال النموذج الحضاري الغربي في العالم كله عبر التطبيقات المتنوعة "لفلسفة الصراع".[56]

والبعض انتقد تقسيم هنتغتون لحضارات العالم إلى ثمانية اعتماداً على الدين بشكل أساسي، واعتبر هذا التقسيم غير دقيق ويتلاءم بدرجة رئيسية مع ديانته اليهودية إذ دمج بين الديانتين اليهودية والمسيحية التي ستقف في مواجهة (الحضارة) الإسلامية والكونفوشيوسية وهو في نفس الوقت يفصل الديانة المسيحية حسب المذاهب أو الطرائق إذ يعزل الأرثوذكسية عن الحضارة الغربية المسيحية الأخرى.كما يدعي هنتغتون أنه على الرغم من أن الغرب يواجه الآن بضع حضارات فإن التحدي الأكبر للمصالح والقيم الغربية يأتي من الارتباط الإسلامي الكونفوشيوسي الذي في نظره مؤامرة بين ثقافتين ساخطتين لتقويض قوة الغرب عن طريق تدفق للأسلحة ولتكنولوجيا الأسلحة من الصين الكونفشيوسية على دول إسلامية، إن من الصحيح القول أن الصين باعت أسلحة لدول إسلامية ولكن من الحقائق أيضاً أن دولاً إسلامية تقع في جنوب غرب آسيا تلقت خلال العقود الأخيرة أسلحة بلغ ثمنها عشرات إن لم نقل مئات المليارات من الدولارات ولم يُسم أحد ذلك ارتباطاً أو مؤامرة مسيحية إسلامية.

وهناك من يوجه نقده لفرضية هنتغتون من خلال عدم التوافق في نظام التسمية الاصطلاحية، ليس الإسلام والمسيحية أو الغرب والشرق، هما اللذان يتناقضان، فهناك عدم تناظر بين الإسلام والغرب، لأن الإسلام دين والغرب منطقة جغرافية. والبعض الآخر قيّم الدوافع الحقيقية الكافية لفرضية العدو الضروري المتمثل في الإسلام، إلى زوال الاتحاد السوفييتي أو الشيوعية حتى يجد الجهاز العسكري تبريراً لميزانية التسلح والسياسات العسكرية الهجومية.

أما مجموعة العالم الثالث فقد أرجعت السبب الحقيقي للصراع بين الغرب والإسلام إلى ماضي الغرب الاستعماري والامبريالي ولا يعود إلى عدم التوافق الحضاري. ويدعي هنتغتون أن العالم الإسلامي يهدد الغرب ديمغرافياً من خلال ثقله السكاني المستقبلي والهجرة إلى عدد من الدول الغربية، والحق أن مثل هذا التهديد قد أرغم الغرب على أن يعيد دراسة قيمه الأساسية الخاصة مثل: التسامح الديني وحرية التعبير وحقوق الإنسان بل وحتى الديمقراطية والتعددية.[57]

وحتى من الغرب تعالت دعوات تناهض الصدام، وتؤمن بأن تعايش الحضارات ممكن جدا ومرغوب فيه، فكلنا نبحث عن طرق ووسائل اكتشاف الطريقة الصحيحة للعيش على هذا الكوكب المزدحم وجميعنا يريد السلام وذلك لتعزيز الفرص من أجل الاستمتاع بحيواتنا ومن أجل العيش بحرية والعبادة

[56] – عمارة، محمد. **في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط2 ، 2008م، ص ص 62 – 63.

[57] – الحديثي، عباس. **نظريات السيطرة الإستراتيجية وصراع الحضارات**، عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، ط1، 2004م، ص ص 90 –92.

والاهتمام بوجودنا المحبب، ونحن جميعا نتقاسم المصلحة في ازدهار اقتصادي عالمي بحسب قوانين قابلة للتطبيق تحكم علاقاتنا، وهذا هو الأساس الصلب للتعاون وهو ليس سببا للمواجهة.[58]

كما اعتبر زكي الميلاد نظرية صدام الحضارات من أنشط الأفكار تداولاً في النطاق العالمي الواسع، مع العلم أنها مقولة ليست جديدة، لكن الجديد فيها هو بنيتها الفكرية الجديدة التي صاغها هنتغتون وحساسية الوقت الذي جاءت فيه بالإضافة إلى نوعية المصدر والجهة التي عبرت عن هذه الفكرة. في الحقيقة أن مقولة صدام الحضارات كوصف للواقع الموضوعي القائم في عالم اليوم قد تكون صحيحة نسبياً، وهذا لا يعني بالتأكيد الاتفاق مع هذه المقولة أو التبرير لها، وإنما ما نشاهده اليوم في العالم من نزاعات وحروب وانقسامات عرقية وثقافية ودينية يكشف في وجه منه عن صدام بين حضارات، وهذا الصدام ليس الواقع الطبيعي أو المفترض في العلاقات بين المجموعات البشرية على اختلاف ثقافاتها وحضاراتها.

لكن الاختلاف الأشد مع هنتغتون هو التبشير بهذه المقولة كسيناريو للمستقبل أو كما يقول هنتغتون نحن مع نهاية القرن العشرين على أبواب مواجهة بين الحضارات، هذا الكلام على بساطته هو الأكثر خطورة على العالم، كون النظرة الإسلامية لا تتفق مع أي دعوة للنزاع أو الصراع أو الصدام بين الأمم والشعوب والحضارات.[59]

وعليه، في هذا المنحى النقدي لنظرية صدام الحضارات سجل زكي الميلاد جملة من الملاحظات على مستوى المنهج نوردها كما يلي:

أولا: يبدو أن هنتغتون كان محكوماً بفرضية الصدام بين الحضارات، وهي الفرضية التي وظّف لها ما عنده من خبرة معرفية ومنهجية متصلة بمجال تخصصه الأكاديمي والمهني لكي يبرهن على صدقية هذه الفرضية، ولعل مبعث هذه الفرضية أنهم في الغرب بصورة عامة يقرؤون التاريخ الإنساني ويفسرونه من زاوية الصراع والنزاع والصدام على مستوى الطبقات أو الأجناس أو الثقافات أو الدول أو الحضارات. كما أن طبيعة العلاقات التي حكمت الغرب في تاريخه الحديث والمعاصر مع الأمم والشعوب والحضارات الأخرى غير الغربية ساهمت في تكريس مثل هذه الفرضية، فقد تعامل الغرب مع الحضارات الأخرى بمنطق الاستعمار والامبريالية، وبذهنية التدمير والسيطرة .

ولهذا يمكن القول إن ما قدّمه هنتغتون هو عبارة عن قراءة سياسية للحضارات وبمنهجيات وأدوات في النظر والتحليل تنتسب إلى العلوم السياسية ونظرية الصراع هي واحدة من النظريات الرئيسية في هذه العلوم. كما لا يمكن النظر للعلاقات بين الحضارات لا في الماضي، ولا حتى في المستقبل من خلال فرضية

---

[58] – موللر، هارلد. **تعايش الثقافات مشروع مضاد لهنتغتون**، ترجمة: إبراهيم هشهش، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2005م، ص7.

[59] – الميلاد، زكي. **الإسلام والمدنية** ، مرجع سابق، ص ص 42 -43.

واحدة، وبالذات نظرية الصدام بين الحضارات، والذي نعرفه ويوثقه التاريخ الإنساني أن العلاقات بين الأديان في دولة المسلمين بالأندلس كانت على درجة عالية من التسامح والتعايش بين المسلمين والمسيحيين واليهود، بحيث حينما خرج المسلمون من الأندلس بعد سقوط دولتهم هناك سنة 1492م، خرج معهم اليهود إلى تركيا خوفاً على أنفسهم من الذين حكموا الأندلس بعد ذلك إلى جانب أمثلة أخرى.

ثانيا: لم يعط هنتغتون أي مجال للنظر والتفكير في فرضية الحوار بين الحضارات، وتركز الطرح عنده بصورة أساسية على فرضية الصدام بين الحضارات، لكنه أشار في خاتمة المقالة وبشكل عابر إلى الدعوة للتعايش، وحسب قوله: وبالنسبة إلى المستقبل لن تكون هناك حضارة عالمية، بل عالم يضم حضارات مختلفة يجب أن يتعلم كل منها التعايش مع غيره. لكن الذي لم يتحدث عنه هنتغتون هو كيف تتعلم هذه الحضارات التعايش، هل على قاعدة الصدام أم على قاعدة الحوار والتفاهم؟ كما أنه لم يشرح كيف تنتقل هذه الحضارات من حالة الصدام إلى حالة التعايش والحوار.[60]

ثالثا: مع كل ما أخذه الغرب من معارف وعلوم من الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية، وما اكتشفه من قدرة حضارية خلاقة في الإسلام، وما عرفه عن الدور الكبير الذي لعبه في نهضة العقل والعلم والآداب، ومشاركته في بناء الحضارة الإنسانية، ومع ما يمكن أن يقدمه هذا الدين لمستقبل الإنسان، والارتقاء بالحضارة البشرية، مع كل هذا وغيره، لا يريد الغرب أن يصحح علاقته بالإسلام، وهذا أمر محير حقا، وبهذا فإن هنتغتون بنظريته صدام الحضارات يساهم في دفع الغرب نحو الاصطدام مستقبلا بالإسلام.

رابعا: إن المكوّن الحقيقي لنظرية هنتغتون هو أنه ينطلق من خلفية الحفاظ على مصالح الغرب، وضبط هيمنته على العالم، واستمرارية تفوقه وفرادته على بقية الحضارات، ولا شك أن هذه خلفيات شديدة التحيز إلى الغرب، ولا تساهم إلا في تكريس الانقسامات في العالم، وترسيخ الفروقات بين الحضارات، وهنتغتون بهذه الخلفيات إنما يغلب السياسة على الثقافة والحضارة يجعل من السياسة الحقل الذي يشكّل له الدوافع والتصورات، ويحدد منهجيات النظر والتحليل التي يتعامل بها مع الثقافة والحضارة، ولهذا يمكن القول أن نظرية هنتغتون هي نظرية سياسية في الأساس حتى ولو كان مجالها هو الثقافة والحضارة.[61]

لهذا فإن صدام الحضارات نظرية تفسيرية أو هكذا أراد أن يصورها هنتغتون لكي يدافع عنها ويقنع بها، ويقطع على الآخرين شكوكهم وهواجسهم واحتجاجاتهم، فقد أراد هنتغتون –كما يدعي– أن يقدم نظرية كلية يربط من خلالها ويفسر بواسطتها الأحداث والوقائع والنزاعات والصدامات والحروب المشتعلة والمتفجرة منذ زمن طويل، وترجع لأسباب وخلفيات دينية وعقائدية وثقافية. لكن المشكلة في هذه النظرية

---

[60] الميلاد، زكي. **المسألة الحضارية**، مصدر سابق، ص ص 62 – 63.

[61] – المصدر السابق، ص ص 64 – 65.

أنها لم تقف عند حدود الأبعاد التفسيرية كما أراد أن يصور ذلك هنتغتون، وإنما تجاوزت ذلك إلى أبعاد **إنشائية وتحريضية**، حيث كانت تبدو دائماً وكأنها تحذر الغرب من احتمال صدام مع بقية الحضارات غير الأوروبية، وتحرضه بالتالي على ضرورة أن يحافظ على تفوقه ويكون في مستوى مواجهة مثل هذا الاحتمال، لكي لا يفقد حضارته أو تفوقه على مستوى العالم، وهذه الخلفيات هي التي أثارت حفيظة العالم ومخاوف المجموعات البشرية وحرّضت على سجال هو الأوسع من نوعه في تاريخ العالم المعاصر.[62]

هنا يكمن الفرق بينه وبين المهدي المنجرة فهذا الأخير يعتبر الدراسات المستقبلية إيجابية ووقائية لأنه حين كتب كتابه عن الحرب الحضارية الأولى قال للنخب السياسية والفكرية في العالم: "إنه في حالة عدم احترام القيم الإنسانية والثقافية، فإن الحروب القادمة ستكون حروب قيم وثقافة، والآن فإن لغة الرئيس الأمريكي بوش كلها، بقطع النظر عن ميزانية الدفاع الأمريكية البالغة 340 مليار دولار هي دفاع عن قيم يهودية مسيحية معينة، فكلامه كان إيجابياً في الحديث عن المستقبل أما هنتغتون فقال لأصحاب القرار: خذوا حذركم إن الخطر سيأتي من العالم غير اليهودي المسيحي.[63]

هناك بعد آخر تحدث عنه هنتغتون بعناية ويتعلّق هذا البعد بفكرة اضمحلال الغرب مقارنة بصعود وتقدم بعض الحضارات الأخرى، وبالذات الآسيوية منها، وهي في نظره فكرة جادة.[64] لهذا يدعو هنتغتون الغرب لأن يقاوم صعود وتقدم الحضارات الأخرى، وهنا يكمن وجه الخطورة في نظرية صدام الحضارات حسب زكي الميلاد.[65] والمعادلة السليمة في تقدير الميلاد هي أن الدعوة إلى تعدد الحضارات ينبغي أن ترافقها دعوة للحوار والتعارف بين الحضارات لا إلى صدامها وصراعها.[66]

---

[62] – الميلاد، زكي. **الإسلام والمدينة**، مصدر سابق، ص ص، 116 – 117.

[63] – المهدي المنجرة، "الإهانة في عصر الميغا إمبريالية "، العولمة وحوار الحضارات والثقافات، **مجلة عالم التربية**، العدد 17، 2007، الجديدة: منشورات عالم التربية، ص 72.

[64] – الميلاد، زكي. **نحن والعالم**، سلسلة: كتاب الرياض، رقم: 138، الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، ط1، 2005م، ص48.

[65] – المصدر نفسه، ص 50.

[66] – المصدر نفسه، ص 67.

محاضرة رقم: 12

نظرية حوار الحضارات

الإشكال المطروح:

لقد أضحى مطلب "حوار الحضارات" ضرورة حياتية تمليها طبيعة العصر، وتؤكدها متغيراته، لتفادي الصدام ومنع نشوب الحروب بين الدول. ما المقصود بحوار الحضارات؟ لماذا تبلورت نظرية الدعوة لحوار الحضارات؟ ما هي غاياته وأهدافه؟ من هم أبرز دعاته؟ ما هي آليات حوار الحضارات؟ هل نظرية حوار الحضارات قابلة التحقيق بمعنى آخر ما هي معيقاته؟

أولا: مطلب حوار الحضارات: السياق والدلالة:

لقد اقترن ظهور مصطلح الحوار في دلالته الجديدة بتزايد حدّة ما كان يعرف بالحرب الباردة بين المعسكرين السابقين الغربي بزعامة الولايات المتحدة، والشرقي (الشيوعي) بزعامة الاتحاد السوفيتي، فقد تزامن ظهور لفظ الحوار مع تصاعد ضراوة الصراع الإيديولوجي بين هاتين القوتين العظيمتين، فكان الحوار الذي طرح الغرب فكرته مقابل التعايش الذي رفع المعسكر الشيوعي شعاره وتبنى فلسفته. فالغرب ينادي بالحوار بين الأديان ثم الحوار بين الثقافات والحضارات والشرق –الاتحاد السوفيتي سابقاً– يدعو إلى التعايش السلمي والتعايش بين الأمم والشعوب، ولكل دعوة غايتها في كلتا الحالتين.[1]

لقد كان الغرب هو السابق إلى الدعوة إلى الحوار بهذا المفهوم، واستند في أوّل الأمر على الهدف الديني، حيث وقع التركيز على الحوار الإسلامي –المسيحي، وكانت الكنيسة الغربية هي التي وجّهت الدعوة إلى هذا الحوار وذلك في أعقاب نشوء أزمة حضارية جديدة في العالم العربي والإسلامي نتيجة تصادم بين الإرادتين: العربية الإسلامية والغربية، وبلوغ حدّة الصراع بين الجانبين مبلغاً قدّر الجانب الغربي أنه بات يهدّد مصالحه فكانت الدعوة إلى الحوار في المجال الديني في صيغة "الحوار الإسلامي المسيحي"، ثم في المجال السياسي في صيغة "الحوار الأوروبي— العربي" في مرحلة أولى أعقبتها مرحلة ثانية نشطت فيها الدعوة إلى"حوار الشمال والجنوب".

لقد كان الغرب في كل الأحوال، وفي جميع الظروف هو صاحب المبادرة إلى هذا الحوار في أشكاله المتعددة وبصيغه المتنوعة، سعياً منه إلى أهداف رسمها وإلى غايات حددها، يكتنفها جميعا قدر من الغموض.

[1] – التويجري، عبد العزيز بن عثمان. **الحوار من أجل التعايش**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1998م، ص11.

إننا بحق إزاء دعوة صادرة من جهة تملك شروط القوّة الاقتصادية والنفوذ السياسي والقدرة على صنع الحدث والتحكم في مساره، ومن هنا وجب التعامل مع الحوار في هذا الإطار بقدرٍ كبير من الحيطة والحذر.[2] من هنا فرضت مقولة الحوار نفسها على إثر الظروف التي أعقبت نهاية الحرب الباردة وصدور أطروحة "الصدام ". وعليه سيتمحور موضوعنا حول دعاة الحوار، وقبل ذلك نعرج على مفهوم الحوار.

1-مفهوم الحوار:

1 – أ – مفهوم الحوار لغة:

جاء في المعجم الوسيط (حاوره) مُحاورةً، وحواراً: جاوبه وجادله. تحاوروا: تراجعوا الكلام بينهم، وتجادلوا. استحَاره: استلطفَه، الحوار: حديث يجري بين شخصين أو أكثر في العمل القصصي أو بين ممثلين أو أكثر على المسرح.[3] إن كلمة Dialogue) في اللاتينية مأخوذة عن الكلمة الإغريقية (Dialogos)، وتعني موضوعاً مكتوباً، يقوم فيه شخصان أو أكثر بالحوار أو المناقشة لموضوع ما.[4]

وقد ورد في القاموس الموسوعي لاروس: أن لفظة الحوار مشتقة من الكلمة اللاتينية Dialogues والتي تعني محادثة، كما يعني مداولة كلامية، نقاش، تبادل لوجهات النظر بين شخصين أو أكثر بهدف إيجاد أرضية للوفاق والتفاهم.[5] إذن فالحوار في معناه اللغوي يفيد المحادثة والمناقشة التي تدور بين طرفين أو أكثر.

1 – ب – الحوار اصطلاحا:

لقد هيمنت كلمة الحوار –وما يدخل في إطارها– على جزء كبير من الأبحاث والندوات والمؤتمرات في عالمنا المعاصر، بل إنها أصبحت تستخدم في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة والاجتماع والايدولوجيا، وهذه الكلمة تدل بداية على محاولة لحل مشكلة أو معضلة شائكة وعالقة، فهي قائمة دوماً بين طرفين أو أكثر يفتقدان التواصل المطلوب وعندما يرغب كل منهما في الاتصال مع الآخر فإن هذه الكلمة السحرية تصبح عنوانا لتواصلهما[6].

---

[2] – المرجع السابق، ص12.

[3] – أنيس، إبراهيم وآخرون. المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 205.

[4] – اللبودي، منى إبراهيم. **الحوار فنياته واستراتيجياته وأساليب تعليمه**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 2003م، ص 1.

[5] - La Rousse Dictionnaire Encyclopédique .paris . tome 1 , 1999 , p 338 .

[6] – السيد، رضوان و برقاوي، أحمد. **المسألة الثقافية في العالم العربي – الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط 2، 2001م، ص ص 7 – 8.

الحوار بمعناه التواصلي والمعرفي مقدمة أساسية للتعاون وتعاضد الجهود ومواجهة التحديات الداخلية والخارجية، فالحوار وسيلة تعارف ولقاء وتأصيل للرؤى وواقعية الحلول والاتفاق على الأهداف الكبرى، من خلاله تتقارب الاتجاهات ويعاد ترتيب الأولويات وتعمّق الأفكار وتغتني بعضها ببعض.[7]

إن المقصود بالحوار هنا، ليس مجرد التحاور بين بعض الأفراد من أصحاب النيات الطيبة من الجانبين، وإنما المقصود هو التعاون بكلّ ما تحمله هذه الكلمة من معنى وبخاصة على المستوى العلمي من أجل خير هذا العالم واستقراره، ومن الواضح أن وحدة هذا العالم وفرصته في الحياة ومدى قوّة ترابطه تتأثر سلباً وإيجاباً بمقدار قوّة أو ضعف أي حلقة من حلقات السلسلة التي تجمع أمم العالم المختلفة.[8]

وهناك من عرّف الحوار على أنه محادثة بين شخصين أو فريقين حول موضوع محدد لكلّ منهما وجهة نظر خاصة به، هدفها الوصول إلى الحقيقة أو إلى أكبر قدر ممكن من تطابق وجهات النظر بعيداً عن الخصومة والتعصب، بطريق يعتمد على العلم والعقل مع استعداد كِلا الطرفين لقبول الحقيقة ولو ظهرت على يد الطرف الآخر.[9] والحوار بهذا حق مشاع للجميع وليس منّة يمنن بها غالب على مغلوب، أو قاهر على مقهور، فيصبح الحوار عنصراً حيوياً لحياة الأشخاص فضلاً عن الأفكار، إنه التحرر من شِراك السلطة بجميع مفاهيمها ودلالتها الفكرية والمعرفية والسياسية والاجتماعية، والحوار أيضاً: اكتشاف للآخر داخل الذات ويعني أيضاً وبنفس المرتبة اكتشاف الذات في نظر الآخرين، أي التّعرّف على الأنا الموضوعية التي يراها الآخرون مقابل الأنا الذاتية التي نراها نحن، ومن ثم يكون الآخر امتدادا للذات ومجالاً خصباً للتعرف على عوالم مختلفة.[10]

وتجدر الإشارة إلى أن الحوار يتَّخذ عدة أشكال منها:

* المحادثة الحرة: حوار مرتجل تلقائي يشارك فيها طرفان أو أكثر دون التزام بموضوع.
* المناقشة: أحد الأساليب المستخدمة في العلم وهي نشاط منظم يتحدث المشاركون فيه حول موضوع أو إشكالية معينة بحثاً عن إجابات أو حلول.
* المناظرة: هي حوار يتبادل فيه الطرفان المتناظران الحجج والأدلة حول مسألةٍ مَا بشكلٍ رسمي أمام جمهور، ووفق إجراءات متعارف عليها بلوغاً إلى الحق أو جلاء للصواب وتشترط التزام طرفيها بشروط محددة.

---

[7] – المرجع السابق، ص10.

[8] – زقزوق، محمود حمدي. **الإسلام والغرب**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2005م، ص49.

[9] – عجك، بسام. **الحوار الإسلامي المسيحي**، دمشق: دار قتيبة، 1997م، ص20.

[10] – جيدل، عمار. **حوار الحضارات ومؤهلات الإسلام في التأسيس للتواصل الإنساني**، عمان: دار الحامد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003م، ص37.

* السؤال والجواب: وهُو من صور الحوار الأكثر شيوعاً في مواقف الحياة اليومية، رسمية أو غير رسمية، وهُو وسيلة فعّالة للتواصل الإنساني.[11]

*الجدل: وردت كلمتا "الحوار" و"الجدل" في القرآن الكريم في أكثر من موضع، ولكن الكلمة الأولى أقل استعمالاً من الثانية، فنحن لا نجد لها ذكراً إلا في آيات ثلاث: جاءت اثنتان منها في سورة الكهف والثالثة في سورة المجادلة، أما الكلمة الثانية "الجدل" فقد جاءت الإشارة إليها في سبعة وعشرين موضوعاً في القضايا العامة والخاصة من دينية متعلقة بقضايا العقيدة والحياة أو اجتماعية تدخل في إطار المجتمع، ولعلّ السّر في هذه المساحة التي أخذتها الكلمة في القرآن الكريم فيما واجه الإسلام من قضايا أو عاش فيه الإنسان من مواقف.

لكن تمّ تفضيل واختيار كلمة الحوار على الجدل لأن كلمة الجدل أخذت مدلولاً جديداً يقترب إلى الترف الذهني، كما تحول إلى صناعة قد يقصدها الكثيرون لذاتها من أجل التدرب على الأخذ والرد والهجوم والدفاع في مجالات الصراع الفكري ليعطل خصمه لا ليوصله إلى الحقيقة أو ليصل معه إلى قناعة. أما كلمة الحوار فهي أوسع مدلولاً من كلمة الجدل باعتبار أن الجدل يتضمن الصراع، بينما الحوار يتّسع له ولغيره مما يراد منه إيضاح الفكرة بطريقة السؤال والجواب، الأمر الذي يجعله أكثر إفادة.[12]

*التفاوض: هو عملية البحث عن الأرضية المشتركة بين الأطراف المشاركة فيه، وفيها يحاول كل طرف تحقيق أكبر قدر من المكاسب لصالحه، وذلك من خلال الحوار، فالتفاوض هو فن التعامل مع الاختلاف من أجل الحفاظ على كفاءة العلاقات بين أطراف اختلفت مصالحها أو تعارضت.[13]

2- معنى حوار الحضارات:

هذا عن مفهوم الحوار إجمالا، أما مصطلح "حوار الحضارات" فهو مفهوم مركب، فإذا كان مصطلح "الحضارة "يعني في مفهومه المعاصر مجموع عناصر الحياة وأشكالها ومظاهرها في مجتمع ما، وإذا كان "الحوار" هو المجاوبة أو المجادلة والمخاصمة أو المحاججة والمناظرة فإن "حوار الحضارات " يعني:

أولا: ذلك التفاعل الفكري الناشئ عن احتكاك المبادئ والنظريات في ثوب من المطارحات والمناقشات والمناظرات الفكرية، وما يستتبع ذلك من قبول أحد الأطراف المحاورة نظريات الآخر أو رفضها أو طرحها للأخذ والرد.

---

[11] – اللبودي، منى إبراهيم .مرجع سابق، ص ص 41 – 43.

[12] – فضل الله، محمد حسين، **الحوار في القرآن "قواعده، أساليبه، معطياته"**، ج1، الجزائر: دار المنصوري للنشر، د س، ص ص 16 – 18.

[13] – اللبودي، منى إبراهيم. مرجع سابق، ص 47.

ثانيا: "حوار الحضارات" يعني أيضا: ذلك التأثير العملي الحادث من هيمنة حضارة على حضارة، وما يستتبع ذلك من تغيير في مظاهر الحياة العملية وأشكالها وأنماطها وعناصرها كلها.[14]

ثانيا: دعاة حوار الحضارات:

1 – روجيه غارودي ونقده للحضارة الغربية:

لقد خلص غارودي إلى الدعوة لحوار الحضارات والتحرر من عقدة (مارثون) التي فصلت الغرب عن الشرق ووضعت العالمين وجهاً لوجه في علاقة معركة وحرب وصدام، من خلال تجربة حياته الحافلة بالغنى الإنساني الذي حمله إلى ثقافات لا غربية وإلى أناس من آسيا ومن الأصقاع الإسلامية ومن إفريقيا إلى أمريكا اللاتينية، وقد تطلّع إلى نماذج أخرى من علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة كل امرئ بالجماعة لمكافحة عزلة الأنا الأوروبية المتبجحة وواجب الإقلاع عن تصوّر المستقبل في شكل إيمان ساذج بالتقدم أو في صورة فيض من إنجاز مشروعات تقنية، بل في هيأة طفولة جديدة لحياة حضارية إنسانية متعاونة، تؤدي إلى المدنية في آخر المطاف.[15]

ولهذا قام غارودي في سنة 1976م بتأسيس المعهد الدولي لحوار الحضارات في جنيف بالتعاون مع منظمة اليونسكو: "بهدف إبراز دور البلاد غير الغربية وإسهامها في الثقافة العالمية حتى يتوقف الحوار ذو البعد الواحد من جانب الغرب، أو (المونولوج) الذي يقوم على وهم وعقدة التفوق عند الإنسان الغربي.[16]

تقوم الفكرة الأساسية في حوار الحضارات عند غارودي:"الغرب عارض طارئ، تِلكم هي المصادرة الأولى في كل اختراع يتناول المستقبل، وهذا الطراز الذي أَلِفه "الغربيون "في اعتبارهم أن الفرد مركز الأشياء كلها ومقياسها وفي إرجاعهم الواقع إلى المفهوم، أي في الرقي بالعلم والتقنيات من حيث هي وسائل مداولة الأشياء والناس إلى مصاف القيم العليا، إنه طراز استثناء ضئيل في الملحمة الإنسانية التي دامت ثلاث ملايين سنة. ويعتقد غارودي أنه: إذا تجردنا من الحكم العرقي المسبق القائل بتميز الإنسان الأبيض وجدنا منابع الغرب (الإغريقية والرومانية والمسيحية) إنما ولدت في آسيا وفي إفريقيا.

---

[14] – العسال، أحمد محمد. **حوار الحضارات "مدخل لرؤية إسلامية"**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1996م، ص 12.

روجيه غارودي (Roger Garaudy) فيلسوف وكاتب فرنسي، كان شيوعيا في ما مضى، لكنه طرد من الحزب الشيوعي الفرنسي سنة 1970 م وذلك لانتقاداته المستمرة للاتحاد السوفياتي، وبما أنه كان عضواً في الحوار المسيحي الشيوعي في الستينيات، فقد وجد نفسه منجذباً للدين وحاول أن يجمع الكاثوليكية مع الشيوعية خلال عقد السبعينيات، ثم ما لبث أن اعتنق الإسلام عام 1982 م متخذا الاسم رجاء .

[15] – العوا، عادل. **آفاق الحضارة دراسة فكرية**، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2001م، ص ص 187– 188.

[16] – أحمد، أبو المجد. **رجاء غارودي رحلة فكر وحياة**، قسنطينة: دار البعث للطباعة والنشر، ط1، 1983م، ص91.

كما يذهب غارودي إلى: "إن عصر النهضة وهو ليس حركة ثقافية وحسب، بل ولادة مواكبة أنجبت الرأسمالية والاستعمار، قد هدّم حضارات أسمى من حضارات الغرب، باعتبار علاقات الإنسان فيها بالطبيعة وبالمجتمع وبالإلهي بدل أن يكون ذروة "النزعة الإنسانية". لهذا أطلق غارودي عبارة "الشر الأبيض" على هذا الجانب من الدور المشؤوم الذي نهض به الإنسان الأبيض في التاريخ.[17]

كما يذهب غارودي إلى أن الحضارة الغربية في نموها من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين اتبعت ثلاث موضوعات:

1- موضوعة رجحان الفعل والعمل باعتبار ذلك قيمة أساسية.

2- موضوعة رجحان العقل ومن الجائز أن نصوغها على النحو الآتي:

إن العقل قادر على حل جميع المشكلات ولا توجد مشكلات حقيقية إلا تلك التي يستطيع العلم أن يحلها، وفي مثل هذا التصور الوحيد البعد ينحل الفكر إلى الذكاء وحده، ولا يجد فيه الحب، ولا الإيمان ولا الشعر مجالا.

3- الموضوعة الثالثة رجحان اللانهائي السيئ، أعني اللانهائي الكمي وحسب، وباسم هذه الموضوعة أمكننا الاعتقاد بإمكان لا نهائي في النمو وأن نعرف النمو باعتباره نمواً كمياً صرفاً في الإنتاج والاستهلاك.

وقد خلص غارودي إلى النتيجة التالية: أن حضارة تقوم على هذه الموضوعات الثلاث: تحيل الإنسان إلى العمل والاستهلاك، تحيل الفكر إلى الذكاء، وتحيل اللانهائي إلى الحكم، إنها حضارة مؤهلة للانتحار.[18] لهذا آمن بأن حوار الحضارات وحده يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل، وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع، لأن ابتكار مستقبل حقيقي يقتضي العثور مجدداً على جميع أبعاد الإنسان التي نمت في الحضارات والثقافات اللاغربية.[19] كما أقر بأننا مازلنا في مجال الخطوات المتعثرة التمهيدية لهذا الحوار الحقيقي الذي سيتيح وعي نسبية مفهومنا الغربي عن العالم وسيتيح أخيراً تحقيق التركيب الكبير الذي يستطيع وحده إنجاب نزعة إنسانية كلية حقا.[20]

---

[17] – غارودي، روجيه. **في سبيل حوار الحضارات**، تعريب: عادل العوا، بيروت: دار عويدات للطباعة والنشر، ط6، 2007م، ص9.

[18] – المرجع نفسه، ص ص 35 – 8.

[19] – المرجع نفسه، ص 10.

[20] – المرجع نفسه، ص 129.

– 1 – أ – شروط وأهداف حوار الحضارات عند غارودي:

لعلّ من أبرز شروط حوار الحضارات عند غارودي أن الحوار الحقيقي يوجد عندما يكون كل محاور مقتنعا منذ البدء أن ثمة شيئا يتعلمه من الطرف الآخر.[21] كما أن فهم ثقافة أخرى يستلزم تحولاً كبيراً في عقليتنا الغربية وجهداً كبيراً في التواضع الفكري وفي القبول لنرفض التشويهات المتبادلة والتنازلات والمصالحات، فالحوار لا يقوم على هذا النحو بل نطلب من كل أن يصبح ما هو.[22]

إن حوار الحضارات حقيقيا ليس بجائز إلا إذا اعتبرت الإنسان الآخر والثقافة الأخرى جزءا من ذاتي يعمر كياني ويكشف لي عما يعوزني، ونحن لا نحل المشكلات التي نضطلع بمسؤوليتها إلا بلقاء جديد، وبحوار مع ضروب الحكمة والتمرد القائمة في آسيا وإفريقيا والبلدان الإسلامية وأمريكا اللاتينية، وعلى هذا المنوال وحده يمكننا التوصل إلى أن نتصور ونحيا علاقات جديدة أغنى بين البشر والطبيعة وهي علاقات تُباين علاقات التقنية والغزو.[23]

يهدف مطلب "حوار الحضارات" عند غارودي إلى الإسهام على الصعيد الثقافي في بناء نظام عالمي جديد،[24] إن الأمر ليس أمر اصطناع طوباوية لا أساس لها من الواقع، بل أمر وعي ما تصبوا إليه آلاف المجتمعات المتشاركة والطوائف على اختلاف أنماطها المتنوعة وهي تسعى كل منهما لمصلحتها إلى أن تغير الحياة، إن الأمر أن نعرف القاسم المشترك بين تطلعاتها وأن نفتح آفاق إمكانات جديدة، إن ما نراه الآن يولد وينمو ويمنحنا سلفا الثقة والجرأة على تصور وعلى تحقيق عالم آخر، نموا إنساني الوجه.[25]

ولا يقتصر وعي حوار الحضارات وخصبه في عصرنا على فائدته التاريخية وحسب،بل إنه ينهض بدور أمامي لأجل اختراع المستقبل، إن حوار الحضارات الحقيقي لم يزل في طور بدء المغامرة الإنسانية، إنه أكثر الأمور إلحافا من أجل إقامة علاقات جديدة مع العالم مع سائر البشر ومع مستقبلنا المشترك.[26]

---

[21] – غارودي، روجيه. **الإسلام**، ترجمة: وجيه أسعد، بيروت: دار الفارابي، ط1، 1996م، ص 97.

[22] – غارودي، روجيه. **في سبيل حوار الحضارات**، مرجع سابق، ص 07.

[23] – المرجع نفسه، ص 158.

[24] – المرجع نفسه، ص 77 .

[25] – المرجع نفسه، ص 10.

[26] – المرجع نفسه، ص ص، 115 – 116.

* محمد خاتمي: مناضل ومفكر إسلامي، وزير للثقافة بين عامي 1985 و1995م، أُنتخب رئيساً للجمهورية الإسلامية الإيرانية عام 1997م.

1-ب- نقد نظرية حوار الحضارات عند غارودي:

لقد اعتبر زكي الميلاد أن ما قدمه غارودي أنضج طرح اتصف بالانفتاح على الحضارات، حيث وجّه غارودي نقداً قاسياً لسلوك الغرب في تاريخ علاقته بالأمم والحضارات غير الغربية، ويدعو الغرب لأن يعيد النظر إلى ذاته، وإلى الآخر الحضاري من خارج محيطه الغربي، والانفتاح عليه، والتعلم منه.[27] كما تمثل دعوة غارودي للحوار بين الحضارات قراءة للمستقبل، فقد انشغل بمعالجة أزمة الحضارة الغربية وبتصحيح موقفها من الحضارات الأخرى، بعد إدراكه بأن نمط التطور الذي تمارسه الحضارة الغربية وخاصة في مجال التقدم التكنولوجي والصناعي إنما من شأنه القضاء عليها.[28]

لهذا اعتقد الميلاد أن غارودي قد بلور دعوته لحوار الحضارات، بعد تحليله لأزمة الثقافة والحضارة الغربية، أراد من هذه الدعوة أن تكون خطاباً نقدياً للغرب، متوجهاً منه وإليه قاصداً به ضرورة أن يلتفت الغرب لبعض مشكلاته وإشكالياته الناشئة في منظومته الفكرية والفلسفية والاجتماعية، وطريقته في التطور الحضاري، وفي نمط رؤيته لعلاقاته بالعالم لإنقاذه وتصحيح مساراته. وعليه فإن نظرية غارودي تنتمي وتصنف على النظريات الغربية، لكن هذا لا يعني ذلك بالضرورة نقداً لها أو رفضاً أو إسقاطاً، وإنما القصد هو تحديد طبيعة الفضاء المعرفي والمرجعي لهذه النظرية، وفهم غاياتها ومقاصدها وكيفية التعامل معها. بالتالي لا يمكن الرجوع إلى هذه النظرية إلا في إطار التثاقف والتواصل الفكري والمعرفي، وليس الاعتماد عليها بوصفها نظرية كونية عامة، أو باعتبارها قابلة للتعميم على المستوى الإنساني، مع أنها قد تعدّ من أنضج النظريات في مجالها وأكثرها دعوة للانفتاح والتواصل مع الثقافات والحضارات الأخرى غير الأوروبية.[29]

كما تعدّ مقولة حوار الحضارات مقولة اعتراضية ونقدية، وهي أصلح وأسبق من مقولة صدام الحضارات من حيث التداول العام، لكن الوصول إليها وتحويلها إلى واقع وممارسة مازالت تقف دونه مسافات طويلة تمنع من أن يتقدم العالم خطوات كبيرة نحوها. ولعل ما يدعو إلى التوقف عنده هل أن البيئة العالمية – بالمعنى الثقافي والاجتماعي – وصلت إلى مرحلة من النضج بحيث تتقبل فيه فكرة حوار الحضارات؟ وهل الغرب يسمح لنفسه أن يدخل في حوار مع حضارات لا يوجد فيها التكافؤ معه، وهو المحكوم بعقلية التوازنات المادية؟ وهل أن الحضارات الأخرى كالحضارة الإسلامية والهندية والسلافية

---

[27] – الميلاد، زكي. **المسألة الحضارية**، مرجع سابق، ص 91.

[28] – النشار، مصطفى. **ما بعد العولمة قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه**، القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، 2007م، ص 99.

[29] – الميلاد، زكي. **المسألة الحضارية**، مصدر سابق، ص ص، 71 – 72.

والإفريقية ، وحضارات العالم الثالث أخذت تستعيد توازنها الطبيعي بما يؤهلها إلى حوار مع الحضارات الكبرى والمتقدمة في العالم بصورة متكافئة؟[30]

يذهب أحد المفكرين إلى أن غارودي قدم في كتابه "حوار الحضارات" حقائق شديدة الوضوح تكشف كيف تعامل الغربيون مع شعوب العالم الأخرى من منطلق القوة وفرض الرأي، رغم ذلك لا يوافقه في طرحه من ضرورة "الحوار الحضاري "، فقد تصور غارودي أنه يمكن للغربيين اليوم إذا ما وعوا تلك الحقائق المرة من تاريخهم البعيد والقريب أن يتواضعوا وأن يعترفوا بأهمية الثقافات الأخرى،وبإمكانية الاستفادة من المنجزات الحضارية للشعوب الأخرى، و من ثم أن يقبلوا الحوار مع أبناء هذه الحضارات في عالم يستفيد فيه الجميع من الجميع ويتبادلون الخيرات المعنوية والمادية[31].

لهذا فإن التصور الذي قدمه غارودي مستحيل لأن الحوار لا يكون إلا بين أناس يؤمنون بالحوار ويقبلون الرأي الآخر بأريحية وبحب، كما أن الحوار لا يقوم إلا بين متكافئين.[32] وخير دليل أن الناظر إلى تاريخ الحضارة الغربية في عصر من عصورها يتأكد من أنها كانت دائما ولا زالت تنظر إلى أبناء الحضارات الأخرى نظرة استعلاء واحتقار، فمنذ الحضارة اليونانية ونظرة الإنسان الغربي لإنسان الشرق هي هي لم تتغير: إنه ذلك 'البربري الذي لا يصلح إلا للرق والعبودية' وأنه 'غير قادر على التحدي الحضاري' و أنه 'لا يقدر على إنتاج الفكر الفلسفي أو الإبداع العلمي وأنه بشكل عام لا يصلح إلا أداة تسيرها إرادة الغرب لتحقيق مصالحه التي كانت ولا زالت — في نظر الغربيين — هي دائما المصلحة العليا للإنسانية، فالإنسان الغربي هو الوحيد الذي يعرف أين المصلحة العليا للإنسانية، وهو الوحيد القادر على القيادة والريادة والإبداع.[33]

ومن هنا يطرح السؤال التالي: ماذا ينفعنا في هذا العالم المسكون بالقوة والبغض والقسوة أن نرفع شعار الحوار في وقت لا يعيرنا الآخر حتى التفاتة؟[34]

2 – محمد خاتمي*

لقد طرح محمد خاتمي دعوته إلى "حوار الحضارات" رداً على نظرية الصدام، لهذا اقترح باسم الجمهورية الإسلامية أن تبادر الأمم المتحدة بخطوة أولى إلى تسمية عام 2001 عام حوار الحضارات، على

---

[30] – المرجع السابق، ص 92.

[31] – النشار، مصطفى. **ضد العولمة**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2001م، ص76.

[32] – المرجع نفسه، ص 77.

[33] – المرجع نفسه، ص ص 213 – 214.

[34] – المرجع نفسه ، ص 228 .

أمل أن يحقق الحوار هذا الخطوات الضرورية الأولى في سبيل العدل والحرية العالمية، فمن أهم مكاسب القرن العشرين الاقتناع بضرورة الحوار والحؤول دون اللجوء إلى القوة وتعزيز عملية التنسيق والتفاعل في المجالات الثقافية والاقتصادية والسياسية إلى جانب تعزيز أسس الحرية والعدل وحقوق الإنسان.[35]

لاقى هذا المقترح ترحيباً واسعاً في الأمم المتحدة وبين النخب الثقافية والسياسية، وهو يعكس رغبة تتملك العالم في مطلع الألفية الثالثة، بالتخلي عن نموذج الصراع وإعادة بناء الحياة في ظل نموذج آخر.[36]

يمثل حوار الحضارات عند خاتمي بديلاً مرجعياً لأساس تقليدي قامت عليه العلاقات الدولية خلال القرن الحادي والعشرين، وهو أساس القوة والهيمنة.[37] لذا فإن الحوار لا يعني استخدام نمط جديد من لغة الدبلوماسية لتحقيق مصالح تتعلق بالاقتصاد والسياسة والتفوق على الأعداء ومواصلة الحرب والصراع، بل إن حوار الحضارات والثقافات لا يمكن أن يتحقق بمعزل عن التوافق والمحبة والسعي الصادق من أجل فهم الآخر، واستيعابه لا خوض صراع معه لهزيمته.[38]

يهدف الحوار والتواصل عند خاتمي إلى ما هو أبعد من العلاقات الاقتصادية والتجارية التي تتكون نتيجة لضرورات الحياة والاحتياجات المادية. كما لا يمكن للحوار أن يقف عند حدود العلاقات العلمية والثقافية التي تظل محدودة بالرغبة في معرفة الآخر، إذ إن نماذج العلاقة والتواصل هذه متحققة اليوم، غير أنها حين تتجرد عن علاقات منبثقة من الصفاء ووحدة القلوب فإنها قد تفضي إلى نتائج وتبعات كالهيمنة والاستعمار ويدلل على ذلك تاريخ العلاقة بين الشرق والغرب خلال القرون الأخيرة.[39]

---

[35] – خاتمي، محمد. **حوار الحضارات**، ترجمة: سرمد الطائي، دمشق : دار الفكر، ط1، 2002م، ص28.

[36] – المرجع نفسه، ص 18.

[37] – المرجع نفسه، ص 12.

[38] – المرجع نفسه، ص 50.

[39] – المرجع نفسه، ص 66

لهذا سيتوحد مصير العالم في مطلع الألفية الثالثة، وطوال الأعوام القادمة، ومن أجل أن يكون ذلك مصيراً عادلاً يعود علينا بالسعادة والفلاح فليس أمامنا من خيار سوى حوار الحضارات والثقافات. فقد كان القرن العشرون يتحرك في مدار السيف، وفي حركته تلك خرج بعض الخاسرين، في حين حقق آخرون النصر، غير أن القرن الجديد لابد أن يتحرك في مدار الحوار وإلا فسيتحول ذلك السيف إلى حسام قاطع لا يعرف الرحمة أبداً، وكثيرا ما كان الطغاة الذين يشعلون نار الحروب في طليعة ضحاياها،إن هذه الحقيقة هي إحدى تبعات العولمة وإفرازاتها.[40]

فعالمنا المعاصر أصبح بمثابة قرية كونية، ومن هنا تواجهه مهمة صنع السلام عن طريق التضامن العالمي، ولعلّ الوصف الأكثر ملائمة للإنسانية اليوم هو أنها تمثل جماعة استقرت على ظهر سفينة كونية تبحر عبر الفضاء الكوني، ويتحتم عليها أن تتجنب حدوث أي خلل فيها بأي ثمن.[41]

2 – 2 – أ – شروط الحوار عند خاتمي:

من بين ما يتطلبه حوار الحضارات عند خاتمي أن ننصت للآخر، كما نتحدث إليه بالضبط، فالإنصات فضيلة علينا أن نتحلى بها، وفي سبيل ذلك لابد أن يبادر الإنسان إلى امتلاك لون خاص من الأخلاق وتهذيب النفس والرياضة العقلية.[42] كما يتطلب حوار الحضارات إحداث تحول جذري في الأخلاق السياسية، فالتواضع والالتزام بالعهود والمساهمة الفاعلة هي من أهم المتطلبات الأخلاقية لتحقيق الحوار في مجال السياسة والعلاقات الدولية. فضلاً عن أن الحوار لا يتحقق إلا في ظل ظروف تتدخل في تكوينها عناصر نفسية وفلسفية وأخلاقية خاصة، من هنا نحتاج إلى أحكام وقناعات عامة مسبقة لا يمكن تحقيق الحوار في مضمونه الدقيق دونها أبداً.

هذا ويمثل التكافؤ في الاستحقاق شرطا آخر في حوار الحضارات رغم أن التسامح مفهوم ضروري لتحقيق المراحل الأولية للحوار إلا أن علينا إدراك أن ثمة بونا شاسعا بين ما دعت إليه مرحلة الحداثة* (Modarnity-Modernism) من صبر وتحمل سلبيين، والتكافل أو التعاون الإيجابي الذي تدعو إليه ديانات الشرق وفلسفاته.[43]

هناك شرط آخر يتعلق بالسلام الناتج عن الحوار، فالإنسانية ظلت تسعى على مرّ التاريخ إلى تحقيق السلام، فالإنسان يتجنب في حد ذاته مستويات الصراع والصدام، ويميل نحو السلام القائم على

---

[40] – المرجع السابق، ص 51.

[41] – زقزوق، محمود حمدي. **الإسلام والغرب**، مرجع سابق، ص ص . 84 – 85.

[42] – خاتمي، محمد. **حوار الحضارات**، مرجع سابق، ص 42.

[43] – المرجع نفسه، ص ص 44 – 46.

العدل وتوفير الاحترام المتبادل الذي يبديه كل طرف حيال الآخر هو أساس الحوار الذي يبدأ حين يتم إلغاء ممارسة الهيمنة.

بالإضافة إلى سلام آخر مع الطبيعة فهي مهد الإنسان ومن المؤسف أن جشع الإنسان وأنانيته دفعاه إلى الصراع مع الطبيعة بدلا من العيش في أحضانها والحياة معها، فراح يرى في الطبيعة كائناً جماداً بلا روح، فعبث بها وقد أصبحت هذه الطبيعة ذاتها بلاء عليه نتيجة لعبثه وجشعه، حيث يعد تلوّث البيئة وما تشهده خصوصا من فوضى التهديد الأكبر الذي تواجهه حياة الإنسان.[44]

2 – 2 – ب – عوائق حوار الحضارات عند خاتمي:

لكن ليس في وسع العالم اليوم أن يدعو إلى السلام والحوار والتفاهم بشكل ساذج ومتفائل، بل لابد من إدراك أن ذلك سيكون صعبا جدا.[45] لأن ثمة معوقين يحولان دون تحقيق هذا الحوار:

الأول تاريخي: إذ أن بيننا وبين العالم المسيحي ذهنية تاريخية مروعة، لاسيما أعقاب الحروب الصليبية، وقد تشكّلت حالة من عدم الثقة والتشكيك بين المسيحيين والمسلمين تحولت مع مرور الزمن إلى مجموعة ترسبات سادت الأذهان في العالمين.[46]

بالإضافة إلى مشكلة ذهنية أخرى بين المسلمين أنفسهم إذ تجلت الخلافات الكلامية بين الطوائف والمذاهب الإسلامية على مرّ التاريخ على شكل صراعات دامية ميزة للأحقاد السياسية، وبالتالي ازدياد الأحقاد، والتشكيك العاطفي إلى درجة أنها حالت دون التعامل المنطقي مع القضايا المستعصية.

الثاني عصري: ويتمثّل في الاستعمار، فبعد استقرار الحضارة الغربية كان ظهورها على العالم وللأسف على شكل الاستعمار، إذ أن أصحاب المصالح الاقتصادية والسياسية وحتى العسكرية تجاوزوا حدودهم الوطنية بقصد السيطرة على العالم، ولتحقيق هذا الهدف أباحوا لأنفسهم استخدام كل الوسائل والأدوات، ومنها إثارة مساوئ التاريخ في الأذهان ليس فقط للإبقاء على الخلافات بين المسيحيين والمسلمين وكذلك بين المذاهب الإسلامية نفسها، بل أيضا لإثارة هذه الخلافات من زوايا عديدة وعلى نطاق واسع، ليتمكن المستعمرون في ظل هذه الخلافات والنزاعات من الوصول إلى مصالحهم غير المشروعة.

---

[44] – المرجع السابق، ص ص. 150 – 151.

[45] – المرجع نفسه، ص 50.

[46] – خاتمي، محمد. **الإسلام والعالم**، القاهرة: مكتبة الشروق، ط9، 2002م، ص124.

*هي ظاهرة غربية انطلقت من أوروبا مع الثورة الفرنسية 1789م وتعني التغير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي، أما اقتصاديا فتتبنى النظام الليبرالي، أما اجتماعيا فتعتمد على المساواة بين الجنسين.

ويعتقد خاتمي بإمكانية فتح جسور الحوار بين العالمين الإسلامي والمسيحي، من خلال إزاحة الحجب وحوافز التعصب عن الأذهان، وباعتماد الفكر والمنطق لتحقيق عالم يعمّه السّلم، تحترم فيه حقوق الإنسان، وكذلك قيمه المعنوية وبالحيلولة دون إهدار حقوق الإنسان تحت أقدام أصحاب المصالح الاقتصادية والسياسية. كما ينبغي على مفكري العالمين الإسلامي والمسيحي الذين يؤمنون بالحوار أن يحذروا من تحوّل الدين والمسائل العقائدية والفكرية إلى أدوات بيد الساسة وأصحاب المصالح الاقتصادية والسياسية، وإن كان هذا العمل عسيرا إلا أنه قابل للتحقق.[47]

3 – ب – نقد فكرة حوار الحضارات عند خاتمي:

مع دعوة خاتمي إلى فكرة حوار الحضارات تتأكد حاجة الفكر الإسلامي إلى تطوير معارفه وتصوراته ومنهجياته حول العصر، والعالم والحضارات، ليكون أكثر قدرة على الانخراط والتواصل والانفتاح. وتتضاعف هذه الحاجة مع انفتاح العالم على الإسلام، وحضور الإسلام بين الحضارات، والإقبال على اعتناقه والتدين به، فهو من أكثر الديانات السماوية انتشاراً في العالم وتأثيراً في قضايا العصر، واقتحاماً لعالم الحداثة، بالشكل الذي يثير الاندهاش والإعجاب في قدرته على التجدد والانبعاث والإحياء والتواصل مع مختلف الثقافات واللغات والقوميات. هذا ما ينبغي أن ندركه جيداً حتى نرتقي إلى مستوى هذا التقدم الذي وصل إليه الإسلام في العالم بمزيد من البناء والتجديد والتطوير.[48]

لهذا استنكر الميلاد الموقف السلبي لنخبنا الفكرية لأنه حينما طرحت فكرة حوار الحضارات والتي دعا إليها على المستوى العالمي محمد خاتمي في خطابه سنة 1998م لم يظهر من المثقفين والمفكرين والباحثين العرب والمسلمين اهتماماً كبيراً بتطوير هذه الفكرة والعمل على تعميقها فكريا ومعرفياً، والاندفاع نحو طرحها في النطاق الإنساني والدفاع عنها والتأكيد عليها، – بخلاف طرح كل من فوكوياما وهنتغتون اللذين اندفعا إلى تطوير المقال إلى كتاب بسبب ما أحدثه المقال من سجال فكري – كما أننا لم نبتكر لأنفسنا فهما خاصا اتجاه هذه القضية الفهم الذي يستند إلى حقائقنا التاريخية ويرتكز على معاييرنا الفكرية وينطلق من شروطنا الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، ومن دون تكوين هذا القدر من الفهم المستقل، فإن من الصعب علينا التواصل مع العالم في هذا المجال لأن التواصل في جوهره هو عملية معرفية والذي لا يستطيع إنجاز معرفة، فإنه لا يمكن أن يقنع العالم بالتواصل لأن المعرفة من أكثر البواعث تحريضاً وإقناعاً وقيمة.

---

[47] – المرجع السابق، ص ص 125 – 126.

[48] –الميلاد، زكي. **الإسلام والمدنية "حوار الحضارات حول الفكر الإسلامي وقضاياه ومسائله وإشكالياته"**، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2007م، ص 94.

لهذا شخص الميلاد ضعفنا الحقيقي في كوننا غير مساهمين في رفد المعرفة الإنسانية وإنمائها وتراكمها على المستوى الإنساني، والعالَم من جهته لا يعترف لنا بهذا الدور، وهو الدور الذي يفترض أن يقوم على أساسه أي حوار بين الحضارات، لذلك من الصعب علينا أن نمتلك القدرة على مواصلة حوار الحضارات، إذا لم نكتشف أو نطور إمكانيات التواصل مع العالم، وطرائقه ومنهجياته في مجالات المعرفة الإنسانية، وهذا هو التحدي الحضاري الذي ينتظرنا، فنحن لا نعتمد على أنفسنا في تكوين المعرفة بحضارتنا، ونفتقد من جهة أخرى إلى تكوين المعرفة بالحضارات في هذا العالم. لهذا يرى الميلاد ضرورة وجود نظرية نرتكز عليها في مشروع حوار الحضارات، وتحويل هذا المشروع إلى فلسفة في التمدن والتحضّر وتحويل هذه الفلسفة إلى برنامج حضاري ينهض بالعالم الإسلامي.[49]

وعليه فإن فلسفة حوار الحضارات عند الميلاد تهدف إلى تكوين المنظور الكلي والتعرف على ماهية الحضارات والرؤية الكونية للوجود الإنساني، وعن مستقبلنا المشترك في هذا العالم كما تسعى هذه الفلسفة إلى البحث عن المشتركات العامة والجوهرية والحية بين الحضارات في الحقول والمجالات المختلفة والمتعددة، المشتركات في حقول الثقافة والفلسفة والقانون والفنون والآداب، وفي السياسة والاقتصاد والاجتماع والتربية إلى غير ذلك من حقول، وهكذا في مجال القيم والمبادئ كالعدالة والحرية والمساواة والحقوق، إلى قضايا البيئة والسكان والصحة وغيرها، فكل حضارة لها عبقريتها وإبداعاتها واكتشافاتها وفتوحاتها بقصد تجاوز أحادية الرؤية أو التسلط الثقافي، وإظهار عظمة التنوع البشري الخلاق، في التفوق والإبداع، فنظرية حوار الحضارات هي لتأكيد الاعتراف بالحضارات ورفض سيطرة الغرب الأحادية.[50]

إن حوار الحضارات عند زكي الميلاد لا ينبغي أن يفهم أو يتحدد ويتأطر بين عالم الإسلام وعالم الغرب، بل هو أوسع وأشمل من ذلك بحيث يضم مختلف الثقافات والحضارات الإنسانية، والغاية من هذا الحوار هو ابتكار خطاب تواصلي وفلسفة تواصلية في العلاقة بين الحضارات وهو الخطاب الذي يستدعي ويستحضر تصورات ومقولات مختلف الحضارات لتجاوز أشكال القطيعة والانغلاق والتصادم والنزاع والتبعية والهيمنة بين الحضارات. كما حاول الميلاد أن يحدد منطلق هذا الحوار من خلال أن كل من هذه الحضارات لها عبقريتها وإبداعاتها وفتوحاتها وابتكاراتها التي لابد من الانفتاح عليها والتفاعل معها، لكن مشكلتنا في هذا المجال أننا في العالم العربي والإسلامي نفتقر إلى بناء نظرية لنا حول حوار الحضارات، نظرية ترتكز على

---

[49] – الميلاد، زكي. **المسألة الحضارية**، مرجع سابق، ص ص 77 – 78.

[50] – الميلاد، زكي. **نحن والعالم**، مرجع سابق، ص ص، 29 – 31.

بناء فكري وأساس منهجي وتراكم تاريخي، تعبّر عن فهمنا المستقل لهذه القضية، لأنه لا يمكن الانخراط الحقيقي والفاعل في حوار الحضارات إلا بعد بناء هذه النظرية.[51]

4 – أزمة الحوار الحضاري بعد أحداث 11 سبتمبر 2001:

في يوم 11 سبتمبر 2001 قامت ثلاث طائرات في عملية انتحارية بتدمير برجي مركز التجارة العالمي في نيويورك وجزء من وزارة الدفاع الأمريكية في واشنطن، المتهمون فيه ينتمون إلى العالم الإسلامي.[52] وقد اختلفت الاتجاهات في التحليل الحدثي لزلزال 11 سبتمبر فالبعض اتجه إلى اللجوء إلى باراديغم "الصراع الحضاري" الذي كثر الحديث حوله بعد الأحداث.[53]

مباشرة بعد الحدث أصبحت مفاهيم: صراع الحضارات، وصراع الإسلام والغرب، والإرهاب الإسلامي، وحرب الأديان وعقلانية الغرب و"بربرية" الإسلام، وتفوّق الحضارة الغربية، وغطرسة الغرب، ومعركة العالم الحر ضد الإرهاب وحوار الحضارات مواضيع أساسية في أعمدة الصحف والقنوات الإعلامية ومحل تفكير المراكز والدراسات الأكاديمية، وانشغال المسؤولين السياسيين في مختلف الدول والمؤسسات الدولية، وفي ضوء هذه المتغيرات المهمّة التي أحدثتها انفجارات نيويورك، قام المحللون والباحثون في السياسات والعلاقات الدولية، بإعادة النظر في مجموعة من الثوابت والمرتكزات التحليلية والنظرية المتحكمة في العلاقات الدولية واستقطب مفهوم صدام الحضارات اهتماما شاسعاً ومثيراً في كل أرجاء العالم.[54] أما البعض فقد اعتبر جريمة 11 سبتمبر شيئاً جديداً تمام الجدّة في السياسة العالمية ليس بسبب شموليتها بل بسبب ما استهدفته، فتلك كانت المرة الأولى بالنسبة للولايات المتحدة منذ حرب 1812 التي تهاجم فيها البلاد أو تهدد في الداخل،[55] وقد كان رد الفعل الأمريكي المباشر هو الصدمة، الجنون، الحنق، الرعب، الرغبة في الانتقام[56]

من هنا اعتبر هذا الحدث تاريخياً، أن شيئاً ما قد تغير، فالذي تغير هو اتجاه فوهة البندقية، وهذا شيء جديد في تاريخ الولايات المتحدة، فالمرة الأخيرة التي جرت فيها مهاجمة البلاد، أو حتى تهديد ما، كانت حين أحرق البريطانيون واشنطن منذ عهدٍ بعيدٍ جداً، وغالباً ما يضرب مثال بيرل هارير، لكنه يعتقد

---

[51] – الميلاد، زكي. **الإسلام والمدنية**، مرجع سابق، ص ص98 – 99.

[52] – أمين، جلال. **عولمة القهر**، القاهرة : دار الشروق، ط1، 2002م، ص83.

[53] – ولد أباه، السيد. **عالم ما بعد 11 سبتمبر الإشكاليات الفكرية والإستراتيجية**، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط1، 2004م، ص 13.

[54] – سعدي، محمد. **مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006م، ص ص317- 318.

[55] – تشومسكي، نعوم. **الصدمة الحادي عشر من أيلول**، تعريب: سعيد الجعفر، دمشق: دار الكتاب العربي، ط1، 2002م، ص 9.

[56] – المرجع نفسه، ص 17.

أنها مقارنة سيئة، فاليابانيون بغض النظر عن شعورنا اتجاه ذلك، قصفوا قواعد عسكرية في مستعمرتين أمريكيتين لا تقعان داخل حدود البلاد تم احتلالهما عنوة من سكانهما الأصليين، هذه المرة جرت مهاجمة البلاد بشكل واسع، وقد توجد أمثلة هامشية بسيطة، لكن المثال فريد من نوعه.[57]

من هنا فقد شكل الحدث منعطفاً خطيراً أتى على مكتسبات نضالية في مجالات حقوق الإنسان والديمقراطية، والسّلم العالمي والحريات المدنية، فكان حقاً عاماً أليماً على العالمين العربي والإسلامي، لقد بدأ عام حوار الحضارات بدعوة حضارية من داخل العالم الإسلامي، لكن ما إن أطبق العالم حتى تفاجأ بإعلان لا مسؤول بأن العالم العربي والإسلامي مفرخة للإرهاب الدولي، وبين مطلب الحوار وتُهمة الإرهاب، بدأ مستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب غامضاً إلى الحد الأقصى، من هنا يبدو السؤال أوضح: كيف نواصل حوار الحضارات بعد أن حصل هذا الإجهاض المفاجئ ؟[58]

لهذا اختلفت الخطابات المتعلقة بأحداث 11 سبتمبر، وفي هذا الإطار هناك رأيان: الرأي الأول:يرى أن ما بعد 11 سبتمبر هو امتداد للحقبة السابقة، وأن ما حدث أثناء وبعد 11 سبتمبر ما هو إلا تثبيت للهيمنة الأمريكية، بينما يرى الرأي الآخر أن هناك مرحلة مختلفة نوعيا بعد 11 سبتمبر، وهناك من وصف هذا الحال بالتحول من "الفوضى الطليقة إلى الهيمنة المقننة"، وهذا ينطبق على الفترة الممتدة منذ عام 1990 حتى عام 2001، وقد وصف هذه المرحلة بمرحلة الفوضى الطليقة وكأن الو.م.أ كانت تتمنى حدوث الانفجار، حيث أنه بعد انهيار الاتحاد السوفياتي بدأت الأمم تعبر عن خصوصياتها الثقافية وبدأت مرحلة الانفصال بالقوة وبالتراضي وحدثت حروب أهلية في منطقة البلقان وما إلى ذلك، وفي هذه المرحلة من الفوضى الطليقة ظهرت الو.م.أ باعتبارها القوة الوحيدة في العالم بتفوقها العسكري والتكنولوجي وما إلى ذلك، وعليه فإن أحداث 11 سبتمبر نقلت الو.م .أ من مرحلة الفوضى إلى مرحلة الهيمنة المقننة، ويقصد بذلك أن الو.م.أ أعلنت نفسها القوة العظمى الوحيدة التي تفرض قانونها على الآخرين سواء على الحلفاء أو على الأعداء، ولا فرق في ذلك وبالتالي دخلنا مرحلة جديدة لابد وأن تؤثر على حوار الحضارات لأن الو.م.أ تريد أن تتحرك من منطلق الهيمنة.[59]

أما زكي الميلاد فقد اعتبر أحداث 11 سبتمبر، الحدث الذي تؤرخ به الألفية الثالثة الجديدة، فقد دفعت هذه الأحداث العالم ليعيش في أشدّ حالاته انفعالاً وتوتراً هيمنت عليه مفاهيم العنف والقوة

---

[57] – المرجع السابق، ص 117.

[58] – إدريس، هاني. **حوار الحضارات بين أنشودة المثاقفة وصرخة الهامش**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2002م، ص 110.

[59] – يسن، السيد وآخرون. **خطابات عربية وغربية في حوار الحضارات**، سلسلة محاضرات حوار الحضارات 2، تحرير: نادية محمود مصطفى وعلاء أبو زيد، مصر: دار السلام للطباعة والنشر، ط2، 2008م، ص 29.

والإرهاب وأصبح المجتمع الإنساني لأول مرة وكأنه يعيش صدام حضارات، وكأن هنتغتون صدق في نبوءته. لكن في المقابل اعتبر الميلاد أن هذه الأحداث لفتت انتباه العالم مجدداً وبالذات في العالم العربي والإسلامي إلى مفهوم حوار الحضارات المفهوم الذي أصبح له وقع فعلي، ولم يعد كما كان قبل هذه الأحداث مجرد مفهوم يعبر عن فهم أخلاقي نبيل وعن طموحات ورغبات مثالية لا واقع لها ولا مصير.[60]

يعتبر حوار الحضارات ضرورة حتمية وليس ترفاً فكرياً، وواجب أخلاقي لتحقيق التعاون الايجابي المثمر والتعايش السلمي بين البشر، وَردّ فعل على الطرح القائل بالصدام بين الحضارات. يمثل حوار الحضارات عند غارودي محاولة لدفع الغرب لرؤية مختلفة للمستقبل وهي رؤية قائمة على أساس شراكة الغرب للأمم غير الغربية على قاعدة أن يخترع الجميع مستقبل الجميع وقد أسماه بمشروع الأمل. على الرغم من أن طرح غارودي وُصف بأنه أنضج طرح اتصف بالانفتاح على الحضارات الأخرى إلا أن البعض يعتبره مستحيلاً كون الغرب لن يتواضع ولن يعير الآخر اهتماماً. بالنسبة لخاتمي يمثل حوار الحضارات أحد أهم مكاسب القرن العشرين، وهو يمثل بديلاً مرجعياً للأساس التقليدي القوة والهيمنة في العلاقات الدولية، ويعتقد بإمكانية مدّ جسور الحوار بين العالمين الإسلامي والمسيحي إذا تجاوزنا العائق التاريخي والعصري. نظرية حوار الحضارات عند الميلاد هي لتأكيد الاعتراف بالحضارات ورفض سيطرة الغرب الأحادية على العالم.

[60] –الميلاد، زكي. **المسألة الحضارية**، مرجع سابق، ص 75.

محاضرة رقم: 13

نظرية تعارف الحضارات

طرح الإشكال:

تبقى حلقة مفقودة في حوار الحضارات، ما دام أن الحوار يفترض التكافؤ والندية، وإلا كان حواراً فارغاً، فهذا ما يجعلنا نتساءل: كيف السبيل إلى تفعيل الحوار؟ ما هو موقف العالم الإسلامي من هذه التحديات وما هي إستراتيجيته في مجابهتها؟ وبالتالي: ألا توجد إمكانية لتحقيق التواصل الثقافي والتعارف الحضاري لتجاوز منطق الصدام؟

أولا: بواكير فكرة تعارف الحضارات عند زكي الميلاد:

زكي عبد الله أحمد الميلاد من مواليد سنة 1965م، بمحافظة القطيف شرق المملكة العربية السعودية، متخصّص في الدراسات الإسلامية، وباحث في الفكر الإسلامي والإسلاميات المعاصرة، رئيس تحرير مجلة الكلمة، وهي مجلة فصلية فكرية تصدر من بيروت. منحه الإتحاد العالمي للمؤلفين باللغة العربية لقب دكتوراه إبداع على مجموع المؤلفات والأبحاث والكتابات والأعمال الفكرية، كما أنه عضو الهيئة الاستشارية لعدد من المجلات الفكرية العربية، من هذه المجلات: الحياة الطيبة، تفكر، المعارج، نصوص معاصرة، إسلامية المعرفة، الحجاج. من أبرز مؤلفاته: المسألة الحضارية.

1 –دلالات التعارف:

1 – أ – معنى التعارف لغة:

عرَفَ، مَعرِفةً وعِرفَاناً: أدركه بحاسة من حواسه فهو عارف وعَريفٌ وهو عَرُوفٌ.[1] المعرِفةُ، والعِرفَانُ: إدراك الشيء بتفكّر وتدبُّر لأثَره وهو أخصُ من العِلم ويضادّه الإنكار.[2] تعارفَا أو تعارفوا: عَرف أحدهما الآخر أو بعضهم بعضاَ،" تعارفَا بعد سنوات من الفراق، "تعارفوا على أمرٍ" أصبح متفقاً عليه بينهم.[3] يحيلنا المعنى اللغوي للتعارف إلى الإدراك والمعرفة إما بالحسّ أو بالتفكّر والتدبر العقلي، مع إمكانية التقارب الفكري وتحقيق الاتفاق والتفاهم، وعليه يأتي التعارف في مرحلة لاحقة تصحيحاً للانحرافات والاختلالات، أي بعد زمن من الاختلاف والتباعد والتنافر والفراق والقطيعة، فيكون التعارف بذلك الأرضية التي تمهّد للفهم المتبادل.

---

[1] – أنيس، إبراهيم وآخرون. **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، القاهرة: مطابع دار المعارف، ج2،1973م، ص 595.

[2] – الأصفهاني، الراغب. **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، ص343.

[3] – أنطوان، نعمة وآخرون. **المنجد في اللغة العربية المعاصرة**، مرجع سابق، ص 967.

1 – ب– معنى التعارف اصطلاحا:

تعتبر فكرة تعارف الحضارات فكرة جديدة وخلاقة تنتمي إلى الفضاء المعرفي الإسلامي، وتتحدّد في مجال العلاقات بين الحضارات. إذ ينفي الميلاد أن تكون الغاية من هذه الفكرة توسيع دائرة الجدال والسجال المتراكم حول مقولتي صدام الحضارات وحوار الحضارات. وإنما تكمن الغاية من هذه الفكرة، في أنها محاولة لتطوير مستويات الفهم في النظر إلى عالم الحضارات، والسعي لاكتشاف آفاق جديدة أو غائبة تساهم في تجديد العلاقات بين الحضارات، وتُوَسّع من دائرة التواصل فيما بينها، والتأكيد على ضرورة بناء هذه العلاقات على أساس المعرفة المتبادلة، ومن خلال بناء جسور التعارف لإزالة كافة صور الجهل والتخلص من رواسب وإشكاليات القطيعة.

وقد جاء في مقدمة الندوة التي أعدها الميلاد أن الحكمة من فكرة التعارف أنها تنطلق من قاعدة أن تعدد الحضارات أو انبعاث حضارات جديدة لا يفترض أن يؤدي إلى صدام بين الحضارات، ولا ينبغي أن يفهم هذا التعدد أو أن يفسر على أساس التصادم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنه بدون التعارف لا يتحقق الحوار ولا يتطور ويتقدم كذلك.[4]

حيث يؤكد أحد الباحثين أن التحديات المصيرية التي أصبحت تشغل الإنسان المعاصر تهمّ ركيزتين أساسيتين لاستمرار الحياة: التنوع البيولوجي، والتعدد الثقافي، فالتأحيد الثقافي هو بمثابة إبادة ثقافية وانقراض للإنسان ثقافياً، الأمر الذي لا يقل خطورة عن اختلال التوازنات الإيكولوجية والبيولوجية في العالم، لذلك فإن التعددية الثقافية تعتبر ثروة كبيرة يجب على الإنسانية الحفاظ عليها وتعدد الحضارات هو أفضل ضمانة لقدرة الإنسان على إبداع أجوبة مناسبة للتحديات المختلفة.[5]

لهذا يعتبر التعارف عند الميلاد أحد أرقى المفاهيم وأكثرها قيمة وفاعلية ومن أشدّ وأهم ما تحتاج إليه الأمم والحضارات، وهو دعوة لأن تكتشف وتتعرف كل أمة وكل حضارة على الأمم والحضارات الأخرى بلا سيطرة أو هيمنة أو إقصاء أو تدمير. كما أن التعارف هو الذي يحقق وجود الآخر ولا يلغيه ويؤسس العلاقة والشراكة والتواصل معه لا أن يقطعها أو يمنعها أو يقاومها، والخلاصة أن مفهوم التعارف يعني التواصل الكوني والانفتاح العالمي على مستوى الأمم والحضارات.[6]

---

[4] – الميلاد، زكي. **تعارف الحضارات ... فكرة وتطورا ومصيرا**"، ندوة: تعارف الحضارات، إعداد: زكي الميلاد، دمشق: دار الفكر، 2006م، ص ص 8 – 9.

[5] – سعدي، محمد. إشكالية التواصل الحضاري بين الشرق والغرب"، **مجلة المستقبل العربي**، العدد: 233، السنة 21، مارس 1998 يوليو 1998، وجدة: مركز دراسات الوحدة العربية، ص157.

[6] – الميلاد، زكي. الفكر الإسلامي وقضايا العولمة، **مجلة الكلمة**، العدد: 20، السنة:5، بيروت: منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، 1998م، ص ص 18 –19.

ولعلّ ما يزيد من أهمية مفهوم تعارف الحضارات في عالمنا المعاصر هو ما تشتكي منه كل حضارة في أن الصورة المتشكلة حولها في أذهان الآخرين، هي صورة ناقصة أو مشوهة أو شديدة السطحية، الأمر الذي يؤكد أن هناك جهلاً متبادلاً بين الحضارات ولا سبيل لرفع هذا الجهل إلا بالتعارف .[7] لهذا حاول الميلاد التأسيس المعرفي لهذا المفهوم.

2 – بواعث وأهداف تعارف الحضارات:

2 –أ– بواعث تعارف الحضارات:

تنبع هذه البواعث من طبيعة الرّسالة الإسلامية في العالم، فالتعارف الحضاري يوفر الإطار الملائم لأداء واجبات شرعية، وإبراء الذمة، وتقديم العلاج، كما يُساعد على تجسيد صفة عالمية الثقافة والحضارة الإسلامية، و تتمثل أهم هذه البواعث في:

1– باعث الدعوة والهداية، فإنّ كل خطابات البلاغ التي وجهها الله تعالى لرسوله (صلى الله عليه وسلم) انتقلت مقتضياتها إلى أمته من بعده ولهذا لزم علينا أن نتجه إلى الآخرين نحاورهم ونجادلهم وندخل عقولهم ونتفهم بعض ما فيها ونصحح بعضاً منها، ونهدي لهم بعضاً من قيمنا ومبادئنا ومعانينا الرسالية، ولولا هذا البعد في الرسالة الإسلامية لما كان هناك شيء اسمه الحضارة الإسلامية. [8] لأن الاعتراف بالآخر والإقرار له بخصوصية لم يعد مبدئياً شأناً دينياً أو عقيدياً فحسب، ولا نظرية منتزعة عن الحياة العملية للإنسان بل حاجة ماسة في ظلّ الحضور الكثيف والفاعل للرأي والرأي الآخر وفي لحظة زمنية واحدة على مسرح الحياة اليومية في عالم باتت تحكمه نظرية العولمة الشهيرة.[9]

2 – باعث الشهادة على الناس، فقد أناط الله تعالى بهذه الأمة مسؤولية الشهادة على الناس، لقوله تعالى: "وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا" (البقرة: 143)، من البديهي أن الأمة لا ترقى لمستوى هذا التكليف إلا بعد أداء واجب البلاغ، فإنها لا تحقّق هذا ولا تستوعب مقتضيات ذاك إلا إذا انطلقت من مستوى تعارف الحضارات.

3 – الانفتاح على العالمية، فالانغلاق والعزلة مجافيان لطبيعة الإسلام الحركية الاتصالية المتطلعة للقاء والتعارف، كما أن التقدير السليم للأمور والأفكار يتطلب أكبر قدر من الانفتاح على العالمية.[10] فالإسلام دين متفتح لا يرفض ثقافة معينة لمجرد كونها أجنبية، وإنما ينظر فيها ويفحصها بعناية ويأخذ ما يفيده في

---

[7] – زكي الميلاد، **المسألة الحضارية كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟**، مرجع سابق، ص 101.

[8] – مراح، محمد. "**نحو رؤية إسلامية لتعارف الحضارات**"، ندوة: تعارف الحضارات، إعداد: زكي الميلاد، دمشق: دار الفكر 2006م، ص ص 90 – 92.

[9] – مرشو، غريغوار منصور و الحسيني، سيد محمد صادق. **نحن والآخر**، دمشق : دار الفكر، 2001م، ص 99.

[10] – مراح، محمد. مرجع سابق، ص ص 91 – 92.

مسيرته الحضارية، ويؤكد ذلك قول النبي (صلى الله عليه وسلم): "الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها".[11]

4 – باعث تقديم العلاج لأزمات العالم الروحية والعلمية والأخلاقية والفكرية، فالاتجاه الفكري السليم القائل بأن الإسلام هو المنقذ للواقع الحضاري اليوم في تصاعد مستمر.[12]

وهذا ما يؤكده الميلاد من أن: العالم ينتابه شعور عميق بضرورة الإصلاح والتغيير في البنية العالمية، فقد تعالت الأصوات التي تطالب بالإصلاح وكأننا أمام صحوة عالمية متنامية في دول الشمال والجنوب، لأن الناس أصبحوا أكثر وعياً وإطلاعاً على أوضاع العالم وأحداثه بما وفرته لهم تكنولوجيا الاتصالات العالمية، وقد كشفت هذه الظاهرة على أن العالم أخذ يقف على أزماته الحضارية التي تضيق بالمجتمع الإنساني وتدمر الإنسان والبيئة، والتفكير في مخرج لهذه الأزمات الحضارية لابد أن يكون نابعاً من رؤية حضارية إنسانية عالمية، وهذه المرة وفي هذا الظرف لابد أن يكون الإسلام شريكاً في هذا التفكير الحضاري لأزمات العالم الكبرى، وهذا الرأي بدأ يقنع جهات عديدة، وهناك ما يحفز قبوله وهو آخذ في التشكل عالمياً، و يُشار إليه في التقارير العالمية، فالإسلام اليوم يفرض نفسه كأحد الخيارات الحضارية الكبرى في هذا العالم في مواجهة الأزمات الحضارية.[13]

2 – ب – أهداف تعارف الحضارات:

ضبطاً لمسار التعارف رصد الميلاد أهمّ الأهداف التي يسعى لتحقيقها وفق الرؤية الإسلامية، وتتمثل في تحقيق:

1– **التقارب والتسامح**: فالتعارف الإيجابي هو الذي يبذل فيه كل طرف أقصى جهوده للتعرف على ما يقربه من الطرف أو الأطراف الأخرى التي تشاركه التطلع نفسه، فيبحث القائمون بالتعارف والتحاور في ثقافاتهم وحضاراتهم عما يقرب بينهم نحو كل ما هو إنساني معبر عن جوهر الإنسان وفطرته لتحقيق الوفاق بين الحضارات.

2 – **التعايش السلمي**: ويتطلب تعميقاً بالغاً بفلسفة السلام وأفكاره، وتفكيراً جاداً للخروج بالمسألة من حسابات ومصالح السياسيين والعسكريين وأصحاب المنفعة من صناعة التسلح، إلى ساحات التوعية العامة واصطناع جماعات الضغط من دعاة السلام العالمي العادل في كل حضارة، بل في كل مجتمع، فتسود المجتمع الدولي ثقافة حضارية تمنح فكرة السلام صورتها الحقيقية بأن تضمن وضعها في ذمة المبادئ لا المصالح.

---

[11] – زقزوق، محمود حمدي. **الإسلام في عصر العولمة**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط2، 2002م، ص 17.

[12] – مراح، محمد. **نحو رؤية إسلامية لتعارف الحضارات**، مرجع سابق، ص 92.

[13] – الميلاد، زكي وعلي الربيعو، تركي. **الإسلام والغرب الحاضر والمستقبل**، حوار لقرن جديد، دمشق: دار الفكر،2001 م، ص – ص63– 65.

3 – **فك عقدة الهيمنة وتجاوز عقيدة الصراع:** لأن الحضارة الغربية الحديثة بُنيّت على الصراع والهيمنة فأهلكت الحياة، وما يزال الصراع هو المحرّك الأساس لسياسة الغرب وأفضل نموذج له السياسة الأمريكية القائمة على ضرورة خلق العدوّ الذي يسمح للفرد بنعمة الحرية الشخصية، ولتجاوز هذا الأمر يتطلب لقاءات ومحاورات مستمرة بين النخب المفكرة لشتى الحضارات والمجتمعات المعاصرة تراجع فيها الكثير من المفاهيم التي أصبحت من المسلمات في المنظومة الفكرية الغربية والتخلي عن نزعة الاستئثار بتحديد المفاهيم كالديمقراطية، وحقوق الإنسان والحرية والتطور والتنمية وغيرها.

4 – **معرفة الآخر على حقيقته وتصحيح الصورة المسبقة عنه:** فكثيراً ما رسمت الحضارات صوراً نمطية لغيرها من الحضارات، فلا تنظر إليها إلا من خلال تلك الصورة وتخضع حسابات التعامل معها لمقتضاها[14]. وكثيراً ما تكون تلك الصورة مغلوطة لعدة أسباب، ولكن من شأن الدفع بمشروع تعارف الحضارات أن يؤدّي خدمة جليلة للإنسانية فيتعرف كلّ على صورة الآخر كما هي، وهذا التوجه تعليم رباني كريم لنا نحن المسلمين إذ نحب أن يتعرّف علينا الناس ونتعرف على الناس وهذا الأمر يحملنا على مجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن، ومن النتائج المنتظرة لهذا السلوك الحضاري معالجة عقد الاستعلاء. والحقد والتخلف واللاإنسانية فمن مهام التعارف الحضاري وأهدافه التي ينبغي أن تكون محل عناية شديدة من جانب النخب المتعارفة والمتحاورة، الارتفاع بمستوى مجتمعات ما بعد الاستعمار المتخلّفة إلى مستوى الحضارة، والارتفاع بمستوى الرجل المتحضّر المتلطّخ بإثم الاستعمار إلى مستوى الإنسانية.

5 – **تشجيع فكرة الانتفاع المتبادل من خيرات الأرض:** الرؤية الإسلامية تنطلق من عقيدة أن الله لم يخلق الأرض لنسفك الدماء، بل لينتفع كل فريق بخير ما عند الفريق الآخر، فإذا كانت الأرض مختلفة فيما تنتجه، فالإنتاج كله للإنسانية كلها. وهذا توجّه يخالف سلوك الحضارة الغربية القائمة على أبشع صور الاستغلال وتبريره بدعاوى التقدم.

6 – **احترام الخصوصيات الحضارية:** التي تميّز كلّ حضارة عن الأخرى، فتُشكّل الحضارات تنوعاً فسيفسائياً من الثقافات يغني الحضارة العالمية، وتَبقى مسألة الأخذ والترك منها محل اختيارات إنسانية تقديرية تكيفها كل حضارة مع ما تراه متناسباً مع أوضاعها وقيمها ومرحلتها الحضارية، فتستنفر قواها الإبداعية في هذا الجو المتفاعل حضارياً لتطوير نفسها داخل نسقها الحضاري، وبعيداً عن مضار العزلة والتقوقع فتخرج الحضارة الإنسانية من الأحادية الحضارية ويَعرف العالم تجربة التعددية الحضارية التي تزدهر فيها قوى الإنسان وقدراته الإبداعية، وتتخاطب الحضارات والثقافات بِلُغة المنافسة الشريفة يطوى معها منطق الصراع والصدام والغلبة المبيدة والتبعية الذليلة.[15]

---

[14] – مراح، محمد. مرجع سابق، ص – ص 92 – 95.

[15] – المرجع نفسه، ص – ص 95 – 100.

ثانيا: المنطلقات المنهجية لصياغة مفهوم تعارف الحضارات:

استند زكي الميلاد في تأسيسه لمفهوم تعارف الحضارات على ثلاثة نقاط رئيسية وهي:

1 – الفحص والنقد:

الفحص يرجع بنا إلى ما قبل زمن الفكرة وتحديداً إلى فكرة حوار الحضارات بحيث إذا نظرنا إلى المجال التداولي لفكرة حوار الحضارات كما وصلتنا في المجال العربي، فإنه يمكن التوقّف أمام محطتين أساسيتين، وهما:

المحطة الأولى: فكرة حوار الحضارات عند غارودي:

وهي المحطة الأهم والأساس، جاءت في النصف الثاني من سبعينات القرن العشرين، وقد مرّت هذه الفكرة بثلاث أطوار مثلت سياقاً تاريخياً لا بدّ من الإحاطة به لتكوين المعرفة بهذه الفكرة، وهذه الأطوار هي:

الطور الأول: الدعوة إلى الحوار بين الماركسية والمسيحية، وذلك بعد أن انتقل غارودي من المسيحية إلى الماركسية، وأراد غارودي من هذا الحوار بناء العلاقة بين التحرر والإيمان، التحرر الذي تمثّله الماركسية والإيمان الذي تمثّله المسيحية.

الطور الثاني: الدعوة إلى الحوار بين الحضارات، وذلك بعد أن وجد غارودي أن الحوار بين الماركسيين والمسيحيين سوف يظلّ إقليمياً حسب تعبيره، ولن يتقدّم إلا في نطاق منطقة ثقافية واحدة، وهي منطقة الغرب، ووجد من الضرورة التحوّل نحو إدارة هذا الحوار على مستوى الحضارات.

الطور الثالث: الدعوة إلى الحوار بين الغرب والإسلام، والتي شرحها غارودي في كتابيه (وعود الإسلام) و(الإسلام في الغرب ... قرطبة عاصمة الروح والفكر).[16]

وكان في قناعة غارودي أن العقبة الرئيسية التي تقف في وجه حوار الحضارات هي النظرة التي حملها الغرب منذ مئات السنين عن الإسلام. ويذهب الميلاد إلى أنه إذا ما فحصنا رؤية غارودي لحوار الحضارات كما شرحها في كتابه الشهير (حوار الحضارات) نجد أنه كان متوجهاً إلى الغرب في هذه الدعوة، وأن الغرب هو المعني بهذه الدعوة، بقصد تصحيح مساراته، وذلك بعد أن وصل إلى مأزق حضاري خطير في نظر غارودي. فقد اكتشف غارودي بفكره النقدي، ومعرفته الواسعة وانفتاحه على الثقافات غير الأوروبية وجود أزمة حضارية في الغرب، والحضارة الغربية، ولا سبيل لتجاوز هذه الأزمة وتداركها في نظره، إلاّ بالانفتاح على الحضارات الأخرى غير الأوروبية، والتحاور معها والتعلم منها لاكتشاف ما يسميه بالفرص المفقودة، والأبعاد الإنسانية والأخلاقية المطلوبة التي نمت في الحضارات والثقافات غير الأوروبية.[17]

---

[16] – الميلاد، زكي. **لماذا مفهوم تعارف الحضارات؟ الفكرة والخبرة والتأسيس**، الإسكندرية: مؤتمر تعارف الحضارات، 2011م، ص1.

[17] – المصدر نفسه، ص 2 .

لذلك لم تلق هذه الفكرة إصغاء أو استجابة هناك، ولهذا تراجعت فكرة حوار الحضارات ونسيها العالم، وقلما تُذكر في إطار نقد الغرب وتجربته الحضارية وتمسكه الشديد بمفهوم المركزية الأوربية.[18] يبدو ان هذه الفكرة التي كونها غارودي لحوار الحضارات، أراد بها أن يخاطب الغرب بصورة أساسية، لذلك فهي تنتمي وتصنف على النظريات الغربية، التي تنطلق من نقد التجربة الغربية والحضارة الغربية.

المحطة الثانية: فكرة حوار الحضارات عند محمد خاتمي:

لقد دعا محمد خاتمي إلى سنة دولية لحوار الحضارات في خطابه الذي ألقاه في الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة 1998 واستجابت الأمم المتحدة لهذا الاقتراح، وحدّدت سنة 2001 م سنة الأمم المتحدة لحوار الحضارات. هذه الدعوة بعد الفحص يمكن النظر إليها من زاويتين: **الزاوية الأولى**: أنها جاءت رداً على مقولة صدام الحضارات المقولة التي تشاءم العالم منها. **الزاوية الثانية**: أن السيد خاتمي أراد من هذه الدعوة أن يعيد تصحيح العلاقات الدولية إلى إيران.

إن التطور المهم الذي حصل في هذه المرحلة- حسب الميلاد- هو إحياء مفهوم حوار الحضارات، وتجديد العمل به في مجال العلاقات الدولية، واستخدامه في نقد وتقويض ومحاصرة مقولة صدام الحضارات، وبناء تراكمات فكرية وثقافية حوله، وفتح أوسع نقاش دولي عابر للثقافات والقوميات واللغات حوله، والتأكيد على بناء الجسور وتعزيز الحوار بين الحضارات.

النقد: مع التداول الواسع لمفهوم حوار الحضارات، دخل المفهوم في دائرة الفحص المعرفي في المجال العربي، ونتيجة لهذا الفحص بدأ **النقد** يتجه لهذا المفهوم، ويتعدد في جهات مختلفة.[19]

وعليه، يمكن ربط نظرية غارودي بالفكر النقدي الجديد للغرب والمتمثّل بفكرة ما بعد الحداثة، والذي يحاول تفكيك بنية خطاب المركزية الأوروبية، وتجديد النظر للثقافات غير الأوروبية وإعادة إدماجها في عوالم الحداثة بعد أن كانت هذه الثقافات يتحدد مكانها بحسب رغبة الغرب المتعالي في المدارات الهامشية، وتصنف خطاباتها على الماضي والتراث والتقليد والتبعية، ومن دون الاعتراف لها بها بأي انجاز أو إبداع أو تفوق في النطاق الإنساني أو التراث العام.

هذا ما حاول فكر ما بعد الحداثة نقده والتشكيك فيه، من خلال تحطيم مقولات اليقين والإطلاق والثبات في الفكر الفلسفي الغربي، الأمر الذي يعني أن الحداثة ليست امتيازاً خاصاً بالغرب، وتقدم الغرب ليس هو نهاية التقدم أو نهاية التاريخ وطريق النمو ليس طريق واحد وخيار ثابت.[20]

---

[18] – الميلاد، زكي. " **تعارف الحضارات ... فكرة وتطورا ومصيرا**"، مرجع سابق، ص ص 16 – 17.

[19] – المرجع نفسه، ص 3.

[20] – الميلاد، زكي. " **تعارف الحضارات... فكرة و تطورا و مصيرا** "، مرجع سابق، ص 27.

بعد النقد تبيّن للميلاد أن هذه المقولة (حوار الحضارات) تفتقد إلى الدقة والوضوح والإحكام والتماسك، وأوّل ما يعترض هذه المقولة هو: هل إن الحضارات تتحاور فعلاً؟ وكيف نتصوّر هذا التحاور ونبرهن عليه؟ علما بأن الدارسين والباحثين والمؤرخين في ميادين التاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا والحضارة والثقافة، الذين درسوا صور العلاقات بين الحضارات وأشكالها وأنماطها لم يتحدثوا عن ظاهرة الحوار بين الحضارات، وإنما تحدثوا عن ظواهر أخرى كالتفاعل والتعاقب والتبادل والاحتكاك إلى جانب الصراع والصدام، وقد شرحوا هذه الظواهر وعرّفوا بها وبأشكالها، ولعلّ في أكثر الأحيان يكون المقصود من حوار الحضارات تلك الظواهر المذكورة، لكن هذا لا يعفي من سلب الدقة عن هذه المقولة.

ومن جهة أخرى يشير الميلاد في نقد هذه المقولة إلى أنها غير ممكنة فعلا من جهة التطبيق، لأن الغرب الذي يفترض فيه أن يكون طرفاً أساسياً في أي حوار على مستوى الحضارات ليس على استعداد لأن ينخرط في هذا الحوار مع حضارات يعتبرها غير متكافئة معه، وهو الذي يمثّل الحضارة الغالبة والمسيطرة على العالم والمتحكمة بثرواته. كما أن تاريخ علاقات الغرب بالحضارات الأخرى قد لا يشجعه على هذا الحوار، وهو الذي دخل في صدام وتدمير مع بقية الحضارات الأخرى وسلب منها ثرواتها وأوصلها لدرجة الإفقار والتخلف.[21]

يضاف إلى ذلك أن حوار الحضارات في رؤية السيد محمد خاتمي قد جاء استجابة لبعض المعطيات والضروريات السياسية في الدرجة الأولى، ومن أجل أن تكون خطاباً نقدياً بديلاً لخطاب صدام الحضارات. وقد ظلت تتحدد في هذا النطاق ولم تتحول إلى نظرية تعبر عن رؤيته في كيفية التقدم والتحضّر وعن أنماط علاقاته بالعالم.[22]

وهنا خلص الميلاد أننا على مستوى العالم العربي والإسلامي لا نمتلك نظرية واضحة حول حوار الحضارات، ولا نفهمها ولا نتعامل معها إلا بطريقة تغلب عليها العمومية والإطلاقية التي تفتقر إلى التحديد والتقييد والتبيين، لكنها مع ذلك تبقى من المقولات التي يمكن اعتبارها بأنها تتضمن دعوة أخلاقية نبيلة.[23]

لهذا بقي الميلاد ناظراً و متأملاً حيناً ومتسائلاً حينا آخر: هل توجد فكرة أو نظرية إسلامية في هذا الشأن؟

2- الأصل والمثال:

*الأصل: يقصد الميلاد بالأصل أن فكرة تعارف الحضارات تستند على أصل من أصول القرآن الكريم، والذي هو الأصل الأول وأصل الأصول كما يقول أهل الأصول.[24]

---

[21] – آل حمادة، حسن. "**حوار حول أطروحة تعارف الحضارات**"، ندوة: تعارف الحضارات، إعداد: زكي الميلاد، مرجع سابق، ص ص 215 – 217.

[22] – المرجع نفسه، ص 211 .

[23] – المرجع نفسه، ص 217 .

من هنا كان البحث عن مفهوم آخر هو من مقتضيات التجدد والاجتهاد والفاعلية، وعدم الجمود أو التوقف، ولضرورات البحث عن أبعاد أخرى قد تكون غير مكتشفة، ولفتح مجال التفكير نحو مفهوم جديد وأهمية فحصه واختباره وجعله في دائرة النظر والتحليل، هذا من حيث مقتضيات بناء المفهوم كعملية معرفية. وهناك مقتضيات أخرى ذات علاقة بالتاريخ الحضاري لعالم الإسلام، فقد كان للمسلمين تجربتهم في بناء الحضارة، وتكونت لهم معرفة وخبرة في هذا المجال.[25]

لذلك يفترض أن يكون في التصور الإسلامي رؤية أو مفهوم يحدد شكل العلاقات مع الأمم والمجتمعات والحضارات الأخرى، والقرآن الكريم الذي جاء للناس كافة ورحمة للعالمين هو الرسالة الخالدة للبشر بكل تعدد‌ياتهم وتنوعاتهم، وهذا من آيات حكمة الله سبحانه وتعالى: "ومن آياته خَلْقُ السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم" (الروم:22)، هذا الاختلاف أو التعدد والتنوع في الاجتماع البشري، كما تقرره الآية يفترض أن يتأسس على قاعدة أو مفهوم، قد تحدد في القرآن الكريم (فهو الأصل).

*المثال: استند الميلاد على مفهوم التعارف الوارد في الآية 13 من سورة الحجرات، هذه الآية تحديداً من أكثر آيات القرآن الكريم التي تكرر ذكرها والحديث عنها، والالتفات إليها في الكتابات العربية والإسلامية، منذ أن تجدد الحديث حول حوار الحضارات، الأمر الذي يجعلها ذات علاقة بهذا الشأن. هذه الآية استشهد بها حسين مؤنس في كتابه الحضارة، وذلك في سياق حديثه عن علاقة الحضارة بالأجناس، وما توصل إليه المؤرخون الغربيون بعدم حصر القدرة على بناء الحضارة بأجناس معينة وأن الحضارات إنما قامت بمشاركة أجناس متعددة.[26]

إن حضور هذه الآية والاستشهاد بها والالتفات إليها في الأدبيات العربية والإسلامية يكاد ينحصر ويتحدد في نطاق التذكير بها أو مجرد الإشارة إليها من دون التعمق في استجلاء دلالاتها أو استكشاف مكوناتها، أو إمكانية ابتكار مفهوم منها، يكون أصيلاً ومحكماً بشرائطه العلمية وقواعده الاصطلاحية.

يضيف الميلاد ملاحظة منهجية ومعرفية ترتبط عموماً بعلاقة الباحثين والمؤرخين بالقرآن الكريم وعلوم التفسير ومناهجه، وإمكانية التعامل معه كمرجع يرجع إليه في حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية وترتبط هذه الملاحظة عند البعض بعوامل نفسية وفكرية ذات علاقة بطرائق التعامل مع القرآن الكريم وكيفية الرجوع إليه و الاستنباط منه.[27]

---

[24] – الميلاد، زكي. **لماذا مفهوم تعارف الحضارات؟** ، مرجع سابق، ص 4.

[25] – الميلاد، زكي. "**من حوار الحضارات إلى تعارف الحضارات**"، المجلد: 3، ندوة: الإسلام وحوار الحضارات، الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 2004م، ص ص 57 – 58.

[26] – المرجع نفسه، ص 59.

[27] – المرجع نفسه، ص 60.

وعليه فبعد التأمل الفاحص لهذه الآية: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا" (الحجرات:13) اكتشف الميلاد في الآية حقائق كلية ذات أبعاد إنسانية عامة، واصطلح عليها لاحقا **آية التعارف**، ووجد فيها ما كان يبحث عنه. فقد جاءت هذه الآية بمفهوم التعارف"لتعارفوا" وخاطبت الناس كافة بهذا المفهوم "يا أيها الناس" وخاطبتهم بهذا المفهوم حينما جعلهم الله سبحانه وتعالى شعوبا وقبائل "وجعلناكم شعوبا وقبائل"، والمقصود العام من الشعوب والقبائل التجمعات والمجتمعات الصغيرة والكبيرة ويدخل في هذا المعنى الأمم والحضارات بحسب اصطلاحاتنا الحديثة، أي أن المقصود بالتعارف هنا ليس الأفراد وإنما التجمعات والمجتمعات، ولهذا جاز لنا استعمال هذا المفهوم على مستوى الحضارات.

من هنا تبلور مفهوم (تعارف الحضارات) عند الميلاد وترسخت قناعته به، وتحمّس له ودافع عنه وسعى للتعريف والتبشير به.[28] فهذه الآية جاءت لكي تبرز مفهوم التعارف في العلاقة بين الناس كافة شعوباً وقبائل واحتوت على مضامين مهمّة تساهم في تشكيل مفهوم التعارف بين الأمم والحضارات، فلم تقل الآية فرضا: ليتعاونوا أو ليتوحدوا أو ليتحاوروا ولا ليتفرقوا أو ليتباعدوا أو ينقسموا، ومن هذه العناوين وغيرها جاء اختيار مفهوم (ليتعارفوا) وذلك لخصوصية جوهرية في بنية هذا المفهوم ولارتباطه بمقاصد هي في صلب المورد الذي جاءت الآية في سياق الحديث عنه. مع ملاحظة أن القرآن الكريم في كل آياته كما التفت إلى ذلك الشيخ محمد الصادقي صاحب تفسير "الفرقان في تفسير القرآن" لم يأت على ذكر "شعوب وقبائل" إلا في هذه الآية.[29]

وقال سيد قطب في تفسير هذه الآية: "إن الغاية من جعلكم شعوبا وقبائل ليست التناحر والخصام إنما هي التعارف والوئام، فأما اختلاف الألسنة والألوان واختلاف الطباع والأخلاق واختلاف المواهب والاستعدادات فتنوع لا يقتضي النزاع والشقاق، بل يقتضي التعاون للنهوض بجميع التكاليف والوفاء بجميع الحاجات، وليس للون والجنس واللغة والوطن وسائر هذه المعاني من حساب في ميزان الله".[30]

فالتعارف هو المفهوم العام والكلي والجامع والشامل الذي اختارته هذه الآية في تحديد النمط العام لعلاقات الناس كافة مهما تعددت وتنوعت أعراقهم وسلالاتهم ولغاتهم وألسنتهم ودياناتهم ومذاهبهم وتاريخهم وجغرافيتهم. هذا هو مصدر القيمة والفاعلية في مفهوم التعارف، فهو المفهوم الذي يؤسس لتلك المفاهيم المذكورة (الحوار، الوحدة، والتعاون) ويحدد لها شكلها ودرجتها وصورتها، وهو الذي يحافظ على

---

[28] – الميلاد، زكي. " **تعارف الحضارات ... فكرة وتطورا ومصيرا**"، مرجع سابق، ص 19.

[29] – الميلاد، زكي. **المسألة الحضارية، كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟**، مرجع سابق، ص 93.

[30] – قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، الأجزاء: 26 – 30، القاهرة: في دار الشروق، المجلد: السادس، ص 3348 – 3349.

فاعليتها وتطورها واستمرارها، هذا من جهة الإيجاب، أما من جهة السلب فإن التعارف كمفهوم وفاعلية بإمكانه أن يزيل مسببات النزاع والصدام بين الحضارات ويمضي إلى حوار الحضارات.[31]

وأخيرا إن مقولة (تعارف الحضارات) لا تعني مجرد الاعتراف بتعدد الحضارات وتنوعها، وإنما تستند على ضرورة بناء وتقدم الحضارات في العالم، وتأسيس الشراكة الحضارية فيما بينها، وتبادل المعرفة والخبرة فالعالم ليس بحاجة إلى حضارة واحدة وإنما إلى استنهاض الحضارات كافة.[32]

3 – القياس والاختبار:

*القياس: يتعلق القياس باختبار الفكرة في ساحة المجال التداولي، أي قياس وجهات النظر حول هذه الفكرة بعد الإعلان عنها.[33] ففي صيف 1997م أنجز الميلاد أوّل عمل حول تعارف الحضارات على صورة بحث نشر في العدد 16 من مجلة الكلمة بعنوان: تعارف الحضارات، شرح فيه قيمة هذا المفهوم وتميزه واختلافه عن مفهومي صدام الحضارات وحوار الحضارات واتصاله بالمنبع القرآني، كما شرح فيه طبيعة مكونات هذا المفهوم وأبعاده ومقاصده، وختم البحث بالدعوة إلى أن يأخذ هذا المفهوم مكانته من الجدل والنقاش الدائر على نطاق واسع حول أنماط وصور العلاقات بين الحضارات، والتأكيد على ضرورة أن نتعامل بثقة مع الأفكار التي نبدعها، ونعطيها من الأهمية ما تستحق، لا أن نكون مجرد مسحورين ومنفعلين بالأفكار التي تأتي لنا جاهزة من الخارج ومن الغرب بشكل خاص. وقد اكتسب هذا المفهوم في وقته قدراً من التفاعل والاستحسان والاهتمام عند الذين اطلعوا عليه، أو الذين حدثهم عنه من الأصدقاء أو من المهتمين والباحثين في هذا المجال.[34]

ثم أتبع الميلاد هذا البحث فيما بعد بدراسات ومقالات في الصحف والمجلات وأوراق ومداخلات في الندوات والمؤتمرات وجميعها كانت تتماشى مع الدراسة الأولى، للتأكيد على مقولة تعارف الحضارات. ففي سنة 2009 أُدرجت الفكرة في المقرر الدراسي لمادة التاريخ في دولة الإمارات العربية، الصف الحادي عشر، الجزء الأول، وهي تدرس في إطار الحديث عن نظريات التفاعل الحضاري الأربع وهي: الصراع، الحوار، نهاية التاريخ، وتعارف الحضارات، ومازالت الكتابات عن هذه الفكرة متواصلة في شكل رسائل جامعية: دكتوراه وماجستير. والذين تعرفوا على هذا المفهوم وجدوا فيه تجلياً وتخلقاً، كما وجدوا أنه أكثر قُرباً وتعبيراً عن المنظور الإسلامي في مجال العلاقات بين الأمم والشعوب، ومازالت هناك فرص أكبر أمام اكتشاف هذا المفهوم والتعرف عليه والانخراط في التحاور والتواصل معه.[35]

---

[31] – الميلاد، زكي. "**لماذا مفهوم تعارف الحضارات؟** "، مرجع سابق، ص 5.

[32] – الميلاد، زكي. **من حوار الحضارات إلى تعارف الحضارات**، مرجع سابق، ص 65.

[33] – الميلاد، زكي. "**لماذا مفهوم تعارف الحضارات ؟**"، مرجع سابق، ص 5.

[34] – الميلاد، زكي. "**تعارف الحضارات .... فكرة وتطورا ومصيرا**"، مرجع سابق، ص 20.

[35] - الميلاد، زكي. "**تعارف الحضارات...فكرة وتطورا ومصيرا**"، مرجع سابق، ص 32.

وهكذا نخلص مع الميلاد إلى أن فكرة تعارف الحضارات:

– تجاوزت مرحلة الاختبار وأصبحت فكرة معروفة على نطاق واسع، ودخلت المجال التداولي وبات الحديث يجري عنها بوصفها نظرية ثالثة، أكثر دقة وضبطا وإحكاما وحتى ثراء وتخلقا من فكرة حوار الحضارات من النواحي البيانية واللسانية والمفهومية.

– إن فكرة تعارف الحضارات هي أقرب تعبيرا وتمثلا لوجهة النظر الإسلامية في مجال الحضارات وصور العلاقات بينها.

– إن تعارف الحضارات هو الذي كان يؤدي إلى توارث الحضارات وتعاقبها في التاريخ الإنساني.

– إن تعارف الحضارات هو الذي يؤسس لكل أشكال وأنماط العلاقات بين الحضارات من الحوار إلى التعاون والتواصل وغيرها، وهو الذي يمنع الصدام والنزاع والحروب بينها.[36]

ثالثا: مرتكزات نظرية تعارف الحضارات

لقد طرح زكي الميلاد مفهوم تعارف الحضارات كما أشرنا من قبل في مقابل مفهومي حوار الحضارات وصدام الحضارات، ولكونه قد استوحى هذا المفهوم من القرآن الكريم في قوله تعالى: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناهم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير" (الحجرات:13)، فإنه حدد مرتكزات هذه النظرية بالاستناد على هذه الآية الكريمة. ولمعرفة مضامين هذه الآية وعلاقتها بمفهوم التعارف وأبعادها في المجال الحضاري، سوف نحاول مع زكي الميلاد دراستها بطريقتين: تحليلية وتركيبية.

1 – الطريقة التحليلية: وتتحدد في دراسة الآية في عناصرها ومكوناتها الجزئية على النحو التالي:

1-" **يا أيها الناس**": الخطاب في سورة الحجرات وهي مدنية كان موجها للمؤمنين حيث افتتحت بقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا" واختتمت بقوله تعالى: "إنما المؤمنون الذين آمنوا"، وما تغير خطاب السورة إلا في هذه الآية مع قوله تعالى: "يا أيها الناس"، وهذا التغير هو انتقال في الخطاب من الخاص "يا أيها الذين آمنوا ... " إلى العام "يا أيها الناس ...".[37] وقد جاءت الآية بصيغة النداء، وهذا النداء موجه إلى كافة الناس، وهو المصطلح الذي استخدمه القرآن الكريم في التعبير عن اسم الجنس الإنساني، وهو مصطلح في غاية الدقة، لكونه لا يقبل التجزئة والثنائية والتقابل كما هو حال التسميات الأخرى القريبة منه، مثل الأمة والشعب والمجتمع والجماهير وغيرها، فالأمة مثلاً تسمية تطلق على جماعة من الناس، وهي تسمية تقبل

---

[36] – الميلاد، زكي."**لماذا مفهوم تعارف الحضارات**"، مرجع سابق، ص 6.

* – يورغن هابرماس فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر

[37] – الميلاد، زكي. **المسألة الحضارية**، مرجع سابق، ص93.

الجمع فيقال أمة، ويقال أمم، وكذلك تسمية الشعب التي تطلق على جماعة من الناس، وجمعها شعوب، وكذلك تسمية المجتمع، أما تسمية الجماهير فيقابلها النخبة، لكن عندما يقال كلمة **الناس** فإنها يراد منها العموم، أي الناس كافة، وهي لا تقبل التجزئة إلا إذا أدخلنا عليه الإضافة كأن نقول جماعة من الناس، وهذا الاستعمال هو من بلاغة القرآن الكريم، الذي نزل لمخاطبة الناس كافة في كل زمان ومكان، لأنه الكتاب الذي فيه هدى ورحمة للعالمين.

2- "**إنا خلقناكم من ذكر وأنثى**": يتمثل محور النقاش في هذا الجزء من الآية حول رأيين: الأول خاص ويتصل بنفي التفاخر بالأنساب لأن المراد من الذكر والأنثى، أي من أب واحد هو آدم وأم واحدة هي حواء. الثاني عام ويتعلق بسياق نفي مطلق التفاخر والتفاضل الطبقي والعرقي، واللغوي والقومي وغيره. والمعنى: يا أيها الناس إنا خلقناكم من رجل وامرأة فكل واحد منكم إنسان مولود من إنسانين لا تفترقون من هذه الجهة، والاختلاف الحاصل بين الشعوب والقبائل، هو اختلاف راجع إلى الجعل الإلهي، ليس لكرامة وفضيلة وإنما لأن تتعارفوا فيتم بذلك اجتماعكم.

3- "**وجعلناكم شعوبا وقبائل**": الشعوب وهي جمع الشعب، أي الجماعة الكبيرة من الناس الذي يصدق عليهم ما هو متعارف عليه اليوم في تقسيم الأمم والمجتمعات إلى شعوب، وقبائل جمع قبيلة وهي أصغر من الشعب.

4- "**لتعارفوا**": إن الشعوب والقبائل مهما تعددت وتشعبت على امتداد مساحة الأرض المترامية الأطراف، إلا أنها مطالبة بالتعارف فيما بينها، كمبدأ في العلاقات المحلية والدولية الداخلية والخارجية، كما أن هذا المبدأ يفيد نفي النزاع والصراع، وكل السيطرة والهيمنة بين الشعوب والقبائل.[38]

5- "**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**": إن القرآن الكريم لا ينفي مبدأ التفاضل بين الناس، وبين الشعوب والقبائل، وإنما ينفي القيم التي كان الناس آنذاك يتفاضلون على أساسها، كقيم القوم والقبيلة والعشيرة والعرق وهذه الآية جاءت نقداً ونفياً لمثل هذه القيم وتدعو الناس إلى التفاضل بالتقوى.

6- " **إن الله عليم خبير**": يفرق العلماء بين لفظي الخبير والعليم، فالخبير يفيد معنى العليم، ولكن العلم إذا كان للخفايا الباطنة سمي خبرة، وسمي صاحبه خبيرا، فالله سبحانه وتعالى حينما خلق الناس من ذكر وأنثى، وما خلق لهم في هذه الحياة وخبير حينما جعلهم شعوبا وقبائل وفي كل ما قدر لهم.

2- الطريقة التركيبية:

أوردها الميلاد على شكل مستخلصات عامة، لمعرفة عناصر الآية ومكونات مفهوم تعارف الحضارات، ومن هذه المستخلصات:

[38] - المرجع السابق، ص ص ، 94 - 95.

– إن القرآن الكريم خطاب إلى الناس كافة من دون أن يتحيز إلى أمة بعينها ومن دون أن يفاضل أمة على أخرى بسبب القوم أو العرق أو اللغة أو اللسان، وهو خطاب صالح لكل زمان ومكان.

– التأكيد على وحدة الأصل الإنساني، فالإنسانية بكل تنوعاتها العرقية والقومية واللغوية واللسانية، الدينية والمذهبية، وبكل تصنيفاتها الأخرى الاجتماعية والعلمية والاقتصادية، إنما ترجع إلى أصل واحد، والقرآن الكريم لا يريد أن يقدم هذا اكتشافاً، وإنما يريد أن تدرك الإنسانية هذه الحقيقة وتحكمها كمبدأ في نظرة كل إنسان إلى إنسان آخر، ونظرة كل أمة إلى أمة أخرى.

– إن القرآن الكريم يدعو الناس لأن ينظروا لأنفسهم بوصفهم أسرة إنسانية واحدة على هذه الأرض مهما اختلفوا في اللون واللسان ومهما تباعدوا في المكان وأن يكون هذا سعيهم ومنطقهم في الحياة الدنيا، ولا يصح النظر إلى هذا المنطق القرآني على أنه مثالية، بل هو من عليم خبير، يدرك بواطن الأمور.

– ضرورة أن يتعامل الناس فيما بينهم على أساس مفهوم الأسرة الإنسانية المشتركة أو واحدة، وهو تعامل يعبر عن أعمق المكونات الروحية والأخلاقية في الروابط بين الأمم والشعوب والحضارات، لإزالة الأحقاد والعصبيات والعنصريات والكراهيات بين الناس المتسببة في إثارة النزاعات والصراعات.[39]

– إن التنوع والتعدد في الاجتماع الإنساني حقيقة موضوعية يؤكدها القرآن الكريم، لينتشر الناس في الأرض ويعمروها ويستفيدوا من خيراتها.

– ربط القرآن الكريم بين وحدة الأصل الإنساني وبين التنوع الإنساني مما يعني أن وحدة الأصل الإنساني لا تعني إلغاء التنوع بين الناس في أن يعيشوا شعوبا وقبائل (ومن بلاغة القرآن الكريم تقديم وحدة الأصل على قاعدة التنوع لكي يكون التنوع متفرعا عن الأصل).

– استخدم القرآن الكريم كلمة "الخلق" وكلمة "الجعل" في هذه الآية فما الفرق بين الخلق والجعل؟ الخلق يعني الإيجاد ابتداء من العدم من غير صورة سابقة أو نسخ أو مثال، وهذا لا يجري إلا في حق الله جلت قدرته، والإنسان لا يعد خالق على الإطلاق في كل ما اكتشف واخترع، وما حققه من تقدم وإنجاز ولا يصدق عليه وصف الخلق، فالإنسان مجرد مكتشف لقوانين الطبيعة التي أودعها الله في عالم الطبيعة، والكون والحياة والإنسان، أما الجعل فهو التقدير الذي يأتي بعد الخلق ويتصل بتحديد الوظائف والخصوصيات وما يترتب عليه الاقتضاء.

فالله سبحانه وتعالى خلق الذكر والأنثى لأنه العليم، وجعل الناس شعوبا وقبائل أي قدر لهم ذلك لأنه الخبير، ولهذا فإن البشر لا يمكن أن يعيشوا إلا شعوبا وقبائل.

[39] – المصدر السابق ، ص –ص .96. 97.

– يؤسس القرآن مبدأ التعارف بين الأمم والشعوب والحضارات، لحكمة إن التنوع بين الناس إلى شعوب وقبائل لا يعني أن يتفرقوا أو أن تعيش كل أمة في عزلة عن الأمم الأخرى، أو أن يتصادموا من أجل الثروة والقوة والسيادة وإنما ليتعارفوا.

– من دون أن يكون هناك تعارف بين الأمم والحضارات، لن يكون هناك حوار ولا تعاون، كما أن التعارف له دور وقائي في منع النزاع والصدام بين الحضارات.[40]

– ما يؤكد حيوية وفاعلية مفهوم التعارف، أنه يحمل معه جملة من المفاهيم المتصلة والمتفاعلة والمتكاملة معه،كالانفتاح والتواصل والسلام ومد الجسور ورفض الانغلاق والقطيعة والكراهية والتي هي شرائط التعارف من جهة تحققه.

– يتجاوز مفهوم التعارف الحدود السطحية المتعارف عليها ويقصد به التعارف على مستوى الأمم والمجتمعات والحضارات والذي من أبعاده أن تتعارف كل أمة وكل حضارة على إمكانات وقدرات وثروات الأمم الأخرى، بالإضافة إلى معرفة الظروف والمشاكل والتحديات التي تحيط بهذه الأمم والحضارات، ومعرفة كل ما يتوقف ويترتب عليه التعارف في هذا النطاق.

– لا يلغي القرآن الكريم مبدأ التفاضل بين الناس وبين الشعوب والقبائل لأن التفاضل إنما يعبر عن واقع موضوعي لا يتعارض مع مبدأ العدل والمساواة، والذي حاول القرآن تغييره هو نوعية قيم التفاضل لربط الأمم والحضارات بالقيم العليا والسامية، ومحور هذه القيم هو التقوى.

– إذَا التزمت الأمم والشعوب بمبدأ التقوى، ترفعت عن الأحقاد والعصبيات وتعالت على عالم مصالح الدنيا.

– كما الإنسان الفرد له كرامة فالأمة لها كرامة، لأن الكرامة هي التعبير الحقيقي لوجدان كل أمة و هي التي تشكل للأمم نظرتها إلى ذاتها، وإلى مكانتها وسيادتها وعزتها وأكثر ما تصاب به الأمم حينما تتأثر كرامتها حتى قيل أن ألمانيا دخلت الحرب العالمية الثانية انتقاما من الإذلال الذي فرضه عليها دول الحلفاء بعد هزيمتها في الحرب العالمية الأولى.

– في المنظور الإسلامي العلاقات بين الأمم والشعوب والحضارات لا تنحصر في المصالح السياسية، والمنافع الاقتصادية وإنما ترتكز على القيم والآداب والأخلاق "التقوى".[41]

– إن العالم لن يستطيع أن يعالج أزماته ومشاكله عن طريق السيادة أو الاقتصاد وفقط أو العلم فحسب، لأن أشد ما يفتقده العالم المعاصر ويتضرر كثيرا بافتقاده هو انعدام العامل الروحي الوجداني والأخلاقي، من هنا تتأكد مدى الحاجة إلى منظومة القيم والأخلاق.

---

[40] – المرجع السابق، ص ص 97 – 98.

[41] – المرجع نفسه، ص ص 99 – 100.

– إن التقوى باعتبارها الإطار الجامع للقيم والآداب والأخلاق بإمكانها أن تزيل العصبيات بكل أشكالها العرقية والقومية والطبقية، وهذه العصبيات هي من أشد العوائق تأثيراً وسبباً في انقسام الأمم والشعوب وتصادمها، هذا من جهة السلب، أما من جهة الإيجاب فإن التقوى بإمكانها أيضاً أن ترسخ التعارف وتحافظ على بقائه واستمراريته.

– من الحكمة أن يرتضي الناس وترتضي الأمم والحضارات ما يختاره الله سبحانه وتعالى لهم من سنن وقوانين وآداب وقيم وأخلاق في سعيهم لعمارة الأرض وبناء الحضارة، لأن الله هو العليم الخبير.

هذه بعض المستخلصات العامة من هذه الآية الكريمة التي قدمها الميلاد، التي تكون لنا بمجموعها إطاراً نستند عليه في تأسيس مفهوم تعارف الحضارات، وكيف أن هذه الحقائق والمرتكزات على درجة من الأهمية والحيوية ،بحيث تعطي لمفهوم "تعارف الحضارات" إمكانية التشكل والبناء المتماسك.

بناءا على ذلك، فإن نظرية تعارف الحضارات تعدّ من أنضج النظريات التي تسعى إلى رسم صورة أفضل لمستقبل العلاقة بين الحضارات في زمن العولمة، من حيث أنها قدّمت لنا إطاراً واضحاً عن شكل العلاقة المفترض بين الحضارات من جهة، ومن جهة أخرى طبيعة الأصل الذي اعتمدت عليه في ذلك. يمكن أن نلخص نظرية زكي الميلاد في النقاط التالية:

الأول :نقدي تبلور في النقد المنهجي والبنّاء الذي وجهه الميلاد لجملة المقولات الرائجة والمتمثلة في صدام الحضارات وحوار الحضارات اللذين ينتميان إلى المجال الغربي ويتحددان به، بالإضافة إلى ظاهرة العولمة التي استحوذت على أوسع اهتمام عالمي وهنا أراد الميلاد أن يبرز الرؤية الإسلامية للعولمة من خلال عالمية الإسلام .

الثاني :تأسيسي تجسد في دراسة ما أسماه الميلاد بآية التعارف، مستنبطاً منها العناصر التجزيئية والتركيبية المقومة لنظرية التعارف، والتي من أهدافها التخلص من رواسب الصدام والوصول بنا إلى حوار الحضارات. وبهذا تحدد مفهوم التعارف في التواصل الكوني والانفتاح العالمي على مستوى الأمم والحضارات وربط هذا المفهوم بوحدة الأصل الإنساني وبقاعدة تنوعه وأكرمية التقوى.

والثالث: في الأخير عمد زكي الميلاد إلى التحقق من قيمة فكرة التعارف، فلجأ إلى قياس واختبار الفكرة في المجال التداولي بعد الإعلان عنها، فكانت نتيجة الاختبار: أن حظيت الفكرة باهتمام واسع لدى النخب العلمية، وهو ما يتجلى في عقد الندوات والمؤتمرات.

محاضرة رقم: 14

الشراكة الحضارية بين الإسلام والغرب

طرح الإشكال:

في عصر معولم المعالم يزداد القلق الحضاري إزاء علاقة الذات (الأنا المسلم) بالمختلف عنها قيمياً وحضارياً "الآخر"، ونقصد بالآخر الغرب عموماً وأوروبا على وجه الخصوص، وإمكانية تحقيق مطلب العيش المشترك، فكيف يمكن للأمة الإسلامية اليوم أن تُسهم وتشارك في تطوير مسيرة الحضارة الإنسانية المعاصرة، وما هي حدود وإمكانيات قيام شراكة حضارية بين الإسلام والغرب؟

أولا: الشراكة الحضارية: مفهومها، ودوافعها:

1-الشراكة الحضارية سياق المصطلح ودلالة المفهوم:

لقد تطوّر الوجود الإسلامي بأوروبا بشكل متسارع، سواء من حيث أعداد المسلمين المقيمين منهم بأوروبا أوالقادمين إليها، أو من حيث صفاتهم إذ من يكتسب منهم صفة المواطنة تزداد أعدادهم يوماً بعد يوم، أو من حيث أهدافهم المستقبلية، إذ تناقص هدف الهجرة الآنية، وبدأ ينتشر هدف المواطنة الدائمة المتفاعلة مع المجتمع الأوربي، بالإضافة إلى الواجب الديني المتمثّل في الشهادة على الناس فقد بدأ الوعي به يقوى في نفوس المسلمين ويقتضي أن يكون المسلمون في أيّ مكان قائمين بهذه الشهادة حقّ القيام، تبليغاً لما عندهم من خير يحلون به مشاكل المجتمعات التي يعيشون فيها، واستفادة لما عند تلك المجتمعات من خير يعود عليهم وعلى من ورائهم من المسلمين ومن غير المسلمين، هذا الهدف يمكن تسميته بهدف الشراكة الحضارية. وقد صاغ هذا المصطلح المفكر التونسي عبد المجيد النجار.

وفي هذا السياق، ينبه النجار إلى أن الإدراك الفعلي لهدف الشراكة الحضارية وتفعيلها مرتهن بمهمة الدعاة والمرشدين حيث يقول: "إذا لم يكن ذلك الوعي قد بلغ المستوى المطلوب، فإن من مهمّة الدعاة والمرشدين أن يشتغلوا عليه ليصلوا به عند المسلمين إلى القدر المطلوب من القوّة، وإلى ما يستلزمه تحمّله من المقتضيات".[1] إذن تأخذ الشراكة الحضارية مسوغاتها كهدف منشود ومشروع من تطلعات بعض المسلمين المهاجرين إلى أوروبا والذين اكتسبوا صفة المواطنة، كما يتبلور بدافع ديني للشهادة على الناس.

يتشوّف النجار من وراء سنّ خطة الشراكة الحضارية باعتبارها هدفاً مستقبلياً للمسلمين بأوروبا بأن: "يكون هؤلاء المسلمون مُسهِمون في البناء الحضاري في المجتمعات التي يعيشون فيها إسهاماً يكون لهم به إنجاز في كل ميادين الحياة المادّية والمعنوية، كما ينجز غيرهم من أبناء مجتمعهم، فيخرجون بذلك من

[1] النجار، عبد المجيد. **فقه المواطنة للمسلمين بأوروبا**، باريس: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، 2009م، ص ص78- 79.

الوضع الاستهلاكي لمنجزات التحضّر التي أنجزها غيرهم، كما كان حالهم في مراحل وجودهم السابقة إلى الوضع الإنتاجي لتلك المنجزات سواءً بصفتهم الفردية كمواطنين ومقيمين أو بصفتهم الجماعية كجماعة مترابطة ترابطاً خاصاً تتمايز به عن غيرها في نطاق الترابط الاجتماعي العامّ مع سائر مكونات المجتمع."[2] بهذا تتحدّد معالم الشراكة الحضارية للوجود الإسلامي بالغرب عند النجار بمعادلة ذات طرفين: الأول أخذ واستهلاك، والثاني: عطاء ومساهمة.

ولعلّ من الأهداف التي حدّدها الوجود الإسلامي في أوروبا لنفسه: أنه ينبغي أن يكون قائماً بدور الشراكة مع المجتمع الذي يعيش فيه، وأن يكون تبعاً لذلك حالاً من المجتمع في دائرته الحية، مندمجاً في سائر المكونات الاجتماعية، متفاعلاً معها، غير مقتصر على الحلول بالأطراف الهامشية كما كان الأمر عليه في المرحلة السابقة. والتي كان دورهم فيها استهلاكي لمنتجات تلك الحضارة، سواء فيما يتعلّق بالمنتجات المادّية أو المنتجات الأدبية الثقافية، يتأثرون ولا يؤثرون، ويأخذون ولا يعطون إذ ليست لهم القدرة على العطاء سوى الإسهام في الأعمال التنفيذية البسيطة.[3]

لقد كانت هجرة المسلمين إلى أوروبا في البداية تهدف إلى تحصيل مكسب اقتصادي في الأكثر أو علمي على الأقل، ثم العودة إلى بلادهم الإسلامية التي وفدوا منها بغنائمهم المكتسبة ليؤسّسوا حياتهم وحياة أبنائهم في ظروف أفضل. فحياة هؤلاء المهاجرين انبنت على أساس الظرفية في كل مجالاتها، وقد أدّى هذا النمط الظرفي من حياة المهاجرين أن يكون البعد الجماعي في علاقتهم ببعضهم بعض بوصفهم مسلمين بُعداً ضعيفاً جداً، إذ الشعور السائد بينهم هو الشعور بأنهم مسلمون أفراداً وليسوا جماعة، كذلك كانت علاقتهم بالمجتمع الأوروبي الذي يعيشون فيه محدودة جداً، لا تكاد تتجاوز المعاملات المتعلقة بإجراءات الإجارة التي كانت عمل أغلب المهاجرين. أما الوشائج الاجتماعية والثقافية والاقتصادية –فضلاً عن السياسية– فقد كانت أمراً غير وارد على المهاجرين أن ينخرطوا فيها بحكم ما يحملونه من شعور بظرفية وجودهم بالمهجر.[4]

إنّ هذه المرحلة الظرفية بدأت تغزوها منذ ما يزيد على العقدين من الزمن مرحلة أخرى مقابلة لها، وهي مرحلة الوجود المستقر الثابت للمسلمين المهاجرين، إذ قد بدأ كثير منهم يرتّب أمره على أساس أن يكون هذا المهجر هو مستقر الحياة، فاتجه المسلمون نحو البناء الأسري، حتّى امتدّت الأسر إلى جيل ثان وطلائع لثالث، ويوجّهها نحو أعمال دائمة بتعاطي ضروب من التجارة وتأسيس المقاولات والشركات بدل أعمال الإجارة الظرفية، بل بدأ يوجّهها نحو تملك العقارات والمنشآت بيوتاً وأبنية وأراضي وغيرها. وقد

---

[2] المرجع السابق، ص ص79-80.

[3] المرجع نفسه، ص ص14-26.

[4] النجار، عبد المجيد. فقه الأقليات بين الترخيص والتأسيس: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث أنموذجاً، **التجديد**، المجلد الرابع عشر، العدد الثامن والعشرون، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، 1431هـ/2010م، ص ص43- 44.

صحب ذلك نموٌّ سريع للشعور بالمعنى الجماعي للمسلمين، وهو شعور جعل يدفع إلى تحققات عملية تمثّلت في تكاثر المؤسّسات التي يلتقي فيها العدد الكبير منهم، لممارسة حياتهم الاجتماعية.[5] معنى هذا أن التطوّر الذي شهدته الهجرة من الوجود العرضي إلى الوجود القار، كان عاملاً فعالاً في بلورة مشروع الشراكة الحضارية.

وعليه فإن مدلول الشراكة الحضارية في تقدير النجار يعني: "انخراطاً في المسيرة الحضارية الأوروبية العامّة، ولكن بخصوصية كونهم مسلمين تهيئهم هذه الصفة لعطاء فيه كمّية ونوعية تثرى بها مسيرة التحضّر الأوروبي، وهذا هو مدلول الشراكة الحضارية التي قدّرنا أنّه أحد أهمّ التحدّيات التي تواجه المسلمين بأوروبا، وهو الوضع الكفيل إلى حدّ بعيد بأن ينقل الوجود الإسلامي من العيش في الهامش الخارجي إلى الاندماج في النسيج الاجتماعي الداخلي اندماجاً إيجابياً مثمراً."[6]

2-الشراكة الحضارية: الدوافع والمسوغات:

هذا وقد عمد النجار إلى البحث عن سند مبدئي ديني من شأنه أن يعطي المشروعية لمشروع الشراكة الحضارية، حتى يدعمها ويدفع إليها، فمن منظور النجار أن الشراكة الحضارية تتأسّس في جوهرها على الخصوصية الدينية للمسلمين، يقول في ذلك أن الشراكة الحضارية: "تجد لها في نفوس المسلمين دافعاً دينياً عقدياً، وهو يتمثّل فيما يوجبه الدين على المسلم من أن يكون صاحب رسالة في أي موقع كان فيه، وفي أي وضع من أوضاع حياته، وتلك الرسالة هي أن ينفع الناس ما استطاع أن ينفعهم، وأن ينتفع منهم ما استطاع أن ينتفع، وأن يتعاون معهم فيما فيه الخير للجميع"[7]، هذا المعنى هو المضمّن في قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ (الحجرات:13)، وفي قوله تعالى: ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ (البقرة:143).

كما عقب النجار على هذه النصوص الدينية مؤكداً على مشروعية الشراكة الحضارية في بعدها الديني، من خلال استثمار مدلول الشهادة على الناس التي: "تعني من بين ما تعني تبليغ المسلم ما عنده من خير مادّي أو معنوي للناس، والعمل على أن ينفعهم بذلك الخير، والتعاون على البرّ والتقوى يعني مدّ المسلم حبال التوافق مع من يعيش معهم من الناس ليشتركوا جميعاً في إنجاز ما فيه لهم مصلحة مشتركة، وكلّ هذا واجب على المسلم إزاء المجتمع الذي يعيش فيه بقطع النظر عن اختلافه معه أو اتفاقه في المعتقد

---

[5] المرجع السابق، ص45.

[6] النجار، عبد المجيد، **فقه المواطنة لمسلمين بأوروبا**، مرجع سابق، ص26.

[7] المرجع نفسه، ص27.

أو في الثقافة أو العرق".[8] وفي هذا السياق يذهب فيصل ملوي إلى أن: "المسلم يمكنه أن يعيش خارج دار الإسلام، وحتى في دار الحرب، إذا كان متمكناً من إظهار دينه".[9]

ويعتقد النجار أن هذه المعاني وإن كانت ليست قائمة في ذهنية المسلمين بأوروبا، ولا هي ماثلة في وعيهم على النحو الذي ينبغي أن تكون عليه من الفاعلية، إلا أنها تعتبر قيماً دينية أساسية يتضمنها المخزون الثقافي الديني للمسلم، هذا الأخير الذي يدفعه إلى أن يندمج في المحيط الأوروبي الذي يعيش فيه شريكاً لكلّ مكوناته البشرية في النهوض بأعباء الحياة، وفي العمل على تطويرها إلى ما فيه الخير للجميع، وفي التعاون مع الآخرين اتّفق معهم أو اختلف في الدين على التعمير في الأرض التي هي في المعتقد الإسلامي المهمّة التي من أجلها خلق الإنسان، فإذا ما تقاعس عنها لأيّ سبب من الأسباب اعتُبر متقاعساً عن أداء ما من أجله خلق، وهو ما يجعله من المنظور الديني يبوء بالإثم الكبير.

وبناء عليه فإذا تفاعلت في نفس المسلم الذي يعيش في أوروبا تلك القيم الدينية ما هو فاعل منها وما هو قابل للتفعيل بيسر، وذلك المخزون التاريخي للتجربة الحضارية الإسلامية، فإنه ينتج من ذلك لا محالة دافع قوي يدفع الوجود الإسلامي بأوروبا إلى شراكة حضارية مع المجتمع الأوربي.[10]

ثانيا: الشراكة الحضارية بين الإسلام والغرب: مقوماتها وحدودها

1-الشراكة الحضارية بين الوهم والإمكان:

كما هو معلوم أن الشراكة تقتضي أن يكون كلّ من الشريكين يتوفّر على رصيد يمكن أن يكون له رأس مال يدخل به مع شريكه الثاني ليكون شريكاً حقّا، فإذا لم يكن له رصيد يُذكر أصبح غير مؤهل لأن يكون شريكاً، وبالقياس يجد المسلمون بالغرب أنفسهم في وضعهم الحالي في مستوى حضاري دون المستوى الحضاري الذي عليه المجتمع الذي هم فيه، سواء من حيث العلوم والتكنولوجيا، أو من حيث الضبط الإداري للأعمال، فهذه المعطيات حسب النجار قد توهم بأن الشراكة الحضارية أمر غير موضوع كون المسلم بالغرب لا يتوفّر على رصيد تصحّ به الشراكة. يتجاوز النجار هذا الزعم بقوله: "إنّ الحضارة ليست تقدماً مادّياً أو ضبطاً إدارياً فحسب، فذلك إنما هو وجه من وجوه الحضارة، والوجه الآخر من وجوهها، ولعله الوجه الأهمّ هو القيم الأخلاقية والروحية والإنسانية التي تُؤطر الحياة والتي تقود ذلك الوجه المادّي وتوجّهه وهديه."[11]

وهذا ما ذهب إليه أيضاً عماد الدين خليل مصرحاً: "إن ما يتوجّب علينا أكثر هو أن نعرف بوضوح كامل أنه ليس بالأشياء سنوازي المسيرة الغربية ونسبقها... لأن الفارق الزمني بيننا في سباق

---

[8] المرجع السابق، الصفحة نفسه.

[9] مولوي، فيصل. **المسلم مواطنا في أوروبا**، الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، 2008م، ص18.

[10] النجار، عبد المجيد. **فقه المواطنة للمسلمين بأوروبا**، مرجع سابق، ص ص28-27.

[11] المرجع نفسه، ص29.

(المدنيات) حاجز صعب الاجتياز، ...أما في سباق (الحضارات)، حيث ... الروح والقيم والأفكار ...لكأن الغرب يتضور ألما ... يتوسل بنا...أن نشمر عن ساعد الجد ... على مستوى عقيدتنا...تمدّ مطامح الإنسان الروحية".[12] وهي رؤية تفاؤلية تحمل إمكانية أن يسهم المسلم بالغرب برصيده القيمي في تحقيق التعاون الحضاري بما يفيد في ترشيد الإنسانية.

وبناء عليه يؤسّس النجار لمضمون الشراكة الحضارية بقوله: "إذا كان المسلمون بالغرب ليس رصيدهم في العلم المادّي والإداري برصيد يذكر ليكونوا شركاء، فإن رصيدهم القيمي والأخلاقي والروحي هو ذو أهمية قصوى بالنسبة للواقع الحضاري الراهن، وهو ما يمكن أن يكون لهم بمثابة رأس المال المقدّر الذي ينخرطون به في شراكتهم الحضارية الغربية لتكون إذن شراكتهم المأمولة دائرة بين أخذ وعطاء: أخذ لما ينقصهم من علوم وتقنية وإدارة، وعطاء لما يتوفّرون عليه من قيم روحية وأخلاقية وإنسانية."[13] بهذا لا يستقيم معنى الشراكة ولا يتقوم بالأخذ فقط وإنما تقتضي العطاء.

2-الشراكة الحضارية وسؤال الأخذ والعطاء الحضاريين عند النجار:

2-أ-مقتضيات الأخذ الحضاري:

يعتقد النجار أنه حتى يكون للمسلمين بالغرب إسهام حضاري في مجتمعهم عليهم أن يسلكوا أولاً مسلك الأخذ من الكسب الحضاري الذي حقّقه ذلك المجتمع، فالانخراط الجدّي الواعي في كسب تلك المنجزات هو الذي سيجعل المسلمين متحقّقين بمصداقية في الإسهام الحضاري، إذ ذلك هو العنوان الأكبر للحضارة في أعين أهل الغرب، فإذا لم يتمثّلوا تلك الإنجازات فسوف لن يُؤبه بهم ولا يُلتفت إليهم، وسوف لن يُعتبروا مواطنين حقيقيين، وإنّما سيظلّون على هامش مسيرة التحضّر في المجتمع الغربي، إذ هم لا يملكون الزاد الأساسي لتلك المسيرة كما هو اعتقاد أهلها.[14]

كما يرى ضرورة أن يستوعب المسلمون الكسب الغربي في جانبه العلمي والإداري، ليتمكنوا من اللحاق بهم في دور العطاء، بالإضافة إلى أن العطاء المعنوي من القيم الروحية والأخلاقية مرهون في مقبوليته من قبل المجتمع الغربي بمصداقية من يعرضه، فإذا ما كان عارض هذه القيم مبرّزاً في العلم المادّي نظرياً وتقنياً اتّصف عرضه بالمصداقية فأصغت إليه الأسماع وانتبهت العقول، وإذا ما كان متخلّفاً فيها قوبل بالتجاهل والإهمال، فلا يكون لعرضه قَبول. كما يجب على المسلمين بالغرب أن يتمثّلوا هذا الكسب تمثلاً صحيحاً سواءً تعلق ذلك بالعلوم الكونية أو بالعلوم الإنسانية، بحيث تكون عقولهم مستوعبة لتلك المكاسب على

---

[12] خليل، عماد الدين. **مؤشرات إسلامية في زمن السرعة**، الموصل- العراق: دار بن كثير، د س، ص ص114-115.

[13] النجار، عبد المجيد. **فقه المواطنة للمسلمين بأوروبا**، مرجع سابق، ص29.

[14] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حقيقتها كما هي عند أهلها، فيكون علمهم فيها لا يقل عن علم مخترعيها بها، تحصيلاً للموجود المتراكم، ومتابعة للحادث الجديد.

كما ينبغي أن يكون هذا الاستيعاب المعرفي للعلوم نظرية مرفوقاً باستيعاب الخلفيات الثقافية، والأسس المرجعية لكل ما يقع استيعابه من تلك العلوم، سواءً ما كان منها كونياً أو تكنولوجياً أو إنسانياً، فإنه لا شيء منها إلا وهو ناشئ من منشأ ثقافي فلسفي ذي صفات خاصة فيكون متأثراً بذلك المنشأ إن قليلاً أو كثيراً، فيكون استيعابه لتلك المكاسب شاملاً لأبعادها المختلفة فنية وثقافية وفلسفية، فهذا المسلك مما يساعد لاحقاً في مرحلة العطاء من أن يكون عطاء نوعياً متميزاً وليس مجرد إضافة كمية لما هو موجود.[15]

2-ب- مقدّرات العطاء الحضاري:

يذهب النجار إلى أن المسلمون بالغرب يتوفرون على مقدرات للعطاء قائمة بالفعل، وتتمثل تلك المقدرات في القيم الروحية والأخلاقية والاجتماعية والبيئية التي يحملونها جراء تعاليم دينهم الذي يؤمنون به، وما زال الأكثر منهم ملتزمين به تصديقاً وعملاً، مهما يكن من تفاوت بينهم في ذلك الالتزام. فتلك القيم التي يتوفّر عليها المسلمون تمثل في ذاتها عطاء عظيماً للبشرية على مرِّ الزمن، لا يفقد منها شيء قدره في ميزان الخير بتقادم الزمن. وقد جربها التاريخ فأثمرت حضارة مشهودة، ثم إنها تمثل عطاء عظيماً في هذا الظرف الذي تمُرّ به الإنسانية عموماً، والذي تمر به الحضارة الغربية خصوصاً، إذ تشكو هذه الحضارة من أزمات متعددة أخلاقية واجتماعية وأسرية وبيئية، وهي أزمات تطلب علاجاً في مثل تلك القيم التي يتوفر عليها المسلمون بتوجيه دينهم الحنيف.[16]

وبهذا الصدد يعتقد عبد الحميد أحمد أبو سليمان في كتابه: أزمة العقل المسلم إلى إن أزمة الحضارة الحديثة مازالت تتفاقم بحدّة وأعراضها ما زالت تستشري وعليه فإن: "الحاجة إلى الإنقاذ والعلاج هي الآن أشد وأن علينا أن نضاعف الجهد لتجلية رسالة الإسلام بكل توازناتها من منطلق التوحيد وغاية الخلافة في الأرض وتكامل مصادر المعرفة بين الوحي والعقل والفطرة وحفظ التوازن في مكونات الإنسان الروحية والأخلاقية والمادية وفي دور الفرد والجماعة وبهذا تؤدي حق الإسلام ونستنقذ المسلمين ونحسن إلى الإنسانية ونرسي دعائم الحضارة الإصلاحية الخيّرة."[17]

---

[15] المرجع السابق، ص ص30-31.

[16] المرجع نفسه، ص ص31-32.

[17] أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **أزمة العقل المسلم**، لبنان: دار الهادي العالمي للطباعة والنشر،ط1، 2003م، ص24.

ومن تلك القيم التي يمكن أن تكون عنصراً أساسياً في العطاء الحضاري للمسلمين، ما يتعلق بقيم الأسرة فإذا كانت الأسرة الغربية اليوم تعاني من الانحلال والفقر الروحي، فإن التشريع الإسلامي قد اهتم بالأسرة وضبط فيها من الأحكام المفصلة ومن القيم الموجهة ما هو كفيل بأن يجعل منها مناخاً نفسياً واجتماعياً يوفر بدرجة عالية الصحة النفسية والاجتماعية وذلك بما بنيت عليه الأسرة من المسؤولية والاحترام والتكافل والمودة والرحمة ومنضبط دقيق للحقوق والواجبات.

ومن تلك القيم أيضاً ما يتعلّق بالأمن النفسي والأمل في الحياة، فمن أعوص المشكلات التي يعانيها أهل الغرب ما يشيع في أفراد كثيرين منهم من شعور الخوف والقلق واليأس، تجلى فلسفياً في نظريات تقوم على العدمية والعبثية والغثيان، وعملياً في ارتفاع معدلات الانتحار وتعاطي المخدرات وتفشي أمراض الاكتئاب بشكل واسع، وذلك بسبب الشعور بأن هذه الحياة قصيرة تنتهي بالموت، لكن التعاليم والقيم الإسلامية تجعل من أولى مقاصدها إشاعة الأمن في النفوس، ولعل أول ما يحقق ذلك عقيدة البعث التي تجعل من الحياة مسرحاً ممتداً إلى ما وراء الموت، وكل ذلك يكسب الحياة قيمة كبرى تجعلها جديرة بحفظها والحفاظ عليها. إلى غير ذلك من القيم.[18]

ثالثا: آفاق الشراكة الحضارية:

لما كانت الشراكة الحضارية مطلباً وهدفاً يسعى الوجود الإسلامي بأوروبا على تحقيقه، فإن هذا الوجود سيصبح متحوّلاً شيئاً فشيئاً نحو الاندماج في المجتمع، والتفاعل معه، وسيجد نفسه متنقلاً بالتدرج من الوضع الطرفي المنعزل الذي كان فيه إلى وضع يجعله مكوّناً من مكونات المجتمع يوازي سائر المكونات الأخرى في دورة التفاعل الاجتماعي.

1-الشراكة الحضارية طريق نحو الاندماج الإيجابي:

يصدق توصيف المجتمع عندما يتحقّق بين أفراده ضرب من الاندماج، والمتمثّل في ذلك التداخل بين أفراده وفئاته تداخلاً يمتدّ فيه بعضهم إلى بعض من حيث التوافق النفسي، ومن حيث الروابط والعلاقات، ومن حيث الآمال والهموم، ومن حيث التعاون في المصالح المشتركة، بحيث لا تكون فئة منه تعيش انعزالاً عنه، وانكماشاً دونه، وإنما تكون جميع المكوّنات الاجتماعية من أفراد وجماعات منخرطة في الدورة الاجتماعية، تسهم فيها على نحو أو آخر من الإسهام فيما يشبه الوحدة المتجانسة في تدبير الحياة الجماعية.[19]

وتجدر الإشارة إلى أن الاندماج لا يعني بحال من الأحوال أن يكون أفراد المجتمع وفئاته نُسخاً متطابقة في التصوّرات والمعتقدات والعادات، لأن التطابق قد يكون عامل ضعف في المجتمع، إذ يفقده

[18] النجار، عبد المجيد. **فقه المواطنة للمسلمين بأوروبا**، مرجع سابق، ص ص32-34.

[19] المرجع نفسه، ص ص39-40.

الثراء، وينزع عنه أسباب الحوار الذي تتقدّم به الأفكار ويؤدي به إلى الركود، وعليه يكون الاندماج اندماجاً إيجابياً فاعلاً حينما يتكوّن المجتمع من جماعات وفئات متنوعة في أفكارها، ومتعدّدة في تصوراتها، ولكنها تكون متوافقة على قواعد وقوانين العيش المشترك، ومنتمية إلى أهداف كبرى يعمل من أجلها المجتمع، وخاضعة في ولائها إلى الهيئة الاجتماعية العامة في خططها وفي مصالحها، فهذا التنوّع من شأنه أن يكون عامل إثراء وفاعلية، إذ هو يغني المجتمع بالتجارب المتعددة، وينشطه بالتدافع الحواري بين الأطراف المتنوعة، ويذكي روح التنافس على خدمة مصالح المجتمع، وهذا ما يمثّل وجهاً من وجوه الاندماج الايجابي للأفراد والجماعات في المجتمع.

وعلى هذا الأساس يذهب النجار إلى أن المسلمون في أوروبا لا تعوقهم صفتهم الإسلامية عن الاندماج في مجتمعهم الأوروبي، وذلك أنهم يمكنهم إذا ما تحققوا بإسلامهم على الوجه المطلوب فإنهم يمكنهم أن يساهموا أيما إسهام في خدمة المجتمع بالقيم الأخلاقية والحضارية التي يدعوهم إليها دينهم، والتي يحتاج إليها أيما حاجة ذلك المجتمع، فإذا ما وضعوا نصب أعينهم خدمة مجتمعهم الأوروبي من منطلق دينهم، وإذا ما انضبطوا بقوانينه وانخرطوا في تحقيق مصالحه، فإن ذلك يعتبر اندماجاً إيجابياً في هذا المجتمع مع محافظتهم على صفتهم الإسلامية مع ما تقتضيه من التزامات.

أما إذا انسلخ المسلمون في أوروبا من هويتهم الإسلامية، وأصبحوا متجانسين مع سائر مكونات المجتمع في تصوراتهم وفي عاداتهم وفي قيمهم فإنهم سوف يتحولون إلى أرقام تضاف إلى عدد السكان، وسوف يفقدون أسباب تميزهم وعطائهم، فلا تكون لهم مبادرة ولا تكون لهم إضافة ولا يكون لهم حوار مثمر، ولا يكون لهم تحدّ يدفعهم إلى المبادرة والإبداع، فتكون سيرتهم مختصرة في اللهث وراءهم، والتقليد لخطاهم، فهذا النوع من الاندماج هو اندماج سلبي، بل هو ذوبان لا يثمر شيئاً. ولكي يحصل الاندماج الايجابي للمسلمين في المجتمع الأوروبي، فعليه أن يسير وفق خطّة محكمة تحافظ على التميّز في الهوية من جهة، وتدفع إلى الانخراط في مصالح المجتمع وأهدافه من جهة أخرى، وبحسب النجار فإن خطّة الشراكة الحضارية يمكن لها أن تثمر اندماجاً ايجابياً.[20]

2- تمظهرات الاندماج الإيجابي:

إذا ما انخرط المسلمون في المجتمع الأوروبي على أساس من الشراكة الحضارية في منحى الاستفادة والإفادة، فإن ذلك سوف يؤدي بالتراكم إلى اندماجهم في هذا المجتمع اندماجاً ايجابياً يتحقق فيه النمو بالانخراط في هذه الشراكة ذاتها، بحيث يؤدي هذا التقدم فيه إلى دفع الشراكة نحو الفاعلية والإنتاج. ومن وجوه الاندماج الايجابي الذي تفضي إليه خطّة الشراكة الحضارية ما يلي:

[20] المرجع السابق، ص ص40-41.

2-أ-الاندماج النفسي:

إذا كان الاختلاف العقدي بين الناس قد ينشأ عنه تباعد نفسي، فإن الإسلام برسالته العالمية قد جاء بمعان من الأخوّة في الإنسانية خفّفت كثيراً من التباعد النفسي الذي يُحدثه اختلاف المعتقدات، ومن آيات ذلك أنه أباح الزواج من الكتابية المخالفة في الدين، والزواج لا يقوم إلا على تقارب نفسي، إذ وُصِف بأنه لباس وسكن كناية عن القربى والتوافق والاطمئنان، وكلّها تعبر عن العلاقة الحميمة.

فالمسلم الذي يشعر بأنه يعيش في مجتمع يرتبط فيه بأهداف مشتركة، وبمصالح مشتركة، فإن خطة الشراكة تنتهي به إلى اندماج نفسي بينه وبين المجتمع، بخلاف من يعتبر نفسه يعيش في المجتمع الأوروبي على سبيل مصلحة ظرفية يحصلها ريثما تتوفر له فرصة المغادرة، أو هو مستقر فيه ولا يهمه من أمره إلا معيشته التي يحصلها منه، وبالتالي فهو منفصل عنه ولا يشعر بهمومه، بالمقابل لما يشعر المسلم أنّه مستحِقّ من المجتمع للانتفاع، وهو في ذات الوقت ملتزم نحوه بالنفع، وحينما يشعر بأنه مرتبط في مصيره به، ومشترك في آماله معه، فإن ذلك يتبعه شعور بأنه قريب من هذا المجتمع، بل إنه يتألّم لآلامه ويفرح لأفراحه، ويحمل همّاً لمشاكله وعزماً على الإسهام في معالجتها، كما يحمل آمالاً لنموّه وتقدّمه ويعمل على تحقيق ذلك، ويندرج كل هذا ضمن الاندماج النفسي الذي يتحقّق عند المسلمين لما ينخرطون في مشروع الشراكة الحضارية.[21]

2-ب-الاندماج الفكري:

حينما ينخرط المسلمون في مشروع الشراكة الحضارية سيجدون أنفسهم منخرطين أيضاً في المستلزمات المنهجية التي يتطلبها أداء ذلك المشروع، ومن أهمّها طريقة التفكير من أجل الإسهام في تخطيط المشروع، وطريقة التعامل من أجل الأداء. وقد بلغ المجتمع الأوروبي في إدارة المشاريع وتنفيذها شأناً بعيداً، ففي هذا المجال سيكون المسلمون مستفيدون أكثر مما هم مفيدون، إذ سيجدون نمطاً منهجياً من التفكير والتنفيذ أثبت بصفة عامّة كفاءته في الإنتاج، وبذلك سينخرطون في هذا النمط الفكري المنهجي، طرقاً في البحث، وسبلاً في التخطيط، ومنهجاً في التنفيذ، وسيتحقق لهم اندماج على هذا المستوى الفكري المنهجي.[22]

2-ج-الاندماج المصلحي:

ينشأ عن انخراط المسلمين في الدورة الحضارية بالمجتمع الأوروبي، شعور بأنهم أصبحوا مرتبطين بهذا المجتمع ارتباطاً مصلحياً متيناً، يتمثّل فيما يستقرّ في النفوس من أن ما يصيب المجتمع من نفع أو ضرر

[21] المرجع السابق، ص ص42-44.

[22] المرجع نفسه، ص ص44-45.

يتعدى أثره إلى المجتمع، وهكذا يرتبط المسلم في شعوره المصلحي بالمجتمع في الاتجاهين، وذلك وجه من وجوه الاندماج الايجابي يثمره الانخراط في الشراكة الحضارية.

هذا الاندماج المصلحي بدوره يؤدّي إلى تداعيات إيجابية التي تخرج به من المرحلة الشعورية إلى مرحلة العمل السلوكي، فحينما يستقر في النفس هذا الترابط المصلحي فإنّ المسلم يصبح حريصا على أن يسعى في تحقيق المصلحة للمجتمع، إذ هي مصلحة سيناله منها نصيب، كما يسعى إلى دفع ما فيه من الضرر عنه، بما أنه ضرر سيناله منه كذلك، فيصبح الترابط المصلحي إذن عملاً سلوكياً ينطبع به عمل المسلم في كل علاقاته الاجتماعية. كما يصبح حريصاً على أن يؤدي واجباته نحو المجتمع، إذ تلك الواجبات ستكون سبباً من أسباب قوّته، وتلك القوّة سوف يعود نفعها إليه، فيكون ساعياً سعياً ذاتياً في أداء واجباته الاجتماعية، سواء إزاء الدولة، أو المنظمات المدنية أو إزاء الدوائر الأضيق من جيران وزملاء في العمل أو في المعاملات التجارية وغيرها. وكذلك من ثمرات الشعور بالاندماج المصلحي مع المجتمع الأوروبي احترام القوانين العامة التي تنظم المجتمع في وجوهه المختلفة، فهي قوانين موضوعة لمصلحة المجتمع والتي سيعود نفعها على الأفراد، وتكون استجابته لهذه القوانين تساوي في قوتها مطالبته بحقوقه منه، وذلك مظهر من مظاهر الانخراط الايجابي.[23]

أما إذا كانت بعض المطلوبات القانونية والمصلحية تناقض بعض المقتضيات الدينية التي يلزم بها الإسلام أتباعه، فيجد نفسه في حرج بين الوفاء بفروضه الدينية والوفاء بواجباته الاجتماعية، فإن هذا التناقض قد يكون موهوماً ويجب رفعه برفع الوهم فيه، وقد يكون تناقضاً حقيقياً لكن فيه من الاجتهاد حلٌّ شرعي كالكثير من الحلول التي اهتدى إليها المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، أما إذا كان تناقضاً حقيقياً ليس فيه من الاجتهاد حلّ فعلى المسلمين باعتبارهم مواطنين أوروبيين أن يطالبوا المجتمع بإعفائهم مما يتناقض مع معتقداتهم من الواجبات الاجتماعية، فيرفع عنهم الحرج في مسعاهم إلى الاندماج المثمر، وهو حاصل في بعض البلاد الأوروبية فكان عاملاً من عوامل التقدّم في الاندماج المصلحي مع المجتمع الأوروبي.[24]

[23] المصدر نفسه، ص ص47-48.

[24] المصدر السابق، ص49.

خاتمة:

وفي الختام، نستنتج أن فلسفة الحضارة حقل معرفي مستقل، يهتمّ بكل ما يتعلّق بشؤون الحضارة، انطلاقا من المقاربة المفهومية للحضارة، مرورا بثراء وتنوّع الرؤى التفسيرية التي ترمي إلى إمساك الخيط الناظم الذي يحكم مسار الحضارة: نشأة، وتطورا، وتدهورا، بغية تجنب سقوطها، وهذا حال أغلب الأدبيات التي تخاطب الحضارة الغربية. أو حتى بغرض استئناف دورة البناء الحضاري، والمساهمة في دورة الحضارة الإنسانية، وهو ما تمثله طموحات العالم الإسلامي والعربي في تحقيق مطلب النهوض الحضاري. وفي الأخير الوعي بالتحديات الحضارية التي يعانيها العالم المعاصر المتقدم منه والمتخلّف على حدّ سواء، والتبصّر بالمخارج العلاجية التي تكفل سبل العيش في سلام.

وعليه يمكن أن نحوصل النتائج النهائية في المقياس من المناحي التالية:

مفهوميا: نلمس خصوصية مفهوم الحضارة بالنظر إلى جذوره اللغوية اللاتينية، وخضوعه لعملية الترجمة وما انجر عنها من مصطلحات مرادفة أو مقابلة، فقد تأثر بالبيئة اللفظية التي نشأ عنه. أما في اللغة العربية فقد اقترن مفهوم الحضارة بالحضر، الذي هو خلاف البدو، وإغفال بقية المفاهيم، وعلى رأسها: الحضور في مقابل الغياب، والحضور هو الشهود، وهو لفظ قرآني، يحيل الحضارة إلى مهمة الإنسان الوجودية في الأرض والمتمثلة في مهمة الاستخلاف في الأرض وإعمارها، وإصلاحها. وعليه يجب تفعيل مفهوم الحضارة وتوسيع مجاله التداولي، ليكون حاضرا في وعي كل مسلم، ليؤدي أمانة التكليف.

منهجيا: يبدو أن الحضارات تخضع لقوانين من حيث النشأة والتطور والمصير، وتختلف الحضارات فيما بينها وفقا للرؤية القيمية التي تحكمها، وعليه يتوجب فهم الحضارة انطلاقا من الرؤية الكونية التي تنظمها.

معرفيا: الوعي بحجم التحديات الحضارية الراهنة، وبخاصة في العالم الإسلامي، وعليه ينبغي الاهتمام بالتربية والاستثمار في الإنسان، فالإنسان في نهاية المطاف هو صانع الحضارة، وعليه تتوقف الحضارة نموا وانتشارا أو تدهورا وانحدارا.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

الكتب باللغة العربية:

1 إبراهيم، عبد الله. **المركزية الغربية "إشكالية التكون والتمركز حول الذات"**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 2003م.

2 أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **أزمة العقل المسلم**، لبنان: دار الهادي العالمي للطباعة والنشر،ط1، 2003م.

3 ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، ضبط وشرح وتقديم: حمد الاسكندراني، بيروت: دارلكتاب العربي، د ط، 2008م.

4 أحمد، أبو المجد. **رجاء غارودي رحلة فكر وحياة**، قسنطينة: دار البعث للطباعة والنشر، ط1، 1983م.

5 إدريس، هاني. **حوار الحضارات بين أنشودة المثاقفة وصرخة الهامش**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2002م.

6 أمين، جلال. **عولمة القهر**، القاهرة : دار الشروق، ط1، 2002م.

7 البلاوي، حازم. **نحن والغرب عصر المواجهة أم التلاقي؟**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1999م.

8 التويجري، عبد العزيز بن عثمان. **الحوار من أجل التعايش**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1998م.

9 الجابري، محمد عابد. **قضايا في الفكر المعاصر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997.

10 الحديثي، عباس. **نظريات السيطرة الإستراتيجية وصراع الحضارات**، عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، ط1، 2004م.

11 السحمراني، أسعد. **مالك بن نبي: مُفَكّراً إصلاحياً**، بيروت: دار النفائس، ط2، 1986م.

12 السعدون، حميد حمد. **الغرب والإسلام والصراع الحضاري**، الأردن: دار وائل للنشر، 2004م.

13 السيد، رضوان و برقاوي، أحمد. **المسألة الثقافية في العالم العربي – الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط 2، 2001م.

14 العسال، أحمد محمد. **حوار الحضارات "مدخل لرؤية إسلامية"**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1996م.

15 العوا، عادل. **آفاق الحضارة دراسة فكرية**، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2001م.

16 اللبودي، منى إبراهيم. **الحوار فنياته واستراتيجياته وأساليب تعليمه**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 2003م.

17 المحمداوي، علي عبود. **فلسفة الحضارة الزمن والإنسان**، ضمن كتاب: فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، الجزائر–لبنان: ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية–ناشرون، ط1.

18 الملاح، هاشم يحيا. **المفصل في فلسفة التاريخ "دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية"**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2007م.

19 الميلاد، زكي. **الإسلام والمدنية "حوار الحضارات حول الفكر الإسلامي وقضاياه ومسائله وإشكالياته"**، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2007.

20 الميلاد، زكي. **الحوار في القرآن ... نماذج ومبادئ**، الرياض: مركز الملك عبد العزيز للحوار الوافي، 2010م.

21 الميلاد، زكي. **تعارف الحضارات ... فكرة وتطورا ومصيرا"**، ندوة: تعارف الحضارات، إعداد: زكي الميلاد، دمشق: دار

الفكر، 2006م.
22 الميلاد، زكي. **المسألة الحضارية – كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط2، 2008م.
23 الميلاد، زكي. **لماذا مفهوم تعارف الحضارات؟ الفكرة والخبرة والتأسيس**، الإسكندرية: مؤتمر تعارف الحضارات، 2011م، ص1.
24 الميلاد، زكي. "**من حوار الحضارات إلى تعارف الحضارات**"، المجلد: 3، ندوة: الإسلام وحوار الحضارات، الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 2004م
25 الميلاد، زكي. **نحن والعالم**، سلسلة: كتاب الرياض، رقم: 138، الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، ط1، 2005م.
26 الميلاد، زكي وعلي الربيعو، تركي. **الإسلام والغرب الحاضر والمستقبل**، حوار لقرن جديد، دمشق: دار الفكر،2001م.
27 المنجرة، المهدي. **الحرب الحضارية الأولى**، قصر النيل: مكتبة الشروق، ط1، 1995.
28 النجار، عبد المجيد. **فقه المواطنة للمسلمين بأوروبا**، باريس: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، **2009**م.
29 النجار، جميل موسى. **علم التاريخ وفلسفته في فكر ابن خلدون**، العراق: دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2013م.
30 النشار، مصطفى. **ضد العولمة**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2001م.
31 النشار، مصطفى. **في فلسفة الحضارة "جدل الأنا والآخر نحو حضارة إنسانية واحدة"**، ، القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2007م.
32 النشار، مصطفى. **ما بعد العولمة قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه**، القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، 2007م.
33 بدوي، عبد الرحمن. **اشبنجلر**، الكويت ولبنان: وكالة المطبوعات ودار القلم، 1982م.
34 بن عزوز، محمد العربي. **زمن هنتغتن؟ صدام الحضارات ونهاية التاريخ**، القاهرة: دار النهضة العربية، ط1، 2009م.
35 بن نبي، مالك. **آفاق جزائرية: للحضارة –للثقافة –للمفهومية**، ترجمة: الطيب الشريف، الجزائر: مكتبة النهضة الجزائرية، دس.
36 بن نبيّ، مالك. **شروطُ النَّهضة**، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين ، بإشراف: ندوة مالك بن نبي، سورية: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، ط4، 1987م.
37 بن نبيّ، مالك. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، إشراف وتقديم: عمر المسقاوي، الجزائر: دار الفكر، ط1، 1992م.
38 بن نبي، مالك. **ميلاد مجتمع**، الجزء:الأول: شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط1، سورية: دار الفكر، والجزائر: دار الوعي للنشر والتوزيع، 2013م.
39 تركي، إبراهيم محمد. **في فلسفة الحضارة: قضايا ومناقشات**، جمهورية مصر العربية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2007م.
40 تشيكو، آمنة. **مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1989م.
41 جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط4، 2010م.

42 جيدل، عمار. **حوار الحضارات ومؤهلات الإسلام في التأسيس للتواصل الإنساني**، عمان: دار الحامد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003م.

43 خاتمي، محمد. **الإسلام والعالم**، القاهرة: مكتبة الشروق، ط9، 2002م.

44 خليل، عماد الدين. **حول تشكيل العقل المسلم**، الكويت: مطبعة الفيصل، ط1، 1989م.

45 خليل، عماد الدين. **مؤشرات إسلامية في زمن السرعة**، الموصل- العراق: دار بن كثير، د س.

46 خليل، عماد الدين. والربيع، فايز. **الوسيط في الحضارة الإسلامية**، عمان: دار ومكتبة الحامد، ط1، 2004م.

47 زريق، قسطنطين. **في معركة الحضارة "دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها في الواقع الحضاري"**، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1981م.

48 زقزوق، محمود حمدي. **الإسلام في عصر العولمة**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط2، 2002م.

49 زقزوق، محمود حمدي. **الإسلام والغرب**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2005م.

50 سعيد،جودت و علواني، عبد الواحد. **الإسلام والغرب والديمقراطية**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 1996م،

51 سعدي، محمد. **مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006م.

52 سلطان، جاسم. **الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ (أداة فلسفية للتاريخ)**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2015.

53 شبل، فؤاد محمد. **دراسة للتاريخ لأرنولد توينبي**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، دس.

54 شرف، محمد ياسر. **إعادة تنظيم العالم "دراسة تحليلية نقدية لأطروحة صامويل هنتغتون في صدام الحضارات"**، دمشق: وزارة الثقافة، 2004م.

56 صبحي، أحمد محمود وجعفر، صفاء عبد السلام. **في فلسفة الحضارة (اليونانية – الإسلامية – الغربية**، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط1 ، 1999.

57 عارف، نصر محمد. **الحضارة– الثّقافة– المدنيّة "دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم"**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإنساني، ط2، 1994م.

58 عبد الرحمن، طه. **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، لبنان: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2016م.

59 عجك، بسام. **الحوار الإسلامي المسيحي**، دمشق: دار قتيبة، 1997م.

60 عمارة، محمد. **في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط2 ، 2008م.

61 عمراني، عبد المجيد. **مستقبل حوار الحضارات في ظل العولمة**، تقديم: حسن حنفي، القاهرة: دار الوليد للتوثيق، ط2، 2009.

62 فضل الله، محمد حسين، **الحوار في القرآن "قواعده، أساليبه، معطياته"**، ج1، الجزائر: دار المنصوري للنشر، د س.

63 لحرش، موسى. **إستراتيجية استئناف البناء الحضاري للعالم الإسلامي في فكر مالك بن نبي**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية المطبعة الجهوية بقسنطينة، 2006.

64 مؤنس، حسين. **الحضارة "دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها"**، سلسلة: عالم المعرفة، رقم:01، بيروت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978م.

65 محفوظ، محمد. **الإسلام ،الغرب وحوار المستقبل**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998م.
66 مراح، محمد. "**نحو رؤية إسلامية لتعارف الحضارات**"، ندوة: تعارف الحضارات، إعداد: زكي الميلاد، دمشق: دار الفكر 2006م.
67 مرشو، غريغوار منصور و الحسيني، سيد محمد صادق. **نحن والآخر**، دمشق : دار الفكر، **2001**م.
68 مرتاض، عبد الملك. **الإسلام والقضايا المعاصرة**، الجزائر: دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، 2009م.
69 مولوي، فيصل. **المسلم مواطنا في أوروبا**، الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، **2008**م.
70 ولد أباه، السيد. **عالم ما بعد 11 سبتمبر الإشكاليات الفكرية والإستراتيجية**، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط1، 2004م.
71 يسن، السيد وآخرون. **خطابات عربية وغربية في حوار الحضارات**، سلسة محاضرات حوار الحضارات 2، تحرير: نادية محمود مصطفى وعلاء أبو زيد، مصر: دار السلام للطباعة والنشر، ط2، 2008م.

الكتب المترجمة إلى العربية:

72 اشبنجلر، أسوالد. **تدهورُ الحضارة الغربيَّة**، ج1، ترجمة: أحمد الشيباني، لبنان: منشورات دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، د س.
73 اشفيتسر، ألبرت. **فلسفة الحضارة**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ط 2، 1980م.
74 – تشومسكي، نعوم. **الصدمة الحادي عشر من أيلول**، تعريب: سعيد الجعفر، دمشق: دار الكتاب العربي، ط1، 2002م.
75 توينبي، أرنولد. **مختصَر دراسَة التّاريخ**، ج1، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة: محمد شفيق غربال، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط1، 2011م.
76 ديورانت، ول وإريل. **The lessons of history**، ترجمة: علي شلش، جمهورية مصر العربية: دار سعادة الصباح، ط1، 1993م.
77 ديورانت، وِل وايريل. **قصّة الحضارة: نشأة الحضارة**، ترجمة: زكي نجيب محمود، تقديم: محي الدين صابر، المجلد الأول، بيروت: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، 1988م.
78 خاتمي، محمد. **حوار الحضارات**، ترجمة: سرمد الطائي، دمشق : دار الفكر، ط1، 2002م.
78 ادوارد سعيد ، **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة وتحرير: صبحي حديدي، عمان: دار فارس للنشر والتوزيع، ط1، 1996م.
79 غارودي، روجيه. **الإسلام**، ترجمة: وجيه أسعد، بيروت: دار الفارابي، ط1، 1996م.
80 غارودي، روجيه. **في سبيل حوار الحضارات**، تعريب: عادل العوا، بيروت: دار عويدات للطباعة والنشر، ط6، 2007م.
81 فوكوياما، فرانسيس. **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة: حسين أحمد أمين، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1993م.
82 كوش، دنيس. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة: منير السعيداني، مراجعة: الطاهر لبيب، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007م.
83 مهاجراني، السيد عطاء الله. **الإسلام والغرب**، ترجمة: عادل عبد المنعم سويلم، مراجعة وتقديم: محمد السعيد جمال الدين، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1 ، 2006.

84 موللر، هارلد. **تعايش الثقافات مشروع مضاد لهنتغتون**، ترجمة: إبراهيم هشهش، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2005م.

85 إسماعيل سليم خازندار وفتيحة تلاحيت، " **ما الغرب؟ فرضية متشائمة** "سلسلة ندوات: مراجعات في نظرية صراع الحضارات، ترجمة: محمد معتصم، إشراف: المصطفى الشاذلي، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 2005م،

89 هنتغتون، صامويل. **الإسلام والغرب آفاق الصدام**، ترجمة: مجدي شرشر، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 1995م.

90 هنتغتون، صامويل. **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي**، ترجمة: مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود خلف، مصراتة: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1999م.

المجلات

91 النجار، عبد المجيد. فقه الأقليات بين الترخيص والتأسيس: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث أنموذجاً، **التجديد**، المجلد الرابع عشر، العدد الثامن والعشرون، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، 1431هـ/2010م.

92 مرسي مشري "جدلية العلاقة بين الإسلامفوبيا وحوار الحضارات"، **مجلة دراسات شرق أوسطية**، العدد 55، السنة 15، ربيع 2011، الأردن: مركز دراسات الشرق الأوسط.

93 المهدي المنجرة، "الإهانة في عصر الميغا إمبريالية "، العولمة وحوار الحضارات والثقافات، **مجلة عالم التربية**، العدد 17، 2007، الجديدة: منشورات عالم التربية.

94 الميلاد، زكي. الفكر الإسلامي وقضايا العولمة، **مجلة الكلمة**، العدد: 20، السنة:5، بيروت: منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، 1998م.

95 سعدي، محمد. إشكالية التواصل الحضاري بين الشرق والغرب"، **مجلة المستقبل العربي**، العدد: 233، السنة 21، مارس 1998 يوليو 1998، وجدة: مركز دراسات الوحدة العربية.

الموسوعات

96 الحاج، كميل. **الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي عربي– إنجليزي**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2000م.

97 الكيالي، عبد الوهاب. **موسوعة السياسة**، ج1 من أ إلى ث، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د س.

98 بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**، ج2، من ش إلى ي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984م.

99 زيادة، معن. **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد:1، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986م.

المعاجم والقواميس

100 ابن منظور، أبي الفضل جمال الدّين بن مكرم. **لِسَانُ العَرب**، المجلد الرابع، حرف باب الراء، لبنان/بيروت: دار صادر، ط1، 1955م.

101 الأصفهاني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن**، مراجعة وتعليق: نجيب الماجدي، بيروت: المكتبة العصرية، 2012م.

102 الفيروزآباديّ، مَجد الدّين محمد بن يعقوب. **القَاموسُ المحيطُ**. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت– لبنان: مؤسسة الرسالة.

104 أنطوان، نعمة وآخرون. **المنجد في اللغة العربية المعاصرة** ، بيروت: دار المشرق،2001م.

105 البعلبكي، منير. **معجم أعلام المورد** –موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأعاجم القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة المورد–، بيروت: دار العلم للملايين، 1992م.

106 طرابيشي، جورج. **معجم الفلاسفة (الفلاسفة– المناطقة– المتكلمون– الاهوتيون– المتصوّفون)**، بيروت– لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، 2006م.

107 وهبة، مراد. **المعجم الفلسفي "معجم المصطلحات الفلسفية"**، القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، 2007م.

108 Oxford Basic English Dictionary, New 3rd edition ,University Press ,2006,

109 Pau Foulque et Raymond Saint-jean.**DICTIONNAIRE DE LA LANGUE PHILOSOPHIQUE**, Paris.Pres0ses Universitaires De France.1962.

110 - La Rousse Dictionnaire Encyclopédique .paris . tome 1 , 1999.