البحث الفائز بجائزة قطر العالمية لحوار الحضارات

من حوار الحضارات إلى حضارات الحوار

رؤية تقويمية

تأليف

د. زهير سوكاح

تقديم

د. أحمد بن حسن الحمادي

د. إبراهيم بن عبد الله الأنصاري

مراجعة وتحرير

د. عزالدين معميش

من حوار الحضارات إلى حضارات الحوار - رؤية تقويمية

تأليف / د. زهير سوكاح

٢٠١٨ م

البحث الفائز بجائزة قطر العالمية لحوار الحضارات

لعام ٢٠١٨

من حوار الحضارات إلى حضارات الحوار

رؤية تقويمية

تأليف

د. زهير سوكاح

تقديم

د. أحمد بن حسن الحمادي

تقديم

د.إبراهيم بن عبد الله الأنصاري

مراجعة وتحرير

د.عزالدين معميش

ديسمبر ٢٠١٨

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الجهات الراعية

لقد دأبت دولة قطر منذ تأسيسها على إيلاء الأهمية القصوى للتعايش بين الناس بغض النظر عن اختلافاتهم المذهبية والثقافية والدينية، إيمانا منها أن الأصول العامة في الإسلام من أكبر ما حصلت عليه الإنسانية من وسائل لدعم التقارب والحوار والتعايش، لأنها في مجمل نصوصها قصدت إلى حفظ ما يحفظ النوع البشري ويدعم بقاءه وازدهاره وتطوره، وتتجلى النعمة والمنحة العظيمة في المقومات الأساسية التي وضعها الشارع الحكيم في مجال الفهم والتفاهم بين الأفراد والشعوب، على اختلاف أديانها وأعراقها وبيئاتها في ظلال قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وأنثى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ، إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات:١٣). حيث أشارت الآية الكريمة إلى وحدة الأصل لتثبيت وترسيخ الأخوة الإنسانية بغض النظر عن الاختلاف في الدين والعرق واللون...، كما أشارت إلى ضرورة أن تُبنى العلاقاتُ بين المجموعات البشرية على التعارف في ظلال التقوى والدعوة إلى تبادل الصفات والقيم الخيرية؛ ومنها الحوار، والتسامح، والاحترام، والتفاهم، والتعايش السلمي؛ مع ما تحققه من أهداف ومقاصد؛ تتجلى في التعارف والتضامن المفيد، وتبادل المنافع بين البشر، ونبذ كل المعيقات التي تحول دون تحقيق تلك الغايات السامية وتعميم نفعها وتداولها.

لذلك حرصت وتحرص كلية الشريعة والدرات الإسلامية بجامعة قطر واللجنة القطرية لتحالف الحضارات في إطار **رؤية قطر الوطنية ٢٠٣٠** التي دعت إلى «رعاية ودعم حوار الحضارات والتعايش بين الأديان والثقافات المختلفة» على المعالجة العميقة لكل القضايا المعيقة للتنمية والازدهار والاستقرار، والخروج بمشروع رؤية شاملة ومتوازنة مدوّنة ومعتمدة في برامجها العملية في التربية والتعليم والفتوى والإعلام والثقافة و العلاقة مع الآخر، والعمل الجدي على الإسهام في تكوين نخب ذات كفاءة عالية لتفعيل قيم الحوار وثقافة التسامح والتعايش والسلم والسلام، وقادرة

على التأثير في الواقع وفقًا للواقع المتجدد، وفي إطار الأصالة والثوابت، ليتحسس الجيل الجديد قيمة الأمن الفكري والاجتماعي، وضرورة التعايش السلمي في المجتمع الإنساني، بل في الكون الأعم ليشمل ذلك الطبيعة ومكوناتها.

وفي هذا الإطار وتأكيداً لدور دولة قطر على الصعيد المحلي والدولي في قضايا الحوار الحضاري والتواصل الثقافي ومعالجة الفكر المتطرف وتفعيلاً لفكرة تحالف الحضارات؛ وبالتعاون بين كرسي الإسيسكو لتحالف الحضارات بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر واللجنة القطرية لتحالف الحضارات، تم الإعلان عن الفائزين بالجائزة الدولية «جائزة قطر العالمية لحوار الحضارات» للعام ٢٠١٨، وكان أحسن بحث مؤلف قُدِّم في الموضوع ونال المرتبة الأولى، للباحث الدكتور زهير سوكاح، من جامعة هايندرش هاينه بألمانيا الاتحادية، والمعنون بـ « من حوار الحضارات الى حضارات الحوار: رؤية تقويمية»، ويُسعدنا أن نُقدمه للباحثين والمكتبات الجامعية والمؤسسات الأكاديمية ولمؤسسات الدولة المعنية بالموضوع والمجتمع العالمي، كباكورة لمؤلفات متميزة من سلسلة بحوث الجائزة، تفعيلًا لمبادرات الحوار والتحالف الحضاري، على أن يتبعه بحوث أخرى، سواء التي فازت بجائزة الدورة الأولى أو الدورات القادمة بحول الله عزّ وجلّ.

د. أحمد بن حسن الحمادي

نائب رئيس اللجنة القطرية لتحالف الحضارات

د. إبراهيم بن عبد الله الأنصاري

عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة قطر

تقديم

لقد دأبت دولة قطر منذ تأسيسها على إيلاء الأهمية القصوى للتعايش بين الناس بغض النظر عن اختلافاتهم المذهبية والثقافية والدينية، إيمانا منها أن الأصول العامة في الإسلام من أكبر ما حصلت عليه الإنسانية من وسائل لدعم التقارب والحوار والتعايش والوحدة، لأنها في مجمل نصوصها قصدت إلى حفظ ما يحفظ النوع البشري ويدعم بقاءه وازدهاره وتطوره، وتتجلى النعمة والمنحة العظيمة في المقومات الأساسية التي وضعها في مجال الفهم والتفاهم بين الأفراد والشعوب، على اختلاف أديانها وأعراقها وبيئاتها في ظلال قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات:١٣). حيث أشارت الآية الكريمة إلى وحدة الأصل لتثبيت الأخوة الإنسانية ذات المصدر المشترك، كما أشارت إلى ضرورة أن تُبنى العلاقاتُ بين المجموعات البشرية الكبرى على التعارف في ظلال التقوى التي تدعو إلى تبادل صفات الخير، ومنها التسامح، والاحترام، والتفاهم، والتعايش السلمي، وتنوع الحضارات والثقافات وتفعيل القيم الإنسانية المشتركة بين الشعوب؛ حرصاً أن يكون تنوعاً بناءً يهدف إلى التعارف بما يحمله من قيم الاحترام المتبادل، والتضامن المفيد، وتبادل المنافع بين البشر، وينبذ كل المعيقات التي تحول دون تحقيق تلك الغايات السامية وتعميم نفعها وتداولها.

لذلك حرصت وتحرص جامعة قطر واللجنة القطرية لتحالف الحضارات في إطار رؤية قطر الوطنية ٢٠٣٠ التي دعت إلى « رعاية ودعم حوار الحضارات والتعايش بين الأديان والثقافات المختلفة؛ على المعالجة العميقة لكل القضايا المعيقة للتنمية والازدهار والاستقرار، والخروج بمشروع رؤية شاملة ومتوازنة مدوّنة ومعتمدة في برامجها العملية في التربية والتعليم والفتوى والإعلام والثقافة و العلاقة مع الآخر، والعمل الجدي على تكوين نخب وأطر ذات كفاءة عالية لتدريس قيم الحوار وثقافة

التسامح والتعايش والسلم والسلام، بل العمل على تكوين كفاءات قادرة على صياغة وعي جديد وفقا للواقع المتجدد، وفي إطار الأصالة والثوابت، ليتحسس الجيل الجديد قيمة الأمن الفكري والاجتماعي، وضرورة التعايش السلمي في المجتمع الإنساني، بل في الكون الأعم ليشمل ذلك الطبيعة ومكوناتها.

وفي هذا الإطار وتأكيدا لدور دولة قطر على الصعيد المحلي والدولي في قضايا الحوار الحضاري والتواصل الثقافي ومعالجة الفكر المتطرف وتفعيلا لفكرة تحالف الحضارات؛ وبالتعاون بين كرسي الإيسيسكو لتحالف الحضارات بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر واللجنة القطرية لتحالف الحضارات، تم الإعلان عن الفائزين بالجائزة الدولية «جائزة قطر العالمية لحوار الحضارات» للعام ٢٠١٨، وكان أحسن بحث مؤلف قُدِّم في الموضوع ونال المرتبة الأولى، للباحث الدكتور زهير سوكاح، من جامعة هايندرش هاينه بألمانيا الاتحادية، والموسوم بـ « من حوار الحضارات الى حضارات الحوار: رؤية تقويمية»، ويسعدنا أن نقدمه للباحثين والمكتبات الجامعية والمؤسسات الأكاديمية ولمؤسسات الدولة المعنية بالموضوع والمجتمع العالمي، تفعيلًا لمبادرات الحوار والتحالف الحضاري، على أن يلحقه بحوث أخرى، سواء التي فازت بجائزة الدورة الأولى أو الدورات اللاحقة إن شاء الله عزوجل.

فهرس البحث

مقدمة ١١

١. فرضية البحث وأهدافه ١٢

٢. منهج البحث وخطواته ١٣

الفصل الأول: حوار الحضارات، مفهوم بين المثالية والواقعية ١٧

١. عن مفهوم «الحوار» ١٧

٢. عن مفهوم «الحضارة» ١٩

٣. عن مفهوم «حوار الحضارات» ٢٠

٤. مفهوم «حوار الحضارات» من منظور الأمم المتحدة ٢٣

الفصل الثاني: محطات تاريخية معاصرة في مسار حوار الحضارات ٢٧

١. «من أجل حوار الحضارات» لجارودي ٢٧

٢. سقوط جدار برلين: بداية حوار عالمي؟ ٣١

٣. «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» لفوكوياما ٣٣

٤. «صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي» لهنتنغتون ٣٧

٥. مبادرة الأمم المتحدة لحوار الحضارات: برنامج حضاري واعد ٤١

٦. الحادي عشر من سبتمبر: صفعة أم دفعة لحوار الحضارات؟ ٤٤

٧. مبادرات أممية: «تحالف الحضارات» و«تقارب ثقافات» ٤٧

٨. ثورات الربيع واللجوء الكبير نحو أوروبا: بداية حوار بين الشعوب العربية والغربية؟ ٥١

الفصل الثالث: حوار الحضارات: الواقع مؤسساتي- النخبوي ٥٥

١. حوار الحضارات بوصفه ممارسة مؤسساتية: لمحة موجزة ٥٥

٢. هل تعثر حوار الحضارات؟ ٦١

الفصل الرابع: المقاربات الفكرية العربية والغربية للحوار الحضاري ٦٥

١. حوار الحضارات من منظور فكري عربي-إسلامي ٦٧

أ. محمد خاتمي: المبادرة الإسلامية للحوار مع الغرب ٦٧

ب. زكي الميلاد : «تعارف الحضارات» بديلا لجدلية الصراع-الحوار ٦٩

ت. نادية مصطفى: الموقف التوجسي من حوار الحضارات بوصفه دعوة غربية ٧٣

ث. السيد يسين: حوار الحضارات ضرورة إنسانية ٧٥

ج. محمد أركون: محورية الحوار العربي-الأوروبي ٧٩
ح. محمد عابد الجابري: حوار الحضارات بوصفه تظليلا غربيا ٨١
٢. حوار الحضارات من منظور فكري غربي ٨٤
أ. برنارد لويس والخطر «الأخضر» ٨٥
ب. تزفيتان تودوروف: من معاداة «الآخر» إلى مصالحة «الذات» ٨٨
ت. هانس كوكلر: المصالحة والحوار - الواجب الأخلاقي للغرب ٩١
ث. مشيل فيرث: حوار الحضارات بوصفه مهمة «سوسيواقتصادية» للمشترك الإنساني ٩٤
ج. يورغن تودنهوفر: حوار في سبيل التغيير الحضاري ٩٦
٣. واقع حوار الحضارات: تضخّم في التنظير وتعسّر في التوصيل ٩٩
الفصل الخامس: موانع الحوار الحضاري وسبل تجاوزها ١٠١
١. الموانع الداخلية للحوار في الحضارة الإسلامية-العربية ١٠٢
أ.غياب "الديمقراطية": أصل البلاء العربي ١٠٣
ب. طغيان الاستبداد السياسي في السياق العربي الإسلامي ١٠٥
ت. انعدام الحريات السياسية والمدنية: اقصاء الإنسان وامتهان الكرامة ١٠٦
ث. مأزق حقوق الإنسان في المجتمعات العربية -الإسلامية ١٠٨
ج. غربة «المواطنة» في السياق العربي-الإسلامي ١٠٩
ح. فشل تنمية الإنسان بوصفه عنوانا على التعثر العربي-الإسلامي ١١٠
خ. توهيم الذات: الفرار من الحاضر «المخزي» إلى الماضي «المجيد» ١١٢
د. التنميط العربي للآخر الغربي: الضحية والجلاّد ١١٣
٢. الموانع الداخلية للحوار في الحضارة الغربية ١١٥
أ. النظرة الذاتية للغرب بين الواقعية والوهمية ١١٥
ب. «المركزية الغربية»: التضخيم "الحضاري" للذات الغربية ١١٦
ت. الاستشراق: النكران «الحضاري» للمكون العربي الإسلامي ١١٨
ث. الإعلام الغربي في نظرته للآخر: صناعة المُختلِف المُتخلّف ١٢٠
ج. الشعبوية والعنصرية: وجهان لخطر واحد ١٢١
ح. الإسلاموفوبيا: تأزيم الوجود العربي الإسلامي في الغرب ١٢٤
خ. الهيمنة الغربية: واقع عالمي بين الفرض والرفض ١٢٧
د. التدخل الغربي في بقية العالم بذريعة الديمقراطية ١٢٨

ذ. قضية فلسطين وغرب «الكيل بمكيالين» ١٣٠
٣. أين السبيل للحوار؟ ١٣٢
الفصل السادس: الحوار الداخلي بوصفه عتَبةً للحوار الخارجي ١٣٥
١. أسس الحوار النقدي وشروطه ١٣٥
٢. قواعد التحاور النقدي ١٣٦
٣. الحوار النقدي الداخلي في أفقه العربي الإسلامي: ضرورة تاريخية للنهوض الحضاري ١٣٩
أ. الحوار داخل كل بلد عربي: ضرورة وطنية ١٤٠
ب. الحوار العربي- العربي: التحاور من أجل إنهاء التخاصم ١٤٢
ت. الحوار العربي الإسلامي: ضرورة تفعيل المشترك الإسلامي بأفق إنساني ١٤٢
٤. الحوار النقدي الداخلي في بعده الغربي: فرصة تاريخية لمصالحة مع العالم ١٤٤
أ. الحوار الداخلي الأمريكي: مصالحة الذات الجمعية كأولوية ١٤٤
ب. الحوار الداخلي الأوروبي: تقليد متميز على محك التعددية الثقافية ١٤٦
ت. الحوار الغربي الجامع: من الثنائية إلى التعددية الغربية بأفق إنساني ١٤٧
الخاتمة: من «حوار الحضارات» إلى «حضارات الحوار» ١٤٩
المصادر والمراجع ١٥٦

مقدمة

شكّل كتاب روجي جاردوي « من أجل حوار الحضارات»[1]، الذي صدر منذ أزيد من أربعين سنة، دعوة إنسانية نبيلة سعت في عصرنا الحالي إلى تنبيه الرأي العام العالمي بمختلف مكوناته الثقافية إلى ضرورة الحوار المتبادل بين الحضارة الغربية وباقي الحضارات البشرية على أساس من الاحترام والتعاون في خطوة تصالحية لطيّ صفحة الماضي الاستعماري الغربي للشعوب غير الغربية. غير أن التعاطي الدولي مع الحوار الحضاري كتصور وممارسة، لم يتبلور فعليا إلا ابتداء من السنوات العشرين الماضية، وبخاصة بعد انهيار المعسكر الشيوعي وتشكّل نظام عالمي جديد اتسم بأحادية مفرطة وسعى إلى فرض نموذجه الحضاري «الأمثل» على بقية العالم بسطوته الاقتصادية والعسكرية والثقافية واعتباره واقعا عالميا نهائيا لا مفر منه، بل وإلى صناعة عدو حضاري «شرقي» جديد، أي تحديدا الحضارة العربية الإسلامية، وذلك من أجل نسف التعددية الثقافية والحضارية التي ميّزت الوجود البشري على مرّ تاريخه، وقد كُرّسَ لهذا الوهم الإيديولوجي عبر الترويج المُكثّف لمقاربات «استعلائية» لمثقفين غربيين وبخاصة من الولايات المتحدة الأمريكية، من قبيل «نهاية التاريخ» لفوكوياما (١٩٩٢) و «صدام الحضارات» لهنتنغتون (١٩٩٦)، والتي مَجّدت الأنا الغربية في صراعها المُفتعل مع الآخر المُختلف والمتَخلف، تبعتها لاحقا مقاربات إضافية سعت كلها إلى تأكيد هذا الصراع الوهمي بين الحضارات الإنسانية، سُرعان ما لقيت تأييدا واسعا وبخاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ الأليمة، لكنها، وفي نفس الوقت، تلقّت أيضا معارضة ملحوظة من طرف مفكرين من مختلف الثقافات، بل ومن دول غربية ومؤسسات دولية، تعكسها بشكل ملحوظ ومنذ عقدين أنشطة وفعاليات متنوعة أحيت دعوة جارودي لحوار الحضارات مجددا، حيث اختيرت في مطلع الألفية الجديدة، خطوةً مفعمةً بالدلالات الرمزية، سنة ٢٠٠١؛ سنة الأمم المتحدة لحوار الحضارات،

---

١ صدر الكتاب باللغة الفرنسية سنة ١٩٧٧ بعنوان Pour un dialogue des civilisations.

تبعها لاحقا تأسيس الأمم المتحدة لمنظمة «تحالف الحضارات» سنة ٢٠٠٥ لتشجيع الحوار بين الحضارات والأديان بمبادرة من مجموعة دول غربية وإسلامية. وقد واكب هذه الخطوات المؤسساتية، نشاط فكري ملحوظ شهدته الساحة الدولية، تمثّل في مؤتمرات وندوات متواصلة لمناقشة سُبل تطوير الحوار الحضاري على أرض الواقع كضرورة عالمية مشتركة للتعاطي مع التحديات الراهنة التي فرضتها العولمة.

١. فرضية البحث وأهدافه:

رغم هذا الزخم الملفت للنظر إلا أن حوار الحضارات: تنظيراً وممارسةَ حضاريةً؛ لا يزال يراوح مكانه رغم كثرة المبادرات، ودون أن يحقق أي تقدم ملموس على أرض الواقع بالنظر إلى المشهد العالمي الراهن وبخاصة بعد ثورات الربيع العربي، التي كانت رسالة واضحة من الشعوب العربية إلى العالم، وبخاصة إلى الغرب، على أنها أيضا شعوب توّاقة إلى العدالة الاجتماعية والديمقراطية والتقدم الاقتصادي شأنها في ذلك شأن باقي شعوب العالم. غير أن مقولة «صراع الحضارات» باتت، عكس هذا، أكثر حضورا من أي وقت مضى بوصفها تفسيرا مريحا وسهلا لدى معظم الدوائر السياسية والفكرية الغربية للعديد من الأحداث الدولية الراهنة، بل وأكثر تداولا في الصحافة الغربية إن لم نقل حتى العالمية، والتي صارت في معظمها مرآة تعكس التمثّلات النمطية الغربية عن العالمين العربي والإسلامي بوصفهما مرتعا «مثاليا» للتطرف والإرهاب، ازدادت حدّتها بعد تعثر الربيع العربي ونتائجه داخل وخارج رقعة الجغرافيا العربية الإسلامية.

وفي ضوء ما سبق، يسعى هذا البحث إلى التعاطي النقدي مع تاريخ وواقع «الحوار الحضاري» الراهن انطلاقا من فرضية مفادها أن هذا الحوار في شكله الراهن هو في مجمله حبر على أوراق المؤتمرات أكثر من كونه ممارسة حضارية أثبتت نجاعتها على أرض الواقع العالمي، الذي صار مسرحا لأحداث متلاحقة، وبخاصة تلك المرتبطة بالعلاقة التأثرية بين الحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية، حيث يَعتبر هذا البحث أن الحوار الحضاري بشكله الحالي بين هاتين الحضارتين هو حوار «الصم»، ويرى أن جوهر الحوار بينهما، بل ودوره الحقيقي المأمول يكمن بالأساس في قدرة

كل أطراف الحوار على التعاطي الموضوعي والنقدي مع كل الإشكالات التي يُفترض أن يعالجها الحوار الحضاري، وهذا لا يتأتى إلا بوقفة نقدية وصريحة، بل وشُجاعة مع الذات في كل حضارة على حدة؛ أولويةً لا محيدَ عنها قبل أي حوار خارجي مع الطرف الحضاري المقابل. ذلك أن هذا البحث يُشدّد، كفرضية مركزية له، على أنه لا إمكانية لإرساء أسس حوار حضاري حقيقي بين هاتين الحضارتين إلا بالتعاطي النقدي مع ما نسميه بـ «الموانع الداخلية» ضمن كل حضارة على حدة، والتي تعيق لحد الآن وبشكل جليّ المعالجة النقدية والصريحة للعديد من القضايا الشائكة المشتركة، وتتمظهر هاته الموانع «المشتركة» بالأساس فهي النظرة التمجيدية للذات مُقترنة بالنظرة الانتقاصية للآخر والمتوجسة منه في كلتا الحضارتين، سواء الغربية أو العربية – الإسلامية، وهي ثنائيات نمطية يحاول هذا البحث تفكيكها وتعريتها من «صحتها» المفترضة على اعتبار أنه لا توجد حضارة مثالية ومتكاملة لذاتها، فلكل طرف حضاري، إلى جانب قوته، ضعفٌ يجعله في حاجة إلى علاقة تكاملية مع الآخر كمكافئ بل وكشريك حضاري له.

٢. منهج البحث وخطواته:

يقترح هذا البحث ضرورة تجاوز هذه النظرة النمطية عن الذات والآخر باعتبارها أهم موانع الحوار الحضاري الفعلي، وذلك فقط عبر حوار ذاتي، كخطوة أولية، يشمل مكونات كل حضارة على حدة بشكل نقدي وصريح حول مختلف الإشكالات المطروحة ضمن نفس الحضارة أو في علاقتها مع الآخر الحضاري بحيث يُفضي، كخطوة موالية، إلى حوار خارجي تلقائي مع باقي الحضارات، مما يجعل كل طرف حضاري في ذاته طرفاً حوارياً جدياً، بمعنى أنه يقبل بالحوار النقدي ويمارسه بشكل مستدام، وهذا ما نقصده – في عنوان بحثنا – بالانتقال من حالة «حوار الحضارات» إلى حالة «حضارات الحوار»، أي أنها هي ذاتها مهيّئة للحوار النقدي من أجل إيجاد حلول مشتركة لمشاكل بينية طال أمدها على الساحة الدولية، وإلا فما الحاجة إذن لهذا الحوار؟ هذه إذن هي القيمة المضافة لهذا البحث الذي يسعى بنهجه النقدي والموضوعي، نحو كلا الاتجاهين، إلى محاولة فهم وتفكيك تلك الموانع الداخلية في

كل من الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية، وهو على العموم توجه بحثي غير مألوف، حيث دأب قسم كبير من الكتابات العربية النقدية في معظمها على إلقاء كل اللوم على الغرب «المتسلّط» على رقبة الحضارة العربية الإسلامية وكأن هذا الغرب كتلة متجانسة في ذاتها لا تحتوي فروقات بين مكوناتها الثقافية المتنوعة، بينما اتهم قسم آخر منها الحضارة العربية-الإسلامية بكل أصناف التخلف عن الركب الحضاري، وبالتالي تحميلها هي وحدها المسؤولية عن تأجيج صراع الحضارات في نوع ملفت للنظر من جلد الذات الحضارية، والذي قلّما نجده في الكتابات الغربية بهذا الصدد، والتي تتهم، في معظمها، الآخر العربي الإسلامي بالعداء للغرب «الحر» وقيمه «الديمقراطية»، بينما يُشدّد بعض المفكرين الغربيين في نقدهم للمركزية الغربية على أهمية التعددية الثقافية كبديل لا مفرّ للحضارة الغربية من التعاطي معه مهما بلغت درجة قوتها على الأصعدة الاقتصادية والعسكرية والثقافية. ولتحقيق أغراضه يستعين هذا البحث النقدي إجمالا بالخطوات الخمس الآتية:

أولا: تقديم لمحة كرونولوجية عن أهم المحطات التاريخية التي ساهمت في بلورة الحوار الحضاري بوصفه مفهوما وممارسة (الفصل الثاني)، ومن ثمة عرض ومناقشة وضعية الحوار الحضاري الحالية وتعثراتها (الفصل الثالث).

ثانيا: تسليط الضوء على التصورات الفكرية السائدة حول مفهوم «حوار الحضارات» في كل من الحضارتين: الغربية والعربية الإسلامية عن طريق قراءة تحليلية ونقدية لمضامين عيّنات من الكتابات المُؤثرة في كلتا الحضارتين والمقارنة بينها (الفصل الرابع).

ثالثا: التعاطي مع مفهوم «الحوار» وأسسه وشروطه وربطه بمفهوم «النقد» في محاولة تنظيرية للمزج التوافقي بين المفهومين في بوتقة «الحوار النقدي» كآلية من الآليات الأساسية للتواصل الحضاري (الفصل السادس).

رابعا: التعاطي النقدي مع النظرة النمطية للحضارة العربية الإسلامية عن الذات وعن الآخر الغربي عن طريق تفكيك مجموعة من الموانع الداخلية، والتي تجسدها قضايا من قبيل «الديمقراطية»، و «المواطنة» و «الكرامة الإنسانية»

و «العدالة الاجتماعية»، و «الحريات السياسية والمدنية» و «التعددية» وغيرها، وهي ليست من القضايا الخلافية مع الغرب فحسب، بل شبه انعدامها على أرض الواقع العربي يكاد يعيق أي حوار جاد وصريح معه كشريك حضاري، لهذا تعين معالجتها عربيا واسلاميا بشكل موضوعي وعملي (الفصلين الخامس والسادس).

خامسا: التعاطي النقدي مع النظرة النمطية للحضارة الغربية عن الذات وعن الآخر غير الغربي، وبخاصة العربي المسلم، عبر تفكيك عدد من الموانع الداخلية ضمن هاته الحضارة «الغالبة»، مثل «العنصرية»، و «الإسلاموفوبيا» و «الهيمنة الاقتصادية» و «المركزية الغربية»، و «التدخلات العسكرية» و «قضية فلسطين» وغيرها من الموانع التي تحول بينها وبين التأسيس لحوار متكافئ على أسس نقدية وموضوعية مع الآخر غير الغربي (الفصلين الخامس والسادس).

وهي كلها خطوات منهجية يسعى هذا الجهد البحثي إلى تحقيقها في سبيل التأسيس لرؤيته التقويمية والمستجدة «**حضارات الحوار**» لعلّها تكون دافعا تنظيريا لإعادة النظر في طبيعة ووظيفة الحوار بين الحضارات في شكله الراهن والذي صار تارة حوارَ «مجاملات»، وتارة حواراً «تبريريا»، على الأقل من الطرف العربي الإسلامي، فلا غرابة في ألّا يفضي هذا الحوار طيلة كل هاته العقود إلى تفعيل الرصيد الثقافي والحضاري المشترك على أرض الواقع طالما أن البعد الندّي والنقدي ظل غائبا عنه.

الفصل الأول
حوار الحضارات، مفهوم بين المثالية والواقعية

يقدم هذا الفصل التمهيدي نبذة نقدية وتحليلية عن نشأة وتطور مفهوم حوار الحضارات بالاستعانة بمجموعة من المصادر العربية والغربية، التي اهتمت بتحليل وتفسير هذا المفهوم المركّب، والمتألف بدوره من مصطلحين أساسين، وهما: «الحوار» و «الحضارة». وفي ضوء المناقشة النقدية للتعريفات المقدمة لهذا المصطلح المركب، يحاول البحث تقديم تعريف دقيق وواضح لماهية هذا المصطلح وخلفيته التاريخية، إضافة إلى إبراز الأهداف التي تنضوي تحته، لاسيما وأن التعريفات المقدمة له تتسم بالتعدد والتنوع إلى درجة التضارب المفهومي. وفيما يلي نبذتان موجزتان عن كل من مفهوم «الحوار» ومفهوم «الحضارة» قبل التطرق إلى المفهوم المركزي لهذا البحث، وهو «حوار الحضارات».

عن مفهوم «الحوار»:

اصطلاحا يَعتبر المفكر المغربي محمد عابد الجابري أن الحوار في سياق الخطاب العربي المعاصر يجد مرجعيته الاصطلاحية مباشرة في اللغات الأوروبية، رغم أن معناه المعجمي العربي هو أيضا قريب إلى حد ما من دلالته الاصطلاحية الحالية. فالكلمتان؛ الفرنسية والإنجليزية: dialogue تعود في أصل اشتقاقها اللغوي إلى الكلمة اليونانية diálogos ، وهي بدورها مركبة من مفردة diá، بمعنى «من خلال» و logos بمعنى الكلام[1]. وفي ضوء هذا يرى الجابري أنه يمكن بالتالي ترجمة هذه الكلمة اليونانية إلى جانب مقابلها العربي «الحوار» الشائع، أيضا بـ «متابعة التفكير»، أي «التعرف على ما يشغل فكراً آخر يجري الحوار معه، وبهذا المعنى اشتهرت

١ محمد عابد الجابري: «الحوار والمثقف»، الاتحاد ٢٣,١٢,٢٠١٨، الرابط https://goo.gl/k4uwNL (2.2.2018).

‹محاورات› أفلاطون، ومن بعده ‹حوارات سقراط›»[1]، وهنا يستخلص الجابري أن معنى الحوار في العبارة اليونانية يحيل إلى «تفكير يجري بين اثنين»[2]. وعليه يرى الجابري أن الهدف من العملية التحاورية في المرجعية الأوروبية هو بالدرجة الأولى «التفاهم»، بمعنى «أن يفهم كل طرف الطرف الآخر. فالحوار على هذا الأساس ليس هو الجدل الذي يهدف إلى إقناع الخصم أو إفحامه، وليس هو المفاوضة التي هدفها الوصول إلى وفاق أو حلول وسطى. وليس الحوار هو المناقشة والمباحثة (الدردشة) من دون هدف! ولا هو وسيلة للحصول على نتيجة مستهدفة مسبقاً، ولا هو مجرد أداة للتعبير عن وجهات نظر (...) وإنما وسيلة للتواصل بين فكرين، أي بين كائن بشري وآخر مثله، يشتغلان بفكريهما. الحوار بهذا المعنى هو تبادل الرأي بين إنسان وآخر، لا يجمعهما إلا كونهما يرميان إلى تحقيق التواصل بينهما على المستوى الفكري»[3]. وبنفس المعنى تقريبا، يعتبر الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن أن «الحوار هو بمنزلة نظر من جانبين، وليس النظر من جانب واحد كالنظر من جانبين اثنين»[4]. وبناء على ما سبق يرى مارتن بوبر Martin Buber أن الحوار هو ذاته انفتاح متبادل بين طرفيه أو أطرافه، حيث تدخل بهذا في علاقة تبادلية يتم فيها التعرف على الفضاء المشترك بينهما، وهو المكان الذي تنتفي فيه بالتالي الحدود بين الأنا والآخر طالما ساد الاحترام بين أطراف هذا الحوار، وهنا يخلُص بوبر إلى أن العملية الحوارية هي بالأساس عملية تعلم، يُفترض أن تلجها الأطراف المتحاورة من دون تحفظ؛ كي تخرج منها بشكل مغاير أي بارتقائها إلى الأفضل[5].

---

١ المصدر السابق.

٢ المصدر السابق.

٣ هنا يستخلص الجابري أن الدلالة اللغوية العربية أعم من الدلالة اللغوية الأوروبية لأنها "تشمل جميع أنواع الحديث الذي يدور بين اثنين أو أكثر"؛ ففي "لسان العرب" مثلا نجد في مادة "حور" التعريف التالي: "الرجوع عن الشيء وإلى الشيء"، ويقال: "هم يَتحاوَرُون أي يتراجعون الكلام"، انظر المصدر السابق.

٤ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط٢، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ٢٠٠٠، ص ٢٠.

٥ Peter Graf: "Dialog". In: Richard Heinzman (Hgs.), *Lexikon des Di*alogs. Grund-begriffe aus Christentums und Islam, Freiburg: Herder Verlag 2016, pp. 82.

عن مفهوم «الحضارة»:

وعلى عكس مفهوم «الحوار» العام، جاء مصطلح «الحضارة»؛ الذي يقابله في اللغات الأوروبية الرئيسية مصطلح civilization بالإنجليزية، من ميدان العلوم الاجتماعية، ليتم تبنّيه في باقي المجالات، بل وحتى في مجال التداول العمومي. والحضارة كما تراها العلوم الاجتماعية هي نقيض «البداوة والهمجية والوحشية»، وهي بالتالي «مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني وتتمثّل في إحراز التقدم في ميادين الحياة والعلاقات الاجتماعية وفي مظاهر الرقي العلمي والفني والأدبي التي تنتقل في المجتمع من جيل إلى جيل»[١].

أما مفهوم الحضارة لغةً، فهو لفظ مأخوذ من الجذر اللغوي: «حضر، الذي يقابل: بدو. فالحضر هم من يسكنون المدن والأرياف، ويستقرون في موطنهم، بينما البدو هم من يتنقلون من أرض في البادية إلى أخرى سعيا وراء الماء والعشب، مصدر عيشهم وحياتهم. ولذلك الحَضارة والحضارة: خلاف البدو والبادية والبداوة. وهي بمعنى الإقامة في الحَضَر.» وهي أيضا بمعنى: الرقيّ العلمي والفني والأدبي والاجتماعي في مناطق الحضر لشعب أو لأمة معينة»[٢].

ويُلاحَظ هنا تقارب المدلولين الاصطلاحي واللغوي لمفهوم الحضارة؛ وفي هذا الصدد يُسهب عطا محمد زهرة في كتابه «تكامل الحضارات بين الإشكاليات والإمكانيات» في الشرح التفصيلي لمفهوم الحضارة، حيث يرى بدوره بأن «الحضارة من التحضر الناجم عن الإقامة في مكان ما وما ينجم عنه من تمدن، وبهذا المعنى تحدث ابن خلدون عن العمران المدني، نقيضاً للبداوة، والتي تشير إلى الارتحال وعدم الاستقرار، مضيفا أن الحضارة التي «تبرز مع الاهتمام بالعمران وتشكيل المجتمع المديني المستقر والمترابط والمتمدن، تضم نوعين من البنى: إحداهما عمرانية وأخرى اجتماعية»، مستخلصاً أن الحضارة هي «ثمرة جهد ضخم لعمارة الأرض وفق ثقافة ما»[٣]، معتبرا إيّاها: «بناء يضم إنجازات هائلة، تحقّقت لشعوب معينة أثناء انتقالها

١ أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: انجليزي فرنسي عربي، لبنان: مكتبة لبنان ١٩٨٢، ص ٦٢، مادة: الحضارة، المدنية civilization.

٢ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الكبير، مصر: المجمع نفسه ٢٠٠٠، ط١، ج٥، ص ٤٣٠، مادة: حضر.

٣ عطا محمد حسن زهرة: تكامل الحضارات بين الإشكاليات والإمكانيات، قطر: إدارة البحوث والدراسات الإسلامية - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ٢٠١٤، سلسلة كتاب الأمة، العدد ١٦١، ص٢٦.

من الماضي إلى الحاضر عبر مراحل متتابعة من الجهد والعمل، مما يجعل هذا البناء متميزا بخصائص تبدو بوضوح في مظاهر الحياة المختلفة»[1]، حيث يرى في الختام أن أي حضارة تتأسس على «مرتكزات رئيسة (...) في مقدمتها القدرات الإنسانية، والعقيدة الدينية والتطور المديني»[2].

من جهة أخرى، فإن الكاتب «عطا محمد زهرة» يتطرق أيضا إلى المنظور الغربي لمفهوم الحضارة، مشيرا في هذا الصدد إلى أن الفكر الغربي قد عرف مدرستين تفسيريتين لمفهوم الحضارة، حيث توظف المدرسة الأولى «لفظ الحضارة Civilization- بمعنى المدنية، بينما تلجأ الثانية إلى مصطلح الثقافة Culture»[3]؛ مما أفضى عربيا وكما هو واضح إلى بروز التباس ترجمي ودلالي بين مفهومي «حوار الحضارات»، و «حوار الثقافات» على الرغم من أن اللغة العربية تسمح بالتفريق الدلالي بين مفهومي: «الثقافة» و «الحضارة»، الشيء الذي لا نجده في اللغات الأوروبية، وهذه ميزة تُحسب للغة العربية، رغم ذلك أُدخلت هذه الضبابية الدلالية إلى العربية بسبب ترجمات حرفية ومتسرعة[4].

عن مفهوم «حوار الحضارات»:

في ضوء ما سبق من التعريفات، يطرح السؤال الآتي نفسه: ماذا يُقصَد هنا تحديداً بحوار الحضارات؟ بمعنى آخر: كيف يمكن فهم الحوار في سياقه الحضاري؟

يرى بعض الباحثين أن مفهوم حوار الحضارات كان بالدرجة الأولى ردة فعل على مقولة «صراع الحضارات» لهنتنغتون، التي صاغها سنة ١٩٩٣، والواقع أن مفهوم حوار الحضارات كنظرية مُقدَّمة لفهم العلاقة بين الشرق والغرب تحديدا، قد ظهر قبل ذلك بعقود طويلة، منذ بداية الستينات من القرن الماضي، لكن لم يتلفت إليه إلا مع صدور كتاب «من أجل حوار الحضارات» للفيلسوف الفرنسي روجي جارودي، الذي

---

١ المصدر السابق، نفس الصفحة.

٢ المصدر السابق، ص ٣٠.

٣ المصدر السابق، ص ٢٧.

٤ في اللغة الألمانية على سبيل المثال، يُقصد مثلا من المفردة الألمانية Kultur ثقافة ولكن أيضا حضارة، ويُفهم المعنى فقط حسب السياق، وذلك رغم وجود مفردة Zivilisation. في ضوء التفريق الدلالي الواضح في اللغة العربية بين مفردتي: «حضارة» و«ثقافة»، يستعمل هذا البحث مصطلح حوار الحضارات بدلا من حوار الثقافات.

قدّم فيه نقدا شديدا للحضارة الغربية في نظرتها الفوقية لذاتها والدونية للآخر غير الغربي، مطالبا بضرورة تغيير هذه النظرة الاستعلائية وتعويضها بعلاقة إنسانية متكافئة وندّية بين الحضارات البشرية، تُراعى فيها الاختلافات الحضارية الطبيعية فيما بينها.

وفي هذا الصدد نجد على سبيل المثال أن الباحثة المصرية نادية مصطفى ترى أن حوار الحضارات لم يُولد في الدائرة العربية إلا من «رحم التصدي لمقولة صدام الحضارات»[1]، غير أنه لا بد من الإشارة هنا بصفة عامة أن مصطلح ‹حوار الحضارات› ذاته قد ظهر لأول مرة على الصعيد العالمي سنة ١٩٦١، أي حتى قبل كتاب جارودي بسنوات قليلة، وتحديدا أثناء ندوة علمية نظمها المركز الثقافي الأوروبي، حيث يشير الفرنسي «لدينيس دي روجمونت»، الذي صكّ المصطلح، أنه كان «ردا على الموجة الأولى للعولمة التي نتجت عن التكنولوجيات الغربية في مجالات الإنتاج والنقل والمعلومات واتصال جميع مناطق المعمورة بعضها ببعض بصورة لا يمكن دفعها ولا رجعة فيها وبصورة سطحية بالمعنى الحرفي للكلمة.»[2] إضافة إلى هذا فالاهتمام العربي بمسألة حوار الحضارات يرجع إلى فترة أقدم من الفترة التي ظهرت فيها مقولة الحضارات، حيث نجد كتابات عربية حول موضوع حوار الحضارات ترجع إلى نهاية السبعينات من القرن الماضي، مثل مقال المفكر والوزير التونسي الراحل محمد مزالي: «نحو مستقبل أفضل أساسه حوار الحضارات»، الصادر بمجلة الفكر في أغسطس ١٩٧٧، ومقال الأديبة السورية الراحلة رجاء طايع: «الوهمي والحقيقي في حوار الحضارات»، الذي صدر بمجلة المعرفة في سبتمبر سنة ١٩٧٨.

وفي معرض تعريفها للمفهوم تعتَبِر الباحثة أن التعاطي المفهومي الراهن مع حوار الحضارات لا يجب أن يُختزل في صيغته الرسمية والمؤسساتية الحالية، والتطرق إليه «في مراحل التأزم فقط»، بل هو حسب تعبيرها «عملية ممتدة عبر التاريخ صعودا وهبوطا من حيث الأهمية ويمتد عبر نطاقات متنوعة من التفاعل البشري»[3]. وفي ضوء

١ نادية مصطفى: «في مفهوم حوار الحضارات والثقافات. إشكالية الجدوى والفعالية»، مركز الحضارة للدراسات والبحوث، الرابط https://goo.gl/yGPb2N (١١, ١٢, ٢٠١٧)، ص ٨.

٢ منظمة اليونسكو: «تقرير اليونسكو العالمي، الاستثمار في التنوع الثقافي والحوار بين الثقافات»، منشورات اليونسكو ٢٠١٠، الرابط https://goo.gl/SYmLSf (١١, ١٢, ٢٠١٧)، ص ٥٨.

٣ نادية مصطفى، «في مفهوم حوار الحضارات والثقافات. إشكالية الجدوى والفعالية»، ص ١٦.

هذا التعريف المُوسّع للمفهوم، تعتبره الباحثة أيضا بمثابة مرادف لمصطلحات أخرى رائجة من قبيل التثاقف أو التفاعل الفكري[1]. وفي إطار محاولتها التعريفية تتطرق الباحثة أيضا إلى قضايا هذا الحوار بين الحضارات وأطرافه، وهنا تقسم قضايا الحوار الحضاري إلى نمطين أساسين؛ فبينما يرتبط النمط الأول في نظرها بما تسميه «القضايا الثقافية – الحضارية المباشرة»، «والتي يقع في قلبها الدين وهي متصلة بالصور المتبادلة النمطية، والمدركات عن الآخر، والأحكام المسبقة والمتحيزة، وهنا يأتي ما يسمى دفع الشبهات عن الإسلام»[2]، يرتبط في نظرها النمط الثاني عموما بـ: «الأبعاد الحضارية الثقافية أو الأبعاد القيمية في قضايا ما بعد الحرب الباردة»[3]. أما عن أطراف الحوار الحضاري، فترى الباحثة أنه يمكن تقسيمهم أيضا إلى مستويين اثنين: وهما: «المستوى الأول هو مستوى الحوار الفكري والشفوي»[4] القائم بين المُفكّرين من حضارات مختلفة، أما المستوى الثاني فهو بحسبها «مستوى حوار الحياة بمعنى التعارف والتفاعل المباشر»[5].

إضافة إلى هذا ترى نادية مصطفى أنه من الصعوبة بما كان إيجاد تعريفات واضحة في ميدان دراسات حوار الحضارات في السياق العربي، وهم ميدان يتسم في عمومه بـ «حالة غموض وتداخل وحركة في دائرة مفرغة» حسب وصفها[6]، معللّة ذلك إلى تباين المنطلقات الإيديولوجية للمفكّرين والباحثين العرب في تعاطيهم مع هذا المصطلح، وهي منطلقات يمكن إجمالها من كونها ذات طبيعة إسلامية، وقومية يسارية، وليبرالية. وفي ضوء التعدد المفاهيمي تعتبر نادية مصطفى أن مفهوم حوار الحضارات في حاجة «إلى تأصيل نظري»[7]، وهذا ما سنتطرق إليه بالتفصيل في الفصل الرابع من هذا البحث حول التصورات السائدة عن حوار الحضارات في المقاربات الفكرية المعاصرة.

---

١ المصدر السابق، نفس الصفحة.
٢ المصدر السابق، ص ١٧.
٣ المصدر السابق، نفس الصفحة.
٤ المصدر السابق، ص ١٨.
٥ المصدر السابق، ص ١٩.
٦ نادية مصطفى: «إشكاليات الاقتراب من مفهوم حوار الحضارات في الأدبيات العربية»، مركز الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٤,٢,٢٠١٣، الرابط https://goo.gl/fKc4fE، (١١,١٢,٢٠١٧)، ص ١.
٧ نادية مصطفى، المصدر السابق، ص ٨.

مفهوم «حوار الحضارات» من منظور الأمم المتحدة:

من الملاحظ أن معظم المصادر العربية التي تناولت موضوع حوار الحضارات، قد تجاهلت الإطار المفهومي الذي وضعته الأمم المتحدة لمصطلح حوار الحضارات ضمن ما يعرف بـ: «برنامج عالمي للحوار بين الحضارات»[١]، ونظرا للأهمية المفهومية لهاته الوثيقة في إطار هذا البحث، أقدم – في هذا الفصل التمهيدي – نبذة موجزة عنها، إضافة إلى أهم النقاط التعريفية الواردة فيها، والتي تعكس تصور الأمم المتحدة لحوار الحضارات مفهوما وممارسةً.

وقد صدرت هذه الوثيقة في نوفمبر سنة ٢٠٠١، أي بعد أشهر قليلة من أحداث ١١ سبتمبر، وتتكون هذه الوثيقة الأممية من جزءين أساسين: يتألف الجزء الأول من تسعة مواد تحدد ماهية الحوار الحضاري والأهداف والمبادئ وطبيعة المشاركين في هذه المبادرة الأممية، بينما يحتوي الجزء الثاني على برنامج العمل الخاص بسنة الأمم المتحدة لحوار الحضارات[٢]، حيث تُقدِّم المادة الأولى من برنامج العمل تعريفا دقيقا لمفهوم حوار الحضارات، والذي يُعرّف هنا من كونه «عملية تجري بين الحضارات وداخل الحضارة الواحدة، وتقوم على الإدماج وعلى الرغبة الجماعية في التعلّم وكشف المسلّمات ودراستها، وتوضيح المعاني المشتركة والقيم الأساسية، وتكامل وجهات النظر المتعددة من خلال الحوار»[٣]، أمّا المادة الثانية فتحدد الأهداف الإجرائية لحوار الحضارات، ومن أهمها الأهداف الستة الآتية، كما وردت في الوثيقة:

- «تشجيع الإدماج والإنصاف والمساواة والعدالة والتسامح في التفاعل بين البشر،
- النهوض بالتفاهم والاحترام المتبادلين من خلال التفاعل بين الحضارات،
- إثراء المعرفة وتطويرها بشكل متبادل، وتقدير ما تزخر به جميع الحضارات من ثراء وحكمة،
- التعرف على القواسم المشتركة بين الحضارات والترويج لها من أجل مواجهة

---

١ يمكن الاطلاع على الوثيقة عبر الرابط التالي: https://goo.gl/S5UCCU (١١,١٢,٢٠١٧).

٢ للمزيد انظر الفصل الثاني من هذا البحث.

٣ منظمة الأمم المتحدة، الوثيقة رقم: A/RES/56/6K ،الرابط https://goo.gl/S5UCCU، ص ٣، (١١,١٢,٢٠١٧).

التحديات المشتركة التي تهدد القيم المشتركة وحقوق الإنسان العالمية وإنجازات البشرية في مختلف المجالات،

- تعزيز وحماية جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية وإثراء الفهم المشترك لحقوق الإنسان،
- إيجاد تفهم أفضل للمعايير الأخلاقية المشتركة والقيم الإنسانية العامة،
- زيادة احترام التنوع الثقافي والتراث الثقافي[1].

في حين أن المادة الثالثة من الوثيقة تحدد المبادئ العامة لهذه الأهداف، وهي:

- «الإيمان بحقوق الإنسان الأساسية، وبكرامة الإنسان وقيمته، وبالمساواة في الحقوق بين الرجال والنساء، وبين الدول كبيرها وصغيرها،
- الوفاء بإخلاص بالالتزامات المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان،
- احترام المبادئ الأساسية للعدالة والقانون الدولي،
- الاعتراف بالمصادر المتنوعة للمعرفة وبالتنوع الثقافي بوصفها سمات أساسية للمجتمع الإنساني ورصيدا غزيرا لا غنى عنه لتقدم البشرية جمعاء ورفاهها المادي والروحي،
- الاعتراف بحق أبناء جميع الحضارات في المحافظة على تراثهم الثقافي داخل مجتمعاتهم وتطوير هذا التراث،
- الالتزام بالاندماج والتعاون والسعي إلى التفاهم، باعتبارها آليات لتشجيع القيم المشتركة،
- زيادة مشاركة جميع الأفراد والشعوب والأمم في عمليات صنع القرار على المستويات المحلية والدولية»[2].

وإلى جانب هذه الأهداف تحدد المادة الخامسة من الوثيقة طبيعة المشاركة والمشاركين في هذه العملية الحضارية، حيث تعتبر أن «المشاركة في الحوار بين

١ المصدر السابق، الصفحة نفسها.
٢ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الحضارات ستكون عالمية النطاق ومفتوحة أمام الجميع، بمن فيهم شعوب جميع الحضارات، الباحثون والمفكرون والمثقفون والكُتّاب والعلماء ورجال الفن والثقافة وممثلو وسائط الإعلام (...) والأفراد من المجتمع المدني وممثلو المنظمات غير الحكومية، بصفتهم شركاء فاعلين في تشجيع الحوار بين الحضارات»[1].

يقدم إذن هذا التعريف المفهومي الشامل لحوار الحضارات، أوضح صورة للمصطلح، بل وأكثرها دقة لحد الآن، والتي يستند إليها هذا البحث في تعاطيه مع قضية حوار الحضارات، ليس بوصفه مفهوماً مصطلحياً فحسب، بل أيضا من كونه ممارسة حضارية على الصعيد الدولي. وبناء عليه، فيمكن اعتبار حوار الحضارات ليس مجرد دعوة أممية ذات طابع رسمي لمبادرة مستقبلية يمكن أن تربط بين الدول على تنوّعها واختلاف مصالحها فحسب، وإنّما هو عملية حضارية واعية منذ القدم تربط بين الحضارات على اختلافها، ذلك أن الحضارات «عن وعي أو بشكل تلقائي، تراقب بعضها البعض، وتسعى للاتصال الواحدة بالأخرى، وتؤثر الواحدة في الأخرى، وتعرف الواحدة بالأخرى. وقد تستمر في تأصيل نصوصها التأسيسية، ولكنها تظل في حد ذاتها ثابتة»[2].

ويظهر جليا أثناء التدقيق في الأهداف الإجرائية لعلمية الحوار بين الحضارات، التي بلورتها الأمم المتحدة، أنها ناجمة عن إدراك واع بأحداث تاريخية جسيمة عانت منها البشرية من حروب عالمية طاحنة واستعمار غاشم أنهك دول كثيرة وسّبب في تخلفها عن الركب الحضاري، لهذا فهي تشدد على التفاعل الإيجابي بين الحضارات بل وحتى داخلها القائم على الاحترام المتبادل والسعي إلى التأسيس لعلاقة صحية متوازنة ليس على الصعيدين الثقافي والسياسي فحسب، بل أيضا على المستوى الاقتصادي، إلى جانب الاعتراف بالآخر الحضاري في مختلف مناحي الحياة، فحسب اليونسكو «تكمن إحدى العقبات الأساسية أمام حوار الثقافات في النزعة إلى أقنمة الثقافات الأخرى وتصنيمها وغلقها داخل حدود مفترضة تفصلها الواحدة عن الأخرى، وعندما ينظر إلى هذه الحدود باعتبارها مطلقة، وهذا في الغالب نتيجة لأيديولوجيات

١ المصدر نفسه، ص ٤.

٢ اليونسكو: «تقرير اليونسكو العالمي. الاستثمار في التنوع الثقافي والحوار بين الثقافات»، ص ٣٩.

أو عقائد شمولية، تنقل العلاقة بين الثقافات إلى ساحة المواجهة أو الصراع»[1].

وتحيل المبادئ العامة والمؤطرة أيضا لهاته الأهداف؛ إلى مدى أهمية التنوع الثقافي وضرورة تثمينه من أجل تجاوز الصور النمطية ليس بين الحضارات فحسب، بل ضمن الحضارة الواحدة كأهم مانع من الموانع التي تقف في وجه حوار حضاري بناء ومستدام، ذلك أن «الصور النمطية تعني وضع حدود بين مجموعة ما وآخر أجنبي» وتأكد ضمنا تفوقها عليه. كما تحمل الصور النمطية في طياتها خطر توقف الحوار عند بوابة الاختلاف إلى التعصب»[2]. ولمقاومة أوجه هذا التعصب الحضاري، ترى اليونسكو في «العولمة والتجارة الدولية وتكنولوجيات المعلومات والاتصال ووسائل الإعلام» وسائط مهمة تمكن في عصرنا الحالي من «إرساء دعائم أكثر ثباتا في مجال التلاقي، والاقتباس، والتجاور، والتبادلات الثقافات»[3]، ذلك أن «قبول الهويات المتعددة ينقل بؤرة التركيز بعيدا عن ‹الاختلافات› في اتجاه (...) التفاعل وقبول اللقاءات والتعايش المشترك، وحتى تعايش ثقافات مختلفة في مكان واحد»[4].

وبعد هذه التمهيدات المختصرة لنشأة مصطلح حوار الحضارات، وما يدور في فلكه من مفاهيم إضافية من زوايا نظر مختلفة، يُقدِّم الفصل الموالي نبذة تاريخية عن تطور هذا المفهوم من نشأته المصطلحية الأولى إلى حضوره الراهن كواقع عالميٍّ قائم بذاته ولاسيّما في العقود الأخيرة الحُبلى بالعلاقات المتوترة بين حضاراتٍ هذا العالم، ممّا يسمح بتقويم الوضعية الراهنة لهذه القضية العالمية وخلفياتها التاريخية المؤثرة فيها، قبل الشروع (في الفصل الثالث) في مناقشة التوجهات الفكرية السائدة حول هذا المصطلح في كل من الحضارة الإسلامية العربية والحضارة الغربية في شقيها الأوروبي والأمريكي.

---

١ المصدر نفسه.
٢ المصدر نفسه.
٣ المصدر نفسه، ص ٤١.
٤ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الفصل الثاني
محطات تاريخية معاصرة في مسار حوار الحضارات

إن التعاطي مع حوار الحضارات من الناحية التّأريخية يحيلنا إلى ثماني محطات مهمة في مساره، لكونها تعكس أحداثا فكرية، وسياسية، واجتماعية ذات أفق عالمي أسهمت في بلورة مصطلح حوار الحضارات على مرّ عدة عقود. ويتعلق الأمر ولو بشكل تقريبي بالمحطات التاريخية الآتية:

- كتاب «من أجل حوار الحضارات» لجارودي (١٩٧٧).
- سقوط جدار برلين (١٩٨٩).
- كتاب «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» لفوكوياما (١٩٩٢).
- كتاب «صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي» لهنتنغتون(١٩٩٦).
- مبادرة الأمم المتحدة لحوار الحضارات (٢٠٠١).
- الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١.
- مبادرة تحالف الحضارات (٢٠٠٥) والسنة الدولية للتقارب بين الثقافات (٢٠١٠)
- ثورات الربيع العربي (٢٠١١) وموجة اللجوء العربي نحو أوروبا الغربية (٢٠١٥).

وفيما يلي نحاول إلقاء نظرة على كل من هذه المحطات على حدة وذلك في علاقتها مع المسار الحواري الحضاري.

١. «من أجل حوار الحضارات» لجارودي:

كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقا، يوجّه المفكر والفيلسوف الفرنسي روجي جارودي Roger Garaudy في كتابه الشهير (Pour un dialogue des civi-

lisations) «من أجل حوار الحضارات»[1]، الذي صدر قبل أزيد من أربعين سنة، وتحديدا سنة ١٩٧٧، نقدا فكريا شديدا للحضارة الغربية إبّان فترة الحرب الباردة من زاوية نظر فلسفية واجتماعية وتاريخية[2]، ويصفه محمد مزالي بكونه «وثيقة هامة ومساهمة ثرية في ملف مستقبل الإنسان وتطور الحضارة»[3]، كما يعتبره زكي الميلاد «أنضج طرح اتّصف بالانفتاح على الحضارات وسعة الرؤية والاستيعاب التاريخي»[4].

يستهل جارودي كتابه بالتشديد على أن الغرب، الذي بدأت قوته قبل خمسة قرون في التشكّل، لم يُوظِّف هذا التفوق إلاّ لمصلحة ذاته بالأساس، وذلك عبر استغلال الآخر والتحكم فيه لقرون، أضاع معه فرصاً تاريخية للتعاطي مع هذا الآخر غير الغربي بشكل إنساني، فبحسبه: «التاريخ الحقيقي، أي التاريخ الذي يرغب عن أن يرتكز حول الغرب، قد يكون تاريخ ‹فرص› أضاعتها الإنسانية بسبب التفوق الغربي الذي لا يرجع إلى تفوق ثقافة بل إلى استخدام تقنيات السلاح والبحر لأهداف عسكرية وعدوانية»[5]. لهذا فهو يشدّد بوضوح في مدخل كتابه أن «الغرب عارض طارئ»، ثم ينطلق في تحليل سلوك الحضارة الغربية في علاقتها مع الحضارات غير الغربية أو ما يسميه بـ «الدور المشؤوم الذي نهض به الإنسان الأبيض في التاريخ»، مُصدرا أحكاما قاسية عمّا يسمّيه «الشر الأبيض»، الذي «هدّم حضارات أسمى من حضارات الغرب» وذلك منذ عصر النهضة الذي لم يكن «ذروة النزعة الإنسانية»، بقدر ما كان «وِلادةً (...) أنجبت الرأسمالية والاستعمار»[6]، مُضيفاً أن تفوّق الغرب «كان بالضرورة

---

١ صدرت الترجمة العربية الأولى للكتاب سنة ١٩٧٨ تحت عنوان «في سبيل حوار الحضارات» عن دار عويدات اللبنانية.

٢ تميزت كتب جارودي بنقدها الشديد للحضارة الغربية، ومن بينها: «وعود الإسلام» و«الإسلام في الغرب» و«الإرهاب الغربي».

٣ محمد مزالي، «نحو مستقبل أفضل أساسه حوار الحضارات»، مجلة الفكر، العدد ٨، أغسطس ١٩٧٧، ص ٣.

٤ زكي الميلاد، المسألة الحضارية: كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ١٩٩٧، ص ٧٦.

٥ روجي جارودي، في سبيل حوار الحضارات، ت. عادل العوّا، ط. ٤، لبنان: عويدات للنشر والطباعة ١٩٩٩، ص ٩.

٦ المصدر نفسه.

وليد نهب ثروات القارات الثلاث ونقلها إلى أوروبا وإلى أمريكا الشمالية»[1]، وبالمقابل فإن «التخلف هو التعبير الدال على علاقة استغلال بلد بلداً آخر»، وبهذا المعنى يرى جارودي بأن «النمو والتخلف عنصرا منظومة واحدة، هي المنظومة الرأسمالية»، التي دفعت بالغرب من أجل بلوغ تفوقه المنشود إلى جعل «ما نسميه العالم الثالث متخلفا»، حيث يضيف: «ينتج عن ذلك أن ليس من الممكن إقامة حوار حقيقي بين الحضارات من شأنه أن يتيح إخصابا متبادلا بين الثقافات إذا لم نبدأ بتحليل الآليات التاريخية التي منعت، أو زيفت، هذا الحوار إلى اليوم، وأفقرت معايير المقارنة، ولاسيما شروط عدم التوازن»[2].

وبعد هذا التحليل للعلاقة غير المتكافئة بين الحضارة الغربية والحضارات اللاّ غربية، يُسهب جارودي في وصف الوضعية الراهنة «المتأزمة» للحضارة الغربية بسبب نهجها الرأسمالي، بقوله: « نحن نعيش في هذا الربع الأخير من القرن العشرين أزمة عميقة في الثقافة الغربية»[3]، ويرى أنه لا مخرج من هذه الأزمة إلا «بالانخراط في حوار حقيقي مع الثقافات غير الغربية»[4] بشكل ندّي بعيدا عن جدلية التفوّق-التخلف؛ بقوله: «إن حوار حضارات حقيقي ليس بجائز إلاّ إذا اعتبرتُ الإنسان الآخر، والثقافة الأخرى جزءًا من ذاتي، يعمر كياني، ويكشف لي عما يعوزني»[5]، وهنا يُوَجّه جارودي الخطاب إلى القارئ الغربي بقوله: «من الواجب أن نتعلم من الحضارات الأخرى، بصورة أساسية، المعنى الحقيقي لعلاقة المشاركة الإنسانية، التي تجد كل فاعلية ذاتها وهي تنهض بعبء من أعباء المجتمع المسؤول (...) إن الحضارات اللاغربية تعلمنا، بادئ ذي بدء، أن الفرد ليس مركز كل شيء، وأن فضلها الأعظم يرجع إلى أنها تجعلنا نكتشف ‹الآخر› و‹كل الآخر› دون فكرة مبيّتة تضمر التنافس والسيطرة»[6]، حيث يشدّد أنه «من شأن ابتكار مستقبل حقيقي أن يقتضي العثور مجددا على جميع

١ المصدر نفسه، ص ٤٠.
٢ المصدر نفسه.
٣ المصدر نفسه، ص ٣٤.
٤ المصدر نفسه، ص ٧٩.
٥ المصدر السابق، ص١٥٨.
٦ المصدر نفسه، ص ١٦١-١٦٢.

أبعاد الإنسان التي نمت في الحضارات وفي الثقافات اللاّ غربية. وبهذا ‹الحوار بين الحضارات› وحده يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل، وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع»[1]، مضيفا أن حوار الحضارات الذي يسميه «مشروع الأمل» هو ضرورة حضارية للغرب من أجل الخروج من أزمته، حيث إنه «لابدّ في مجال العلاقات الاجتماعية والسياسية في الغرب من إعادة صنع كل شيء بحسب قواعد جديدة، وأن تحقيق هذا المشروع يوجب التساؤل عن ضروب الحكمة والصورة التي تحفل بها قارات ثلاث»[2].

ولا يعتبر جارودي مشروع حوار الحضارات، حلما طوباويا، بل ضرورة حضارية لتصحيح مسار تاريخ البشرية؛ «إن الأمر ليس أمر اصطناع طوباوية لا أساس لها من الواقع، بل أمر وعي ما تصبو إليه آلاف المجتمعات المتشاركة والطوائف على اختلاف أنماطها المتنوعة، وهي تسعى، كل منها لمصلحتها، إلى أن تغير الحياة. إن الأمر هو أن نعرّف القاسم المشترك بين تطلعاتها وأن نفتح آفاق إمكانيات جديدة»[3].

هذه إذن خلاصة موجزة لنظرية جارودي المُركّبة حول حوار الحضارات، والتي يوجه فيها من جهةٍ نقدا مباشرا وقاسيا للغرب في نظرته التاريخية لذاته وللآخر الحضاري غير الغربي، ويدعوه من جهة ثانية، إلى إعادة النظر في هاته العلاقة عن طريق الانفتاح الحضاري على الآخر من خارج محيطه الغربي، بل والتعلم منه، غير أن ما يُؤخذ على نظرية جارودي كونها تنحصر فقط في التعاطي مع مشكلات الغرب وحاجاته الحضارية، وبالتالي فإنها في المقابل لا تُلبّي حاجات الحضارات والثقافات غير الغربية. إضافة إلى هذا ترى رجاء طايع أن الحوار الذي يدعو إليه جارودي هو حوار ثقافي بالأساس، مضيفة أن «التركيز على هذه الناحية الثقافية يصل في بعض الأحيان إلى حد الاقتصار عليها، وعدم الخروج عن إطارها الدلالي التحديدي، رغم أن مصطلح «الحضارة» يستدعي أبعادا أكثر شمولية وتعددية.[4] من جهة أخرى

---

١ المصدر نفسه، ص ١٠.

٢ المصدر نفسه، ص ١١.

٣ المصدر نفسه، ص ١٠.

٤ رجاء طايع، «الوهمي والحقيقي في حوار الحضارات»، مجلة المعرفة، العدد ١٩٩، سبتمبر ١٩٧٨، ص ١٧٦.

تعتبر الكاتبة أن «آراءه في الحضارات اللاّ غربية مستمدة في كثير من الأحيان من انطباعات تذوقية شخصية جدا، ومغرقة بانفعالات نفسانية تهويمية (...) لقد أدى التركيز على الناحية الثقافية إلى شبه تجاهل للعوامل المادية والمجتمعية التي من شأنها أن تساعد على خلق حوار حضارات حقيقي»[1].

ورغم كل هذا إلاّ أن القيمة الأساسية لكتاب جارودي تكمُن في عرضه لمشروعه «حوار الحضارات» بشكل واضح ودقيق في حقبة زمنية اتسمت بالتشنّج الحضاري وهي فترة الحرب الباردة، التي كانت فترة صراع أكثر من كونها فترة حوار بين الحضارات أو الثقافات أو حتى الدول، وبغية لفت الانتباه لأهمية مشروعه في تلك الفترة الزمنية كان لازِماً على جارودي توجيه النقد الشديد إلى العالم الغربي بغية دفعه إلى مواجهة صريحة مع الذات الغربية أولاً قبل محاولة تغيير النظرة الخارجية عن الآخر في محاولة تصالحية تاريخية معه ولاسيّما بعد سنوات قليلة من تصفية الاستعمار الغربي في عدة مناطق من العالم غير الغربي، ومن ثمة بناء علاقة صحيحة قائمة على الاحترام الحضاري المتبادل، وهو الأمر الذي لم يتحقق على المستوى العالمي، حتى بعد انتهاء فترة الاستعمار.

٢. سقوط جدار برلين: بداية حوار عالمي؟

من بين الأحداث التاريخية والسياسية التي أسهمت بلا شك في بلورة حوار الحضارات كواقع عالمي، نهاية مرحلة الحرب الباردة بعد سقوط جدار برلين سنة ١٩٨٩، الذي لم يسهم في توحّد الدولتين الألمانيتين المتعارضتين إيديولوجيا عبر اندماج ولايات جمهورية ألمانيا الديمقراطية في جمهورية ألمانيا الاتحادية فحسب، بل أدى أيضا إلى إنهاء حالة التشنج القائمة آنذاك بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي منذ منتصف الأربعينات إلى نهاية ثمانينات القرن الماضي، حيث كان العالم منقسما على أرض الواقع إلى معسكرين إثنين، بينهما دول عدم الانحياز؛ وهما: المعسكر الغربي الرأسمالي بقيادة الولايات المتحدة في مقابل المعسكر الشيوعي، الذي كان يقوده الاتحاد السوفياتي، بما اصطُلح عليه بالثنائية القطبية؛ وهي التي تعرّف بأنها:

---

١ المصدر نفسه.

«قوتان عُظميان، تشكِّل العلاقات بينهما المحور المركزي للسياسات الدولية، وكل واحدة منهما تتزعم ائتلافاً من الدول المتحالفة، وتتنافس مع الأخرى على النفوذ بين البلدان غير المنحازة»[1].

وقد اتّسمت تلك المرحلة بنشوب أزمات دولية عديدة مثل أزمة حصار برلين بين سنتي ١٩٤٨–١٩٤٩ والحرب الكورية ١٩٥٠–١٩٥٣ وأزمة برلين سنة ١٩٦١ وأيضا حرب فيتنام ١٩٥٦–١٩٧٥ ثم الغزو السوفيتي لأفغانستان ١٩٧٩-١٩٨٩، إلى جانب أزمة الصواريخ الكوبية سنة ١٩٦٢ على وجه الخصوص. وبعد الانتقال إلى ,,زمن ما بعد الحرب الباردة، تنفّست البشرية الصعداء بزوال هذا التهديد العالمي، والذي جعل مستقبل الوجود البشري ذاته على المحك بسبب تسابق المعسكرين الشرقي والغربي على أسلحة الدمار الشامل، حيث إنها كانت نقطة تحول مهمة ليس في تاريخ البشرية المعاصر فحسب، بل أيضا في تاريخ العلاقات بين الدول والثقافات والحضارات، غير أن انهيار الثنائية القطبية لم يفضِ إلى تعددية قطبية، بحيث يوجد بها ,,عدة قوى رئيسية متقابلة في قوتها، تتعاون أو تتنافس مع بعضها البعض، بصور ونماذج متبدلة»[2]، بل أوجد حسب تعبير هنتنغتون «قوة عظمى وحيدة»، غير أن هذا «لا يعني أن العالم أحادي القطبية unipolar. ففي نظام أحادي القطبية، توجد قوة عظمى واحدة دون أن تكون إلى جانبها قوى رئيسية أخرى متميزة، وعدة قوى صغرى، ونتيجة لذلك يكون بإمكان القوة العظمى، أن تحل بفعالية، المسائل العالمية الهامة، بمفردها، ولا يملك أي تكتل، من دول أخرى القوة لمنعها من عمل ذلك. وهذا النموذج قريب الشبه بما حدث، خلال قرون، في العالم القديم تحت سيطرة روما (...) وبدلاً من ذلك فإن النظام القائم حاليا، هو نظام هجين (أحادي- متعدد القطبية uni-multipolar)، يتشكّل من قوة عظمى superpower واحدة وعدة قوى رئيسية major powers أخرى. وفيه تتطلب تسوية المسائل العالمية الأساسية العمل من قبل القوة العظمى الوحيدة، ولكن دائما بالتعاون والمشاركة مع دول رئيسية أخرى. بيد أن القوة

١ صامويل هنتنغتون، القوة العظمى الانفرادية: البعد الجديد للقوة، غزة: مركز فلسطين للدراسات والبحوث ١٩٩٩، ص ٨.

٢ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

العظمى تستطيع منع أي ائتلاف من دول أخرى من العمل في معالجة هذه المسائل الأساسية»[1]. لكن هنتنغتون يرى مع ذلك أن المستقبل هو للنظام المتعدد القطبية[2]، غير أنه لا يمكن الحديث رغم ذلك عن انبعاث حقيقي لروح الحوار الحضاري في هاته الفترة وإلى حدود بداية الألفية الثالثة.

٣. «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» لفوكوياما:

من بين الكتب الغربية التي أثارت جدلا طويلا حول العلاقة بين الغرب وبقية العالم، بل وأسهمت في إثارة الجدل الدائر حول العلاقات بين الحضارات من كونها حوارية أم صراعية، نجد كتاب «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» The End of History and the last man للفيلسوف السياسي الأمريكي فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama، الذي صدر سنة ١٩٩٢؛ وهو تطوير لأطروحة فوكوياما عن نهاية التاريخ البشري، بمعنى اكتماله ووصوله إلى سقفه الأعلى، أي نظام الديمقراطية الليبرالية بعد انتصاره على كافة الأنظمة الفاشية والنازية والشيوعية، وقد ظهرت كفرضية أوّلية على هيئة مقالة نُشرت سنة ١٩٨٩ بالمجلة الأمريكية «المصلحة القومية» National Interest؛ وكان عنوانها «نهاية التاريخ؟»[3]، وعلى عكس عنوانها، لا يحيل مضمون المقالة (ولا الكتاب بعدها) إلى نهاية الأحداث التاريخية أو توقف العالم عن الوجود والاستمرار، بل المقصود أن الديمقراطية الليبرالية وتصوراتها عن الحرية الفردية، والعدالة والمساواة، والليبرالية الاقتصادية أضحت تشكل الصيغة النهائية، التي لا مفر للدول من اعتمادها في علاقاتها الداخلية والخارجية، أي في إطار عولمة الديمقراطية الليبرالية كنمط حكم وتسيير مشترك على الصعيد العالمي على اعتبار أنه لا يوجد بديل في نظر فوكوياما استطاع أو يستطيع في المستقبل تحقيق نتائج أجود. في هذا الصدد يقول فوكوياما في مقدمة كتابه: «إن الديمقراطية الليبرالية قد تشكل نقطة النهاية في التطور الأيديولوجي للإنسانية، والصورة النهائية لنظام الحكم

---

١ المصدر نفسه.

٢ المصدر نفسه، ص ١١.

٣ يُلاحظ وجود علامة استفهام في عنوان المقالة عكس عنوان الكتاب الذي جاء بعدها، وهذا يوحي بأن فوكوياما قدم فكرته في البداية من كونها تساؤل فلسفي سياسي أكثر من كونها نظرية متكاملة.

البشري، وبالتالي فهي تمثل ‹**نهاية التاريخ**›»[1]. ويُلاحَظ هنا أن نظرية فوكوياما تنطلق من حيث انتهى كارل ماركس وقبله فريدريش هيغل، اللذان صوّرا التاريخ البشري على أنه صراع جدلي بين النماذج والنظريات الأيديولوجية المتناقضة مضيفا إليها أن عولمة الديمقراطية الليبرالية هي ختام هذا التناقض الإيديولوجي.

وبعد تعرّض نظريته لنقد متعدد، لاسيما حينما اقترن انتصار الليبرالية الديمقراطية بانتصار الغرب على ما سواه على اعتبار أن هذه الليبرالية غربية المنشأ والتطور، نجد فوكوياما يدافع عن هذا التصور في مقال آخر بقوله: «لا شيء مما طرأ على السياسة العالمية أو الاقتصاد الكوني مدة العشر سنوات الأخيرة يشكك -حسب نظري- في صحة ما انتهيت إليه، ألا وهو أن الديمقراطية الليبرالية واقتصاد السوق هما وحدهما المنقذان للوجود بالنسبة إلى مجتمعاتنا الحديثة. على عكس ما تقدم، فإن الحجة التي عمدت إليها لكي أبيّن أن التاريخ موجه ومتدرج ويجد منتهاه وتتويجه في الدول الليبرالية الحديثة، هذه الحجة كانت جوهريا مغلوطة (...) إن التاريخ لا يمكن أن ينتهي طالما لم تصل العلوم الطبيعة المعاصرة إلى منتهاها، ونحن على أبواب اكتشافات علمية جديدة من شأنها بحكم ذاتها أصلا - أن تمحوا البشرية باعتبارها بشرية (...) لم يفهم جانب كبير من القراء أني أستعمل مفردة تاريخ في دلالتها الهيجيلية -الماركسية أي التطور التدريجي للمؤسسات البشرية والسياسية والاقتصادية (...) إن العولمة حاضرة بيننا لأمد طويل ولسببين جوهرين (...) لم يعد يوجد نموذج آخر أمثل للتنمية بإمكانه أن يعد بنتائج أفضل مما أتت به العولمة (...) السبب الثاني الذي يجعل توقف العولمة قليل الاحتمال فيكمن في التكنولوجيا، يساند الحركة الراهنة ثورة تكنولوجيا المعلومات التي نشرت التليفون والفاكس والراديو والتلفزيون والانترنت في أبعد أصقاع العالم. إن هذه التحولات تمنح نفوذا أكبر للأفراد وتقرب ساعة انتشار الديمقراطية في المؤسسات على جميع الأصعدة»[2].

---

١ فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ت. حسين أحمد أمين، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر ١٩٩٣، ص ٨.

٢ فرانسيس فوكوياما: «عشر سنين على نهاية التاريخ»، مجلة الثقافة العربية، العدد ٩٨، يناير ٢٠٠٠، ص ٨.

وفي السياق العربي – الإسلامي تعرضت نظرية فوكوياما أيضا لنقد شديد، ولاسيما حينما اعتبر وبشكل سطحي أن الدين الإسلامي يعتبر سببا في تخلف معظم الدول العربية والإسلامية دونما أن يكلف نفسه عناء مناقشة المسبّبات الداخلية والخارجية التي كانت وراء هذا التخلف عن الركب الحضاري مع أنه يستثني في نفس الوقت تركيا وهي دولة إسلامية، حينما يكتب: ,,ولكن يبدو أن شيئا ما في الإسلام، أو على الأقل في الإسلام الأصولي، يجعل المجتمعات الإسلامية مقاومة للحداثة. فمن بين جميع المنظومات الثقافية المعاصرة، فإن العالم الإسلامي لديه أقل الديمقراطيات (تركيا وحدها مؤهلة)، ولا يتوفر على أي بلد يمكنه الانتقال من العالم الثالث إلى العالم الأول على شاكلة كوريا الجنوبية أو سنغافورة»[1].

وهنا ينتقد الباحث إبراهيم القادري بوتشيش النظرة التبجيلية، التي يؤسس لها فوكوياما عن النظام الديمقراطي الليبرالي الممثل في النموذج الغربي وبالأخص الشق الأمريكي منه بوصفه النظام الأمثل والأصلح للبشرية، بقوله: «إن أطروحة فوكوياما هي أطروحة إسقاطية تنطلق من انتماء واضح للنموذج الأمريكي المسيطر على العالم، ذلك أن تأليف الكتاب ورواجه تزامن مع القطبية الأمريكية وتفردها بزعامة العالم، وسعيها إلى الاستفادة القصوى من تهاوي الأنظمة الاشتراكية، فهو ينظر إلى منطق الأشياء من خلال الانتماء إلى النموذج الأمريكي المهيمن، فتصبح الليبرالية الديمقراطية -تبعا لهذا الاتجاه- لا تناقش انطلاقا من بنيتها وعناصرها الداخلية سلبا وإيجابا، بل تتحول في نظر صاحب نهاية التاريخ إلى نموذج «ناجح»، مع إغماض العين عن سلبيات هذا النموذج وتناقضاته الداخلية التي أفرزت مجموعة من الأزمات العالمية، خاصة أزمة العرقيات، وضحايا المجاعات والحصار باسم الشرعية الدولية التي أقامها هذا النظام نفسه. ناهيك عن نظرة فوكوياما إلى النظام الدولي الجديد على أساس مادي بمعزل عن الأساس الروحي الدي أصبح يغرق هو الآخر في أوحال أزمة خانقة»[2]. وإضافة إلى النظرة التمجيدية لنظرية فوكوياما للديمقراطية

---

١ Francis Fukuyama: "We remain at the and of history", *independent* (10.10.2001, https://goo.gl/zsRceV (4.12.2017).

٢ إبراهيم القادري بوتشيش: «هل هي نهاية التاريخ؟»، مجلة ضفاف، العدد ٤، مايو ٢٠٠٣، ص ٥٢.

الليبرالية، ينتقد الباحث نفسه العيوب الداخلية للنظرية المتمثلة أساسا في غياب بيّن لتحليل تاريخي لتطور النظام الليبرالي وديمقراطيته، مما جعل نظريته تشكو «من فقر واضح في التحليل الخاص بدور الاستعمار في تطور المجتمعات الإنسانية ودور الامبريالية الرأسمالية في التمهيد لانتصار الليبرالية واتجاه بوصلة التاريخ نحو النهاية، وبذلك أغفل (...) في تحليله التاريخي أن النظام العالمي الجديد الذي بشّر به على الصعيد الفكري يضرب بجذوره في عمق التاريخ الإمبريالي الذي كان في سبيل تسويق فائض إنتاجه لا يتورع عن استعباد الشعوب وإبادتها»[1]، مستخلصا في آخر المطاف أن نظرية فوكوياما ليست فلسفة سياسية بقدر ما هي إيديولوجية تخدم المركزية الغربية وتعيد إنتاجها من جديد، و«هكذا يصبح فوكوياما مجرد أداة يستخدمها النظام الدولي الجديد وبوق دعاية لهذا النظام في مرحلته التأسيسية، وتتحول نظريته الفلسفية إلى خطاب سياسي إيديولوجي يبشر بأبدية الرأسمالية في ثوبها الجديد»[2].

وفي هذا السياق انتُقدت نظرية فوكوياما عربيا أيضا لكونها من المبررات التنظيرية التي تم استغلالها من طرف تيّار المحافظين الجدد، ولاسيما أثناء فترة حكم جورج بوش الابن لتكريس العلاقات غير المتكافئة بل والسلوكيات الظالمة اتجاه باقي دول العالم ولاسيما في الغزو الأمريكي للعراق والدمار الحضاري الذي لا يزال يعانيه هذا البلد منذ ذلك العزو باسم تصدير الديمقراطية الليبرالية الغربية.[3] إضافة إلى كل هذا فقد شكّلت نظرية فوكوياما إلى جانب كونها أرضية مثالية لإعادة إنتاج فكرة تفوّق الحضارة الغربية في علاقتها الصراعية مع باقي الحضارات التابعة لها، أيضا نقطة انطلاق لكتاب آخر لا يقل أهمية عنه، ساهم في تكريس النظرة الصراعية بين الحضارات، وهو كتاب صدام الحضارات لمؤلفه الأمريكي صامويل هنتنغتون، الذي خلّف ردود فعل متناقضة كما أسهم مثله مثل كتاب فوكوياما في إحياء مفهوم حوار الحضارات ولو بطريقة عكسية، أي: ردةَ فعلٍ عليهما بصفة مباشرة.

---

١ المصدر نفسه.

٢ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

٣ انظر: عبد العزيز قاسم، نهاية التاريخ تحت مجهر الفكر العربي: حوار فوكوياما بمرآة المثقفين العرب، الرياض: العبيكان،٢٠٠٧، ص ٢٨٤.

٤. «صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي» لهنتنغتون:

انبثق كتاب «صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي» The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order لصاموبل هنتنغتون Samuel Huntington، الصادر سنة ١٩٩٦، من مقال صغير نُشر في صيف سنة ١٩٩٣ في المجلة الأمريكية «الشؤون الخارجية» Foreign Affairs تحت عنوان «صدام الحضارات» The Clash of Civilizations، وقد أثار هذا المقال جدلاً عالمياً واسعاً، وبخاصة في أوساط منظِّري العلاقات الدولية، حيث اعتُبر ردًّا مباشرا على نظرية نهاية التاريخ لفوكوياما، الذي شدّد فيه هذا الأخير أن الديمقراطية الليبرالية هي الملاذ الأخير للأنظمة السياسية وبخاصة غير الغربية منها، حيث اعتبرها هنتنغتون مجانبة للصواب، ذلك أن فترة ما بعد نهاية الحرب الباردة، ليست في نظره نهاية الصراع الإيديولوجي بغلبة النظام الديمقراطي الليبرالي، بل بداية صراع دائم بين حضارات العالم بسبب الاختلافات الثقافية القائمة فيما بينها، والتي اعتبرها المحرك الرئيسي للصرعات القادمة، بدلا من النظر إليها من كونها مصدر ثراء متبادل وتكامل بين الحضارات البشرية. يتوسع هنتنغتون في شرح هذه النظرية في كتابه «صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي»، ويرى بأن النزاعات البشرية المستقبلية لن تكون إيديولوجية كما في السابق، بل حضارية، أي نزعات بين حضارات العالم، والتي يقسّمها هنتنغتون إلى ثماني كتل حضارية حلّت محل التكتلات السياسية الثلاث إبان مرحلة الحرب الباردة، أي المعسكر الغربي، والمعسكر الاشتراكي، ودول عدم الانحياز، وهي كل من: «الحضارة الغربية» و«الحضارة الأميركية اللاتينية» و«الحضارة الإسلامية» و «الحضارة الصينية الكونفوشيوسية» و«الحضارة اليابانية» و«الحضارة الهندية» و«الحضارة السلافية الأرثوذكسية» و«الحضارة الافريقية»[١].

وفي إطار مناقشته للسيناريوهات المستقبلية لمصير «الحضارة الغربية»، والتي يقصد بها أساسا الولايات المتحدة الأمريكية وكندا والاتحاد الأوروبي وأيضا ولو

١ صاموبل هنتنغتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعة الشايب، ط ٢، بيروت: سطور ١٩٩٩، ص ٧٥- ٧٩.

بدرجة أقل اليابان، في علاقتها مع باقي الحضارات الأخرى غير الغربية، التي يسميها بـ «الآخرين»، يرى أن النزعات المستقبلية، ستكون بين الحضارة الغربية وهؤلاء «الآخرين»، وتحديدا مع الدول ذات الأغلبية المسلمة والدول الآسيوية، ويدعو الحضارة الغربية إلى تقويةِ وتوحيد جبهتها الداخلية عن طريق التحالف الوثيق بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي مع السعي إلى ضم اليابان ودول أميركا اللاتينية. وهنا يشدّد هنتنغتون على أن الحضارة الإسلامية الصاعدة سكانيا في نظره هي الحضارة المرشحة أكثر من غيرها من الحضارات لتكون في موقف صدام وعنف في وجه الحضارة الغربية، حيث يلاحظ هنا تعمده استخدام مفردة الإسلام في مقابل الغرب، ويقصد به الدول والمناطق المسلمة، «ويتجلى التحدي الإسلامي في الصحوة الثقافية والاجتماعية السياسية العامة للإسلام في العالم الإسلامي، وما يصاحبه من رفض لقيم الغرب ومؤسساته الاجتماعية (...). التوكيد الإسلامي نابع (...) من التعبئة الاجتماعية والنمو السكاني»، وبناء على صحوته الراهنة يرى هنتنغتون أن الإسلام سيترك «آثاره على عدم استقرار السياسة العالمية في القرن الواحد والعشرين»[1].

وضمن هذا السياق، يرى هنتنغتون أن النظرة الصراعية للحضارة الإسلامية لا تقتصر على الحضارة الغربية فحسب، بل تتجاوزها إلى باقي الحضارات المجاورة، و«هكذا يكون النمو السكاني الإسلامي عاملا مساعدا ومهما في الصراعات على طول حدود العالم الإسلامي بين المسلمين والشعوب الأخرى»[2]. وهذه الإشارة إلى النزعات القائمة التي يعتبرها بين الحضارات، بينما هي بالأحرى بين الأنظمة السياسية، قد جرّت عليه نقدا شديدا، بسبب عدم التفريق المنهجي بين مفهومي الدولة والحضارة؛ فهنتنغتون في تعاطيه مع العلاقات بين الحضارات، ينطلق من مفهوم «الدولة» كما تؤطره النظريات السياسية وليس من منطلق مفهوم «الحضارة» كما تحدده العلوم الحضارية، أو حتى العلوم التاريخية، وهذا – تحديدا- ما يجعل أطروحته ذات نفَس إيديولوجي قائم على اختزال العلاقات الحضارية في إطار تصارعي لا تخرج منه،

١ المصدر السابق، ص ١٦٩.
٢ المصدر نفسه، ص ١٩٦.

مما يعكس حسب منتقدي هذه النظرية نزعتها التحريضية ضد الآخر الحضاري، لهذا شبّه محمد عابد الجابري هنتنغتون بالمستشرق برنارد لويس[1]، وهو بحق الأكثر تأثيرا في تشكل نظرة هنتنغتون للحضارة الإسلامية وعلاقتها مع الغرب[2]، حيث تبدو نظرة هنتنغتون ذاتها لهذه العلاقات، نظرة نمطية جامدة لا تتغير؛ ففي ماضيها «(كانت) العلاقات بين الإسلام والمسيحية سواء الأرثوذوكسية أو الغربية عاصفة غالبا.»[3] وهذا التوتر الموروث لا يتمظهر حسب هنتنغتون في حاضرنا بل يتعداه إلى المستقبل «طالما أن الإسلام يظل (وسيظل) كما هو الإسلام، والغرب يظل (وهذا غير مؤكد) كما هو الغرب، فإن الصراع الأساسي بين الحضارتين الكبيرتين وأساليب كل منهما في الحياة سوف تستمر في تحديد علاقتها في المستقبل، كما حددها على مدى الأربعة عشر قرنا السابقة»[4]. ولتبرير هذه النظرة الاختزالية للعلاقة بين الحضارتين يرى هنتنغتون أن سببها المباشر يكمن في الاختلاف بين الحضارتين، الذي يراه عاملاً للصراع بدلا من أن يكون دافعا للحوار والتعارف، بقوله: «المشكلة المهمة بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية بل الإسلام: فهو حضارة مختلفة، شعبها مقتنع بتفوق ثقافته وهاجسه ضآلة قوته (...) المشكلة المهمة بالنسبة للإسلام (...) هي الغرب: حضارة مختلفة، شعبها مقتنع بعالمية ثقافته ويعتقد أن قوته المتفوقة إذا كانت متدهورة، فإنها تفرض عليه التزما بنشر هذه الثقافة في العالم. هذه هي المكونات الأساسية التي تُغذي الصراع بين الإسلام والغرب»[5].

ومن هذا المنطلق شكّل ظهور نظرية هنتنغتون حول صدام الحضارات، قطيعة فكرية مع الجو الفكري السائد في فترة ظهورها، أي تسعينات القرن الماضي، والتي كانت مرتكزة على إيجاد السبل الكفيلة للتأسيس لحوار ثقافي مستدام بين حضارات ودول عالم، حيث ‹اتخذ موضوع الحوار الذي كان في السابق ممارسة فكرية إلى

١ محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٧، ص ٩٠.

٢ للمزيد حول موقف برنارد لويس من حوار الحضارات، انظر الفصل الرابع من هذا البحث.

٣ صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ص ٣٣٨.

٤ المصدر السابق، ص ٣٤٣.

٥ المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

حد بعيد بُعدا سياسيا[1]، حسب إحدى التقارير لليونسكو، التي شدّدت على أن» أحد الاعتراضات الأساسية على نظرية هنتنغتون بشأن ‹صدام الحضارات›، بجانب ما تنطوي عليه من خطورة إيحائية وتحفيزية قد تخلق آلياتها الذاتية للتحول إلى فعل، أنها تفترض مسبقا وجود انتماءات أحادية وليس متعددة بين المجتمعات الإنسانية ولا تأخذ في الحسبان التكافل والتفاعل الثقافي»[2].

ورغم كل هاته الانتقادات والثغرات المنهجية التي اعترت هاته النظرية ذات المسعى الإيديولوجي، فقد لقيت انتشارا واسعا، ولا سيما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، ليس من طرف وسائل الإعلام الغربية والعالمية فحسب، ومن طرف قوى سياسية ذات توجهات محافظة ويمينية فحسب، بل أيضا من دوائر فكرية ومراكز أبحاث علمية غربية، التي تبنتها في منطلقاتها وأدبياتها على أساس أن صدام الحضارات هو حدث حتمي لا يمكن تفاديه لا حاضرًا ولا مستقبلا، إلى درجة تحوّلت معها هذه النظرية، بفضل جاذبيتها الإعلامية إلى أداة شبه حصرية لتفسير تطورات الحقبة الزمنية الجديدة لما بعد الحرب الباردة ولاسيما بعد أحداث ١١ سبتمبر، حيث نشرت المجلة الأسبوعية نيوزويك Newsweek Magazine في نفس الشهر مقالا مشهورا آخر لهنتنغتون عَنونه بـ «عصر حروب المسلمين»، مُعيداً استحضار تصوّره عن صدام الحضارات، الذي سبق أن طرحه في كتابه، ومعلنا فيها تحققت نبوءته[3].

ويظهر جليا أن هنتنغتون لا يرى أي إمكانية لتفاعل إيجابي بين حضارات العالم، ويعتقد بوجود حدود صارمة تعزل الحضارات عن بعضها البعض، وهي الوضعية السائدة تاريخيا، وستظل كذلك مستقبلا، وهذا ما يفسر موقفه المضاد لأطروحة تلميذه فوكوياما القائلة بأن نهاية الحرب الباردة هي في نفس الوقت نهاية الصراعات العالمية بفضل اكتساح الليبرالية الغربية لكل الأنظمة السياسية وانصهارها في بوتقة

---

١ منظمة اليونسكو: «تقرير اليونسكو العالمي. الاستثمار في التنوع الثقافي والحوار بين الثقافات»، ص ٣٨.

٢ المصدر نفسه.

٣ Samuel Huntington, “The Age of Muslim Wars”, Newaweek, December 17, 2001, volume 138, pp. 140-144.

نهائية. وهنا يرى أحد النقاد العرب أن هنتنغتون تتحكم فيه «عقلية البحث عن العدو»[1] بعد زاول العدو الشيوعي مضيفا أن « (...) هذه الرؤية لهنتنغتون (تكشف) عن قدرة أيديولوجية الصدامية في تأجيج النزعات، وهي تعبر عن النزعة الأكاديمية الغربية التي تؤصل لفكر وممارسة قائمين على الصدام مع الآخر، وهي رؤية المحافظين الجدد نفسها»[2]، وهذا ما جعلها ترتقي إلى أطروحة استراتيجية ملهمة لصناع القرار في الولايات المتحدة الأمريكية أكثر من نظرية فوكوياما، رغم أن هذه الأخيرة تشترك مع نظرية هنتنغتون في نظرتها السلبية للإسلام على أساس أنه يرفض قيم الليبرالية والحداثة، كما لو أنها قيمة حصرية على الغرب، حيث صار بالإمكان اعتبار أطروحة هنتنغتون من كونها «الأساس النظري لشرعنة عدوان الغرب بقيادة الولايات المتحدة على الصين والعالم الإسلامي»[3].

٥. مبادرة الأمم المتحدة لحوار الحضارات: برنامج حضاري واعد:

من بين المحطات الهامة في مسار حوار الحضارات نجد مبادرة الأمم المتحدة لحوار الحضارات، ويُحسب للعالم الإسلامي أن هذه المبادرة قد جاءت من طرفه، حيث إنه في ٢١ سبتمبر سنة ١٩٩٨ قدّم من على منبر الجمعية العامة للأمم المتحدة الرئيس الإيراني السابق، محمد خاتمي، والذي كان آنذاك أيضا رئيسا للدورة الثامنة لمؤتمر القمة الإسلامي، اقتراحا باختيار سنة ٢٠٠١ سنة الأمم المتحدة لحوار الحضارات، وبعد شهرين من هذ الاقتراح، أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة، وتحديدا في نوفمبر ١٩٩٨ قرارا وافقت بموجبه على هذا الاقتراح معلنة أن ٢٠٠١ ستكون سنةَ الأمم المتحدة للحوار بين الحضارات[4]. وتعكس هذه السنة المختارة بعناية رمزية حضارية كبيرة كونها عتبة ولوج الإنسانية إلى ألفية جديدة من تاريخها. وفي نوفمبر٢٠٠١ أعلنت الجمعية العامة للأمم المتحدة «البرنامج العالمي للحوار بين

١ هزوان الوز: «حوار الحضارات. لا صدام الحضارات»، مجلة المعرفة، العدد ٥٨٢، مارس ٢٠١٢، ص ١٠٣.

٢ المصدر نفسه.

٣ المصدر نفسه، ص ٧٩.

٤ عبد العزيز بن عثمان التويجري: "الحوار الحضاري والثقافي: أهدافه ومجالاته"، موقع رابطة العالم الإسلامي، ٢٠١٤/١٠/٢٧، الرابط https://goo.gl/18RU7G، (٢٥,١,٢٠١٨).

الحضارات»، وهو برنامج عمل تنفيذي، حيث كلفّت منظمة اليونسكو بالإشراف على مجال «الحوار بين الحضارات» وجدوله داخل الأمم المتحدة[1].

وكما تقدم في الفصل الأول، فإن هذا البرنامج إضافة إلى كونه يحدد بدقة في جزئه الأول تعريفا لحوار الحضارات إلى جانب التعريف بالأهداف والمبادئ والمشاركين في عملية الحوار الحضاري، يحتوي الجزء الثاني على برنامج عمل متكامل، حيث تسعى هذه المبادرة الأممية إلى تحقيق تقدم في المجالات التالية، كما ورد في المادة الرابعة من وثيقة البرنامج العالمي لحوار الحضارات، وهي:

- «تشجيع بناء الثقة على المستويات المحلي والوطني والإقليمي والدولي،
- زيادة التفاهم والمعرفة المتبادلين بين مختلف الفئات الاجتماعية، والثقافات والحضارات في مختلف المجالات، بما فيها الثقافة والدين والتعليم والمعلومات والعلم والتكنولوجيا،
- مواجهة التهديدات التي يتعرض لها السلام والأمن،
- تعزيز حقوق الإنسان وحمايتها،
- التوسع في وضع المعايير الأخلاقية المشتركة»[2].

في حين يقدم الجزء الثاني منه مجموعة من الخطوات الإجرائية المقترحة نورد هنا أهمها:

- «إعادة تنشيط الترجمة وتشجيعها ونشر المخطوطات والكتب الأساسية والدراسات التي تمثل مختلف الثقافات والحضارات،
- ترويج السياحة التاريخية والثقافية،
- إدراج برامج لدراسة مختلف الثقافات والحضارات في المناهج الدراسية، بما في ذلك تدريس اللغات، والتاريخ، والأفكار الاجتماعية – السياسية لمختلف

١ منظمة اليونسكو: «تقرير اليونسكو العالمي. الاستثمار في التنوع الثقافي والحوار بين الثقافات»، ص ٥٨.

٢ منظمة الأمم المتحدة، الوثيقة رقم: A/RES/56/6K ، الرابط https://goo.gl/S5UCCU، ص ٤، (١١,١٢,٢٠١٧).

الحضارات، فضلا عن تبادل المعرفة والمعلومات والمنح الدراسية بين المؤسسات الأكاديمية،

- تشجيع البحوث وزيادة المنح الدراسية من أجل تحقيق تفهم موضوعي لسمات كل حضارة والاختلافات بينها، وكذلك سبل ووسائل زيادة التفاعل والتفاهم البنّاء بينها،
- استغلال تكنولوجيات الاتصالات، بما في ذلك وسائط الاتصال المسموعة، والمرئية والصحافة المطبوعة، والعرض متعدد الوسائط للمعلومات، وشبكة الإنترنت لنشر رسالة الحوار والتفاهم في شتى أنحاء العالم، ووصف ونشر أمثلة تاريخية على التفاعل البنّاء بين مختلف الحضارات،
- إتاحة فرص متكافئة للمشاركة في نشر المعلومات بهدف تحقيق تفهم موضوعي لجميع الحضارات، وزيادة التفاعل البنّاء والمشاركة التعاونية بين الحضارات،
- تنفيذ برامج لتشجيع روح الحوار والتفاهم، ونبذ التعصب والعنف والعنصرية بين الشعوب، ولا سيما بين الشباب،
- الاستفادة من وجود مهاجرين في مختلف المجتمعات من أجل رأب الصدع في التفاهم بين الحضارات،
- عقد مشاورات لتحديد آليات فعالة لحماية حقوق جميع الشعوب في المحافظة على هويتها الثقافية، مع تيسير إدماجها في بيئتها الاجتماعية»[1].

إلاّ أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر المأساوية التي وقعت في الولايات المتحدة الأمريكية، وتحديدا قبل أسبوعين من البدء على الصعيد العالمي بتنفيذ هذا البرنامج، الذي وُصف بأنه «طموح، وواسع المدى فسيح المجالات»[2]، كانت حجر عثرة أمام إنجاز هذا البرنامج الأممي على أرض الواقع بشكل مؤثر.

---

١ المصدر السابق، ص ٥-٦.

٢ عبد العزيز بن عثمان التويجري: «الحوار الحضاري والثقافي: أهدافه ومجالاته».

٦. الحادي عشر من سبتمبر: صفعة أم دفعة لحوار الحضارات؟

وقعت إذن هذه الأحداث المأساوية في سنة الأمم المتحدة لحوار الحضارات، وتحديدا في شهر سبتمبر من سنة ٢٠٠١، ويُقصد بها، كما هو معلوم، سلسلة الهجمات الانتحارية التي شهدتها الولايات المتحدة صبيحة يوم الثلاثاء ١١ سبتمبر من نفس السنة، حيث تم اختطاف وتحويل اتجاه أربع طائرات مدنية وتوجيهها لتصطدم بأهداف أمريكية محددة، وهي برجي مركز التجارة الدولية بمنهاتن ومقر وزارة الدفاع الأمريكية (البنتاجون)، مما خلّف ما يقارب ثلاثة آلاف ضحية بالإضافة إلى عدة آلاف من الجرحى. الوقع الكبير لهذا الحدث على المستوى العالمي، جعله يتحول بسرعة إلى حدث تؤرخ به الألفية الجديدة، كما ساهم بشكل غير مسبوق في تكريس مصطلح الإرهاب، ودخل معه العالم مرحلةً تاريخية جديدة بدا فيها أنه يعيش فعلاً صراعا للحضارات بعد أن كان قبل بضع سنوات نظرية في كتاب صامويل هنتنغتون، وكان من نتائجه المباشرة التي لا تزال مستمرة إلى يومنا هذا، إعلان الولايات المتحدة وحلفائها ما يعرف بـ «الحرب على الإرهاب». فبعد مدة وجيزة من وقوع هذه الهجمات، وجّه الرئيس الأمريكي السابق جورج و. بوش أصابع الاتهام إلى تنظيم القاعدة وزعيمها أسامة بن لادن. وشنّ بعد ذلك حربا على أفغانستان بتعاون مع الناتو ضد القاعدة وحركة طالبان امتدت بين سنتي ٢٠٠٣ وسنة ٢٠١٤ أدت إلى سقوط نظام حكم طالبان فيها، كما قامت الولايات المتحدة في مارس ٢٠٠٣ ورغم المعارضة الدولية بغزو العراق وإسقاط نظام حكم صدام حسين، واحتلال البلد عسكريا في مايو من السنة نفسها بمساعدة من بريطانيا إلى جانب أستراليا. غير أن الحرب على الإرهاب كما جاء في تصريحات الرئيس الأمريكي جورج و. بوش لم تكن مقتصرة على هذا الغزو لبلدين مسلمين، بل بدا واضحا أن المقصود منها حرب عسكرية واقتصادية وإعلامية طويلة الأمد تقودها الولايات المتحدة عالميا بمشاركة من بعض حلفائها بهدف القضاء على «الإرهاب» والدول الداعمة له بحسب التصور الأمريكي، حيث كانت المحور الأساس والغالب في سياسة الرئيس الأمريكي جورج و. بوش على الصعيدين الخارجي وحتى الداخلي، وقد اعتبرت هذه الحملة المثيرة للجدل انعطافة غير مسبوقة في التاريخ المعاصر لكونها بدت حرباً دون معالم أو

أهداف محددة، فهي تبتعد في مفهومها وجدواها عن مفهوم الحرب التقليدية؛ لكونها ملتبسة المفهوم وغامضة الأهداف ومفتوحة الأبعاد وإلى يومنا هذا.

وفي هذا الإطار يصف المفكر الفلسطيني عزمي بشارة الوضعية الراهنة: «منذ أن غدت مكافحة الإرهاب، والحرب على الإرهاب، عنوانا لعقيدة سياسية في العلاقات الخارجية لدولة عظمى كالولايات المتحدة، بقوله: «ما انفكت الظاهرة التي يطلق عليها اسم 'الإرهاب' تزداد انتشارا، وتترسخ معها سطوة عقيدة مكافحة الإرهاب على السياسات الداخلية والخارجية للدول، بحيث أحدثت تغييرات جذرية يلمسها الإنسان العادي في حياته اليومية. كما تطورت تكنولوجيات كاملة لتجيب عن حاجات مكافحة الإرهاب والحرب عليه. وأصبحت كل الدول في العالم أكثر بوليسية مما كانت عليه، وحياة الناس الخاصة أكثر عرضة لتدخل مؤسسات الدولة وأجهزة الأمن ورقابتها، والمطارات والفنادق والساحات العامة تبدو مختلفة عما كانت عليه قبل عشرين عاما. وكذلك الرقابة على اللغة وحرية التعبير، ما المسموح أن يُقال؟ وما غير المسموح؟ وما الذي يعتبر تحريضا على الإرهاب؟»[1]، مضيفا أنه «قد بلغ الضغط الناجم عن التلويح بتهمة ‹الإرهاب› أن الحركات والدول لم تعد تسعى إلى تدقيق المصطلح وتبيين غموضه وسهولة استخدامه سياسيا، ولا إلى مناقشة جذوره، بقدر ما تجتهد لتثبت أنها تحاربه بموجب المعايير التي تضعها قائدة الحرب على الإرهاب، ألا وهي الولايات المتحدة الأمريكية، التي حوّلت مكافحة الإرهاب وفرضيتها وأساطيرها وعُدّتها المصطلحية الأداتية إلى ما يشبه الأيديولوجية»[2].

والأكيد أن أكثر دول العالم عرضة لهذا الضغط غير المسبوق، الدول الإسلامية ولاسيّما العربية منها، حيث عمّق هذا الحدث الطرح السائد في الغرب والذي كان دائما يضع الغرب والإسلام على طرفي نقيض في ثنائية استعلائية تجعل من الحضارة الغربية رمزا للتقدم والتحضر ومن الحضارة الإسلامية مرادفا للتخلف والتوحش، حيث بلغت هذه النظرة النمطية أبعادا جديدة منذ ذلك الحدث إلى بروز تنظيم «داعش» بجرائمه التي تم تسويقها إعلاميا على كونها جرائم «إسلامية»، حيث أصبح

١ عزمي بشارة، «الإرهاب: بموجب هوية الفاعل أم بموجب هوية الضحية؟» مجلة سياسات عربية، العدد ٢٩، نوفمبر ٢٠١٧، ص ٩.

٢ المصدر نفسه.

يُنظر إلى المنتمين إلى الحضارة العربية الإسلامية ليس بوصفهم متخلفين ومتعصبين فحسب، بل من كونهم خطرا على تقدم الحضارة الغربية وقيمها، وقد أسهمت وسائل الإعلام العالمية بعد ذلك الحدث في تكريسها بكثافة في الوعي الغربي، الذي صار متوجسا من كل ما يبدو «إسلاميا» في ما بات يعرف بظاهرة الإسلاموفوبيا، حيث تحول هنا الطرف الإسلامي من مصدر تهديد محتمل في بداية التسعينات إلى وضعية المتهم في عصرنا الراهن.

وبفضل هذا الوضع المتردي لصورة الإنسان العربي المسلم داخل وخارج جغرافيته، اكتسبت التيارات اليمينية المتطرفة والحركات الشعبوية في الغرب زخما ملحوظا؛ حيث استغلت هذه التيارات وضع العداء أو على الأقل حالة التوجس الحالية لتحقق من ورائها مكاسب سياسية غير مسبوقة أوصلتها إلى السلطة في كثير من الدول مثل النمسا وإيطاليا وألمانيا، هذه الأخيرة التي تمكن فيها اليمين المتطرف من دخول البرلمان الاتحادي بعد غياب لمدة سبعين سنة، حيث حصل حزب «البديل» اليميني على ١٣٪ من الأصوات في الانتخابات الاتحادية في سبتمبر سنة ٢٠١٧[١]. وهو وضع لا زال يتقوى أيضا في الولايات المتحدة ولاسيما بعد تولي ترامب السلطة، حيث كانت من بين أولى قراراته، تلك المعادية للمسلمين وللعرب والمتمثلة في حضر سفر مواطني سبع دول عربية وإسلامية إلى الولايات المتحدة[٢]، ليبلغ هذا التصعيد التمييزي أوجه باعتراف ترامب بالقدس عاصمة لإسرائيل وبتوقيعه على قرار بنقل سفارة بلده في إسرائيل من تل أبيب إلى القدس، ما لبث أن اضطر إلى التراجع عن تنفيذه مؤقتا بعد موجة رفض عالمية، تمثلت في تصويت ١٢٨ دولة في جلسة طارئة للأمم المتحدة في أواخر سنة ٢٠١٧ ضد هذا القرار الأمريكي المنحاز[٣]، والذي يطرح أكثر من علامة استفهام حول جدية الطرف الأمريكي في دعم مسلسل السلام في المنطقة.

---

١ زهير سوكاح، «حزب البديل: من الوحدة الألمانية إلى التفرقة العنصرية»، موقع عربي ٢١، ٦، ١٠، ٢٠١٧، الرابط https://goo.gl/oBbP21 (٧، ٣، ٢٠١٨).

٢ «ترمب يحظر دخول مواطني سبع دول إسلامية»، موقع الجزيرة، ٢٠١٧/١/٢٨، الرابط: https://goo.gl/9fMBNk (٧، ٣، ٢٠١٨).

٣ «مجلس الأمن يصوت اليوم على قرار بشأن القدس»، موقع الجزيرة، ٢٠١٧/١٢/١٨، الرابط: https://goo.gl/g1WX3k (٧، ٣، ٢٠١٨).

ومن جهة أخرى، إذا كان لأحداث١١ سبتمبر تداعيات سلبية على الأوضاع الداخلية والخارجية للدول العربية والإسلامية، وبخاصة في علاقتها مع الغرب، إلا أن تأثير هذا الحدث على مسار الحوار بين الحضارات وبخاصة بين الحضارتين العربية الإسلامية والغربية كان عكسيا، فقد ولّد هذا الحدث بعد ذلك وضعية جديدة تسميها نادية مصطفى بـ «ذروة اجتياح مفهوم حوار الحضارات»[١]، ذلك أنه «بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، قفز الاهتمام بالقضايا والآليات قفزة واضحة، حيث فرضت طبيعة هذه التحديات، على المؤسسات الرسمية بصفة خاصة – الانتقال بدرجة أكبر إلى هذه الجوانب العلمية؛ فلقد أضحت الضغوط نحو ضرورات ومتطلبات الحوار أكثر وضوحًا، ليس في نظر الحكومات فقط ولكن بالنسبة أيضا لبعض الروافد الفكرية التي كانت ترفضه أو تتحفظ عليه»[٢]، ولاسيّما من الطرف العربي الإسلامي كما سنرى في الفصل الرابع من هذا البحث.

٧. مبادرات أممية: «تحالف الحضارات» و«تقارب الثقافات»:

إلى جانب المبادرة الأممية «الحوار بين الحضارات»، نجد أيضا مبادرات أممية هامة، من أبرزها مبادرة «تحالف الحضارات» التي انطلقت منذ سنة ٢٠٠٥، لتعطي دفعة جديدة للحوار الحضاري، ينضاف إليها اختيار سنة ٢٠١٠ من طرف الأمم المتحدة كـ «سنة دولية للتقارب بين الثقافات»، وقد كان أساس مبادرة «تحالف الحضارات» Alliance des civilisations التي أعلنت سنة ٢٠٠٥، اقتراح من الرئيس السابق لحكومة إسبانيا، خوسيه لويس ثاباتيرو، والذي تقدم به في خطاب أمام الجمعية للأمم المتحدة في سبتمبر ٢٠٠٤، حيث حضّ فيه على ضرورة تعزيز ما أسماه بـ «التحالف بين الحضارات» من أجل مكافحة الإرهاب العالمي بأساليب جديدة بعيدا عن شنّ الحروب العسكرية، التي لم تسهم إلا في زيادة رقعة الإرهاب وتعميق الفجوة بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية، وبخاصة بعد الغزو الأمريكي لكل من أفغانستان والعراق ونتائجه الكارثية، وتفجيرات مدريد و١١ مارس

١ نادية مصطفى: "إشكاليات الاقتراب من مفهوم حوار الحضارات في الأدبيات العربية"، ص١.
٢ المصدر نفسه، ص ٧.

٢٠٠٤، ولاحقا ظهور تنظيم الدولة «داعش»، وهي كلها أحداث أسهمت في نشوء جو من التوجس العالمي، بدّد التفاؤل في إمكانية التفاهم العالمي مع بداية مرحلة ما بعد الحرب الباردة. ويعكس هذا الاقتراح القادم هذه المرة من إسبانيا، رمزية حضارية وتاريخية هامّة؛ ذلك أن إسبانيا هي من بين الدول الغربية القلائل، التي تُعتبر مكانا تاريخيا للتلاقح الحضاري المثمر بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية بفضل الحقبة الأندلسية، التي شكّلت أوج الحضارة العربية الإسلامية وبداية تطور الحضارة الغربية بالاستفادة من منجزات هذه التجربة الحضارية الفريدة على أوروبا في آن واحد. وقد رحبت الأمم المتحدة بالمبادرة الاسبانية وتبنتها، كما أعلنت تركيا مشاركتها إسبانيا في رعاية هذه المبادرة، لتلحق بها دول إسلامية وعربية، مما أسهم سنة ٢٠٠٥ في تأسيس «منظمة تحالف الحضارات» UNAOC كمنظمة تابعة للأمم المتحدة ومقرها نيويورك[١]. وبدأ الاهتمام مجددا بهذه المبادرة في بداية سنة ٢٠٠٦ عقب الأزمة التي أحدثتها الرسوم الكاريكاتورية المسيئة للنبي الكريم محمد صلى الله عليه وسلّم، والتي نشرتها صحيفة يولاندس بوستن الدانماركية أواخر سنة ٢٠٠٥، حيث انطلقت المبادرة بشكل رسمي بعد إصدار تقرير الفريق رفيع المستوى التابع للمبادرة في نوفمبر ٢٠٠٦، وقد عقدت المبادرة منذ تأسيسها وإلى اليوم تسع منتديات عالمية[٢].

وحسب عبد العزيز التويجري، المدير العام لمنظمة الإيسيسكو؛ فإن لتحالف الحضارات «مفهومٌ واحد، هو إصلاح العالم وإعادة بناء العلاقات الدولية على أسس التفاهم والتعايش والاحترام المتبادل»[٣]، وذلك عن طريق «إقامة تحالف إنساني فيما بين الحضارات يتمثل في المصالحة بين الشرق والغرب وبين الشمال والجنوب، من جهة، وبين العمل بكل جدية من أجل وضع حد للخلافات والصراعات التي تمزق نسيج

١ الموقع الرسمي للمبادرة: https://www.unaoc.org .

٢ كان أولها المنتدى العالمي الأول لتحالف الحضارات في مدريد سنة ٢٠٠٨، ثم الدورة الثانية سنة ٢٠٠٩ في إسطنبول، والدورة الثالثة في ريو سنة ٢٠١٠، ثم الدورة الرابعة في الدوحة سنة ٢٠١١، ثم الدورة الخامسة في فيينا سنة ٢٠١٣، ثم الدورة السادسة سنة ٢٠١٤ في بالي، والدورة السابعة في باكو في سنة ٢٠١٦.

٣ عبد العزيز بن عثمان التويجري، الحوار وتحالف الحضارات، الرباط: منشورات الإيسيسكو ٢٠٠٩، ص ١٤.

المجتمع الدولي وتهدد الأمن والسلم الدوليين، من جهة أخرى»[1]، مؤكدا بنبرة تفاؤلية أن «التحالف بين الحضارات (...) هو من أقوى الوسائل المتاحة لإصلاح شؤون العالم والاسهام في إنقاذ الأسرة الإنسانية مما تتخبط فيه من مشكلات تتراكم وأزمات تتفاقم فشلت السياسة الدولية حتى الآن في إيجاد تسوية عادلة وحلول حاسمة لها بالدبلوماسية الدولية.»[2] إلا أنه يعتبر، بالنظر إلى الأحداث العالمية الراهنة، «تحالف الحضارات في هذه المرحلة من تاريخ العالم نظرية أبعد ما تكون عن التطبيق»[3]. وهذا ما يفسر أن مبادرة تحالف الحضارات ترتكز بالدرجة الأولى على «التحديات التي تواجه العلاقات بين المجتمعات الغربية والإسلامية»[4].

ورغم الجهود التي بدلتها ولا تزال هذه المبادرة منذ نشأتها إلا أن جدلية حوار الحضارات/صراع الحضارات، والتي لا تزال حاضرة في وقتنا الراهن بقوة؛ حيث تظل كَفَّة أطروحة صراع الحضارات هي الغالبة في إطار هذه الثنائية، والتي لم تفلح مبادرة تحالف الحضارات في كسرها، مما دفع الأمم المتحدة إلى طرح مبادرة جديدة موازية، حيث أعلنت جمعيتها العامة في سنة ٢٠٠٧ ثم في سنة ٢٠٠٨ اختيار سنة ٢٠١٠ كسنة دولية للتقارب بين الثقافات، ففي تقريره المعنون بـ «الحوار والتفاهم والتعاون بين الأديان والثقافات من أجل السلام» الذي صدر في أغسطس ٢٠٠٨ طالب الأمين العام للأمم المتحدة بان كي-مون بـ «تطوير كافة المبادرات التي اتخذت على الصعيد الدولي من أجل تعزيز الحوار بين الثقافات وبين الأديان في إطار السنة الدولية للتقارب بين الثقافات»[5]، وكلفّ لهذا الغرض منظمة اليونسكو بالتحضير للاحتفال بهذه السنة الدولية[6].

---

١ المصدر نفسه، ص ١١.

٢ المصدر السابق ص ١٦.

٣ المصدر نفسه، ص ١٥.

٤ منظمة اليونسكو: «تقرير اليونسكو العالمي. الاستثمار في التنوع الثقافي والحوار بين الثقافات»، ص ٥٨.

٥ منظمة اليونسكو: وثيقة «خطة عمل من أجل الاحتفال بالسنة الدولية للتقارب بين الثقافات في عام ٢٠١٠ رقم C/55 Annex I – page 2 35، الرابط: https://goo.gl/Wmk3KG (8.3.2018).

٦ تُعرّف منظمة اليونسكو نفسها على أنها: " وكالة متخصصة تنتمي لمنظومة الأمم المتحدة (تسهم) في بناء السلام، وتخفيف وطأة الفقر، وتحقيق التنمية المستدامة، وإقامة حوار بين الثقافات، من خلال التربية والعلوم والثقافة والاتصال والمعلومات"، انظر: الوثيقة نفسها، رقم :182 EX/16 . p. 2.

ويكمن الهدف من الاحتفال بهذه السنة الدولية حسب وثيقة رسمية لمنظمة اليونسكو حول الموضوع في «مراعاة منظور التقارب بين الثقافات عند رسم السياسات عبر اعتماد الحوار كمبدأ أساسي لهذه المبادرة»[1]، بمعنى أن «المطلوب هو إبراز ثراء التنوع الثقافي الذي يمثل مصدرا للازدهار على المستوى الفردي والجماعي إذا فُهم فهما جيدا، ولكنه قد يكون أيضا مصدرا لسوء الفهم أو حتى النزاعات إذا استغل استغلالا سيئا. ولما كان هذا النهج السلبي هو السائد غالبا في عالم يميل إلى إيديولوجيا ‹صراع الحضارات›، ينبغي تغيير مجراه من خلال تعزيز الإسهامات الإيجابية للتنوع الثقافي وإبرازها على نحو ملموس. هذا التنوع الثقافي الذي لا يمكنه أن يزدهر إلا عن طريق الحوار بوصفه عاملا في تحوله الدائم وضمانا لاستمراريته»[2]. ولهذا العرض تم اختيار وتحديد أربعة مواضيع رئيسية في خطة العمل لتلك السنة الدولية، وهي:

- «تعزيز المعرفة المتبادلة بالتنوع الثقافي والاثني واللغوي والديني،
- وضع إطار للقيم المشتركة،
- تدعيم التعليم الجيد، والقدرات المعززة لتقارب بين الثقافات،
- تشجيع الحوار المكرس لخدمة التنمية المستدامة»[3].

غير أن هذه المبادرات الأممية تظل رغم عالميتها نخبوية الطابع، وبالتالي فهي تنحصر في أروقة المؤسسات ونادرا مع يصل صداها الفعلي إلى شعوب العالم، وبخاصة شعوب المنطقة العربية التي تعاني قبل غيرها من التبعات السلبية المترتبة عن حدث ١١ سبتمبر، وهذا ما يجرّنا إلى الحديث عن حدث آخر لا يقل عنه أهمية، ساهمت الشعوب العربية ذاتها في تشكله، وهو الربيع العربي.

١ الوثيقة نفسها، رقم، 182 EX/16 – p. 3.
٢ الوثيقة نفسها، الرقم نفسه.
٣ الوثيقة نفسها، رقم 182 EX/16 – p.5 .

٨. ثورات الربيع واللجوء الكبير نحو أوروبا: بداية حوار بين الشعوب العربية والغربية؟

يُعرَّف «الربيع العربي» على أنه مجموعة من الحركات الاحتجاجية السلمية، التي اجتاحت بعض البلدان العربية خلال نهاية سنة ٢٠١٠ وبداية سنة ٢٠١١، كردة فعل مباشرة على الثورة التونسية السلمية، التي عُرفت إعلاميا بـ «ثورة الياسمين»، وقد كانت شرارتها إحراق المواطن التونسي محمد البوعزيزي لنفسه، وقد تمكنت هذه الثورة بفضل حيادية الجيش التونسي من الإطاحة بالرئيس السابق زين العابدين بن علي، وفراره خارج البلد. ويمثل سوء الأحوال المَعيشية، واستشراء الفساد وتفشي البطالة ولاسيما بين الشباب، والركود الاقتصاديّ وسوء الخدمات العامة، وتدني جودة الحياة، إضافة إلى الاستبداد السياسي والأمني في معظم البلاد العربية من بين أسباب ثورات الربيع العربي، التي عبّرت تظاهراتها عن تطلع الشعوب العربية إلى الديمقراطية والعدالة والكرامة الإنسانية، مثلها مثل سائر شعوب الأرض.

وكان من الانعكاسات المباشرة لهذه الاحتجاجات العربية الحاشدة، سقوط أربعة أنظمة عربية متسلّطة، فبعدَ الثورة التونسية تمكنت ثورة ٢٥ يناير في مصر من إسقاط الرئيس المصري السابق حسني مبارك، ثم تبعتها ثورة ١٧ فبراير الليبية بمقتل معمر القذافي، والثورة اليمنية التي تمكنت من إزاحة علي عبد الله صالح عن السلطة، غير أنها لم تنجح في مسارها بسبب استلاء حركة الحوثين على الحكم، بينما شهدت معظم باقي الدول العربية احتجاجات مماثلة ولاسيما في كل من البحرين والأردن والجزائر والمغرب والعراق وعُمان وموريتانيا، كانت كلها ذات طابع اجتماعي، غير أن أبرزها كانت في سورية، والتي اصطدمت فيها الاحتجاجات السلمية بالآلة العسكرية للنظام مما جرّ البلد إلى حرب أهلية طاحنة منذ مارس سنة ٢٠١١. وقد كانت للربيع العربي أيضا انعكاساته على بعض دول العالم، حيث إنه في نفس السنة شهدت كل من روسيا وإيران وبشكل محدود الصين احتجاجات اجتماعية، دون أن ننسى حركة «احتلوا وول ستريت» Occupy Wall Street، وهي حركة احتجاجية دعت في سبتمبر من سنة ٢٠١١ إلى احتلال وول ستريت في مدينة نيويورك الأمريكية،

وما لبثت أن توسعت هذه الحركة الاحتجاجية بعد شهر لتتحول إلى حركة عالمية؛ ففي منتصف أكتوبر خرجت مظاهرات في أكثر من ألف مدينة حول العالم كمثال بارز على عولمة الاحتجاجات[١].

لم تكن للربيع العربي إقليميا وعالميا انعكاساتٌ جيوسياسية فحسب، بل أيضا كانت له نتائج حضارية بارزة، وبخاصة في نظرة العالم إلى المنطقة العربية ولاسيما النظرة الغربية، حيث تمكّن الربيع العربي إلى حدٍّ ما من خلخلة صورها النمطية عن العرب والإسلام، ويرى الكاتب السويسري رولان ميرك Ronlad Merk، الذي أصدر سنة ٢٠١٢ كتابا جماعيا باللغة الألمانية عن ثورات الربيع العربي بعنوان Ara-besken der Revolution أنه: «لم تكن هذه الثورات مجرد حركة تمرّد على الاستبداد والدكتاتورية في بلدانها، بل كانت كذلك ثورة على الأفكار المُسبقة التي حملها الغرب طويلا على الثقافة العربية وعلى الدين الإسلامي»[٢]، مضيفا أنه: «من الشعارات الأساسية للربيع العربي، الانفتاح على مجموعة قيم مثل الكرامة والعدالة والمساواة، وهي نفسها القيم التي نادى بها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»[٣].

ومن جهة ثانية، يمكن اعتبار موجة اللجوء التي انطلقت سنة ٢٠١٥ نحو أوروبا الغربية من بين تبعات هذا الربيع العربي الذي تعثر بعدها في مجموعة من دوله وعلى رأسها سورية، التي تسببت الحرب الأهلية الطاحنة فيها ابتداء من سنة ٢٠١١ في موجة لجوء عربية غير مسبوقة إلى الدول المجاورة، لتمتد هذه الموجة لاحقا نحو أوروبا الغربية؛ حيث سُجِّل بحلول سنة ٢٠١٥ أكثر من ستة مليون لاجئ من سورية لوحدها في دول الجوار خصوصاً في الأردن ولبنان وتركيا، بل وحتى في العراق نفسه، الذي شهد اضطرابات أمنية، وفي السنة ذاتها بدأت أفواج كبيرة من اللاجئين العرب في التدفق إلى دول أوربا الغربية، حيث بلغت أعدادهم حوالي مليون ونصف مليون

---

١ للمزيد انظر:
Wikipedia, the free encyclopedia: „Occupy Wall Street“, https://goo.gl/gW8Huq (8.3.2018).

٢ "الربيع العربي كسر أيضا الصور النمطية في أذهان الغربيين»، موقع المستجدات السويسرية (swissinfo)، https://goo.gl/4xVv52 (7.12.2017).

٣ المصدر نفسه.

شخص، بدأت رحلتهم من تركيا ثم اليونان مرورا بأوروبا الشرقية مشيا على الأقدام في ظروف إنسانية قاسية، لاسيما بعد أن أعلنت ألمانيا والنمسا إمكانية استقبالهم بدون قيود عبر إسقاط اتفاقية دبلن، كما وافقت دول أوروبية أخرى مثل السويد والنرويج وبريطانيا وفرنسا وإيطاليا، وإسبانيا على استقبال أعداد محددة من للاجئين في إطار خطة أوروبية، وبحسب «يوروستات» عرفت سنة ٢٠١٥ رقمًا قياسيًا في عدد طلبات اللجوء في دول الاتحاد الأوروبي حيث بلغ ١,٢ مليون طلب[١]، فقد استقبلت ألمانيا في نفس السنة نحو ٤٤١٨٠٠ طلبا للجوء بزيادة بلغت ١٥٥ في المئة عن عام ٢٠١٤، تبعتها السويد في المرتبة الثانية بـ ١٥٦١١٠ طلبا بزيادة ١٠٨ في المئة، ثم النمسا في المرتبة الثالثة بـ ٨٥٥٠٥ طلبا، لكن بزيادة بلغت ٢٣٣ في المئة[٢].

والملاحظ هنا أن جنسيات هؤلاء الوافدين الجدد إلى أوروبا ليست سورية فحسب، بل هم أيضا من العراق وأفغانستان وإيران ولو بدرجة أقل، إضافة إلى دول إسلامية أخرى مثل باكستان وألبانيا، أيضا اتسمت هذه الهجرة بطابعها الشبابي؛ فحسب اليوروستات وصلت في سنة ٢٠١٥ نسبة طالبي اللجوء في كل من النمسا وفرنسا، الذين يتراوح سنهم بين ١٨ و٣٤ سنة نحو ٥١ في المئة[٣]، ممّا دفع الإعلام الغربي إلى اعتبارها هجرة إسلامية شبابية تُشكِّل تحدّيًا حضاريا على الغرب وثقافته[٤]، حيث لم تتعامل معظم مكوِّنات الإعلام الغربي مع أزمة اللاجئين بوصفها أزمة إنسانية، بل بوصفها أزمة حضارية تهدد الغرب وقيمه، ممّا أسهم في إنهاء حالة التعاطف الشعبي التي سادت في البداية مع هذه الموجة اللجوئية، لتحلّ محلّها أزمة ثقة في الوافدين الجدد، أسهمتْ في تنميتها حملات إعلامية تشويهية طالَتهم منذ وصولهم إلى القارة الأوروبية، معتبرة إيّاهم بشكل تعميمي تارة بأنهم «إسلاميون متشدّدون»،

١ *Eurostat:* „Asyl in den EU-Mitgliedstaaten: Rekordzahl von über 1.2 Millionen registrierten erstmaligen Asylbewerbern im Jahr 2015, Syrer, Afghanen und Iraker an erster Stelle» 4/3/2016, http://goo.gl/8nzola, (28/1/2018).

٢ غير أنه في سنة ٢٠١٦ قام الاتحاد الأوروبي بإبرام اتفاق مع تركيا، أمكن بموجبه إرجاع اللاجئين الذين يصلون اليونان إلى تركيا مجددا.

٣ زهير سوكاح، «صورة الشباب العربي اللاجئ في الصحافة الألمانية، مثال مجلة دير شبيغل»، مجلة عمران، العدد ٢١، صيف ٢٠١٧، ص ٨٣.

٤ المصدر نفسه.

بل و«إرهابيون» لاسيّما بعد كل عملية إرهابية تقع، مثل عملية برلين في أواخر سنة ٢٠١٦، وتارة بكونهم «محتقرين كرامة المرأة» بل و«المتحرشين بالنساء الألمانيات» على خلفية أحداث ليلة رأس السنة في مدينة كولونيا في مطلع السنة نفسها، بل وإلى درجة اتهامهم في أواخر سنة ٢٠١٧ بشكل غير مسبوق بمعاداة السامية بعد المظاهرات العربية التي شهدتها مدن ألمانية عدة، تنديداً بقرار الرئيس الأميركي ترامب بنقل سفارة بلده إلى القدس المحتلة[١].

لكن على الرغم من كل هاته الحملات الإعلامية الجائرة في حق الوجود العربي في أوروبا الغربية خدمةً لمصالح معينة، يمكننا اعتبار هذا الحضور العربي غير المسبوق في أوروبا الغربية فرصة تاريخية للحوار الدائم على أرض الواقع المجتمعي ذي الطبيعة الشعبية، يتشارك فيه أفرادٌ من كلا الحضارتين بكيفية يومية وملموسة، وهو بالتالي يشكل إحدى اللحظات النادرة للحوار الحضاري في أفقه الشعبي والواقعي، حيث ظل هذا الحوار في معظم لحظاته حبيس الأروقة المؤسساتية والأوراق البحثية في الأنشطة المناسباتية، وهذا ما نتطرق إليه في الفصل الموالي.

١ زهير سوكاح، «الشباب العربي اللاجئ في ألمانيا متهماً»، العربي الجديد، ١٧ ,١٢ ,٢٠١٧، https://goo.gl/CWJqrD (8.3.2018).

الفصل الثالث
حوار الحضارات؛ الواقع المؤسساتي- النخبوي

١. حوار الحضارات بوصفه ممارسة مؤسساتية؛ لمحة موجزة:

وبعد هذه الجولة الكرونولوجية لأهم اللحظات التاريخية التي أثّرت في مسار حوار الحضارات على المستوى الدولي، يمكننا القول بأن هذه القضية كانت ولا تزال مهمة على المستوى العربي، حيث عقدت من أجلها العديد من الفعاليات ولاسيّما منذ بداية الألفية الجديدة وإلى يومنا هذا. وعموما يمكننا تقسيم أنماط التعاطي العربي إلى نمطين أساسين: نمط مؤسساتي ونمط فكري، وكلاهما نخبوي الطابع. ويتمثل النمط الأول، الذي سنتطرق إليه في هذا الفصل، في الجهود العربية الرسمية في التعاطي مع قضية حوار الحضارات وأشكاله المتمثلة في المؤتمرات والندوات وغيرها من الأنشطة التي سهرت عليها عدة دول عربية وإسلامية إلى جانب عدة منظمات إقليمية ذات الطابع العربي والإسلامي. أما النمط الثاني فيتمثل في تعاطي الفكري العربي (إلى جانب نظيره الغربي) مع هذه القضية داخل وخارج الفعاليات الفكرية من تصورات ومناقشات وأبحاث وكتابات، سنتطرق إليه في الفصل الرابع. وهنا يلاحظ غياب النمط الثالث لا يقل أهمية عن سابقيه، وهو النمط المدني أو الشعبي في التعاطي مع هذه القضية ضمن المنطقة العربية والإسلامية، ممّا جعل التعاطي العربي الإسلامي مع هذه القضية محصورا على فئات ضيقة من المجتمعات العربية والإسلامية، وهي نخبته السياسية والفكرية، وهذا يعد بحد ذاته علامة على انحصار حوار الحضارات كما سنرى.

يقدم هذا الفصل نبذة نقدية موجزة عن الجهود العربية المبذولة على الصعيد الرسمي بالاستئناس بكتاب «تجربة الحوار الثقافي مع الغرب» للباحث المغربي امحمد

جبرون، الذي يضم بين ثناياه قراءة تلخيصية لأهم البحوث العربية، التي تناولت بشكل نقدي أهم محطات التعاطي العربي الرسمي مع قضية حوار الحضارات، والمتمثلة بالأساس في مجهودات كل من «منظمة المؤتمر الإسلامي» ومؤسستها الثقافية «المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة» (إيسيسكو)، إلى جانب الجامعة العربية ومؤسستها الثقافية «المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم» (ألكسو). ويعكس الجدول أدناه أهم الإعلانات العربية والإسلامية حول حوار الحضارات بمبادرة من منظمة التعاون الإسلامي والإيسيسكو معا[1]:

سنة الفعالية	اسم الفعالية
١٩٩١	إصدار ‹الاستراتيجية الثقافية للعالم الاسلامي› بداكار
١٩٩٩	إعلان طهران الصادر عن ‹الندوة الإسلامية للحوار بين الحضارات›
٢٠٠٤	إعلان الجزائر حول التنوع الثقافي
٢٠٠٦	إعلان تونس من أجل التحالف بين الحضارات
٢٠١٦	إعلان سوسة من أجل ترسيخ قيم الحوار والسلام بتعاون مع الألكسو

ومن أجل التعريف بجهودها قامت المنظمة بإصدار وثيقة «جهود الإيسيسكو في تعزيز الحوار بين الثقافات والتحالف بين الحضارات»[2].

وأيضا تُعتبر الجامعة العربية فاعلا مؤسساتيا هاما على الصعيد العربي، وتعكس نشاطاتها المتنوعة محوريةَ حوار الحضارات في أجندتها، وفيما يلي جدول تلخيصي لأهم نشاطات الجامعة العربية[3]:

١ الجدول من إنجاز كاتب هذا البحث بناء على المعطيات الواردة في كتاب امحمد جبرون «تجربة الحوار الثقافي مع الغرب»، ص ٣٠-٣٥، إضافة إلى ما توفر للباحث من معطيات حول جهود هذه المنظمة.

٢ يمكن الاطلاع على الوثيقة عبر الرابط https://goo.gl/kGMWHL (14.2.2018).

٣ امحمد جبرون، تجربة الحوار الثقافي مع الغرب، لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٤، ص ٣٥-٣٨.

سنة الفعالية	اسم الفعالية
١٩٩٧	ندوة «الحوار بين الثقافة العربية وثقافات العالم» في تونس
٢٠٠١	مؤتمر «حوار الحضارات: تواصل أم صراع» بالقاهرة
٢٠٠٢	ندوة «الحوار العربي الأوروبي» بباريس
٢٠٠٢	ندوة «الحوار الأوروبي الشرقي» ببوخارست
٢٠٠٢	ندوة «الحوار الثقافي العربي الإيبيروأمريكي: الإسهامات المشتركة والتأثير المتبادل» في تونس
٢٠٠٤	ندوة «الحوار الإعلامي العربي والأوروبي» بمقر اليونسكو
٢٠٠٥	ندوة «منارات من منجزات الحضارة العربية الإسلامية» بباريس

وبدورها أصدرت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكسو)، الذراع الثقافي للجامعة العربية، وثيقة عنوانها «المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم وحوار الثقافات: المرجعيات والانجاز والتوجهات الاستراتيجية» للتعريف بنشاطاتها بهذا الصدد[١].

ومن خلال دراسته لمجموعة الأبحاث التي عالجت الجهد المؤسساتي العربي، يستخلص جبرون أهم الثغرات التي اعترت هذا التعاطي، والتي يمكنه إيجازها في النقاط التالية[٢]:

- **أزمة المنهجية:** وتتمثل هذه الأزمة في إضعاف الخصوصية الإسلامية، لاسيما في الطرح الإسلامي المتمثل في توجه الإسيسكو على التركيز على المشترك الحضاري بدلا من إبراز أوجه الاختلافات، مما أسهم في إغفال الخصوصية الإسلامية[٣]. إضافة إلى اللجوء إلى المثالية الأخلاقية، حيث إن بعض الإعلانات أدرجت «الكمالات والتحسينات» في مجال «الفروض والواجبات»، الشيء الذي حوّل الحوار العربي في نظر بعض الأبحاث العربية إلى عرض من دون طلب[٤].

١ نقلا عن جبرون، ص ٣٧.
٢ المصدر نفسه، ص ٥١.
٣ المصدر السابق، ص ٤٤.
٤ المصدر نفسه.

- **التضخم النظري:** حيث أن هنالك مبالغة عربية في التنظير للحوار الحضاري «من حيث شروطه وأخلاقياته وقضاياه»[1].

- **ضعف التنسيق:** ويتجسد هذا الضعف حسب جبرون في «غياب استراتيجية عربية مندمجة تُوظِّف سائر الجهود في هذا المجال، وبمنطلق تكاملي، تروم تحقيق أهداف وغايات الحوار الثقافي مع العرب»، مضيفا بأن «كل جهة عربية تستقل ببرنامجها وأولوياتها في تدبير عملية الحوار»[2].

- **الموقف الدفاعي:** معظم هذه الأنشطة ترجع إلى بداية الألفية الثالثة، والسبب المباشر هو الحادي عشر من سبتمبر[3]. ويرى جبرون أنه يمكن اعتبار معظم المبادرات المؤسساتية العربية من كونها «رد فعل دفاعي على الضغوط الإعلامية والسياسية والعسكرية التي تُمارس على العرب، وأنها تجسيد ثقافي لحالة الخوف – التي عمّت العالم العربي والإسلامي خلال العقد الأخير- من الصدام مع الآخر المُجهز بكل وسائل القوة.»[4]

- **النخبوية:** وهي من أهم خصائص الحوار العربي، الذي ظل حسب تعبير نفس الباحث «أسير مؤتمرات النخبة، وفي أروقة الأهرام المؤسساتية الدولية والإسلامية والعربية، ولم يستطع أن يتحول إلى هم وهاجس عامي وعمومي[5]»، مضيفا أن «أغلب مبادرات الحوار العربي المُنجَز لحد الآن تستهدف النُّخب العربية بأصنافها المختلفة سياسية وثقافية وإعلامية (...)، ولم تستطع هذه المبادرات النفوذ إلى الطبقات العميقة من المجتمع الغربي، والاتصال ‹بالثقافة الشعبية›، وإثارة انتباهها إلى حقيقة الثقافة العربية ومصادرها الأساسية، وفي مقدمتها الإسلام والعربية، مع العلم أن الصور السلبية عن الثقافة العربية والإسلام على وجه الخصوص تنتشر بين هذه الطبقات»[6].

---

١ المصدر نفسه، ص ٤٧.
٢ المصدر نفسه، ص ٥٦.
٣ المصدر نفسه، ص ٤٦.
٤ المصدر نفسه، ص ٥٤.
٥ المصدر نفسه، ص ٥٧.
٦ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

- **عدم التكافؤ:** وهو غير ناجم بسبب ضعف التجاوب الغربي مع محاولات الحوار العربية فحسب، بل بالأساس بسبب «عدم التوازن بين الطرفين المتحاورين، ورغم إلحاح أدبيات الحوار العربية على الندية شرطا في الحوار الناجح، فإن الواقع يؤكد المسافة البعيدة التي لا زالت تفصلنا عنها. فمسألة عدم التكافؤ ليست مسألة عاطفية تتعلق بتعالي الغرب على الأطراف التي توجد دونه حضاريا، ولكن المشكلة تكمن بالدرجة الأولى في الإطار العام للحوار الذي يصل بين ثقافتين أو حضارتين: واحدة عصرية متسلحة بالعلم والتكنولوجيا، وأخرى متخلفة لا زالت غارقة في أنماط التفكير غير العلمي.»[1]

إضافة إلى مناقشته أسباب تعثر الحوار العربي الغربي على المستوى المؤسساتي، يرى جبرون أن لهذا التعثر خلفية تاريخية أعمق، والمتمثلة في ذلك الفارق التاريخي «الذي يخون الجهود العربية من أجل حوار ناجح ومسؤول مع الغرب»، والذي لا شك أن من بين مسبباته الرئيسية كما تُجمع على ذلك معظم الأدبيات العربية النقدية، هو «فشل مشاريع النهضة والحداثة في العالم العربي على امتداد قرن ونصف من الزمان تقريبا، وهزالة ما تحقّق على مستوى التنمية البشرية في مختلف الدول العربية»، مضيفا أن «أي محاولة للقيام بفرائض الحوار الثقافي مع الغرب والنجاح في كسب أهدافه تمر بالضرورة عبر تقليص هذا الفارق التاريخي، الذي يشترط (...): تأصيل الحداثة، وتنمية بشرية واسعة»[2].

ومن هنا يستنتج هذا الباحث بدوره أن حوار الحضارات «ليس مسألة تقنية، أو مبادرة سياسية، أو كثافة تواصلية (...) لكنه أفق تاريخي (...) يعني المجتمع العربي بكل مكوناته وأطيافه»[3]. حيث يدعو إلى نقل مركز الثِّقل الحالي لهذا الحوار من «مشروع النخب والأجهزة الرسمية إلى مستوى الشعوب وشبكات المجتمع المدني، ذلك أن الحوار مع الغرب وعلى مدى عقدين تقريبا استأثرت به الأجهزة الرسمية مُعَضَّدة

---

١ المصدر نفسه، ص ٦٦.
٢ المصدر نفسه، ص ١٤٩.
٣ المصدر نفسه، ص١٤٩.

بقطاع من النخبة العربية من التخطيط حتى التقويم مرورا بالتنفيذ»[1]. وهذا ما يسميه جبرون بالحوار الثقافي «الفطري» بوصفه «كيفية غير تقليدية لخوض الحوار مع الغرب وبلوغ أهدافه وآفاقه، وهي لحد الآن لم يلتفت إليها ولم تحظ بالاهتمام الكافي مقارنة بعدد من الوسائل والكيفيات المكلفة ماليا وسياسيا والفقيرة إنتاجيا»[2]. ويشرح جبرون هذا البعد الثالث من الحوار بين الحضارات الذي طالما استبعد مقارنة بالبعدين المؤسساتي والفكري-الثقافي، رغم التأكيد الأممي لهذا البعد، بقوله: «فالمقصود بالحوار الثقافي الفطري في هذا السياق كافة أشكال الحوار والاشتباك بين العرب المسلمين من جهة، والغربيين من جهة ثانية، في البيئة الغربية أو خارجها، والتي تتيحها الأنشطة الحياتية المختلفة المرتبطة أساسا بالعمل والتعليم والتنقل والحركة الاقتصاد والترفيه».[3]

وفي هذا الصدد يرى الباحث نفسُه؛ أن المهاجرين العرب والمسلمين في الغرب يُشكِّلون قوة حوار كامنة، لم تُستغل بشكل فعال في سبيل التوصل إلى تأسيس حوار إيجابي بين الطرفين العربي الإسلامي والغربي: «فعدد كبير من العرب من بلدان مختلفة يعيشون في الغرب ويوجدون في علاقة شبه يومية مع نظرائهم الغربيين في المعمل والجامعة والسوق والحافلة والملعب والسينما والمدرسة (...)، كما أن البلاد تستقبل سنويا ملايين الغربيين (...)، فهذا التبادل الإنساني بين عالمين في حالة سوء تفاهم (العرب والغرب) يشكل رصيدا استراتيجيا لم يُستغل بعد لتحسين العلاقة بين الجانبين وتغيير الصور النمطية لكل طرف عن الآخر»[4]. غير أنه يعتبر أن الحوار الحضاري عبر وسيط المهاجر العربي والمسلم لا يزال يعاني من مشكلتين أساسيتين رغم أهمية هذا العنصر البشري في عملية التواصل الثقافي بين الحضارتين وتتمثل في «ضعف انخراط المهاجرين (...) في الغرب بصفة عامة في المجتمع السياسي المدني الغربي، وهو ما يقطع أسباب وقنوات الاتصال مع واقع المهاجر(...)، ثم من ناحية ثانية ضعف مؤشرات التنمية البشرية بالنسبة للمهاجر العربي التي تجعله عاجزا عن

١ المصدر نفسه، ص ١٠٠.
٢ المصدر نفسه، ص ٩٩.
٣ المصدر نفسه.
٤ المصدر نفسه، ص ١٠١.

مخاطبة الغرب حول قضاياه وقضايا أمته»[1]. وإضافة إلى هذه العوامل الذاتية، تشكل عوامل أخرى خارجية عقبة في سبيل تحقق هذا الحوار الواقعي، مثل «ظروف عمل المهاجر السيئة في أغلب الحالات، والتي لا تترك له متسعا من الوقت لممارسة هذا النوع من النشاط»[2]، لكن أيضا العنصرية التي يقابل بها بالأخص المهاجر العربي المسلم، وهي تعتبر من بين أهم المعيقات الداخلية التي تمنع معظم مكونات الحضارة الغربية من التعاطي الحواري مع الآخر على أسس من الاحترام الإنساني المتبادل، كما سنرى لاحقا في الفصل الخامس من هذا البحث.

٢. هل تعثر حوار الحضارات؟

يمكننا اعتبار حوار الحضارات في ضوء ما سبق من الموضوعات المركزية التي أضحت وبخاصة في العقدين الأخيرين تتمتع بالاهتمام الكبير من طرف المؤسسات والمنظمات الدولية، والدول ونخبها السياسية، إضافة إلى مراكز الأبحاث المتنوعة والدوائر الفكرية والثقافية المختلفة، كما صار هذا المفهوم موضوعا أساسيا في مؤتمرات تخصصية وندوات دولية من مختلف التخصصات، تمازجت فيها مقاربات أكاديمية متنوعة من مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية، ذلك أن هذا المفهوم أصبح منذ العقدين الماضيين يحيل إلى العديد من الإشكالات الفكرية التي تجاوزت العلاقة الحوارية المفترضة بين الحضارات لتهتم بقضايا دولية مشتركة ذات أبعاد معقدة ومركبة مثل التنوع الثقافي، والعولمة، والتنميط الثقافي، انبعاث الهويات القومية والدينية والثقافية والمتعددة وغيرها من الإشكالات المعرفية الراهنة. على هذا الأساس وفي ضوء ما سبق، يمكننا تقسيم التعاطي العربي بل وحتى العالمي مع قضية حوار الحضارات إلى ثلاثة أبعاد نشطة، وهي:

- البعد المؤسساتي- الثقافي،
- والبعد الدولي-السياسي،
- والبعد البحثي-الفكري.

---

١ المصدر نفسه، ص ١٠٦.

٢ المصدر نفسه، ص ١٠٥.

لكن في مقابل هذا الزخم المؤسساتي في التعاطي مع هذا الموضوع، الذي صار ذا أهمية عالمية بالنظر إلى الأوضاع العالمية الراهنة، التي تتسم بتكاثر النزاعات الإقليمية والدولية بل وحتى ضمن الدول نفسها، يظهر الغياب الواضح للبعد المدني- الشعبي في هذه العملية الحوارية العالمية، رغم أن حوار الحضارات بوصفه ممارسة تفاعلية ويومية بين أبناء الحضارات يمكنه حلحلة العديد من هاته النزاعات ولاسيما الثقافية منها، إلا أنه على أرض الواقع لا يزال يراوح مكانه منذ أن انطلق كمبادرة أممية سنة ٢٠٠١ ، وما تبعها من مجهودات أممية، مثل مبادرة تحالف الحضارات سنة ٢٠٠٥، غير أنها لم تستطع تحقيق أي من الأهداف الملموسة التي يصبو إليه برنامج الأمم المتحدة الواعد في مضامينه، حيث تعتبر منظمة اليونسكو في تقريرها، المشار إليه سابقا، أن حوار الحضارات في مساراته الحالية قد تعثر «بالرغم من تزايد عدد مناسبات الحوار بين الثقافات والحضارات في العقدين الأخيرين، إلا أن النتيجة كانت مخيبة للآمال إلى حد بعيد. ذلك أن معظم الجهود استثمرت في مفهوم محدود جدا للحوار، وهو مفهوم ظل محصورا داخل منطق سيناريو ‹الصدام› الذي وضعه هنتنغتون بالرغم من معارضة استنتاجاته»[١].

وإجمالا يبدو أن تأثير نظرية هنتنغتون، إضافة إلى نظرية فوكوياما كان واضحا في معظم المؤتمرات والندوات الدولية، التي لم تستطع الانفكاك من ثنائية هنتنغتون-فوكوياما رغم أن موضوعها المفترض هو حول حوار الحضارات كمفهوم فكري وكاستراتيجية واقعية، فقد ظلت في معظمها ردة فعل ذات طابع دفاعي- تبريري أو مجاملاتي في معظمها. إضافة إلى هذا يشير تقرير اليونسكو بشكل أكثر تفصيلا إلى الأسباب التي أدت إلى فشل حوار الحضارات كمبادرة نخبوية، والتي يمكننا تلخصيها في الأخطاء الخمسة الآتية:

- فشل الأسلوب التقليدي المُعتَمد في حوار الحضارات، والذي ركّز تقريبا على ما يجمع الثقافات والحضارات، بدلا من التركيز على التنوع والاختلاف.

---

١ منظمة اليونسكو: «تقرير اليونسكو العالمي. الاستثمار في التنوع الثقافي والحوار بين الثقافات»، ص ٤٤.

- نقص في المعرفة المشتركة والمتبادلة حول القضايا الحساسة مثل التعددية الدينية.
- التركيز على الهويات الجمعية مثل الهويات القومية والدينية والاثنية، التي أسهمت حسب تقرير اليونسكو في إعادة إنتاج سيناريو صدام الحضارات حتى داخل مناسبات حوار الحضارات، عوض التركيز على الهويات الفردية والمجتمعية، وفهم الهويات الدينامية المتداخلة.
- السعي المثالي إلى إيجاد قيم مشتركة بين جميع الثقافات والأديان عوض التشديد على القيم الأساسية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
- القبول الحيادي بالتنوع، بدل السعي إلى تفعيل التسامح، الذي يعني الاحترام المتبادل على أرض الواقع[1].

وإذا كان حوار الحضارات المتعثر على المستوى المؤسساتي يبدو وكأنه ترَفٌ نخبوي ينحصر في مؤتمرات وندوات، إلا أن التعاطي الفكري -البحثي معه كموضوع مرتبط بقضايا راهنة، هو تعاط متنوع ومتداخل إلى درجة التضارب سواء على المستوى العربي أو الغربي، وبالتالي فإنه كان ولا يزال أكثر عمقا وثراء من المجالين المؤسساتي- الثقافي، والدولي -السياسي، وهذا ما سنحاول إماطة اللثام عنه في الفصل الموالي بغية فهم التصورات الفكرية السائدة لدى كلا الطرفين وتأثير تلك التصورات على سيرورة حوار الحضارات بوصفه موضوعا مشتَرَكًا للنقاش الفكري.

١ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الفصل الرابع
المقاربات الفكرية العربية والغربية للحوار الحضاري

يصعب في ضوء ما سبق ذكره حصرَ كل المقاربات الفكرية والبحثية التي تعاطت مع موضوع الحوار بين الحضارات مفهومًا وممارسةً سواء في الغرب بشقيه الأوروبي والأمريكي أو في المنطقة العربية-الإسلامية، لكن يمكن مع ذلك تحديد ملامح الاتجاهات الفكرية الرئيسية المرتبطة بهذا الموضوع لدى كلا الجانبين. ففي المجال الفكري العربي الإسلامي ترى نادية مصطفى أن هناك اتجاهات ثلاثة كبرى سادت ولا تزال في التعاطي الفكري مع هذه القضية، ورغم الاختلافات البينية بين هاته الاتجاهات بسبب اختلاف توجهاتها الإيديولوجية بالأساس، إلا أنها ترى أن ما يوحدها في تعاطيها مع موضوعها، هو كونها جاءت معظمها كردة فعل على أطروحة هنتنغتون حول صدام الحضارات[1]. وتقّسم نادية مصطفى هذه الاتجاهات إلى ثلاثة أنماط: نمط إسلامي، ونمط ليبرالي، ونمط يساري قومي، وفيما يلي نبذة موجزة عن هاته الأنماط الثلاثة[2]:

- **التوجه الإسلامي**[3]: يتمحور مركز اهتمام هذا التوجه حول «صورة الإسلام» و«الشبهات» المرتبطة به غربيا، حيث يرى هذا التوجه بأن السياسات الغربية هي من تحول دون الشروع في حوار حقيقي بين الغرب والإسلام[4].

---

١ نادية مصطفى، «إشكاليات الاقتراب من مفهوم حوار الحضارات»، ص ٥.

٢ اقتبست الباحثة هذا التقسيم من محاضرة للسيد يسين حول تاريخ النظرة العربية للغرب، والتي قسّمها إلى ثلاثة خطابات منفصلة ومستقلة بذاتها وهي: الخطاب الاسلامي والليبرالي واليساري، انظر كتاب: خطابات عربية غربية حول حوار الحضارات، تحرير نادية محمود مصطفى وعُلا أبو زيد، القاهرة: دار السلام ٢٠٠٤، ص ٢٢-٢٣.

٣ لا يُقصد هنا بكلمة «إسلامي»، البعد الديني أو الثقافي، بل التوجه الإيديولوجي القائم على مرجعية إسلامية.

٤ نادية، مصطفى، إشكاليات الاقتراب من مفهوم حوار الحضارات، ص ٥.

- **التوجه الليبرالي:** يرى في الحوار عملية ضرورية لتحسين التفاهم العالمي وحل القضايا المصيرية المشتركة، وهو بهذا يُعتبر الأكثر دفاعا عن حوار الحضارات، ويطالب الجانب العربي الإسلامي بالمزيد من التعاون مع الغرب في هذا الصدد[1].

- **التوجه القومي اليساري:** يتفق مع التوجه الإسلامي في إدانته للغرب في فشل مشروع الحوار بين الحضارات، لا سيّما بين الحضارتين العربية الإسلامية والغربية، معتبرا كل من الإمبريالية والاستعمار الغربي، إضافة إلى المركزية الغربية التي تغذي الهيمنة الثقافية والشعور الجمعي بالاستعلاء؛ عوائق غربية بالأساس في وجه الحوار بين الحضارات[2].

ورغم أن الباحثة تؤكد أن الحدود بين هذه الاتجاهات المذكورة لا تتطابق بالضرورة مع حدود المدارس الإسلامية، والليبرالية، والقومية، إلاّ أن هذا التقسيم المقترح قد أهمل مع ذلك مقاربات مهمة غير إيديولوجية في المجال الفكري العربي، وهذا ما سنلاحظ في هذا الفصل أثناء تقديمنا لمقاربات إضافية خارج هذا التقسيم الثلاثي.

وفي الجهة المقابلة، أي في المجال الفكري الغربي (بمكوِّنَيه الأوروبي والأمريكي)، فيمكن الحديث أيضا وبشكل إجمالي عن ثلاثة اتجاهات فكرية بارزة تهتم تحديدا بالعلاقة بين الحضارتين الغربية والعربية ومآل الحوار بينهما وجدواه، وهي:

- **الاتجاه المحافظ:** يلقي هذا التوجه في كل أدبياته اللوم على الآخر الحضاري ولاسيما العربي-المسلم بشكل أحادي وتسطيحي متأثرا بنزعته المركزية-الاستشراقية؛ حيث يُعيد انتاج مقولة هنتنغتون الصراعية وقبلها مقولة فوكوياما الاستعلائية. وهو تيار لا يرى أي إمكانية للحوار بين الحضارتين بسبب التفاوت الحاصل في نظره بين الغرب «المتقدم» والشرق «المتخلف».

- **الاتجاه اليساري:** شأنه شأن مثيله اليساري في المنطقة العربية-الإسلامية

---

١ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

٢ المصدر نفسه.

يُلقي هذا الاتجاه الغربي كل اللوم على الغرب في علاقته المتوترة مع الآخر غير الغربي في الماضي بسبب الاستعمار وفي الحاضر بسبب نكرانه الاستعلائي للتعددية الثقافية وأيضا بسبب تمظهرات المركزية الغربية في نظرتها إلى العالم، الذي تقسمه إلى مركز مهيّن وهوامش تابعة.

- **الاتجاه النقدي:** يرى هذا الاتجاه الخافت أن فشل حوار الحضارات هو مسؤولية كلا الطرفين في نظرتهما التمجيدية للذات والاقصائية للآخر؛ وهي نظرة نمطية مركبة تَحول دون تشكّل حوار حضاري جديّ قائم على الاحترام المتبادل، الذي بدونه لا يمكن خلق تفاهم عالمي مستدام.

وفيما يلي عرض نقدي لهذه الاتجاهات وأهم رموزها طروحاتها في المجالين العربي-الإسلامي والأوروبي-الأمريكي.

١. حوار الحضارات من منظور فكري عربي إسلامي:

في هذا الفصل نتناول التصورات الفكرية السائدة حول قضية حوار الحضارات من منظور عربي إسلامي، وهنا لن نتعاطى مع أمثلة انتقائية من ضمن الاتجاهات الرئيسة التي أشارت إليها نادية مصطفى فحسب، بل أيضا من مفكرين عرب ومسلمين لا يمكن تصنيفهم وفق التقسيم المذكور، ويتعلق الأمر بكل من: محمد خاتمي، زكي الميلاد، نادية مصطفى، السيد يسين، أركون، محمد عابد الجابري.

أ. محمد خاتمي والمبادرة الإسلامية للحوار مع الغرب:

في سياق الدائرة الإسلامية الرحبة، نجد أنه من بين من اهتموا بقضية الحوار الحضاري، الرئيس الإيراني السابق محمد خاتمي[١]، والذي اقترح سنة ١٩٩٨ اختيار سنة ٢٠٠١ كسنة الأمم المتحدة لحوار الحضارات، وهي من أهم المبادرات العالمية في هذا الصدد ولو رمزيا، ذلك أنها جاءت من طرف الجانب الإسلامي، ووافقت عليها بقية أمم العالم. ويرى خاتمي في الحوار الحضاري ذلك «الحديث والاستماع المتبادل

١ تعاطى خاتمي مع قضية حوار وصراع الحضارات في العديد من المحاضرات والحوارات أجريت معه، والتي جُمعت معظمها في كتابيه «حوار الحضارات»، و«الإسلام والعالم»، وهو الذي نستأنس به هنا لفهم تصور خاتمي حول قضية حوار الحضارات.

حضاريا وثقافيا»، فهو يتطلب، بحسب تعبيره، الانصات «إلى مختلف الثقافات والحضارات، وإذا لم يكن هذا الاستماع والانصات للجميع أهم من ممارسة الحديث والكلام، فإنه ليس أقل أهمية منهما أبدا»[١].

يفهم خاتمي في كتابه «الإسلام والعالم» حوار الحضارات على أنه بديل لمفهوم المواجهة الحضارية التي يصفها بـ «الفكرة الخطيرة والخاطئة»[٢]، ويقصد بالتالي مقولة هنتنغتون حول صراع الحضارات، غير أنه يعتبر أن هنالك معوِّقَين يمنعان من الوصول إلى هذا النمط من الحوار؛ أوّلهما: معوق تاريخي مرتبط بالماضي التاريخي الصعب الذين يربط الغرب مع العرب، ومعوق آخر من الماضي القريب لعلاقة الغرب ببقية العالم ولاسيما العالم العربي الإسلامي وهو الاستعمار، بقوله «إن بيننا وبين العالم المسيحي ذهنية تاريخية مروّعة، لاسيما في أعقاب الحروب الصليبية. وقد تشكلت حالة من عدم الثقة والتشكيك بين المسيحيين والمسلمين تحولت مع مرور الزمن إلى مجموعة ترسبات سادت الأذهان في العالمين الإسلامي والمسيحي»[٣]، مضيفا «أما المعوق العصري، فيتمثل في الاستعمار، فبعد استقرار الحضارة الغربية كان ظهورها على العالم وللأسف على شكل الاستعمار، إذ إن أصحاب المصالح الاقتصادية والسياسية وحتى العسكرية تجاوزوا حدودهم الوطنية بقصد السيطرة على العالم»[٤].

وفي معرض حديثه عن هاته المعوقات، يشير خاتمي إلى معوق ثالث لا يقل أهمية عن سابقيه، رغم طابعه الداخلي المرتبط بالحضارة العربية الإسلامية، بقوله: «هناك مشكلة ذهنية أخرى بين المسلمين أنفسهم، إذ تجلّت الخلافات الكلامية بين الطوائف والمذاهب الإسلامية على مرّ التاريخ على شكل صراعات دامية مثيرة للأحقاد السياسية وبالتالي ازدياد الحقد والتشكيك العاطفي إلى درجة أنها حالت دون التعامل المنطقي مع القضايا المستعصية»[٥]. ورغم كل هذه المعوقات ذات الثقل

١ محمد خاتمي، «الغرب وحوار الحضارات»، جريدة الدستور الأردنية، ٢٢,١٢,٢٠٠٦، الرابط: https://goo.gl/iKSGbY (8.2.2018)

٢ محمد خاتمي، الاسلام والعالم، ط. ٣، القاهرة: مكتبة الشروق ٢٠٠٢، ص ١٢٤.

٣ المصدر نفسه، ص ١٢٤.

٤ المصدر نفسه.

٥ المصدر نفسه، ص ١٢٥.

التاريخي، فيرى خاتمي أن إمكانية الحوار هي قائمة على المستوى الفكري، وهي بالتالي مسؤولية مفكري ومثقفي العالم رغم الظروف العالمية غير المواتية، «وفي الوقت الراهن على مفكري العالم الإسلامي والعالم المسيحي الذين يطالبون بالحوار فيما بينهم أن يسلّطوا الضوء أكثر، على المعوِّقين؛ التاريخي والعصري»[١]، مُضيفا بنبرة متفائلة: «اليوم باستطاعة المفكرين في العالمين الإسلامي والمسيحي، بل جميع مفكري العالم، فتح جسور الحوار فيما بينهم بعد إزاحة الحجب وحواجز التعصب عن الأذهان، وباعتماد الفكر والمنطق لتحقيق عالم يعمّه السلم، وتُحترم فيه حقوق الإنسان وكذلك قيمه المعنوية»[٢]، معتبرا أن «التوّصل إلى السلام العالمي الدائم»، لا يكون ممكنا إلا عبر «الحوار والمناقشات وتحكيم المنطق في العلاقات بين بني الإنسان ونبذ التعصب والتزمت»[٣].

ب. زكي الميلاد و«تعارف الحضارات» كبديل لجدلية الصراع-الحوار:

يُعدّ زكي الميلاد من بين المفكرين، الذين نظّروا لموضوع حوار الحضارات، حيث يطرح في هذا الصدد بديلاً تنظيريا لحوار الحضارات، وهو ما يسميه بـ «تعارف الحضارات»، الذي لا يعتبره نقيضا لمفهوم حوار الحضارات بل امتدادًا له، لاسيما أن مرجعيته النظرية تستند إلى القرآن الكريم بحسبه، وقد قدّم الميلاد مقاربته هاته بشكل مفصل في كتابه «المسألة الحضارية - كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟» الصادر سنة ١٩٩٧، حيث يدعو إلى تجاوز مع ما يعتبره بالثنائية السائدة اليوم، أي حوار-صراع الحضارات عبر تبنّي الطريق الثالث الذي يقترحه، أي «تعارف الحضارات» على الأقل في السياق العربي-الإسلامي.[٤] وهنا يعتبر الميلاد أن الاهتمام العربي بقضية حوار الحضارات هو تعبير عن أزمة هوية يقدر ما هو تفاعل مع العالم الخارجي، بقوله: «لعل ما أثير في الفترة الأخيرة من اهتمام بحوار الحضارات يمثل

---

١ المصدر نفسه، ص ١٢٦.

٢ المصدر نفسه.

٣ المصدر نفسه، ص ١٢٧.

٤ في سنة ٢٠٠٦ أصدر زكي الميلاد كتابًا آخر بعنوان يحمل نظريته، وهو «تعارف الحضارات» حيث ضمّنه مجموعة من الردود على نظريته من طرف مفكرين عرب ومناقشة لها.

حالة بالغة التعبير عن عمق الأزمة التي يعيشها الفكر العربي والإسلامي، وتتجلى هذه الأزمة في حالة التبعية الظاهرة الممثلة في نقل الأطر النظرية والفكرية وتبنيها بصورة أيديولوجية، أو في التبعية الكامنة التي تتمثل في فكر المقاربات والمقارنات»[1]. مُضيفا أن جوهر هذه الأزمة في نظره يكمن في «أن من يحدد الإشكالات، ويثير القضايا ويحدد أجندة البحث والاهتمام، وأولويات التفكير، يقع خارج البيئة الفكرية والاجتماعية العربية والإسلامية، ويتحرك في إطار نموذج معرفي، ومعطيات اجتماعية وتاريخية، ومصالح اقتصادية وسياسية، وقيم وأهداف مختلفة إن لم تكن متعارضة ومتناقضة، مع تلك التي يتحرك في إطارها الباحث والمفكر العربي والمسلم»[2].

وأكثر من هذا يعتبر «الميلاد» أن الاهتمام العربي بفكرة حوار الحضارات لم يكن إلا ردة فعل على أطروحة هنتنغتون عن صدام الحضارات دونما أن تكون مرتبطة بالسياق العربي-الإسلامي كقضية من قضاياه الأصيلة، «فبدأ العقل المسلم والعربي ينشغل بهذه القضية وتستحوذ على أولوياته، دون أن يكون ذلك نابعا من ضرورة اجتماعية أو إشكالية فكرية أو مصلحة سياسية للمجتمعات العربية والإسلامية ودون أن ينبع هذا الطرح من داخل هذه المجتمعات بل جاء من خارجها، وقد حاول هذا العقل أن يقدم إجابات عن سؤال لم ينبع منه ولو يمثل إشكالية ملحة، على الأقل في المرحلة الراهنة لهذه المجتمعات العربية والإسلامية»[3].

ويعكس هذا التصوّر رفضه الضمني لـ «حوار الحضارات»، لكونه غرْبيا وبالتالي غرِيبا عن الفكر العربي والإسلامي، وهنا نلاحظ أنه لا يختلف مع مقولة هنتنغتون في توصيف هذا الأخير لعلاقة الغرب والإسلام من كونها علاقة صراعية قديمة ومستمرة إلى اليوم، بقوله: «ما ذهب إليه هنتنغتون هو صحيح من حيث الواقع الموضوعي الذي عليه العالم اليوم، فنوعية الرؤية التي تعبر عنها كل حضارة من الحضارات المعاصرة عن نفسها، وعن رؤيتها للآخر، ينتهي بها إلى التصادم، وهو الواقع بالفعل الذي أوصل الحضارات المعاصرة إلى التصادم. فالذي نعيشه اليوم هو تصادم بين الحضارات،

١ زكي الميلاد: المسألة الحضارية: كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟، ص ٦٩.
٢ المصدر نفسه.
٣ المصدر نفسه.

ونحن على هذا الحال منذ عدة قرون من الزمان (...) ولعل الذي اختلف هذه المرة (...) هو أن الغرب هو الأكثر إحساسا بهذا التصادم والأكثر تعبيرا وترويجا له، الإحساس الذي يستبطن بعض المخاوف، وهو يرى تقدم وصعود بعض الحضارات في القارة الأسيوية بالذات»[1]، لكنه يقرّ في نفس الوقت بخطأ نظرية هنتنغتون، التي توجه أنظار الغرب إلى «التحديات الخارجية» في اختزال للآخر غير الغربي من كونه عَدُوًّا، بدلًا من الاهتمام أيضًا بالتحدّيات الداخلية ضمن الحضارة الغربية نفسها. وهذا ما دفعه به في خلاصة إلى مناقشته لطرح هنتنغتون إلى اعتبار أن هذا الطرح قد «ركّز على ما يُفرق الحضارات لا على ما يجمعها»[2]. في المقابل أبدى إعجابه بنظرية جارودي معتبرا إيّاها ما يجب أن تكون عليه العلاقات الحضارية، غير أنّه يفترض أن مرحلة تعارف الحضارات تسبق حوارها، وهذا ما دفعه إلى طرح نظريته عن تعارف الحضارات، حيث يصف هذا المفهوم بأنه: «يُعَبِّر عن رؤية إسلامية نستوحيها من القرآن الكريم في قوله تعالى: (**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**) (الحجرات: ١٣)، فقد جاءت هذه الآية لكي تبرز مفهوم التعارف، وتؤكد عليه في مجال العلاقة بين الأمم والحضارات»[3]. مضيفا أن «القرآن الكريم يريد للناس أن ينظروا لأنفسهم على أنهم أسرة واحدة على هذه الأرض، مهما اختلفوا في اللون واللسان (...) وأن يكون هذا سعيهم نحو بناء العالم على أساس الأسرة الواحدة (...) فهذا يعني إزالة كل الأحقاد والعصبيات والعنصريات والكراهية بين الناس»[4]. ولا يتأتى هذا في نظره إلا باعتبار التنوّع والتعدّد الإنساني بوصفه حقيقة موضوعية، مضيفا أن «القرآن الكريم ربط بين وحدة الأصل الإنساني وبين التنوع الإنساني في هذه الآية (...) ومن بلاغة القرآن الكريم تقديم وحدة الأصل على قاعدة التنوع، لكي يكون التنوع متفرعا عن الأصل»[5]. وهنا يستنبط الميلاد نظريته عن الفعل التعارفي، بقوله: «لا يكفي أن يدرك

١ المصدر نفسه، ص ٦٣.
٢ المصدر نفسه، ص ٦٦.
٣ المصدر نفسه، ص ٧٠.
٤ المصدر نفسه، ص ٧٤.
٥ المصدر نفسه، ص ٧٥.

الناس أنهم من أصل إنساني واحد وينتهي كل شيء، بل هم بحاجة إلى أن يتعارفوا (...)، وأن يصل التعارف بالعالم إلى مستوى يعيش فيه الناس كما لو أنهم أسرة إنسانية واحدة ذات أصل إنساني واحد»[1]، معتبرا أن السياق الدولي الراهن يحتم أولا التعارف بين الحضارات، فهو شرط في نظره لأي حوار بين الحضارات، «من غير أن يكون هناك تعارف بين الأمم والحضارات، لن يكون هناك حوار ولا تعاون. فالتعارف هو الذي يحدد مستويات الحوار والتعاون، ويثريهما ويثمرهما، كما أن التعارف له دور وقائي في منع النزاع والصدام على مستوى الأمم والحضارات»[2].

وفي ختام تقديمه لنظريته حول العلاقة التعارفية بين الحضارات، يعقد مقارنة بين ما يسميه بالمنظور الإسلامي من جهة ومن جهة أخرى المنظور الوضعي، السائد حاليا في مجال العلاقات الدولية، بقوله: «العلاقات والروابط بين الأمم والشعوب والحضارات في المنظور الإسلامي، ليست مجرد مصالح ومنافع، وليست محكومة بالسياسة والاقتصاد، وإنما هناك القيم والأدب والأخلاق. والتقوى هي التي تجمع القيم والأدب والأخلاق وترمز إلى منظومة القيم والأخلاق (...). العالم لا يستطيع أن يعالج أزماته ومشاكله بالسياسة فحسب، أو بالاقتصاد والعلم فقط، فالسياسة تحولت إلى أداة لجلب المصالح والاقتصاد محكوم بالمنافع وبقاعدة الربح والخسارة[3]، مضيفًا أن «من أشد ما يفتقده العالم المعاصر هو انعدام الروحي والوجداني والأخلاقي في العلاقات الدولية وبين الأمم والحضارات»[4]؛ لهذا يطالب ببذل المزيد من الجهد التعارفي بين الحضارات لرفع الجهل المتبادل بينها؛ لأن «هذا الجهل هو من أشد العوائق تأثيرا في عرقلة حوار الحضارات، ويكون سببا في أي تصادم يحصل بين الحضارات، ورفع الجهل هو أحد أبعاد مقولة تعارف الحضارات، والذي ينبغي أن يشترك الجميع فيه[5]». ويظهر من هذا التعريف الذي يقيمه الميلاد أن التعارف هو نفسه خطوة من الخطوات الضرورية نحو حوار حقيقي بين الحضارات، وليس العكس،

١ المصدر نفسه، ص ٧٦.
٢ المصدر نفسه.
٣ المصدر نفسه، ص ٧٧.
٤ المصدر نفسه.
٥ المصدر نفسه.

حينما اعتبر أن تعارف الحضارات هو مرتبة أعلى من حوار الحضارات، وهذا ما يقرّه به بقوله متحدث عن تجربة روجي جارودي في معرفة الآخر الإسلامي والعربي التي مكنته من إقامة حوار موضوعي معه، «ولعل هذه المعرفة التي كونها جارودي لنفسه هي التي أوصلته لضرورة حوار الحضارات»[1]. وهذا ما أفضى به إلى العودة مجددا إلى مفهوم حوار الحضارات لاسيّما في صيغته الحديثة، التي تطوّرت منذ صدور كتاب جارودي، رغم محاولته إيجاد مخرج مفاهيمي فقط لمجرد التعبير عن خصوصية الحضارة العربية الإسلامية، رغم أن مفهوم حوار الحضارات لا يتعارض معها، بل يثمّنها أكثر من غيره من المفاهيم.

ج. نادية مصطفى والموقف التوَجُّسي من حوار الحضارات بوصفه دعوة غربية:

إلى جانب اهتمامها البحثي المكثف في موضوع الحوار بين الحضارات، لدى نادية مصطفى موقف متوجس من حوار الحضارات بمفهومه الحالي حيث تبدي شكوكها مثل زكي الميلاد من جدواه لمجرد كونه مفهوما قادما من الغرب المختلف عن الحضارة الغربية الإسلامية، رغم أن مبادرة حوار الحضارات هي عالمية الطابع، بل وكانت في أصلها اقتراحا جاء من طرف العالم الإسلامي ذاته. وفي هذا يتسق موقفها مع مواقف الإسلاميين واليسارين، وهي في عمومها سلبية اتجاه هذه المبادرة، وهو تعبير ضمني عن الرفض الحضاري للآخر المغاير لكونه غير الإسلامي. وتبرر نادية مصطفى موقفها المتوجس من حوار الحضارات عموما من كونه يخدم أجندات الغرب على حساب العالمين؛ العربي والإسلامي، وتعكس نظرة مصطفى للغرب، الموقف السلبي السائد من الغرب لدى مجموعة من الاتجاهات الإسلامية واليسارية، حيث ينظر إليه على أنه تعبير عن نزعة هيمنة وصراع، بقولها «خبرة التاريخ الحديث تبين كيف استغلت القوى الغربية العامل الثقافي بأوسع معانيه لتحقيق أهداف سياسية لم تكن تقدر الأدوات التقليدية على تحقيقها بمفردها»[2]، مضيفة: «كانت الأهداف الثقافية

١ المصدر نفسه.

٢ نادية مصطفى: «حوار الحضارات على ضوء العلاقات الدولية الراهنة»، موقع جمعية الترجمة العربية وحوار الثقافات، الرابط https://goo.gl/3aT9Pq (9.2.2018)

لا تفترق – لدى الغرب – عن أهدافه السياسية تجاه العالم الإسلامي. فلم تكن السيطرة على الأرض والثروات هي الغاية فقط ولكن السيطرة أيضًا على النموذج الثقافي الفكري بل واستبداله»[1].

ومن هذا المنطلق تعتبر نادية مصطفى أن حوار الحضارات هو مفهوم غربي وبالتالي تغريبي، بمعنى أنه لا ينسجم ومتطلبات الحضارة العربية الإسلامية في الوقت الراهن، «الذي يشهد – بمبادرة غربية أو بمبادرة تغريبية فورة الحديث عن حوار ثقافات وحضارات وأديان – ليس إلا حلقة من حلقات سابقة. وتشهد هذه الحلقة قمة الأزمة الفكرية في مجتمعاتنا نظرًا لهذا الخضم الهائل من اختلالات ميزان القوى لغير صالحنا، والذي يحيط بمضمون محدد ومعنى محدد للحوار الثقافي في ذهن المبادرين بالدعوة، وذلك في وقت يتعرض فيه البعد الثقافي الحضاري العقدي لأمتنا لأخطر موجات التحدي والتي تستوجب بالضرورة الاستجابة المناسبة لتدعيم الثقافة الإسلامية للشعوب الإسلامية في كل مكان، ليس في الدول الإسلامية فقط ولكن في الأوطان الجديدة التي هاجر إليها البعض»[2]، وهنا تخْلصُ إلى موقفها المتوجس بل والرافض لحوار الحضارات باعتباره مفهوما غربيا، بقولها: «إن لم يكن حوار الحضارات بالمفهوم الغربي فماذا إذن؟»[3] وكبديل إسلامي لمفهوم الحوار من أجل مواجهة النموذج التغريبي، تدعو نادية مصطفى إلى ضرورة إيجاد «خطاب ينطلق من الذات الإسلامية وخصائصها، وبمبادرة تجاه الآخر، لا بانفعال أمامه، حتى يتحقق التوازن في الرؤية الذي هو أساس الفاعلية»[4]، حيث تقترح نموذج زكي الميلاد عن «تعارف الحضارات» لكونه يشكل خطابا عربيا وإسلاميا، وبالتالي مستقل عن النموذج الغربي المهمين، بقولها «استخدام ‹تعارف الحضارات› وليس حوارها أو صراعها يمثل استجابة ‹إيجابية› وليس مجرد رد فعل لما أثارته أطروحات ‹صراع الحضارات›، تلك الأطروحات التي جاءت من خارج الدائرة الإسلامية تعبيراً عن

---

١ المصدر نفسه.
٢ المصدر نفسه.
٣ المصدر نفسه.
٤ المصدر نفسه.

الاهتمامات الفكرية والعملية في الغرب (...) في حين أن الرؤية الإسلامية - على مستوى المعرفة والفكر - أسبق إلى تقديم طرح آخر»[1]. والملاحظ هنا أن نادية مصطفى تتمثل العلاقات بين الحضارات على أساس كونها علاقات بين الدول في غياب أي تفريق واضح بين مفهومي «الدولة» و«الحضارة»، وهذا مرده، على ما يبدو، إلى تخصصها العلمي المرتكز حول العلاقات الدولية، التي تنحصر كما هو معروف في دراسة العلاقات بين الدول وليس بين الحضارات، وهذا ما جعلها تُسقط سلوكيات بعض الدول الغربية من كونها سلوكيات نمطية وحصرية بالحضارة الغربية، والتي لا يمكن مع ذلك اختزالها في مجموعة دول أو في حقبة زمنية معينة أو في أحداث عالمية محددة، سببتها بعض دول الغرب. وخلاصة القول إن موقف نادية مصطفى التوجسي يعكس بدوره التنميط الإسلامي لمفهوم حوار الحضارات من كونه مفهوما غربيا، وبالتالي ضرورة رفضه واستبداله بمقابل من الدائرة العربية الإسلامية بشكل حصري، وهو موقف يسهم بالتالي في إعادة إنتاج إحساس الصّراع ضد ما يسمى «غربا» حتى في التعاطي مع مفهوم الحوار.

د. السيد يسين: حوار الحضارات ضرورة إنسانية:

يعتبر الكاتب المصري الراحل السيد يسين رمزا من أهم رموز الاتجاه الليبرالي العربي، ولهذا فمواقفه من حوار الحضارات تعكس عموما سمات التصور الليبرالي العربي بخصوص هذه القضية العالمية. ينطلق يسين في تحليله للتعاطي العربي مع هذه القضية ولاسيما على المستوى الفكري، من فكرة مفادها أن لا يمكن فهم التعاطي العربي الفكري مع قضية حوار الحضارات من دون إدراك طبيعة النظرة العربية ذاتها إلى الآخر الغربي، والتي يعتبرها لا تختلف كثيرا عن مجموع الخطابات العربية حول الغرب والعلاقة معه سواء قبل أو بعد ١١ سبتمبر[2]. ولغرض تقديم تحليل لتطور هذا الإدراك العربي للغرب من الناحية التاريخية يستعين يسين بالتقسيم الذي وضعه

---

١ المصدر نفسه.

٢ السيد يسين، «قراءة نقدية في خطابات حوار الحضارات» في: خطابات عربية وغربية حول حوار الحضارات، سلسلة محاضرات حول الحضارات (٢)، تحرير: نادية مصطفى؛ علا أبو زيد، ط١، القاهرة-الإسكندرية: دار السلام ٢٠٠٤، ص ٢١.

المفكر المغربي عبد الله العروي للوعي بالعربي للحضارة الغربية لاسيما في فترة النهضة العربية الأولى، حيث يشير العروي إلى وجود ثلاثة أنماط من هذا الوعي الفكري؛ وهي وعي «الشيخ»، ويعني به الشيخ محمد عبده، ووعي «الليبرالي» ويعني به المفكر المصري أحمد لطفي السيد، ووعي «التقنية»، ويعني به الكاتب المصري الماركسي سلامة موسى[1]. وهنا ينقل يسين عن العروي قوله: إن الشيخ محمد عبده لم يكن يعتبر أن الدين الإسلامي يتعارض مع العلم الحديث، وإنما يتعين تحديث الفكر الإسلامي في جوانب معينة ومحددة ليصير نمطا حضاريا يمكن تنزيله على أرض الواقع المجتمعي العربي دونما الحاجة إلى الاقتداء بشكل كامل بالنموذج الغربي؛ حيث يستشهد العروي على هذا التصور بإحدى كتب الشيخ محمد عبده، وهي «الإسلام والعلم» ، أما الوعي الليبرالي، المتمثل في كتابات أحمد لطفي السيد، فقد دعا إلى عكس هذا؛ من تبني النموذج الغربي الأوروبي على كافة الأصعدة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية مطالبا في نفس الوقت بالاستغناء عن التراث، الذي لم يخفِ موقفه السلبي منه. أما الوعي التقني، الذي كان سلامة موسى يعبر عنه، فاعتبر أن تحقق النهضة العربية على غرار النهضة الغربية مرتبط بالأساس بالتصنيع والتطور التكنولوجي في إطار النظام الاشتراكي[2]. وفي ضوء هذه النبذة التاريخية الموجزة يرى يسين أن هذه الخطابات الثلاثة عن الذات العربية وبالتالي عن الآخر غير العربي لم تتغير في معظمهما في عصرنا الراهن حتى في نظرتها لحوار الحضارات، باستثناء الخطاب الإسلامي، الذي تدهور- بحسبه - مقارنة مع الخطابين الليبرالي واليساري، و«خصوصا ذلك الخطاب الذي تبنته الجماعات الإسلامية المتطرفة»، التي تمثلها «الرؤية الرجعية لأسامة بن لادن» القائمة على الصراع العسكري مع الغرب[3]. في مقابل هذا التوجه المتطرف، يرى يسين أن هناك خطابًا فكريًّا إسلاميًّا معتدلاً، يعتبره امتدادا لخطاب محمد عبده الذي ظل نخبويا إلى أن تَحوّل إلى خطاب جماهري بعد أن تبناه حسن البنا وطوّره. وهنا يشدد يسين على أن الخطاب الإسلامي

١ المصدر نفسه، ص ٢٢.
٢ المصدر نفسه.
٣ المصدر نفسه.

في نسخته المتشددة، والذي يعتبره «محاولة للتأويل المنحرف للنصوص الدينية»[1]، هو من يقصده الغرب في تصوره السلبي عن الإسلام وحملته ضد الخطاب الإسلامي لاسيّما بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

إضافة إلى هذا؛ يرى يسين أن الخطاب اليساري العربي «ما زال محتفظا بجموده العقائدي، الذي ساد في الأربعينيات والخمسينيات (...) من حيث الرفض المطلق للآخر»[2]. بينما يرى أن التوجه العربي الليبرالي لم يتغير في جوهره، فهو في نظره: «يقوم على التسامح والاعتراف بالآخر والحوار، فصلب الليبرالية هو التعددية والاعتراف بالآخر وعدم نفي الآخر. ومن هنا فالخطاب الليبرالي بعد أحداث ١١ كان فيه نفس قيم التسامح (...) والدعوة إلى حوار عقلاني وعدم نفي الآخر»[3]. ومن جهة أخرى يرفض هذا المفكر ثنائية «شرق-غرب» فهي في نظره لا تُسهِم في تشكّل حوار بنّاء، بقدر ما تقوّضه من أساسه، بقوله: «في الحوار الحضاري لا ينبغي أن نأخذ الناس باعتبارهم كتلا صمّاء. فلا يوجد ما يسمّى غرب أو الحضارة الغربية؛ لأنه من الناحية الفكرية يمكن القول بأن العرب هم من صناع الحضارة الغربية؛ لأن الحضارة العربية قد أسهمت بشكل فعال في بناء الحضارة الغربية، وبالتالي فالزعم بأن الحضارة الغربية مكتفية بذاتها هو خطأ وهذا ما يُسمى بالنزعة إلى المركزية الغربية، وهذا بمعنى الادِّعاء أن الحضارة الغربية هي محور الأشياء، من الناحية التاريخية، وهي المخوّلة للحكم على الأمور فتحدد ما هو الخير وما هو الشر»[4].

وعلى هذا الأساس يعتبر يسين أن حوار الحضارات ليس نزعة للتمركز على الذات بقدر ما هو حوار مع الذات قبل الحوار مع الآخر، وهنا يشترط يسين الشرطين الآتيين: «النقد الذاتي ونقد الآخر وتحليل خطابه»[5]، فبينما يرى أن النقد الذاتي هو «ميزة للمجتمعات الغربية المفتوحة»، يعتبر يسين أن النقد الذاتي في الثقافة العربية

---

١ المصدر نفسه.
٢ المصدر نفسه، ص ٢٤ .
٣ المصدر نفسه.
٤ المصدر نفسه، ص ٢٤.
٥ المصدر نفسه، ص ٢٧.

لا زال في بدايته، مشددا أنه «في حوار الحضارات لن نُحتَرمَ إلا إذا نقدنا أنفسنا نقدا ذاتيا»[1]. وهذا ما دفعه إلى نقد كل من الطرفين العربي والغربي معا؛ فعلى الصعيد العربي ينتقد يسين التأويل الحرفي للإسلام لدى العديد من الجماعات الإسلامية العاملة على المستوى السياسي، بقوله: «الخبرة الإنسانية الممارسة هي الأساس وليس النصوص الموضوعة. وإذا كانت الممارسة قد فشلت في إظهار مبدأ ما فإن الخطأ يكون في التطبيق. وحتى عند القول إن هناك خطأ في نظرية النظام السياسي الإسلامي، فإن الخطأ ليس في النصوص الدينية، ولكن الخطأ في النظام السياسي الوضعي الموضوع من قبل البشر»[2]. أما على الصعيد الغربي، فيوجّه يسين سهام نقده إلى الولايات المتحدة بقوله: «في رأيي أن أحداث ١١ سبتمبر نقلت الولايات المتحدة الأمريكية من مرحلة الفوضى المطلقة إلى محلة الهيمنة المقننة، وأقصد بذلك أن الولايات المتحدة أعلنت نفسها القوة العظمى الوحيدة التي تفرض قانونها على الآخرين سواء على الحلفاء أو على الأعداء لا فرق في ذلك. وبالتالي دخلنا في مرحلة جديدة لابد وأن تؤثر على حوار الحضارات؛ لأن الولايات المتحدة تريد أن تتحرك من منطلق الهيمنة»[3]. وكحل يضمن نجاعة حوار الحضارات، يرى يسين أن «مستقبل حوار الحضارات لابد وأن يُبنى على تحالف المثقّفين في الدول العربية والإسلامية مع المثقّفين النقديين في الدول الأوروبية وباقي دول العالم لإقامة حلف ثقافي ضد الإمبراطورية الأمريكية»[4]. وهذا الموقف السّلبي ليسين من الولايات المتحدة واستبعاده إيّاها من أيّ دور في حوار الحضارات يعكس أيضًا نزعة إقصاء الآخر، التي سقط فيها بدوره، حينما اختزال الولايات المتحدة في سياستها الخارجية ضد بقية العالم، وكأنما لا يوجد فيها مثقفون على غرار مثقفي العالم الذين ينتقدونها من داخل وعلى رأسهم المفكر الأمريكي نعوم تشومسكي وغيره من المثقفين والنشطاء الأمريكيين.

---

١ المصدر نفسه.
٢ المصدر نفسه، ص ٢٨.
٣ المصدر نفسه، ص ٢٩.
٤ المصدر نفسه، ص ٣٠.

هـ. محمد أركون ومحورية الحوار العربي-الأوروبي:

من بين المثقفين العرب ذوي التوجه الليبرالي الذين اهتموا بقضية حوار الحضارات، نجد أيضا المفكر الجزائري محمد أركون، الذي يُعد من الدعاة البارزين للحوار بين الحضارات وبخاصة في جزئه المتعلق بالعلاقة بين الديانات، أي حوار الأديان، الذي يُعتبر أيضا مكوِّنا من مكوّنات حوار الحضارات. وفي مقدمة كتابه «الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة» المترجم إلى العربية، يشير أركون إلى أهمية الحوار بين الحضارات، وتحديدًا على المستوى الديني، وبخاصة بين الحضارة الغربية ذات المرجعية المسيحية والحضارة العربية الإسلامية، والتي تَكْمُن أهميتها في تفكيك الصور الإيديولوجية المتبادلة بين الحضارتين على حد السواء عن طريق المراجعة النقدية، بقوله: «هذه المصطلحات الثلاثة، إسلام، أوروبا، غرب، تعرّضت لأدلجة مهووسة ومبالغ فيها. ولهذا السبب فينبغي أن نعيد التفكير فيها لكي نحلّ الصورة التاريخية (أو الواقعية) محل الصورة الأيديولوجية. وينبغي أن نُوضّح الأمور من جديد وأن ننظر إليها بشكل نقدي، أي أن نعرّيها من ألبستها الإيديولوجية السميكة (...)، وذلك لكي نقدم صورة أخرى عن الصورة السائدة عن الإسلام والغرب، أو عن تصور كل من المسلمين والغربيين لبعضهم بعضا. فالصورة المتبادلة بينهما، أي التي يملكها كل طرف عن الطرف الآخر غير صحيحة على الإطلاق. يضاف إلى ذلك أن الأمور غائمة ومشوّشة إلى حدٍّ بعيد، ولا يمكن أن نظل إلى ما لا نهاية تحت رحمة التصور الأيديولوجي الذي يتحكم بنا»[1].

ورغم نبرته المتفائلة إلاّ أن أركون يعتبر تاريخ العلاقة بين الغرب والإسلام كان في معظمه تاريخ صراع عقدي في ماضيه وإيديولوجي في حاضره، متسائلا: «كيف يمكننا أن نقلب السلب إلى إيجاب، والخصام إلى وئام، والحرب إلى تعاون وسلام بين الإسلام، وأوروبا، والغرب؟ كيف يمكن أن نتوصل إلى علاقات جديدة بين هذه الأقطاب الثلاثة، أو بين هذه المناطق الجغرافيا- الاستراتيجية الثلاث؟ كيف يمكن

---

١ محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ت. هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١، ط ٢، ص ٥.

أن نتوصل إلى علاقات بنّاءة لا مدمرة، علاقات واعدة بالمستقبل وقادرة على تحرير الوضع البشري أينما كان، في هذه الجهة أو تلك؟ نقول ذلك ونحن نعلم أن هذه الأقطاب الثلاثة تتصارع الآن، كما في العصور الوسطى، من أجل الهيمنة[1]».

وفي ضوء هذا التحدي الحضاري يرى أركون أن أوروبا كجزء من حضارة الغرب هي الوحيدة القادرة غربيا على تجاوز هذا الصراع وفتح صفحة جديدة في علاقتها الحضارية مع بقية العالم، إذا تمكنت من تجاوز العصبيات القومية الضيقة، التي لا تزال حاضرة فيها بقوة، وذلك عبر وحدة سياسية حقيقية بين دولها، بقوله «الوحدة الأوروبية هي وحدها القادرة على إيقاف الانحراف الإيديولوجي للغرب المهمين. فأوروبا هي وريثة التراث الحضاري العريق المتراكم منذ ثلاثة قرون على الأقل. وسوف تكون القوة الاقتصادية الأولى في العالم إذا توحدت. كما أنها ستكون فضاء واسعا للعلم والتنوير والحريات الديمقراطية. وبالتالي فسوف ينعكس ذلك عاجلًا أو آجلًا، بشكل مباشر أو غير مباشر، على الآخرين»[2]. لكن أركون يعتقد أن هذه الوحدة السياسية المنشودة أوروبيًّا لن تتحقّق في نظره مالم تُقْدِم أوروبا على «فتح مراجعات جريئة وحرة من أجل مناقشة موروث الماضي الثقيل وإزاحته من كل رواسبه (...)»[3]، مضيفا: «أقصد الحروب الرهيبة التي جرت بين الأوروبيين أنفسهم، وكذلك حروب المرحلة الاستعمارية ضد الشعوب الأخرى. ينبغي على الفكر الأوروبي أن يستخلص النتائج والعبر من كل ذلك وأن يعيد الصلة مع تراثه الإنسيّ والتنويري الرائع لكي يستطيع أن يتعامل مع الشعوب الأخرى وثقافتها بنوع من الاحترام والتفاعل المتبادل»[4].

وهنا يطرح أركون التساؤل عن الدور المفترض لأوروبا الموحدة في علاقتها مع العالمين العربي والإسلامي، مؤكدا أنه «بما أن أوروبا سبقت عالم الإسلام إلى دخول الحداثة واكتساب الحريات الديمقراطية فإنها تستطيع أن تمد يد المعونة لأبناء الضفة الأخرى من الفضاء المتوسطي لكي يدخلوا هم أيضا في عالم الحداثة

١ المصدر نفسه، ص ٣٠.
٢ المصدر نفسه، ص ٣٤.
٣ المصدر نفسه، ص. ٣٥.
٤ المصدر نفسه.

والحريات والقيم الديمقراطية (...) ولكن ينبغي أن أعترف أنه في الحالة الراهنة للأمور فإن هناك فجوة واسعة وعميقة لا تزال تفصل بين كلتا ضفتي المتوسط (...). لا تزال العملية إذن سابقة لأوانها. لكن ينبغي أن أضيف إلى ذلك مسألة أخرى: وهي أن أوروبا الغربية مشغولة بدمج أوروبا الشرقية وإدخالها في نطاقها الحضاري بعد انحسار الشيوعية عنها. وبالتالي فليس عندها أي وقت لكي تهتم بعالم الإسلام»[1].

وفي الختام يرى أركون أن الشعوب العربية والإسلامية يمكنها أن تعيد الاهتمام الأوروبي بها وبخاصة الأقلية العربية والمسلم في أوروبا، بقوله: «لكننا نعلم أن حوالي العشرة من ملايين شخص مسلم يعيشون الآن في الفضاء الأوروبي (...). وهذه حقيقة واقعة ينبغي أن تؤخذ يوما ما بعين الاعتبار(...) وإذا كانت الشعوب الإسلامية تبدو وكأنها تقوم بحركة معاكسة فإن ذلك ينبغي ألا يخدعنا كثيرا. فهذه الموجة تُخبئ توقا عارما لما هو ضدها: أي عطشا هائلا للحرية والمشاركة السياسية ومعانقة حقيقتها العميقة ودخول حلبة التاريخ»[2]. ويبدو أن الربيع العربي كان إرهاصا لنبوءة أركون، فقد كان الربيع العربي رغم تعثره في تحقيق أهدافه تعبيرا جمعيا عن التوق العربي للحرية والديمقراطية من أجل اللحاق بركب الدول التي اختارت نهج الديمقراطية والعدالة والاستثمار في تنمية الإنسان. أيضا ردة الفعل الإنسانية من أوروبا الغربية على موجة اللجوء العربي إليها وبخاصة سنة ٢٠١٥ تعكس، بالمقارنة مع مواقف كل من شرق أوروبا، والولايات المتحدة وأستراليا، رغبة أوروبا الغربية في مساعدة جيرانها في الضفة المقابلة من البحر المتوسط كما أشار أركون إلى ذلك من قبل.

و. محمد عابد الجابري: حوار الحضارات تظليل غربي:

لم تكن قضية حوار الحضارات تحتل دائما صدارة الانشغالات الفكرية والأولويات البحثية للمفكر المغربي الراحل محمد عابد الجابري مثل موضوعات التراث والنهضة العربية والوحدة العربية، لكنه يعد من أبرز المفكرين القوميين اليساريين الذين كان لهم موقف واضح من ثنائية صراع-حوار الحضارات؛ ففي كتابه

١ المصدر نفسه، ص ٣٦, ٣٥-

٢ محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص ٣٦.

«مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب» يتناول الجابري في الفصلين الثاني والثالث العلاقة المتشنجة بين العالمين الغربي والإسلامي، وذلك بحسبه بسبب سعي الغرب المتجدد إلى البحث عن ذاته الحضارية وبالتالي الحاجة إلى تأكيد تميّزها عبر الآخر غير الغربي، الذي يُراد له هنا لعب دور المرآة العاكسة للتفوق الغربي، ابتداء من الزمن اليوناني ووصولاً إلى الحاضر الغربي، وفي خضم هذه الثنائية صار الإسلام في الاستشراق الغربي صورة الآخر–العدو المشوهة، التي تعكس أيضا «كمالية» الأنا الغربية المسيحية، لمجرد «مسيحيّتها». ويرى الجابري أن هذه الصورة النمطية المتجذرة في المركزية الغربية ممتدة من الماضي، مرورا بالحاضر نحو المستقبل بلا تبدّل، وهذا ما يسميه بـ «المستقبل الماضي»، ولهذا يدعو هذا المفكر العقل الجمعي العربي إلى عدم التغافل عن هذا الماضي والحاضر الغربي في لحظة تأمله لمستقبله الحضاري، بقوله: «نقطة البداية في تفكير العرب في مستقبلهم الآتي يجب أن تكون ليس فقط استحضار مستقبلهم الماضي، فهذا ما يفرض نفسه، بل أيضا استحضار ما يشكل المستقبل الماضي لكل من إسرائيل والصهيونية والغرب الامبريالي»[1]. وفي هذا السياق يعتبر الجابري أن العلاقة بين الغرب والعرب، شأنها شأن علاقة الغرب المهيمن ببقية العالم التابعة له، هي «علاقة السيد بالعبد (...) السيد لا يكون سيدا إلا إذا حافظ على وضع يجعله قادرا على خدمته. وإذا كان مستوى الخدمة المطلوبة ودوامها يتطلّبان إدخال ‹تحسينات› معيّنة على وضع العبد؛ فإن السيّد لا يتردّد في ذلك لأن ما يهمه ليس وضع العبد كعبد بل قيامه بما يريده منه بصورة أفضل»[2]، وهنا يحدِّد الجابري ملامح النظرة الغربية للعرب والمسلمين، بقوله: «على أن العرب ليسوا بالنسبة إلى الغرب ذلك الممر الاستراتيجي وحسب، بل هم أيضا أولئك الذين تحتوي أراضيهم على أكبر مخزون من البترول في العالم (...) ولذلك فالغرب مستعد للقيام بأي عمل مهما كان شرسا وتدميريا لمنع قيام وضع في منطقة الشرق الأوسط يهدد تزويده المنتظم بالبترول»[3].

---

١ محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٥، ص ٩٤.

٢ المصدر نفسه، ص ١٤٥.

٣ المصدر نفسه.

ويعكس تصوّر الجابري للعلاقة القائمة بين العالمين الغربي والعربي الإسلامي التوجه اليساري بشكل واضح، والذي يلقي اللوم على الجانب الغربي مذكرا بنزعته الامبريالية اتجاه ما هو غير غربي، لكن هذه النظرة على صحتها وصدقها، تهمل في نفس الوقت العامل الذاتي الذي جعل العالم العربي الإسلامي الطرف الضعيف ضمن العلاقة غير المتكافئة؛ فالعالم العربي هو بالدرجة الأولى ضحية نفسه بسبب التخلّف الذي لحقه عبر مراحل تاريخية ولأسباب متنوعة معظمها ذاتية قبل أن يكون ضحية الآخر الغربي الذي مارس عليه سطوته الحضارية مستغلا ضعفه وغياب مشروعه النهضوي.

أما نظرته لمفهوم حوار الحضارات فنجدها بارزة ولو بشكل مقتضب في الفصل الخامس من كتابه قضايا في الفكر المعاصر، حيث يعتبره شعار «نبيلا» و«معقولا» إلا أنه «مفعم بالغموض والالتباس»[1]، مضيفا: «ذلك لأن ‹الحوار› بين الحضارات إما أن يكون عفويا تلقائيا نتيجة الاحتكاك الطبيعي فيكون عبارة عن تبادل التأثير، عن أخذ وعطاء، بفعل الصيرورة التاريخية. وهذا النوع من تلاقح الحضارات لا يحتاج إلى دعوة ولا يكون بتخطيط مسبق بل هو عملية تاريخية تلقائية (...). إن كان المقصود هو تنظيم حوار مقصود بين أهل هذه الحضارات وتلك، فإن الأمر ليس بالبساطة التي يبدو بها في بادئ الرأي. ذلك لأن أهل ‹أهل حضارة› ما ليسوا جميعا على وفاق، بل هم مجموعات مختلفة يقوم بينها صراع بصورة أو بأخرى»[2]. وهنا يطرح الجابري تصوره للعلاقة القائمة بين الغرب من جهة والعالم العربي والإسلامي من جهة أخرى، والتي لا تتيح أية إمكانية لأي حوار بين الطرفين: «العلاقة القائمة الآن بين الغرب من جهة، والعرب والمسلمين والعالم الثالث كله من جهة أخرى، هي من جنس علاقة السيد بالعبد: السيد يستغل العبد وهو محتاج إليه (...)، والعبد يعاني من السيد ولكنه هو الآخر محتاج إليه. وبما أن تغيير هذه العلاقة لم يعد ممكنا عن طريق ‹ثورة العبيد›، على الأقل في الظروف الراهنة، لأن الغرب مستعد لأن يكرر في أي مكان ما فعله في العراق، فإن ما تسمح به الظروف الآن هو العمل على تحقيق نوع

١ الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، ص ١٣١.
٢ المصدر نفسه.

من ‹توازن المصالح› يحدّ من هيمنة ‹السيد› وغلوائه، وذلك باللجوء إلى أسلوب النضال الذي تمارسه ‹نقابات العمال›. وهذا النوع من النضال يتطلب قيام تضامن بين دول العالم الثالث، أو بين مجموعاته الإقليمية (...) وسلوك أسلوب ‹الضغط›»[1].

ومن هذا المنطلق يعتبر الجابري أن النمط الحواري المناسب إزاء هذه العلاقة القائمة على الهيمنة والتبعية هو «من جنس حوار النقابات المنظمة المتضامنة المستميتة في المطالبة بحقوقها (...) مع أصحاب المعامل والمؤسسات. أما ‹حوار الحضارات› فهو كـ‹صدام الحضارات› شعار لا ينفع إلا في تعميم الرؤية وخلط الأوراق وتمرير المغالطات»[2]. يُستَشَفّ من هذا الموقف أن صاحبه بدوره يتعاطى مع مفهوم «الغرب» وكأنه كتلة إيديولوجية متجانسة مكانيا بل وحتى زمانيا، ممّا يجعلنا نتساءل مرة أخرى: هل الغرب هو فقط بالضرورة قوى امبريالية مهيمنة عالميا، كما يصوره الجابري وفق المنظور اليساري، وهل فعلا أن الغرب بكل مكوناته غير المتجانسة يُعادي حرية وديمقراطية الشعوب؟ ألا توجد فروقات بِنْيّة ضمن هذا «الغرب» تُشكلها تيارات إيديولوجية متنوعة من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين؟ هذا ما سنحاول إبرازه في الفصل الموالي حول قضية حوار الحضارات من مفهوم غربي أو بالأَحرى من مفاهيم غربية.

٢. حوار الحضارات من منظور فكري غربي:

يُلاحَظ مما سبق أن التعاطي العربي -الإسلامي مع قضية حوار الحضارات لم يكن مباشرا، بل كان في معظمه مقترنا بالتطرق إلى مقولة صراع الحضارات، التي تكاد تظهر لدى جميع التصورات العربية والإسلامية المشار إليها أعلاه؛ فرغم هذا التنوع الأيديولوجي في التعاطي مع هذا الموضوع، سواء بالإيجاب أو السلب إلا أنه لم يستطع الانفكاك من ثنائية حوار-صراع، مما يجعله ردة فعل دفاعية أكثر من كونه تعاطيا مستقلا مع الموضوع. في المقابل الغربي لا نجد هذا الموقف الدفاعي التبريري في التعامل مع هذه القضية، بل تنوعا في الطرح، والذي قسّمناه إلى تمثل

١ المصدر نفسه، ص ١٣٢.
٢ المصدر نفسه.

متحفظ، وتمثل إيجابي فيه، وتمثل نقدي للحوار الحضاري مع الآخر غير الغربي، وهذا ما سنعكف على تبيانه من خلال تقديم ومناقشة تصورات كل من: برنارد لويس وتودوروف تزفيتان وهانس كوكلر ومشيل فيرث ويورغن تودنهوفر.

أ. برنارد لويس والخطر «الأخضر»:

من بين المفكرين الغربيين البارزين، الذين كتبوا بشكل متواصل عن العلاقة بين الإسلام والغرب منذ عقود طويلة، نجد المستشرق الأمريكي المعروف برنارد لويس Bernard Lewis، وقد اشتهر بنظرته التنميطية للعالمين العربي والإسلامي من كونهما تحد سافر للغرب، والذي يجعله لويس في موقف الطرف المتحضر في علاقة صراعية دائمة. ومن أجل فهم خلفية هذا التصور الصراعي في حد ذاته، سوف أركّز هنا من بين مجموعة من كتاباته حول العلاقة بين الشرق والغرب[١]، على مقال مهم له من الناحية التاريخية وهو «جذور الغضب الإسلامي» Roots of Muslim Rage[٢]، والتي صدرت في سبتمبر سنة ١٩٩٠ بالمجلة الأمريكية Atlantic Monthly. وسبب اختيار هذا المقال لا يكمن في أن لويس قد استخدم فيه مصطلح «صراع الحضارات»[٣] قبل هنتنغتون، بل لأن هذا المقال قد شكّل بالأساس المنطلق الفكري الذي اعتمده هنتنغتون نفسه في مقاله ثم في كتابه «صراع الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي الجديد»، وما وافقه من المفكرين والباحثين الغربيين في هذا التوجه الاختزالي للعلاقة بين الشرق والغرب[٤].

يحاول لويس في مقاله هذا تحليل ما يسمّيه بأسباب الغضب العربي والإسلامي

---

١ لدى برنارد لويس كتب أخرى، منها: «أزمة الإسلام: حرب مقدسة وإرهاب غير مقدس"، «الإسلام في التاريخ: الأفكار والناس والأحداث في الشرق الأوسط»، و«أين يكمن الخطأ؟ صدام الإسلام والحداثة في الشرق الأوسط».

٢ الترجمة العربية مأخوذة بتصرف من «برنارد لويس ومقالته جذور الغضب الإسلامي، ت. بشار بكور، موقع الألوكة، الرابط https://goo.gl/vEHjfa (11.2.2018).

٣ وردت عبارة صراع حضارات A Clash of Civilizations كعنوان فرعي في مقالته.

٤ نُشرت المقالة في ما بعد في كتاب للويس بعنوان From Babel to Dragomans (pp ٣١٩-٣٣١) وصدر سنة ٢٠٠٤، يمكن الاطلاع على المقال كاملا عبر الرابط التالي https://goo.gl/Uo94sQ (11.2.2018).

على الغرب عامةً والولايات المتحدة على وجه الخصوص، ويحاول أن يربطه بتاريخ العلاقات المتوترة بين الإسلام والمسيحية، حيث يبدأ مقاله بتساؤل أحادي: «لماذا ينقِم الكثير من المسلمين بشدّة على الغرب؟» وهنا يرى برنارد لويس أن المسببات داخلية بالأساس ومرتبطة بالذهنية العربية والإسلامية، نافيا في نفس الوقت أي دور سلبي للغرب وللولايات المتحدة، حيث يضرب هنا بعرض الحائط كل الحقائق التاريخية التي تشير بوضوح إلى الدور الغربي في تأزيم هذه العلاقة. أكثر من هذا: يرى لويس أن الغرب هو ذاته ليس إلا ضحية حضارية لهذا العدو غير الحضاري، الذي يصادمه بسبب تخلفه الذاتي وحقدا على تحضره. من هذا المنظور يرى هذا المستشرق أن الإسلام في بداياته قد «علم الناسَ ذوي الأجناس المختلفة أن تعيش معًا في رحاب الأخوة، والناسَ أصحابَ العقائد المتباينة أن تعيش في ظل تسامح مرضيٍّ»[١]، مضيفا أن «الإسلام – في مراحل معيّنة – أوحى لبعض أتباعه بحالة من الكراهية والعنف. ومن سوء حظّنا أن جزءًا من العالم الإسلامي – وليس كلّه أو أكثره – يمرّ الآن بمرحلة من هذا النوع، وأن جُلّ الكراهية – وليس كلَّها – موجهةٌ ضدنا»[٢]. وهنا يعتبر لويس أن هذا الكره يجد تبريره في التقسيم الإسلامي الكلاسيكي للعالم إلى قسمين: «دار الإسلام، حيث تسود الشريعة والعقيدة. والباقي؛ المعروف بدار الحرب، التي مهمة المسلمين أن يجلبوها في النهاية إلى الإسلام»[٣]. لكنه يقرّ في نفس الوقت أن هذا التقسيم لا يمكن أن يفسر بمفرده هذا «العداء» الأحادي الجانب، وهنا يشير باقتضاب إلى الشعور العام الذي خلّفه الاستعمار الغربي للمنطقة، بقوله «سَوْرة الغضب ضدّ هذه القوى المعادية، والكافرة والغريبة التي قوّضت سيادتَه، ومزّقت مجتمعه، واخترقت حِمَى بيته كان أمراً محتّمَ الحصول»[٤]؛ بسبب هذا الاحتلال الغربي العسكري والاقتصادي، يُضاف إليه الانحياز بل والدعم الغربي، وبالأخص الأمريكي، لإسرائيل، الذي يعتبره

١ بشار بكور، "برنارد لويس ومقالته جذور الغضب الإسلامي، موقع الألوكة، الرابط https://goo.gl/vEHjfa، ص ٦.

٢ المصدر نفسه.

٣ المصدر نفسه، ص ٨.

٤ المصدر نفسه، ص٩.

«السبب الأكثر ورودًا وذكرًا، والمؤدي إلى الشعور المعادي لأمريكا بين المسلمين»[1]، مضيفا «أن هذا الاشمئزاز من أمريكا، المنصبّ عليها أكثر من الغرب على العموم، ليس أبدًا مقصوراً على العالم الإسلامي ولا المسلمين (...). إن حالة خيبة الأمل والكراهية قد أثّرت في أجزاء متعددة في العالم»[2]. ورغم هذا الإقرار بالدور السّلبي للغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة، إلاّ أن لويس يعتبر بأسلوب تبريري أن موجة الاستعمار إلى جانب العنصرية والتعصّب غير مخصوصة بالغرب، بل شهدتها معظم حضارات العالم، مع فارق أن الغرب استطاع التعاطي مع هذا الماضي السيّء عكس باقي الحضارات، بقوله: «كان الغرب في ممارسته التعصبَ للذكورة، والعنصرية، والاستعمار، يتّبع سنّةً عامّة عند البشر على مرّ آلاف الأعوام في التاريخ المسجّل. إن الذي يميّز الغربَ من كل الحضارات الأخرى هو في اعترافه، وتسميته، ومحاولته – ليس تماماً من دون نجاح – علاجَ هذه الأمراض التاريخية»[3].

وبهذا المعنى يعتبر لويس أن تحوّلات العلاقة بين العالمين الإسلامي والغربي هي تحوّلات ذاتيّة لا يَدَ للغرب فيها، ذلك أنه «في البداية كانت استجابةُ المسلمين للحضارة الغربية نوعاً من الإعجاب والتقليد، والاحترام الكبير لإنجازات الغرب، والرغبة في تقليدها وتبنيها. ونشأت هذه الرغبةُ من الوعي الشديد، والمتزايد للضعف، والفقر، والتخلّف في العالم الإسلامي، بالمقارنة بالغرب المتقدم»[4]، أمّا «في وقتنا الخاص، فَسحت هذه الحالةُ من الإعجاب والتقليد مجالًا لحالةٍ من العداوة والرفض بين كثير من المسلمين. هذه الحالة – من ناحية – هي بالتأكيد بسبب الشعور بالهوان»[5]، وهو بهذا يرى أن تأزُّم العلاقة وانفراجها هي في يد الجانب العربي الإسلامي وحده وليس الغربي، بقوله: «إن الحركة التي تسمّى في هذه الأيام ‹الأصولية› ليست النَمَطَ الإسلامي الوحيد. فهناك أنماطٌ أخرى، أكثرُ تسامحًا وانفتاحا، قد بثّت الإلهامَ للإنجازات، العظيمة للحضارة الإسلامية في الماضي، ونحن نأمل لهذه الأنماط

١ المصدر نفسه، ص ١٣.
٢ المصدر نفسه، ص ١٤.
٣ المصدر نفسه، ص ١٥.
٤ المصدر نفسه، ص ١٩.
٥ المصدر نفسه، ص ٢٠.

الأخرى أن تسود في نهاية المطاف»[1]. ومن هنا نستشف أن لويس لا يعتبر العلاقة بين الطرفين إلاّ علاقة صراع لأسباب بنيوية مرتبطة بالأساس بالطرف الأول، أي الطرف العربي الإسلامي، الذي يجب عليه في نظره ممارسة حوار داخلي للتغلب على حقده على الغرب الذي يظهر هنا كأنه ضحية متحضرة لعدو متخلف: «سيكون هناك صراعٌ قاس، لن نستطيع نحن الغربيين أن نفعل فيه شيئًا، أو ربما نفعل اليسير، بل إن مجرد المحاولة قد تعود بالضرر، لأن هذه أمور، على المسلمين أن يحسموها فيما بينهم»[2].

ب. تزفيتان تودوروف: من معاداة «الآخر» إلى مصالحة «الذات»:

يُعتبر الناقد والفيلسوف الفرنسي-البلغاري تزفيتان تودوروف Tzvetan Todorov من أبرز المفكرين الأوروبيين الذين اهتموا بتاريخ الغرب في علاقته مع الآخر غير الغربي[3]. ومبدئيًّا يرى تودوروف أن الحضارات لا تتصادم حينما تلتقي، ذلك أن الصدمات التي تحدث هي مرتبطة بالكيانات السياسية[4]، لهذا فليست «مهمة المثقفين والباحثين التعبير عن حسن النوايا والتغني بفضائل الحوار بين الثقافات»، بقدر ما هي تعاط فكري مع الوقائع وتحليلها[5].

ومن هذا المنطلق يقسّم تودوروف دول العالم انطلاقا من العلاقات التي تربطها مع بعضها البعض وكنتيجة لصيرورة التاريخ إلى أربع مجموعات متباينة يسميها: بلدان «الشهية» وبلدان «الحقد»، وبلدان «الخوف»، وبلدان «التردد». في هذا الصدد يرى أن المجموعة الأولى يتملّكها شعور جمعي جامح بأنها نُحّيت عبر التاريخ عن تقاسم الثروات، وقد جاء دورها في العصر الراهن، «لهذا نرى السكان يريدون الإفادة من العولمة، ومن الاستهلاك، ومن وسائل الترفيه (...) إن اليابان هي التي فتحت هذا الطريق منذ عدة عقود، وتبعتها بالسير عليه عدة بلدان في جنوب شرق

١ المصدر نفسه، ص ٢٣.
٢ المصدر نفسه.
٣ من أهم كتبه في هذا المجال: "غزو أمريكا" (١٩٨٢)، و"حول التنوع الإنسان» (١٩٩٣)، و»الحديقة المنقوصة: تركة الإنسانية" (٢٠٠٢)، و»الخوف من البرابرة. ما وراء صدام الحضارات» (٢٠٠٨).
٤ تزفيتان تودوروف، الخوف من البرابرة. ما وراء صدام الحضارات، ت. جان ماجد جبور. الإمارات العربية المتحدة: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) ٢٠٠٩، ص ١٠١.
٥ المصدر السابق، ص ١٧٠.

آسيا، ومنذ فترة قصيرة الصين والهند. هناك بلدان أخرى ومناطق من العالم تسير في نفس الاتجاه، كالبرازيل، وسوف تليها من دون شك المكسيك وجنوب إفريقيا»[1].
أما المجموعة الثانية، فهي «تلك البلدان التي يلعب فيها ‹الحقد› دورا أساسيا. وقد نجم هذا الموقف عن إدلال حقيقي أو مُتخيل فُرض عليها من قبل البلدان الأكثر ثراء والأكثر نفوذا. ينتشر هذا الموقف بنسب متفاوتة في قسم كبير من البلدان ذات الأغلبية المسلمة، من المغرب إلى الباكستان. أما سهام هذا الحقد فتتوجه إلى البلدان الأوروبية المستعمرة سابقا، وبشكل متزايد إلى الولايات المتحدة التي تُحمل مسؤولية فقر الأفراد وعجز الدول»[2].

في حين يرى أن المجموعة الثالثة، هي بلدان ‹الخوف› بحكم موقعها الحالي على الساحة الدولية: «التي يتشكل منها الغرب والتي سيطرت على العالم منذ عدة قرون»[3].
أمّا المجموعة الأخيرة، فهي تلك البلدان الموزعة على عدة قارات، «التي يُخشى أن يهيمن على أعضائها يوما ما إما ‹الشهية› وإما ‹الحقد›»[4]، وعلى ضوء هذا التقسيم يعلن تودوروف خشيته من النتائج التي قد يتسبب فيها بالأخص ذلك الصراع بين المجموعة الثانية والرابعة، لأنه، في نظره، يولّد لدى الفريق الأول الحسد والرفض، أو الإثنين معا، ولدى الفريق الثاني الازدراء أو التنازل أو الشفقة. يعتمد الفريق الأول على التفوق العددي وعلى الغضب، ويعتمد الثاني على التكنولوجيا والقوة. إنه مزيج متفجر والصراعات إلى ازدياد»[5].

وفي ضوء هذه العلاقة المتوتّرة يرى تودوروف، أنه من حقّ البلدان الغربية أن تقف ضد أيّ «اعتداء وأيّ مسّ بالقيّم التي اختارت أن تؤسس عليها أنظمتها الديمقراطية. ومن حقها خصوصا أن تواجه بثبات أي تهديد إرهابي وأي شكل من أشكال العنف. إلا أن مصلحتها ألا تنجرّ إلى ردة فعل غير متكافئة، مُفرطة ومتجاوزة للحد (....)»،

---

١ المصدر نفسه، ص ١٠.
٢ المصدر نفسه.
٣ المصدر نفسه، ص ١١.
٤ المصدر نفسه.
٥ المصدر نفسه، ص ٩.

وهنا يُلمح تودوروف إلى طبيعة ونتائج التدخلات الأمريكية المباشرة في عدة دول، «إن الخوف هو بالذات التبرير الأساسي للتصرفات التي غالبا من نصفها بـ ‹اللاإنسانية› (...) إن الخوف من البرابرة هو الذي يُخشى أن يحولنا إلى برابرة»[1]. وهنا يرى تودوروف أنه ليس من السهولة توقع إنهاء جميع الأزمات الدولية، بقوله: «لا يمكن للعلاقات الدولية، ولا للعلاقات بين مختلف المجموعات ضمن البلد الواحد أن تنعم بالانسجام بضربة سحرية. إن أسباب الصراعات أو العدوات هي حقيقية في أغلب الأحيان ولا تعود إلى سوء تفاهم عابر. إلاّ أنني أعتقد مع ذلك بأننا لا نصل إلى نتائج محدودة حين نخوض الحرب في الخارج ونمارس عدم التسامح في الداخل (...) إن اللجوء إلى القوة المسلحة أمر لا يمكن إلغاؤه من العلاقات بين الأمم أو مجموعات الأمم، لكنه يتطلب تحليلا أكثر دقة لكل حالة خاصة»[2]. وهنا يقترح هذا الفيلسوف ضرورة الانعتاق من التفكير الثنائي من أجل القدرة على الانخراط حي حوار عالمي مُجدي، بقوله «يمكننا السعي للخروج من التفكير الثنائي بحد ذاته. هناك طريقة للوصول إلى ذلك تكمن في تركيز الانتباه على الفعل، وليس على الفاعل: بدل أن نجمّد الهُويات الجماعية في جوهر لا يتبدل، نعكف على تحليل الحالات التي هي دائما حالات خاصة»[3]، مضيفا أنه «لكي يكون الحوار مُجديا يجب أن يُلبي شرطا مزدوجا. من جهة، عليه أن يعترف بتنوع الأصوات المنخرطة في تبادل الآراء ولا يفترض مسبقا أن واحدا منّا يشكل المقياس الصحيح، فيما الآخر يُنظر إليه كانحراف، أو تخلف، أو عزيمة سيئة. إذا لم نكن على استعداد لأن نطرح على بساط البحث قناعتنا الخاصة وبديهيتنا، وأن نتقمّص مؤقتا نظرة الآخر (...) فلا يكون للحوار أي معنى»[4].

وفي ختام تحليله يرى تودوروف أن الكرة الآن في ملعب الدول الغربية من أجل الانخراط سياسيا وفكريا في هذا الحوار بشكل إيجابي، بقوله «إن هذا الحوار بين رعايا من مختلف الثقافات لا يجري في فراغ، ولا يمكننا محو قرون التاريخ التي سبقته،

---

١ المصدر نفسه، ص ١١.
٢ المصدر نفسه، ص ١٦.
٣ المصدر نفسه، ص ١١٠.
٤ المصدر نفسه.

وهي قرون سيطرت خلالها «بلاد الخوف» الحالية على «بلاد الحقد» الحالية. إننا ندرك إذن ما هي المستلزمات التي تترتب على النخب السياسية والفكرية الغربية إذا رغبت في الانخراط بهذا الحوار. إن الشرط المسبق (...) يكمن في توقف هذه النخب عن اعتبار نفسها تجسيدا للحق والفضيلة والعالمية، وهو ما يقدم التفوق التكنولوجي البرهان عليه؛ وبالتالي عليها التوقف فورا عن وضع نفسها فوق القوانين وأحكام الآخرين»[1] فقط بهذه الكيفية، يعتقد تودوروف، أنه بإمكان الطرف الضعيف في هذه المعادلة الدولية غير المتكافئة، أي الطرف العربي-الإسلامي، أن ينخرط بدوره بشكل إيجابي في علاقة حوارية مجدية مع الغرب، «فمن أجل أن يتمكن المواطنون المسلمون في هذه البلدان من الالتفات إلى الأسباب الداخلية للخيبات التي يعيشون، لا بد من إزالة الأسباب الخارجية النافرة، تلك التي يتحمل الغرب مسؤوليتها»[2]، حسب تعبيره.

ج. هانس كوكلر: المصالحة والحوار كواجب أخلاقي للغرب:

من جهته يعالج الفيلسوف النمساوي هانس كوكلر Hans Köchler في كتابه «تشنج العلاقة بين الغرب والمسلمين-الأسباب والحلول»[3] العلاقة بين العالم العربي الإسلامي والعالم الغربي، التي يعتبرها علاقة معقّدة، موجها نقده الفلسفي للطرف الغالب في هذه العلاقة، والذي يسعى إلى تحقيق المزيد من المكاسب الضيّقة في إطار علاقته مع هذا الآخر غير الغربي. من هذا المنطلق يرى كوكلر أن الوضعية الراهنة في أوروبا الغربية تتّسم بانتشار الصور النمطية والأحكام المسبقة عن الإسلام والمسلمين نظرا لمصالح معينة، ممّا لا يجعل إمكانية الحوار صعبة فحسب، بل يُسهم في إعادة إنتاج هذه الصور والأحكام والحفاظ عليها لمدة أطول، «فمنذ نهاية الشيوعية (...) أصبح الإسلام من زوايا مختلفة مُعوّضا لصورة العدو القديمة التي يحاول الغرب من خلالها فرض هيمنته على العالم. وهذا الوضع العالمي الجديد، حيث يُقدم الإسلام

---

١ المصدر نفسه، ص ١٩٨.

٢ المصدر نفسه، ص ١٩٩.

٣ صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب غير المنشور سنة ٢٠١٣ وهي من انجاز الأستاذ حميد لشهب، الذي ترجم لنفس المؤلف كتابات أخرى حول الموضوع، مثل «من الصراع إلى الحوار- المسلمون والغرب».

كخطر على الهوية الأوروبية وأمنها، يؤثر مباشرة على علاقة الإسلام والمسيحية في أوروبا. وتستعمل أطروحة ‹صدام الحضارات› (...) كتبرير للإبقاء على الأحكام المسبقة (...)»[1]، مضيفا «في مثل هذه الظروف فإنه من الصعب جدا المحافظة على مناخ الحوار والتعاون وتقويته»[2].

وإضافة إلى هذا، فإن كوكلر يرى أن هذه الوضعية ليس وليدة الصدفة كما أنها ليس وليدة اللحظة، بل شكّلتها خلفية تاريخية يتعين أخذها بعين الحسبان؛ «لم تقم المواجهة الحالية بين الطرفين من لا شيء، ولم تتمظهر لأول مرة بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ (...) ولا يمكن فهمها إلا في إطار تاريخي واسع، قد يُلخص بالرجوع إلى المراحل الثلاث الآتية:

١. الالتقاء بين المسيحية والإسلام، الغرب والشرق، المطبوع بالعنف منذ القرون الوسطى. ونجد توثيقا وافيا لهذا في تاريخ الحرب الصليبية.

٢. التدخل الإمبريالي للقوات الأوروبية للقرن التاسع عشر في الدول المسلمة وبالضبط في الإمبراطورية العثمانية.

٣. المواجهة بين «الغرب» والعالم العربي الإسلامي؛ نتيجةً لتطبيق وعد بلفور وقيام دولة إسرائيلية في فلسطين وإجلاء المواطنين الأصليين، الذي أدى في النهاية إلى الاستيلاء وإلحاق الأماكن المقدسة في القدس»[3].

ورغم هذا، فإن كوكلر يرفض تفسير العلاقة الراهنة بين الطرفين، حتى ولو من الناحية التاريخية، على أنها صراع حضارات وفق الأطروحة هنتنغتون؛ لأنها في نظره «تخدم في المقام الأول مصالح أولئك الذين يصرون على استمرار الوصاية على العالم الإسلامي وتبعيته»[4]. وفي المقابل، يدعو كوكلر الغرب إلى حوار مستقبلي مع الآخر غير الغربي على أساس من الشراكة المتكافئة تلغي فكرة التفوق الغربي على ما عداه من

١ هانس كوكلر: تشنج العلاقة بين الغرب والمسلمين-الأسباب والحلول، بيروت: جداول ٢٠١٣، ص ١٤٥.
٢ المصدر نفسه.
٣ المصدر نفسه، ص ١٥٠.
٤ المصدر نفسه، ص ١٤٦.

الحضارات؛ و«لا بد من كل تصور مستقبلي متعلق بحوار الحضارات أن يكون مؤسسا على تساوي شركاء الحوار وليس على علاقة الشريك الأعلى بالشريك الأدنى. لا بد من تجاوز المعتقدات القديمة للمركزية الأوروبية للمستشرقين والإيديولوجية الناتجة عنها والمتمثلة في الاعتقاد في تفوق الحضارة المسيحية الغربية»[١]. إضافة إلى هذا، يتعين على الطرف الغربي حسب كوكلر قبل الدخول في عملية الحوار مع الآخر غير الغربي الذي لم يعد خارجيا، بل حاضرا في قلب أوروبا، القبول أولا بالتعدد والاختلاف فغض الطرف عنهما قد يشكل في نظره عائقا في سبيل الحوار المتبادل[٢]، مضيفا أن الحوار الناجح يفترض أن يكون «مباشرا بين الطرفين ولا يكون محددا طبقا للمصالح الجيوسياسية لفريق ثالث»، مضيفا أنه «لا يجب قيادة الحوار المستقبلي بين المسيحين والمسلمين في أوروبا في ظل إحياء روح الحروب الصليبية، لكن من خلال استخلاص ما يجب استخلاصه من حقائق الأسس الثيولوجية والقيم الأخلاقية المشتركة»[٣].

ومن أجل الوصول إلى هذه المرحلة المتقدمة من الحوار المستقبلي يقترح كوكلر على الطرف الأوروبي خاصة والغربي عامة ما يسميه بـ «التأويل الثقافي الكوني»[٤]، والذي يعني به «طريقة الفيلسوف هانس جورج غادامير Hans-Georg Gadamer، التي تتضمن المزيد من التسامح كشرط لفهم أحسن للثقافة الخاصة أو الحضارة الخاصة»[٥]. ويشرح كوكلر هذه الفكرة بقوله: «يجب على ‹الأنا› (الهوية الثقافية أو الحضارية الخاصة) ألا يعتبر ‹الآخر› خطرًا على هويته الخاصة، لكن يجب اعتباره حظًّا من أجل فهم العالم فهمًا حسنًا وضمنيًّا أيضًا لمعرفة الذات في مرآة الحضارة الأخرى، يعني وعي الذات بطريقة نقدية. وهذا ما نعبّر عنه على -غرار التأويل الغاديميري - بديناليكتيك معرفة ‹الذات› ومعرفة ‹الآخر›. على العكس من هذا، عندما لا يريد المرء أن يرى في الآخر إلا ذاته بتشكيليه حسب صورته، فإنه يقبر هذا الديالكتيك ويخسر في آخر المطاف إمكانية تعايش سلمي معه»[٦]. ويرى هذا الفيلسوف

١ المصدر نفسه.
٢ المصدر نفسه، ص ١٤٦.
٣ المصدر نفسه، ص ١٤٨.
٤ المصدر نفسه، ص ١٥٨.
٥ المصدر نفسه.
٦ المصدر نفسه، ص ١٥٩.

نتيجةً لهذا الدياليكتيك القائم على الفهم البديهي الثقافي للآخر: «سلوك الاحترام اتجاه التصورات الأخلاقية كما نجدها في حقوق الإنسان، بما في ذلك كرامة الفرد وكل ثقافة، ولا يمكن عزل البعد الفردي عن البعد الجماعي في حقوق الإنسان»[١]. ولهذا يرى أن المخرج الوحيد للمأزق الراهن لن يكون إلّا في «تعايش أنسقة قيمية مختلفة على أساس العدول عن أية محاولة لتأويل الاختلافات خطأ أو حتى محاولة إبعادها عن طريق القوة – كأفق مستقبلي وحيد»[٢]. ومن دون توفير شروط هذا التعايش سلمي قبل بدء أي حوار أو تعاون مستقبلي سيكون هذا التعاون بحسبه «مبنيا على الرمل ومهددا بالسقوط في أي وقت كان»[٣]، فلا يمكن للحوار أن يقوم في معزل عن الواقع السوسيوثقافي: « وإذا قام فإنه سوف لن يدوم طويلا. ولهذا فإنه من الضروري تأمل الحالة الراهنة بين الاسلام والمسيحية نقديا»[٤].

د. مشيل فيرث: حوار الحضارات بوصفه مهمة «سوسيواقتصادية» للمشترك الإنساني:

يتطرق الباحث الألماني المتخصص ميشيل فيرث Michael Wirth في دراسته Dialog der Kulturen heute «حوار الحضارات اليوم»[٥]، إلى قضية الحوار بين الحضارات من منظور سوسيو اقتصادي، مرتكزا بالأساس على العلاقة بين الدول العربية والإسلامية مع دول أوروبا الغربية وما يجمعها حاليا بالنظر إلى الظرفية الراهنة، أي الهجرة العربية والإسلامية نحو أوروبا، مستخلصا أن أوروبا الغربية والغرب عموما يحتاج إلى حوار مع الآخر بسبب تنامي الهجرة إليه مستقبلا، لأن «الحدود القومية قد لا تكون على المدى البعيد ناجعة، ولهذا السبب يتعين منذ الآن البدء في الحوار»[٦]، ذلك أن الهجرة بحسبه قد شكّلت على مرّ التاريخ إحدى الأوجه

---

١ المصدر نفسه.
٢ المصدر نفسه، ص ١٦٥-١٦٦
٣ المصدر نفسه، ص ١٦٦.
٤ المصدر نفسه.
٥ Michael Wirth: “Dialog der Kulturen heute”, in: *Schweizer Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur*, Band 86 (2006), Heft 12-1, p.42.
٦ Ibid.

الطبيعية للتفاعل بين الحضارات البشرية، التي لا يمكن إيقافها ولاسيما في عصرنا هذا، الذي يتّسم بسهولة وسرعة تنقل الأشخاص والبضائع بشكل لم يكن معروفا من قبل؛ «فمن بين الاحتياجات التي تتقاسمها جميع الحضارات البشرية، نجد حركة تنقل البضائع والسلع. حيث لا يتم هنا ربطه بتنقل الأشخاص. وهنا تشترط على الأقل بعض الدوائر أن تحرير حركة تنقل الأشخاص يجب أن يبقى محدودا، لكنها في نفس الوقت لا تجد مانع من تحرير تنقل السلع بل وتدعو إليه. وهنا يمكن للمرء الاعتراض على هذا التصور، ذلك أن حركة تنقل البضائع تؤثر في حركة تنقل الأشخاص، بل وتجرّها إليها رغم التحكم السياسي المُمارس على حجم وطبيعة الهجرة، إلا أنه يظل قصير الأمد. لذلك فإن الأمل السياسي المعقود على تجنب وإيقاف حرية تنقل الأشخاص عن طريق إجراءات سياسية سوف ينهار من المنظور البعيد تحت الضغط الواقعي الذي سوف تفرزه موجات الهجرة الضخمة المتوقعة»[1]. وهذا ما أكّدته فعلاً الأحداث لاحقا، لاسيما ابتداء من سنة ٢٠١٥، سنة اللجوء العربي إلى أوروبا الغربية بسبب الحرب الأهلية والاضطرابات الطائفية والأمنية في بعض الدول العربية، أي بعد تسع سنوات من صدور هذا المقال المهم.

وهنا يتساءل هذا الباحث الألماني عن الشروط التي تُمكّن من تحقيق الحوار بين الحضارات، حيث نلاحظ في إجابته عن هذا التساؤل، تركيزه على الطرف الغربي كنوع من النقد الذاتي للعلاقات الداخلية المشكّلة لبنيات الغرب المجتمعية، حيث يؤكد أن «التعرف على الهوية الذاتية يُعد شرطا ضروريا من أجل التوصل إلى حوار حقيقي، ينطلق من وعي تام بأن الوجود الإنساني دليل على المشترك الإنساني وليس على ما يفرق بين بني البشر»[2]. وفي هذا الصدد يحاول فيرت إعادة تركيب مفهوم القيم الغربية، متسائلا عن الخطر الذي يهددها، هل هو فعلا خطر خارجي أم داخلي، بقوله «ألم تتغير ربما حتى أشكال تفاعل بعضنا مع بعض (كغربيين) إلى درجة أنها أصبحت تقدم مساحات للهجوم دون أن نعي نحن بهذا؟ إذا ما فكّر المرء في التوجه أو الطابع الفرداني لحقوق الإنسان الغربية، التي صُمّمت لكي تسمح بتشكل جماعات بشرية

١ Ibid, p. 25.
٢ Ibid.

متساوية الحظوظ، لكنها في نفس الوقت تُقصي وتستبعد كل من لا يقدر على اللحاق بالوتيرة المتسارعة»[1] للحياة الغربية. من هذا المنظور يدعو فيرت العالم الغربي إلى الحوار مع الآخر العربي المسلم ليس على أساس وجود اختلافات بينهما، بل بالأحرى من أجل تكريس المشترك بين الحضارتين، وهذه في نظره مهمة كلا الطرفين؛ «فعلى أرض الواقع لا يمكن أن يتشكّل المشترك إلا إذا شعرنا به نحن كمشترك وذلك حينما لا تكون هنالك أزمة، وحينما يكون أطراف الحوار على نفس المستوى ندا للند بشكل متكافئ، وليس عن طريق لعب دور المُلتمس والمانح. فقط هذه المساواة بين الطرفين تسمح بحفظ ماء الوجه وتمكن من إجهاض أي قضايا ذات طبيعة متأزمة»[2]. ولتأكيد هذا التصور يشير إلى أهمية المساعدات الإنسانية للغرب والمقدمة للدول الإسلامية والعربية في حالة الكوارث، ويدعو إلى عدم التقليل من شأنها؛ فهي ذاتها تشكل أداة من أدوات الحوار الفعلي بين الطرفين حتى في أسوأ الأزمات، وهنا يقصد تحديدا المساعدات الأوروبية لإيران بعد زلازل مدينة بام الإيرانية، حيث أعطت للعلاقة البينية بين العديد من دول أوروبا الغربية وإيران دفعة جديدة نحو حوار بنّاء بينهما[3]، والذي أفضى إلى انفراج في العلاقات بين الطرفين بعد سنوات من الجفاء المتبادل.

وختاما يرى فيرت أن الحوار لا يمكنه أن ينطلق إلا من عقلاء يبادرون إلى الحوار بينهما، ذلك أن تبادل وجهات النظر والآراء والحجج وما يقابلها من حجج مضادة لها، هو في حد ذاته هدف حواري قد تحقق[4].

هـ. يورغن تودنهوفر: حوار في سبيل التغيير الحضاري:

يعتبر السياسي والإعلامي السابق والباحث الألماني يورغن تودنهوفر من أبرز الكُتاب الأوروبيين، الذين اهتموا بشكل لافت بالعلاقة بين الغرب والدول العربية -الإسلامية، حيث عُرِف إعلاميا بنقده شديد اللهجة للغرب وبخاصة الولايات

---

١ Ibid, p. 24.
٢ Ibid., p. 25.
٣ Ibid., p. 25.
٤ Ibid.

المتحدة وبدفاعه عن الأقلية العربية والمسلمة في ألمانيا وأوروبا الغربية[1]. ويقدم في كتابه «الصورة العدائية المصطنعة للإسلام: عشر نظريات ضد الكره» Feindbild Islam. Zehn Thesen gegen den Hass الصادر سنة ٢٠١١ تصوره للعلاقة القائمة بين الحضارتين من خلال نقده الشديد للحضارة الغربية مع دعوته الدائمة للعالم العربي-الإسلامي إلى الأخذ بالأسباب المُوصلة إلى التقدم على جميع الأصعدة، وفي هذا الصدد يقوم تودنهوفر بدحض مجموعة من الصور النمطية السلبية السائدة في الغرب عن الإسلام والمسلمين وفضح وظائفها الإيديولوجية المتمثلة في الإعلاء من شأن الذات الأوروبية عن طريق ازدراء وتشنيع الآخر العربي المسلم. في هذا الصدد يرى تودنهوفر أن العالم الغربي أشد عنفا مما عُرف عن العالم الإسلامي؛ ففي القرون الماضية لم توجد حضارة أخرى أكثر دموية وعنفا من الحضارة الغربية[2]، فالملايين من المدنيين العرب قد قتلوا منذ بداية الاستعمار[3]، مضيفا أن الاستعمار الغربي قد استقرّ في العديد من مناطق العالم، لكنه في الدول والمناطق الغنية بالنفط في منطقة الشرق الأوسط لم ينتهِ بعد وإلى يومنا هذا، حيث صار يشكّل أرضية خصبة للإرهاب المُمارس من طرف بعض المنتمين إلى الإسلام من المتشددين.[4] غير أنه يشدّد في نفس الوقت أن الإرهاب ليس ظاهرة إسلامية نمطية بل هي ظاهرة عالمية،[5] وهنا ينتقد بشدة المقولة المنتشرة في الغرب، والتي مفادها أنه «ليس كل المسلمين إرهابيين، لكن كل الإرهابيين هم من المسلمين»، ويرى بأن وصف الإرهاب ينطبق أيضا على الحروب غير القانونية التي أطلقها بعض الرؤساء الغربيين المنتمين إلى الغرب المسيحي[6]، معتبرا أنه لا شيء يشجّع على الإرهاب أكثر من «الحرب على

١ كما يعتبر الغربي الوحيد الذي حصل على «أمان» أبو بكر البغدادي وتمكن من زيارة مناطق عدة ضمن ما يُعرف بـ "الدولة الإسلامية" (داعش) من الرقة بسورية وحتى الموصل في العراق، انظر: «تودنهوفر.. ألماني في ضيافة البغدادي»، موسوعة الجزيرة، https://goo.gl/zkA4rA (16.3.2018).

٢ Jürgen Todenhöfer: *Feindbild Islam. Zehn Thesen gegen den Hass*. München: C. Bertelsmann Verlag 2011, p. 32.

٣ Ibid., p. 4.

٤ Ibid., p.13-14.

٥ Ibid., p.19.

٦ Ibid., p. 28.

الارهاب» التي يقودها الغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة، فهذه الحرب المبهمة صارت «برنامجا لتفريخ الإرهاب والارهابيين» بحسب وصفه[١]، مؤكدا على أن الحروب الهجومية التي تشّنها الولايات المتحدة الأمريكية على باقي دول العالم غير الغربية هي «إرهاب الأغنياء»[٢] ومن الناحية التاريخية، يشدّد تودنهوفر على أن المسلمين كانوا ولا يزالون متسامحين على الأقل بنفس قدر المسيحيين واليهود، وقد أثروا بدورهم في هذا الصدد في الحضارة الغربية بشكل حاسم[٣]، ذلك أن التسامح والإيثار لا يوجدان في العهدين القديم والجديد فحسب، بل أيضا في القرآن الكريم[٤]. من جهة ثانية، فقد كشفت ثورات الربيع العربي عن عورة إيديولوجية الإرهاب ضد الغرب لدى الإسلامين المتشددين؛ فقد أظهرت حجم تحضر الشعوب العربية ورغبتها في عيش حياة كريمة قائمة على التعايش والاحترام المتبادل، لكن رغم هذا ظلت السياسة الغربية اتجاه العالم الإسلامي تعاني من تجاهل فضيع لهذه الحقائق الواضحة[٥].

وعلى ضوء ما تقدم، يوجّه تودنهوفر دعوته المزدوجة إلى كلا الطرفين بضرورة الحوار بينهما، مشددا على أنه يتعين على الغرب أن يتعامل مع العالم الإسلامي وبنفس الاعتدال، والعدالة، بل والكرم الذي يتعامل به مع إسرائيل؛ «فقيمة المسلمين هي نفس قيمة اليهود والمسيحيين»[٦]. بينما يوجه الخطاب إلى المسلمين على أن يسلكوا مسلك رسولهم الكريم في المعاملات، وأن يتبنوا إسلاما يدعو إلى التقدم والتسامح، كما يجب عليهم أن ينزعوا عن الإرهاب باسم الدين الإسلامي قناعه الديني[٧]، معتبرا أنه ليس على الغرب وحده مسؤولية تغير سلوكياته اتجاه الآخر بل يجب على العقلاء من العالم الإسلامي التحلي بالشجاعة الكافية من أجل تحقيق الحرية ودولة القانون وبدل الجهد الحقيقي من أجل إرساء نظام اقتصادي وسياسي عادل يسهم

---

١ Ibid., p. 13.
٢ Ibid., p.29.
٣ Ibid. p. 31.
٤ Ibid., 34.
٥ Ibid., 38.
٦ Ibid., 46.
٧ Ibid., 55.

في تفتّح الإنسان العربي والمسلم وتطوير قدراته بدلا من تعطيلها، ومن أجل تحقيق المساواة الاجتماعية الحقّة بين الرجل والمرأة، ومن أجل توفير حرية دينية حتى لليهود وللمسيحيين وكل هذا دونما التخلي عن هويتهم الدينية[١]. ويخْلصُ تودنهوفر أن على العالم الإسلامي «تكسير أصنام الإرهاب كما فعل ذلك الرسول الكريم مع أصنام الجاهلية»، بحسب تعبيره[٢].

أما في إطار العلاقات بين الطرفين العربي-الإسلامي والغربي فإن المطلوب حاليا في نظره، هي ثقافة الحوار والتفاوض السياسي بين الدول أي فن السياسة وليس فن الحروب المدمرة[٣]، مختتما أن حل مشاكل ما يسميه «نزاع الغرب والشرق»، بل حتى مشكل إيران النووي أمر ممكن، وهذا لا يتم إلا بالحوار التفاوضي أي بالمفاوضات المباشرة سواء أكانت ثنائية أو متعددة الأطراف[٤].

٣. واقع حوار الحضارات: تضخّم في التنظير وتعسّر في التوصيل:

يُلاحظ مما سبق أن حوار الحضارات بوصفه ممارسة على أرض الواقع ظل محصورا ضمن مجال مؤسساتي وآخر نخبوي ولم يتجاوزهما ليصير قضية مركزية ضمن الاهتمامات الحيوية للحضارة الواحدة نفسها سواء الغربية أو العربية-الإسلامية، قضيتا هذا البحث، ومن ثمة في علاقاتها مع باقي حضارات العالم؛ بحيث يمكن تلمس ثمارها الواقعية بشكل واضح. وبالتالي فطبيعة حوار الحضارات لا تزال نخبوية الطابع، حيث تتمثل حصرا في الجهد المؤسساتي ضمن الدول والمنظمات الإقليمية والدولية، وأيضا في الجهد الفكري المتمثل في فيض التنظيرات لحوار الحضارات دون أن تنتقل مخرجاتها إلى مجال الحياة اليومية وتتمظهر في العلاقات بين شعوب الحضارات بشكل واقعي ملموس. لهذا فإن «التنسيق وتوزيع الأدوار يجب ألا يقتصر على المؤسسات الرسمية ولكنه يجب أن يمتد إلى المستوى المدني والأكاديمي

---

١ Ibid., 56.
٢ Ibid., 59.
٣ Ibid.
٤ Ibid., 63.

والشعبي؛ فحوار الحضارات متشعب ومتعدد المستويات»،[1] حسب تعبير نادية مصطفى، التي تضيف أن الاهتمام كان بالحديث حول حوار الحضارات من عدمه، وليس عن ماهية حوار الحضارات، وطبيعته من حيث الأطراف، والقضايا، والآليات، وشروط الفاعلية من عدمها»[2]. إلى جانب هذا الطابع النخبوي الذي أسهم في انحسار انتشار مفهوم حوار الحضارات كممارسة واقعية، نجد أيضا غلبة الطابع المُجاملاتي لهذا المفهوم، الذي تم توظيفه بالأساس «كمدخل لإذابة الفوارق والخصوصيات الذاتية لأي من أطرافه» بدلا من «تعويد الشعوب والمؤسسات على احترام الاختلاف وكيفية التعايش رغم الاختلاف»[3]، ولاسيّما من الجانب الغربي، والذي يُشكّل اختلاف الآخر عن النمط الغربي مشكلة لم يستطع تجاوزها بعد (كما سنرى في الفصل القادم)، ممّا يسهم في تعميق الهوة التواصلية بينه وبين بقية العالم ولاسيما في علاقته مع الطرف العربي الإسلامي، الذي لا زال بدوره حبيس تصورات نمطية وجامدة عن الآخر وبل وعن ذاته الجمعية تمنعه من فتح صفحة جديدة لحوار حقيقي مع ذاته قبل غيره، وهو الأمر الذي تعكسه الفوارق التي تفصل بينه وبين الحضارة الغربية لاسيما في المجالات الاقتصادية والسياسية والتنموية، وبالتالي فإن تعثرات الحوار بين الحضارات لا تكمن في النظرة النمطية المتبادلة بينهما فحسب، بل تستمد زخمها أيضا من عوامل داخلية محضة تلقي بظلالها على إمكانية نشوء حوار حقيقي بين الحضارات، وهي ما نسميها بالموانع الداخلية.

---

١ نادية مصطفى، "إشكاليات الاقتراب من مفهوم حوار الحضارات في الأدبيات العربية"، ص ١١.

٢ المصدر نفسه، ص ٣.

٣ المصدر نفسه.

الفصل الخامس
موانع الحوار الحضاري وسبل تجاوزها

يعتبر تودوروف أن «الاعتراف المتبادل هو خطوة نحو الحضارة»[1]. غير أن هذا الاعتراف المتبادل بالآخر الحضاري يستلزم أولا، كما أجمعت على ذلك معظم التصورات الفكرية التي عرضتُها في الفصل السابق، اعترافًا داخليًّا بتناقضات كلٍّ من الحضارتين العربية والإسلامية من جهة والحضارة الغربية من جهة أخرى، بوصفه خطوة أولية تسبق الخطوة الموالية أي الاعتراف الخارجي، لكنها تُفضي إليها في آخر المطاف. في هذا السياق يقول أحد الكتاب العرب «إن الصورة العربية ينبغي أن تكون معروفة وعلى حقيقتها الموضوعية بنظرة بريئة من التعصب والأحكام المسبقة التي رسمتها الأطماع السياسية. كذلك فإن الصورة الأوروبية ينبغي أن تكون معروفة وعلى حقيقتها الموضوعية للعرب، فالصورة السلبية التي رسمتها الممارسات الاستعمارية وصور الاستغلال والاستعلاء، وغير ذلك مما رسخ في النفوس، ينبغي أن يُعدّل في الظروف الجديدة»[2].

وأكثر من هذا؛ فإنه بدون هذه الوقفة النقدية مع الذات، لا يمكن التفاعل في علمية حوار الحضارات كطرف جدي؛ وهذا لا ينطبق على الطرف الضعيف في هذه المعادلة الحضارية فحسب، بل أيضا على الطرف القوي، وهذا ما ذهب إليه محمد مزالي بدوره، في ردة فعل عربية مبكرة على كتاب جارودي من أجل حوار الحضارات، وتحديدا بعد شهرين على صدوره بالفرنسية، حيث يوجه مزالي كلامه إلى كلتا الحضارتين بقوله: «أما (...) إخواننا في اللغة والدين والوطن (...) ولم نزل أيضا نحفزهم على الثقة بالنفس وندعوهم، مع الارتواء من كل مناهل الفكر والأخذ بكل أسباب العصر، إلى الاقدام على الابتكار والخلق والمعاناة للظفر بالحلول الجذرية

١ تودوروف: الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات، ص ٢٠١.

٢ محي الدين صابر، «الحضارة العربية بوصفها حضارة عالمية، في: العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية، ندوة هامبورغ، تونس: الدار التونسية للنشر ١٩٨٥، ص ٥٥.

(...) للمشاكل المستعصية التي يطرحها محيطنا الثقافي والاجتماعي والاقتصادي. وأما أصدقاؤنا في الغرب فنحن بقدر ما نكنّ لهم من الاحترام والتقدير لكل ما أسهموا به ولا يزالون في تقدم البشرية منذ أربعة قرون، والاعتراف لهم بالفضل في تكويننا العصري والعلمي، نسألهم اليوم – وقد مات ما فات! – بذل مجهود كبير من التواضع الفكري، والتسليم بأن مستقبل البشرية تسهم كل الأمم في نحته وتحمل تبعاته، لا فضل لأمة على أخرى إلا بعطائها وطرافة مساهمتها، ونسألهم بكل لطف التخلي عن الاعتقاد بأنهم هم كل شيء وأنهم مصدر المعرفة والقوة والسعادة وأن من سواهم من البشر مضطرون إلى الأخذ عنهم والاقتداء بهم واستهلاك بضاعتهم، ونسألهم باسم الموضوعية العلمية التي يحملون لواءها (...) أن يعيدوا قراءة التاريخ من دون غفلة عن بعض جوانبه وأن يقدموا على بعث مستقبل زاهر للإنسانية عماده مشاركة كل القارات وأساسه تعاون الثقافات والحوار بين الحضارات من دون استثناء»[1]. ورغم قدم هذه الكلمات، التي ترجع إلى ما قبل أربعين سنة، فلا تزال صالحة حتى في زمننا الراهن هذا، الذي بات يُعرف بزمن محاربة الإرهاب؛ وهي، إن جاز لنا التعبير، الكلمة السحرية التي أصبحت الشغل الشاغل للرأي العام العالمي، بل وجدت لها مكانا قارا حتى في أجندات العديد من المؤتمرات والندوات حول حوار الحضارات.

وفي ضوء ما سبق، يتضح أن العقبة الأكبر التي تقف في وجه عملية الحوار الحضاري بين أطرافه هي موانع داخلية أكثر من كونها خارجية، وهذا ما سنعكف على شرحه في هذا الفصل.

١. الموانع الداخلية للحوار في الحضارة العربية الإسلامية:

مما لا شك فيه أن من أهم الموانع الداخلية التي تمنع من قيام حوار حقيقي وجاد بين الحضارة العربية والإسلامية وبين باقي الحضارات البشرية ولا سيما الحضارة الغربية، بل تعيق حتى من وجود حوار حقيقي ضمن الحضارة العربية والإسلامية ذاتها هو الاستبداد الذي حلّ محل الديمقراطية عربيا وإسلاميا، حيث طال أمده مخلفا آثارا مدمرة على عدة أصعدة، سياسيا واقتصاديا ومجتمعيا وثقافيا، وبل وحضاريا،

١ محمد مزالي، "نحو مستقبل أفضل أساسه حوار الحضارات"، ص ٢.

ممّا أسهم في تخلف العديد من الدول العربية والإسلامية عن الركب الحضاري، الذي لا يتحقق لنا إلا بتنمية العنصر البشري لا بإقصائه، ومن هنا لا يظهر أي أفق للحاق بهذا الركب العالمي إلا بدمقرطة جميع مناحي الحياة البشرية في الحضارة العربية والإسلامية بشكل يحترم جميع مكونات المجتمعات العربية والإسلامية من دون استثناء، الشيء الذي سيسهم لا محالة في إحداث بيئة حوارية مستدامة في المنطقة العربية والإسلامية لتنتشلها من ركام تعثراتها التنموية المتراكمة، مما سيعكس بشكل إيجابي في علاقتها الحوارية مع الآخر الحضاري.

وإجمالاً، فيمكننا الحديث عن الموانع الآتية: غياب الديمقراطية واستشراء الاستبداد السياسي، غياب الحريات السياسية والمدنية والمساس بحقوق الإنسان، غياب العدالة الاجتماعية وإضعاف المواطنة من حيث الممارسة، تعثر التنمية البشرية والاقتصادية، النظرة النمطية للذات وللآخر؛ وهي كلها عقبات سنناقشها في هذا الفصل تباعا، لمعرفة فداحة أضرارها الحضارية ومدى إمكانية تجاوزها كفرصة تاريخية لانعتاق الحضارة العربية الإسلامية من كبوتها الحضارية التي لا تستحقها.

أ. غياب «الديمقراطية»: أصل البلاء العربي:

يرى ميشيل فريت أنه لا تستطيع أي حضارة إثبات ذاتها بكيفية مستدامة ولاسيما على صعيد المنافسة الاقتصادية والسياسية إذا لم تكن ديمقراطية،[1] وأُضيف إلى هذا، أنه بدون ديمقراطية حقّة لا يمكن للأمم والدول أن تنهض على المستوى الحضاري وترتقي إلى دول عادلة ذات حكامة جيدة، فغيابها أو تغييبها، كما تثبت لنا ذلك تجارب الدول العربية، يترك المجال للاستبداد الذي يستشري في أوصال الدول والأمم مُخلفا تأخرها وتخلفها ليس على المستوى الاقتصادي فحسب، بل بالأساس على المستوى التنموي، الذي يجعل من العنصر البشري محورا مركزيا له. ولا أدلّ على هذا من الوضعية الحضارية والتنموية المزرية التي انتهت إليها معظم الدول العربية والإسلامية بعد عقود من الاستبداد، حيث يظهر بجلاء أن الاستبداد أو على الأقل غياب الديمقراطية هو أهم المشكلات العربية والإسلامية.

---

١ Werth, p. 24.

ورغم هذه الصورة القاتمة والمحزنة، إلا أنه لا يمكن الركون إلى الاعتقاد السائد من كون الاستبداد ميزة عربية وإسلامية حصرية؛ فغياب الديمقراطية الحقة لا يزال أيضًا بارزًا في العديد من دول وأمم العالم، التي تتطلع شعوبها إليها، ومن ضمنها الشعوب العربية ذاتها؛ ففي نتائج استطلاع المؤشر العربي لسنة ٢٠١٦؛ ظهر أن أغلبية الرأي العام العربي قادرة على تقديم تعريف ذي محتوى للديمقراطية[١]، وذلك بنسبة ٨٩ ٪من المستجوبين، الذين شملهم هذا الاستطلاع العربي؛ حيث عرّف ٣٣٪ من المواطنين الديمقراطية بأنها ضمان الحريات السياسية والمدنية. بينما اعتبر ٢٦٪ منهم بأن الديمقراطية هي ضمان المساواة والعدل بين المواطنين، في حين اعتبر ٧٪ من المستجوبين أن الديمقراطية هي تحسين الأوضاع الاقتصادية، ورأى ٦٪ منهم أنها ضمان الأمن والاستقرار[٢]. ويُلاحظ هنا أن آراء المستجوبين تعكس هموم المواطن العربي في ظل غياب الديمقراطية وانعدام الحريات السياسية والمدنية، وغياب المساواة والعدل بين المواطنين، وتأزم الأوضاع الاقتصادية، بل وحتى الأمنية، وهي كلها من المشكلات العويصة التي أفرزتها الأنظمة الاستبدادية. ويخلص التقرير إلى أن أغلبية الرأي العام تؤيد لكل هذه الأسباب النظام الديمقراطي بنسبة ٧٢٪، في مقابل معارضة ٢٢٪[٣]. وبناء على هذا، فلا تختلف الشعوب العربية عن غيرها من شعوب العالم في نظرتها إلى الديمقراطية، ولهذا يقول المفكر المصري نبيل راغب في كتابه الشهير «الغيبوبة العربية»، الذي نستأنس به في هذا الفصل لبلاغة توصيفه لفداحة الوضع العربي والإسلامي الراهن إنه «من الظلم البيّن وصم العرب والمسلمين بأنهم بشر غير ديمقراطيين بطبعهم، فليس هناك بشر ولدوا ديمقراطيين وآخرون غير ذلك، ولكن هناك بيئة ديمقراطية تتشرّبها الأجيال الجديدة منذ نعومة أظافرها، وتتحول بعد ذلك إلى منهج فكرى وسلوكي في شتى خطواتها وتعاملاتها اليومية، إذ

---

١ المؤشر العربي هو استطلاع سنويّ يسهر عليه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسية بالدوحة في قطر، وقد شمل التقرير الأخير لسنة ٢٠١٦ ما مجموعه ١٢ بلدا عربيا، وهي السعودية، الكويت، العراق، الأردن، فلسطين، لبنان، مصر، السودان، تونس، الجزائر، المغرب، موريتانيا.

٢ «المؤشر العربي ٢٠١٦ في نقاط»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسية بالدوحة/قطر، الرابط https://goo.gl/kmhJrn (٢٠١٨/٢/١٤)، ص ١٠-١٢.

٣ المصدر السابق، ص ١٢.

إن الديمقراطية في جوهرها هي تربية أوّلًا وأخيرًا، وليست مجرد ممارسة سياسية كما يتصورها كثيرون. ولا شك أن البيئة العربية التي كانت نتاجاً لظروف تاريخية وسياسية واجتماعية وثقافية صعبة وسيئة وعسيرة إلى حد كبير، قد حرمت العرب في معظم الأحيان من أن يتربوا ويترعرعوا في أحضان الديمقراطية»[1]. وعليه فإن دمقرطة المجال العام في هاته الدول هو رهين بطبيعة الحال بالممارسة العربية الحقيقية للديمقراطية.

ب. طغيان الاستبداد السياسي في السياق العربي الإسلامي:

في ظل غياب الديمقراطية ومظاهرها المحفزة على التنمية في المنطقة العربية والإسلامية، كان من البديهي أن يملأ هذا الفراغ القاتل الاستبداد السياسي لاسيما بعد رحيل الاستعمار الغربي عن المنطقة. والنتيجة أن نسبة ٥٥٪ من الذين قيّموا الوضع السياسي لبلدانهم في استطلاع المؤشر العربي اعتبروه بأنه سيّئ[2]. ولا يتمظهر هذا الاستبداد على الصعيد السياسي بل يمتد إلى باقي مناحي الحياة مسبّبا تخلفا واضحا رغم الإمكانات الطبيعية والبشرية التي تزخر بها المنطقة العربية الإسلامية، امتد أثره إلى العقل العربي الجمعي الذي «نشأ وتربى على وجهة النظر الواحدة تجاه الموضوع الواحد الذي يتحتم عليه أن يخضع لها وليس العكس، لأن أية وجهة نظر مختلفة أو مغايرة لابد أن تكون خاطئة أو غير مقنعة على أحسن الفروض. فهو عقل يؤمن بأن كل ما اختزنه من معارف ومعلومات هو عين الصواب»[3]، ومن تبعات هذا المنطق الاستبدادي في بعديه الفردي والجمعي أن «تكالبت على العقل العربي سلبيات ثقافية وحضارية وإعلامية وعلمية وسياسية واقتصادية وأمنية وبيروقراطية وأخلاقية وقومية، شكّلت منظومة مدمرة لمعظم طاقاته، ففقد القدرة على التحليل الموضوعي والتفكير المنطقي، والمنظور النقدي، والاستيعاب المتأني، وأصبح نهبًا للانفعال الطائش، والتعصب الأعمى، والأفق الضيق، والطاعة العمياء، واليقين المطلق وغير ذلك من السلبيات والتناقضات التي تجعل المجتمع بمثابة خلية من

---

١ نبيل راغب، الغيبوبة العربية، القاهرة: دار غريب للطباعة ٢٠٠٧، ص ٣٣٤.
٢ «المؤشر العربي ٢٠١٦ في نقاط»، ص ٥.
٣ نبيل راغب، ص ٣٣.

الشخصيات، التي يتسم فكرها وسلوكها بالخضوع والخنوع والعجز والسلبية والخوف والتردد والانسحاب والكذب والنفاق والرياء والتواكل والتكاسل وعدم الثقة في النفس أو القدرة على اتخاذ القرار وسهولة الانقياد، خاصة في مواجهة المسؤول الكبير القوي. أما في مواجهة الأضعف أو الأقل في الدرجة الوظيفية أو الطبقة الاجتماعية، فهو كتلة من التحجر والتصلب والتسلط بل والبطش إذا سنحت الفرصة»[1].

وفي ظل هذه الأجواء الاستبدادية من البداهة أن ينعدم أي حوار حقيقي جاد بين أفراد المجتمع، ناهيك عن وجود حوار عقلاني ومثمر بين المجتمعات العربية والإسلامية فيما بينها أولا كي تتمكن من الانخراط في حوار خارجي مع باقي المجتمعات الإنسانية بكل ثقة نفس وثبات.

ج. انعدام الحريات السياسية والمدنية: اقصاء الإنسان وامتهان الكرامة:

تحت وطأة الاستبداد لا تنعدم الحريات السياسية والمدنية التي يسهر النظام الديمقراطي على توفيرها للمواطن فحسب، بل يتم امتهان الكرامة الإنسانية في معظم الدول العربية وعلى مختلف الأصعدة إلى درجة الاقصاء المُمنهج للمواطن العربي وتعطيل قدراته وإدخاله في دوامة التبعية للنظام الاستبدادي؛ ولعل وضعية حرية التعبير عن الرأي عربيا -على سبيل المثال لا الحصر- تعكس بجلاء وبصدق؛ كارثية العلاقة المتبادلة بين الحكام والمحكومين؛ فحسب تعبير عزمي بشارة «مَنعَ التضييق على حرية التعبير في المجال العمومي إمكان إدارة حوار عقلاني بين توجهات مختلفة، أو إدارة نقاش مفيد في شأن مصالح المجتمعات والدولة، وشجّع ثقافة التملق والرياء والمجاملة والكذب (وباختصار النفاق) لإرضاء أصحاب السلطة والنفوذ، وتغيير المواقف وتبريراتها إلى عكسها إذا كان هذا هو المطلوب، إضافة إلى الشعبوية وتملق التخلف في المجتمع»[2].

وإزّاء هذا الوضع المُزري؛ فإن الرأي العام العربي، بحسب تقرير المؤشر العربي،

---

١ المصدر نفسه، ص ٣٧-٣٨.

٢ عزمي بشارة، مقالة في الحرية، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ٢٠١٦. ص. ١٢٦

شبه مُجمع على أن الفساد المالي والإداري منتشر في بلدانه؛ حيث أفاد ٩٣% من المستجوبين، الذين شملهم الاستطلاع، أن الفساد منتشر بدرجات متفاوتة[١]. إضافة إلى هذا فإن ٥٤% منهم يعتبرون أن دولهم تطبق القانون بين الناس ولكنها تُحابي بعض الفئات، بل ورأى ٢٠% منهم أنها لا تسهر على تطبيق القانون بالتساوي بين المواطنين على الاطلاق[٢].

ومن تبعات هذا الوضع اقصاء فئات عريضة من المواطنين العرب في المشاركة في تسيير دولهم، ممّا سبب عزوفا واضحا على المشاركة السياسية في المنطقة، فحسب هذا التقرير فإن نسب الانتساب إلى منظمات مدنية وأهلية طوعية هي نسب منخفضة جدا في المنطقة ولا تتجاوز ١٤%[٣]. وتوصل التقرير أيضًا إلى أن أكثرية مواطني المنطقة العربية غير منتسبة إلى أحزاب سياسية بنسبة ٥٣%، ولا يوجد حزب سياسي يمثلها[٤]، على الرغم من أن أكثرية المستجوبين في هذا التقرير ذاته أكدت أنها تهتم بالشؤون السياسية في بلدها، رغم كل هذا الإقصاء[٥].

وتظل الانترنت وشبكاتها الاجتماعية المتنفس شبه الوحيد لدى هذه الفئات العريضة من الشعوب العربية للتعاطي ولو افتراضيا مع القضايا السياسية والأوضاع الاقتصادية، التي تمسها؛ حيث أفادت نسبة مهمة، وهي ٦٢% من المستجوبين أنهم يستخدمون الانترنت، حيث يستخدم ٧٠% منهم وسائل التواصل الاجتماعي، الفيس بوك والتويتر، من أجل الحصول على أخبار ومعلومات سياسية[٦]. بينما أفاد ٦٨% من المستجوبين المستعملين لهذه الشبكات أنّهم يستخدمونها للتعبير عن آرائهم في أحداث سياسية، بينما يستخدمها ٥١% للتفاعل مع قضايا سياسية[٧].

---

١ المؤشر العربي ٢٠١٦ في نقاط، ص ٨.
٢ المصدر نفسه، ص ٩.
٣ المصدر نفسه، ص ١٦.
٤ المصدر نفسه، ص ١٧.
٥ المصدر نفسه، ص ١٥.
٦ المصدر نفسه، ص ١٩.
٧ المصدر نفسه.

د. مأزق حقوق الإنسان في المجتمعات العربية الإسلامية:

وأمام هذا الغياب شبه التام للحريات السياسية والمدنية في معظم دول المنطقة، لم يعد يخفى على أحد مدى المأزق الذي تعيشه وضعية حقوق الإنسان في معظم الدول العربية والإسلامية، والتي أصبحت بعض دولها نماذج ذائعة الصيت عالميا في انتهاك حقوق الإنسان، ابتداء من حقوق الطفل ومرورا بحقوق الأقليات ووصولا إلى حقوق المرآة، ناهيك عن صنوف الانتهاكات الجسيمة من غياب للمحاكمات العادلة، والاختفاء القسري وسوء المعاملة، وأصناف التعذيب وغيرها من تمظهرات الاستبداد السياسي العربي. ونقتصر هنا على وضعية المرأة، والتي تشكل لوحدها أنموذجا معبرا لوضعية حقوق الإنسان في ظل غياب الحكم الديمقراطي عن المنطقة، إضافة إلى كونها تعبيرا واضحا عن تعثر التنمية البشرية العربية، وذلك رغم التصور الديني المعتدل في نظرته للمرأة، الذي لا نراه على أرض الواقع؛ فرغم كل المجهودات المبذولة في المنطقة العربية بعد تحرر دولها من الاستعمار، ظلت «المرأة العربية ضحية للأمية بنسبة تفُوق نسبة الرجل، مما جعل مشكلة الأمية المتزايدة بين النساء عائقًا أمام مشاركة المرأة في الحياة العامة، وتدريبها على المساهمة في صنع القرارات في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ففي المدن العربية تزيد نسبة الأمية على ٦٠٪، فإذا تركنا الحضر إلى الريف والبادية فإن الأمية النسوية تصل إلى حوالي ٩٠٪، وهي نسبة من أعلى نسب الأمية في العالم»[١]. إضافة إلى هذا، فليست الأمية الإشكالية الوحيدة، التي تقف حجر عثرة أمام إنصاف المرأة اجتماعيا: «بل هناك الوظائف أو المهام أو الأدوار المتعددة التي يتحتّم عليها القيام في حياتها اليومية. فمثلًا تعاني المرأة الريفية والبدوية التي تشكل أغلب النساء في المنطقة العربية من أوضاع جائزة إذ إنها تمضي أكثر من ١٥ ساعة يوميًا في العمل المتواصل داخل البيت وخارجه. كما تعاني المرأة الحضرية من مشكلة القيام بأعباء دورين: دورها التقليدي وكذلك دورها خارج البيت»[٢].

---

١ راغب، ص. ٦٣٤.

٢ المصدر نفسه.

وفي ظل الانتهاك الرسمي لحقوق الإنسان في معظم الدول العربية، تشّكلت عبر عقود طويلة بيئة عربية متشددة في معظمها لا مكان فيها لأي شكل من أشكال العدالة الاجتماعية، حيث يتم فيها اغتيال مفهوم المواطنة بشكل يومي، فكيف يمكن للإنسان العربي في ظل هذا القهر الممارس عليه أن يتشرّب مبادئ الحوار؟ ومع من؟

هـ. غربة «المواطنة» في السياق العربي الإسلامي:

من نتائج الاقصاء الممارس على المواطن العربي على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي، نجد -كما أشرنا- غياب العدالة الاجتماعية، التي من المفترض أن تجعل من المواطن العربي متمتعا بكافة حقوق وواجبات المواطنة، التي تعد من ركائز النظام الديمقراطي، ولهذا «فإن الإصلاح الديمقراطي لا يمكن إنجازه ما لم يوضع مفهوم «المواطنة» في سياقه الحقيقي السائد في الدول الديمقراطية المتحضرة»[1]. وهنا يرى نبيل راغب: «إن معظم العرب يفهمون المواطنة على أنها مجرد الانتماء والولاء للوطن، وهذا صحيح لكنه مفهوم جزئي ومبتور ويمكن أن يقع لبس بينه وبين مفهوم ‹الوطنية› في حين أنه أشمل منها بكثير، ذلك أن المواطنة تعنى العلاقة الجدلية بين الإنسان ووطنه. أي إنها ليست حبًا من طرف واحد، بل هي حب متبادل بينهما. ولا يعقل أن يحب الإنسان وطنه الذي لا يهتم به ولا يضعه في حسبانه (...)، إذ إن لكل مواطن نصيبًا في الموارد العامة للوطن. ومن العبث أن يتوقع أي نظام سياسي شعوراً بالانتماء للوطن لدى مواطن محروم من هذا النصيب الذي هو من أولويات حقوق الإنسان، وجوهر أية عملية للإصلاح الديمقراطي والسياسي»[2]. وفي ضوء هذا فإن المواطنة الفعلية على أرض الواقع هي العلاج الأساس لغياب الديمقراطية الحقة عن الساحة العربية؛ «فالمواطنة هي أرقى أنواع الوجود الاجتماعي الذي حقّقه العقل البشرى بعد الأشكال القديمة التي سجلها التاريخ مثل الأسرة والطائفة والعشيرة والقبيلة. ففي إطار المواطنة أصبحت المصلحة المشتركة هي المعيار الرئيسي الذي يحكم حركة الجماعة التي تتمتع بالتكامل والتفاعل بين مختلف مكوناتها وطاقاتها.»[3]

---

١ المصدر نفسه، ص ٣٨٠.

٢ المصدر نفسه.

٣ المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

والحديث عن المواطنة يحلينا أيضا وبشكل مباشر إلى إخفاق تنمية الإنسان في مجتمعاتنا العربية والإسلامية كتبعة من تبعات الاستبداد في الوطن العربي.

و. فشل تنمية الإنسان بوصفه عنوانا على التعثر العربي الإسلامي:

من المخلفات المباشرة لهذه العقود الطويلة من الاقصاء بل الوصاية المستمرة على الإنسان العربي تعثر تنميته كمحور للتنمية المستدامة لدول المنطقة العربية-الإسلامية، وسبب هذا التعثر أنْ «عانت التنمية السياسية والاقتصادية في المنطقة العربية من أزمة خانقة أضاعت الثقة بين الحاكم والمحكوم نتيجة لتدنى أو غياب المشاركة السياسية إذ شعر المواطن العربي أن عليه أن يطيع الأوامر وينفذها كما تملى عليه، وليس له أن يناقش أو يجادل فضلا عن أن يشارك»[1]. والنتيجة تبدو كما لو أن الإنسان العربي قد صار في معظم الدول العربية والإسلامية، حسب تعبير راغب، «مكبل الإرادة، مغلول اليدين، معصوب العينين، في كل كبيرة وصغيرة، وبالتالي ليس هناك أمل في أن يبني وطناً أو يحقق تقدما ونهوضاً، نتيجة لغياب الحريات، وسيطرة الرأي الواحد، وتجاهل القوانين والدساتير، وانتهاك حقوق الإنسان، وغياب المشاركة في صنع القرار، وتحكم الأجهزة البوليسية في حياته ومقدراته»[2]. ولا أدل على هذا المأزق من تدني مؤشرات التنمية البشرية في معظم دول المنطقة العربية والإسلامية والارتفاع المهول لنسب الأمية، والبطالة والهشاشة الاجتماعية والاقتصادية، لدرجة أن ٤٤% من المستجوبين في استطلاع المؤشر العربي عبّروا على أن أولوياتهم الحالية هي أولويات اقتصادية محضة: من بطالة وفقر وارتفاع الأسعار، رغم أن جزء غير هيّن من هؤلاء المستجوبين ينتمون إلى دول عربية غنية. في حين عبّر ٢٠% منهم عن أولويات مرتبطة بضعف الخدمات العامة والفساد المالي والإداري، وأيضا بأداء الحكومات وسياستها[3].

ومن نتائج هذا التعثر التنموي المباشرة ظاهرة الهجرة من معظم الدول العربية:

---

١ المصدر نفسه، ص ٦٨٣.

٢ المصدر نفسه، ص ٩٣.

٣ «المؤشر العربي ٢٠١٦ في نقاط»، ص ٥.

وبخاصة لدى عنصر الشباب العربي إلى خارج المنطقة أملاً في مستقبل تنموي أفضل لم توفره لهم أوطانهم العربية. وبالعودة إلى نتائج استطلاع المؤشر العربي، نجد أن ٢٤% من المستجوبين في إطار هذا الاستطلاع يفضلون الهجرة على المكوث في أوطانهم، ودافعهم الأساسي يتجلى بالدرجة الأولى في رغبتهم بتحسين أوضاعهم الاقتصادية، في حين أن الخمس من هؤلاء المستجوبين الراغبين في الهجرة، أفادوا بأن الدافع لديهم هو عدم الاستقرار الأمني في بلدانهم[١].

في هذا السياق، ترتبط التنمية الاقتصادية بالتنمية البشرية برباط قوي، فلا إقلاع اقتصادي ناجح ومستدام بدون تنمية ناجعة للعنصر البشري، وتعثر التنمية البشرية يؤدي في الغالب إلى فشل التنمية الاقتصادية للدول. وهذا هو لسان حال معظم الدول العربية والإسلامية، وبدون الدخول في التفاصيل الإحصائية للوضع التنموي والاقتصادي المتدهور لمعظم هذه الدول وانعكاساته الكارثية على مواطنيها حاضرا ومستقبلا، تكفي الإشارة هنا إلى أن نسبة ٥٧% من المستجوبين في استطلاع المؤشر العربي قيّموا الوضعية الاقتصادية في بلدانهم بأنها سيئة. وهنا أفاد ٤٩% من المستجوبين أن دخل أسرهم لا يغطي نفقات احتياجاتهم الأساسية. وأكثر من هذا: أفاد ٢٩% منهم أن أسرهم تعيش في حالة حاجة وعوز، حيث تلجأ ٥٣% من الأسر المعوزة إلى الاستدانة[٢].

ولا يتمظهر التعثر العربي على المستوى التنموي الاقتصادي في تفشي البطالة وضعف الأداء الاقتصادي، وضعف نسب النمو واستفحال البطالة وانتشار الأمية وغياب الحريات المدنية فحسب، بل هو مرتبط بشبكة معقدة من التحديات المتراكمة والمتداخلة فيما بينها، ومن بينها المشكلة السكانية، ومشكل المياه والتصحر، إلى جانب جملة من التحديات الأمنية المتنوعة، التي ساهم في تفاقمها الإهمال الرسمي العربي لقضيتي التنمية البشرية والاقتصادية[٣].

---

١ المصدر نفسه، ص ٥-٦.
٢ المصدر السابق، ص ٣.
٣ نبيل راغب، الغيبوبة العربية، ص ٢٦٥ – ٢٦٦.

وأمام هذا التأزم العربي الإسلامي على كافة الأصعدة، يحق لنا أن نتساءل: كيف يمكن للشعوب العربية الانخراط في حوار خارجي مع الآخر الحضاري وهي مستبعدة من أي حوار داخلي، يتم فيه احترام وجودها، بل وكيف يمكن للأنظمة السياسية الممثلة لدولها على الصعيد الدولي الحوار مع العالم الخارجي وهي لا تُحاور حتى مواطنيها.

ز. توهيم الذات: الفرار من الحاضر «المخزي» إلى الماضي «المجيد»:

في ظل هذه البيئة الاستبدادية، التي يُسيطر عليها التفكير الأحادي المتسلط، والذي يُنصِّب نفسه على أنه المالك الحصري للحق وللحقيقة، والذي لا يقبل بالتالي بالرأي الآخر أو حتى بمجرد محاورته على أساس من النقد البنّاء المتبادل، تشكلت إذن نظرة ذاتية للأنا العربية والإسلامية اتسمت في الغالب بالنظرة التمجيدية للذات وفي نفس الوقت بنظرة انتقاصية وازدرائية للآخر الحضاري ولاسيّما للغربي رغم تقدمه الحضاري الحالي، بل ورغم التخلف العربي والإسلامي عن الركب الحضاري العالمي في معظم مناحي الحياة الاقتصادية والسياسية والتنموية والحضارية. ومَردُّ هذه النظرة التمجيدية العربية هو الشعور الوهمي بالتفوق الحضاري والديني على بقية حضارات العالم فقط بسبب الانتماء إلى الحضارة الإسلامية، التي كانت متفوقة في ماضيها، وتُعبر نادية مصطفى عن هذه المفارقة، بقولها «الإسلام وإن كان يتضمن تنظيرات ورؤى تأصيلية حول وحدة الإنسانية والاستخلاف والعمران والتوازن في الكون وغيرها، إلا أن الممارسات في تاريخ المسلمين وواقع المسلمين تثير أكثر من علامة استفهام حول الفجوة بين الأصل وبين الواقع مرورًا بخبرة التاريخ»[1].

وممّا لا شك فيه أن هذه النظرة التنميطية للذات «المجيدة» ولو في ماضيها، تعتبر من العوامل النفسية، التي أسهمت ولا تزال في تعثر الحوار مع الآخر ولاسيما الغربي، بل وحتى من طرف العديد ممن هم منخرطون في أنشطة تندرج ضمن الحوار الحضاري، وذلك بسبب موقفهم التبجيلي للذات العربية والإسلامية المتضخم إزّاء الآخر. ولا حل لهذا التضخم إلا بالتعاطي النقدي مع الذات العربية الجمعية

١ نادية مصطفى: «مقدمة»، في: خطابات عربية وغربية حول حوار الحضارات، ص ١١.

تاريخا وحاضرا ومستقبلا، ذلك أن هذا النقد، كما يصفه نبيل راغب، «هو المجهر الذي يجب أن توضع تحته الفيروسات وأمراض العقلية العربية وفي مقدمتها غيبوبتها المزمنة، فهو كفيل بفحص أغوار الذات العربية المتضخمة، والأنا الوارمة، المنتفخة، الواهمة، التي تملك، باقتدار عجيب، أن تتجاهل واقعاً مريضاً بالجهل، والركود، والأمية، والفقر، والتخلف، والبؤس، والتبعية السياسية، والفاقة الاقتصادية»[1].

ح. التنميط العربي للآخر الغربي: الضحية والجلاّد:

في مقابل هذه النظرة التمجيدية للذات، تعكس النظرة العربية والإسلامية للآخر الحضاري ولاسيما الغربي مزيجا من الازدراء التاريخي والتوجس الثقافي الذي يصل أحيانا إلى درجة العداء لكونه هذا الآخر يتحمل المسؤولية التاريخية بل والحاضرة في كل مجالات إخفاق الأنا العربية الإسلامية، حيث صار هذا الغرب المُتخيل مشجبا لكل الإخفاقات الماضية والحاضرة للطرف العربي والإسلامي، والذي لا يزال يُشرّع عجزه التنموي كلّما أحس ببعد المسافة، التي تفصله عن الركب الحضاري المتقدم، من كونه ضحية للجلاد الغربي، فقد «اعتاد أن يبرر كل خيبة أمل أو حتى كارثة تحيق به، بمؤامرات تحاك ضده من أطراف مباشرة معروفة أو غامضة مجهولة. ولديه عدد هائل من الحجج أو الذرائع أو المشاجب، يعلق عليها هزائمه وخسائره وفضائحه. في مقدمتها مشجب الاستعمار، ومشجب الصهيونية، ومشجب الإمبريالية الجديدة، ومشجب المؤامرة، ومشجب المحافظين الجدد»[2].

وبطبيعة الحال لا يمكن إقامة حوار جدّي حقيقي بين الطرفين وأحدهما أو كلامهما ينظر إلى آخر هذه النظرة التنميطية السالبة لأي جهد حواري، وكما أن عقلية المؤامرة لا يمكنها أن تحقق أهداف الحوار الحضاري في سبيل تحقيق التعايش السلمي والتكامل الحضاري على أساس مبدأ الاحترام المتبادل، فإن نفس الأمر ينطبق أيضا على التركيز المستمر على ما يُسمّى بـ «الغزو الثقافي»، وهذا التركيز المفرط ما هو إلّا تعبير عن نمط من الانغلاق الثقافي المستمر عن الآخر بدلا من التعاطي المنفتح

١ نبيل راغب، ص ٨٣.
٢ المصدر نفسه، ص ٤٤.

معه في إطار نقدي واضح دون رفض تنميطي مسبق ودون استيلاب ثقافي متسرع، لكن - وكما يذهب إلى ذلك راغب – لا زال هنالك «كتاب ومفكرون عرب كثيرون يهتفون في تشنج واضح ضد ما يسمونه ‹بالغزو الفكري أو الثقافي›، وهم لا يدركون أن من طبيعة الثقافة الهشة أن تنظر للثقافات المقابلة بصفتها ثقافة مهددة لا ثقافة منافسة، وبهذا فالقائلون بالغزو الفكري أو الثقافي، إنما يتهمون ثقافتنا، وإن توهموا أنهم يتهمون الثقافة المقابلة. من هنا كان عبث أو جهل بعض مدارس الفكر العربي عندما تحرص على تشييد السدود المعرفية في وجه الفكر المقابل لها، بمنتهى الفخر والأنفة والكبرياء، ظنًّا منها أنها تحمي الفكر العربي من الاختلاط والتهجين في حين أنها تعمل على ضموره وخنقه في النهاية»[1]، مضيفا: «لقد احتوى عصر المعلومات العالم أجمع، والعرب ليسوا استثناء من هذا العصر»[2].

يُضاف إلى هذا أن بعض الحركات المتطرفة تقوم في أساسها الإيديولوجي على كراهية الغرب بل والعداء الشديد له كعدو «فاسد» يتعين محاربته على كافة الأصعدة أو على الأقل رفض كل ما يأتي من عنده لمجرد غيريته «الغربية»، وتعكس ممارسات هذه الحركات مثل القاعدة وتنظيم «داعش» إضافة إلى مجموعة من التنظيمات المتشددة هذه التصورات النمطية عن «غرب» متخيل، والتي تحاول أن تستمد مشروعيتها ليس عبر توظيف النصوص الدينية التأسيسية للإسلام عبر اجتزاء سياقاتها التاريخية وإسقاطها على ظروف وسياقات مغايرة فحسب، بل أيضا عن طريق انتقاء وإعادة إحياء لصور دفينة في الذاكرة الجمعية العربية والإسلامية عن الغرب «المسيحي» خلال القرون الوسطى والغرب الاستعماري والمسيطر حاليا، وأدلجتها حسب مصالحها الإيدولوجية.

في مقابل هذه التصورات الاختزالية للغرب المُتخيل من كونه كتلة متجانسة، ما وُجدت إلا لمحاربة الوجود العربي الإسلامي والقضاء عليها، فإن دعاة الصدام في الطرف الغربي يجدون في مثل هاته التصورات العربية والإسلامية تأكيدا لتمثلاتهم

---

١ المصدر السابق، ص. ٦٢.

٢ المصدر نفسه.

الانتقاصية للطرف العربي والإسلامي، مما يجعل إمكانية الحوار البناء بين الطرفين شبه مستحيلة طالما ظلت هذه النظرة النمطية المتبادلة مستحكمة في العلاقات الحضارية بين الطرفين، وهذا ما يجرنا أيضا إلى التطرق إلى الموانع الذاتية للغرب التي تحول بينه وبين حوار ذاتي مع ذاته قبل غيره.

٢. الموانع الداخلية للحوار في الحضارة الغربية:

وعكس ما تذهب إليه بعض الكتابات العربية من اقتصار موانع الحوار الحضاري على الجانب العربي الإسلامي فقط، حيث تحمله المسؤولية عن فشله في تبني موقف عملي من الحوار بين الحضارات، وهو ما يمكننا أن نعتبره نوعا من جلد الذات غير المبرر، يؤكد هذا البحث كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقا، أن المسؤولية مشتركة بين الطرفين، وعلى هذا الأساس نسعى في هذا الفصل أيضا إلى الكشف عن الموانع الظاهرية والخفية التي تحول دون تفاعل حواري جدي من الطرف الغربي، بشقيه الأوروبي والأمريكي، مع باقي الحضارات غير الغربية، وليس مع الحضارة العربية-الإسلامية فحسب.

أ. النظرة الذاتية للغرب بين الواقعية والوهمية:

تُعتبر النظرة الغربية لذاتها الحضارية وللآخر من أكبر المعيقات التي تحول بينهما وبين الانخراط في حوار حضاري جدي مع الآخر غير الغربي؛ فالنظرة الغربية في عمومها لا تزال تُقسّم العالم بكيفية دوغمائية وتبسيطية إلى «مركز» قوي «متحضر» ينحصر في غرب متخيل، و«أطراف» لا تنتمي إلى هذا المركز، وبالتالي تظل من منظوره «هامشية»، أي متخلفة حتى ولو لم تكن كذلك. وهنا يقدم الغرب نفسه، ولو بشكل غير واع، على أنه معيار الحياة البشرية، في حين ينظر إلى باقي حضارات العالم من كونها تجسّد اللامعيار، الذي يفسر عبره تخلف الآخر وتفوق الذات الغربية، وقد نجم عن هذا التقسيم الاستعلائي لعالم، ما يعرف بظاهرتي «المركزية الغربية» و«الاستشراق»؛ فبينما تساهم الأولى في التكريس المستمر للشعور الغربي الجمعي بالمعيارية الحضارية، التي لا سبيل للحضارات غير الغربية للوصول إليها فقط لمجرد «لا غربيتها»؛ بمعنى كونها غير غربية، تُسهم الثانية في إعادة انتاج

التصور الغربي الجامد عن الحضارات الإنسانية الخارجة عن الدائرة الغربية، مفاده أن هذه الحضارات غير المعيارية هي مرآة يجب أن تعكس التفوق الحصري للمركز الغربي. وقد انتقل هذا التصور الانتهازي حتى لدى العدد من مفكري ومثقفي المنطقة العربية والإسلامي كنوع من الاستشراق الذاتي حسب إدوارد سعيد[1].

ومن هذا المنطلق التخيّلي لا تزال العديد من الدول الغربية تقدم نفسها، على هذا الأساس التمييزي، من كونها تسهم في نقل قيم الحضارة الغربية مثل الديمقراطية والحريات الإنسانية، التي تنسبها لنفسها بشكل حصري، من المركز إلى الأطراف المتخلفة عنها والمتعطشة لخيراتها الحضارية، مما جرّ عليها نقدا فكريا لادعًا يكشف انتهازية ونفاق هذه الدول بين ما تدّعيه وما تمارسه على أرض الواقع، وهو التناقض الذي لا يمكن معه إيجاد أرضية حوارية مشتركة مع الآخر طالما أن هذه الدول ليست في حاجة له، لهذا يشدّد تودوروف على أنه: «لا بد من داخل البلدان الغربية، وخاصة الأوروبية منها، من أن نتوقف عن الاعتقاد بأننا نسهم في نشر حقوق الإنسان من حولنا فنعطي لأنفسنا دور نصير الضعفاء المقدام والناصح الذي لا غبار عليه. إن الانقسامات الثنائية السهلة بين الأنوار والظلمات، العالم الحر والظلامية، التسامح الرحب والعنف الأعمى تفيدنا عن غطرسة القائلين بها أكثر منا تفيدنا عن تعقيدات العالم الحالي»[2].

ب. «المركزية الغربية»: التضخيم «الحضاري» للذات الغربية:

تعتبر المركزية الغربية Western-centrism (أو المركزية الأوروبية Euro-centrism) من أهم الخصائص الملازمة للوجود الغربي إلى اليوم، حيث لا تزال تُستعمل كأهم محدد من المحددات الإيديولوجية، التي يوظفها للتعبير عن ذاته، بل ويستعمل أيضا في نظرته الخارجية للآخر غير الغربي إلى أن صارت المعيار الأوحد المُتوهَّم للحكم على الآخر غير الغربي قبل الذات. ويُعرف قاموس «لاروس» La-

١ للمزيد انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ت. ترجمة محمد عناني، ط.١، القاهرة: رؤية ٢٠٠٦.

٢ تودوروف: الخوف من البرابرة. ما وراء صدام الحضارات، ص ١٩٨- ١٩٩.

rousse الفرنسي المركزية الأوروبية (أو المركزية الغربية) على أنها «تحليل جميع المشاكل من زاوية نظر أوروبية، وإهمال بقية العالم»[1]، بينما يعرّفها قاموس «دودن» Duden الألماني على أنها «اعتبار أوروبا ومعها الغرب من كونها المركز أو المحور»[2]. وتشكّل المركزية الغربية وهيمنة محدداتها الثقافية والإيديولوجية، التي تمارسها بشكل علني ومنذ قرون، اختزالًا للحضارات غير الغربية، ممّا يجعل هذه الممارسة الإقصائية للحضارات الأخرى بالذات في تناقض سافر وغريب مع دعوتها إلى الحوار بين الحضارات؛ أوّلًا: لأنها تنفي الاختلاف بين الحضارات، ولا تعترف به من الأساس، حينما تعتبره لامعيارا في مواجهة المعيار الغربي، وثانيا: لأنها تقدم الغرب من كونه الحضارة «المثلى» الوحيدة، وعلى الأطراف الهامشية، أي: بقية العالم، اتباعها من أجل الدخول إلى دائرة الحضارة، التي هي غربية الطابع بحسب نظرة هذا التمركز الغربي لذاته. وفي هذا الصدد يقول عبد الله إبراهيم: «إن أبرز ما قرّرته المركزية الغربية، هو قولها بالخصوصية المطلقة لتاريخ الغرب الذي أنضجته عوامل خاصة وداخلية، وأثمر عن حضارة غنية ومتنوعة، ثم التأكيد على أن المجتمعات التي تريد أن تبلغ درجة التقدم التي وصل إليها الغرب، ليس أمامها إلا الأخذ بالأسباب ذاتها التي أخذ بها الغربيون، وليس أمام تلك المجتمعات إلا التخلص من خصوصيتها الثقافية، لأن تلك الخصائص هي المسؤولة عن تخلفها، وهي المعيقة لتطورها، وبهذا لم تقف المركزية الغربية عند حدود تقديم رؤية للعالم، بل تقدمت بمشروع سياسي على صعيد العالم، هو: مشروع تجانس الإنسانية المستقبلي من خلال تعميم النموذج الغربي»[3].

هو إذن تمركز أسهم في الشرعنة المنطقية للمقولات الإيديولوجية الغربية عن التفوق الغربي الحصري، والتي كانت مسببا في العديد من التدخلات العسكرية والاقتصادية من طرف الغرب، بل كانت أيضا المحرك الأيديولوجي الأساسي للتوسع الغربي تحت غطاء نقل الحضارة الغربية لباقي البشرية، حيث كان من بين النتائج

---

١ (*Larousse*: „eurocentrisme“, https://goo.gl/qq5D3F (10.3.2018.

٢ (*Duden*:“eurozentrisch“, https://goo.gl/us2vBf (27.2.2018.

٣ عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف. المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ط ١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ١٩٩٧، ص ٣٣.

المباشرة، بحسب تعبير عبد الله ابراهيم: «احتلال العالم، وإبادة الحضارات، وأحيانا إبادة الشعوب بأكملها كما حصل في حالة فتح أمريكا، وقد أثار هذا المشروع الذي بدأ منذ نهاية القرن الخامس عشر ومازال مستمرا ردود فعل مختلفة، كان من نتيجتها تمزيق الأنسجة الداخلية- اجتماعية كانت أو سياسية أو دينية أو ثقافية – لكثير من الشعوب والأمم، وراح كثيرون يتساءلون عما إذا كان التعبير عن ‹الهمجية الغربية› أصح من التحدث عن ‹الحضارة الغربية›، ذلك أنه في نظر الشعوب غير الغربية، فإن الغرب مسؤول عن الجرائم التي رافقت التوسع الرأسمالي، وعمليات النهب المنظمة للثروات الطبيعية والبشرية بما فيها السيطرة عليها أو المتاجرة بها كالرق وغيره»[1]، مضيفا: «ورغم هذا فإن التاريخ الذي يكتبه الغالب عادة لم يأتي على كل هذا، وتعمد طمسه، واعتبر التوسع والاحتلال والاستيطان، إنما تم لأهداف إنسانية غايتها إدخال المجتمعات المتخلفة في التاريخ وذلك بالقضاء على الروابط التي تحول دون ذلك، وتمكينها من معرفة الحضارة الإسهام بها»[2]. والنتيجة الراهنة لتعميم النموذج الغربي أن «وجدت بعض الشعوب نفسها أمام حقيقة مُرّة، فلم تعد قادرة على تقليد النموذج المقدم لها، ولم تعد تستطيع إعادة الأواصر والأبنية الموروثة لديها»[3].

ج. الاستشراق: النكران «الحضاري» للمكون العربي الإسلامي:

من بين الظواهر الهويّاتية التي أفرزتها النظرة الغربية إلى العالم نجد إلى جانب المركزية الأوروبية الغربية، ظاهرة الاستشراق Orientalism بوصفها إحدى محددات النظرة النمطية الخارجية للغرب اتجاه ما هو غير غربي، ولاسيّما نظرته إلى المنطقة العربية والإسلامية تحديدا، أو ما يسميها بالشرق Orient، والتي تُميز أنطولوجيا بين ما هو «غرب» متحضر ومتقدم، وما هو «شرق» همجي ومتخلف، وهي بهذا نظرة جامدة وثابتة ولازمنية، بمعنى أنها لا تتبدل، ولا تستمد «مشروعيتها» الإيديولوجية من أحداث وظروف ضمن الزمن التاريخي لتؤكد واقعيتها ومعقوليتها، بل هي خارج الزمن، وبالتالي لم تتطور كتصور ذاتي عن الآخر، الذي تجعله بهذا

١ المصدر نفسه.
٢ المصدر نفسه.
٣ المصدر نفسه، ص ٣٤.

أيضا «غير متطور» في قطيعة مفترضة مع الزمن؛ فالشرق في نظر الاستشراق ذلك العالم المُختلف عن العالم الغربي وبالتالي المُتخلف عن الركب الحضاري، والذي أُريدَ له أن يبقى بدائيا ومتخلفا بكيفية دائمة فقط ليؤدي المهمة المنوطة به؛ أي تأكيد تفوق الغرب عبر تخلفه «الشرقي» المُتوهم. والحق أن صورة الغرب حول ما يسميه بالشرق، هي ذاتها المتخلفة عن التطور الزمني، الذي لحق ويلحق حتى بدول هذا الشرق المتخيل من المنظور الغربي، بمعنى أن الاستشراق ذاته كعقيدة تفكير هو نفسه الذي صار متخلفا، ليس فقط لأنه يعبر عن عقيدة تنميطية قديمة ارتبطت تاريخيا بالاستعمار، بل لأنه لا يزال مستمرا إلى يومنا هذا في زمن الوعي بالتنوع الثقافي والاختلاف الحضاري[1].

ومن جهة أخرى، وإذا كان أدب الرحلة من أهم وسائط الاستشراق في القرنين الثامن والتاسع عشر، أي قبيل وأثناء حملات الاستعمار الأوروبي للمنطقة العربية والإسلامية، فإن وسائل الإعلام الغربية قد صارت حاليا هي الوسيط المركزي الراهن لإعادة انتاج وضمان استمرارية هذه الشرقنة التمييزية[2]. وأمام استمرارية تكريس هذه النظرة الغربية التنميطية للآخر العربي والإسلامي من كونه الطرف «المتخلف» في العلاقة التي تجمعه مع الغرب «المتقدم»، فلا يمكن الحديث عن حوار حضاري يقوم على الندّية والتكافؤ والاحترام المتبادل، طالما أن أحد أطراف هذا الحوار يظل «متخلفا» في عين الآخر الذي ينسب لنفسه التحضر الإنساني بشكل حصري، فما فائدة هذا الحوار غير المتكافئ حتى في لا وعي أحد أطرافه؟

يُعتبر إدوارد سعيد أكثر المفكرين على المستوى العالمي الذين قاموا بتفكيك وفضح عنصرية الفكر الاستشراقي، ليس في المرحلة الاستعمارية فحسب، بل أيضا

---

١ يظهر لنا هنا بشكل واضح ضعف نظرية ما بعد الاستشراق Post-Orientalism، التي توحي لنا بنهاية الاستشراق وبداية مرحلة القطيعة مع هذا الفكر النمطي القائم على التمييز بين العالمين الغربي المتطور والعالم الشرقي التقليدي غير المتطور، غير أنه لازال حاضرا بقوة في التصور الغربي للمنطقة العربية الإسلامية، انظر:
Zouheir Soukah, *Der „Orient" als kulturelle Selbsterfindung der Deutschen* [Inaugural-Dissertation], Universität Heinrich Heine Düsseldorf 2016, p 20.

٢ Ibid., p. 9.

في الحقبة الراهنة، أي في مرحلة الاستشراق الجديد، معتبرا إياه أداة إيديولوجية هدفها شرعنة السيطرة والتحكم في الشرق بوصفه اختراعا أوروبيا، «ساعد الغرب في تحديد صورة أوروبا (أو الغرب) باعتباره الصورة المضادة، والفكرة والشخصية والخبرة المضادة»[1]. غير أنه يتعيّن هنا ضرورة التمييز بين «الاستشراق» كنمط فكر غربي عن الذات والآخر من جهة، و«الدراسات الاستشراقية» من جهة أخرى بوصفها علما أسهم عبر مخرجاته البحثية في معظم اللغات الغربية بالتعريف بالشرق بطريقة علمية، وهو تمييز اصطلاحي لا نجده في اللغات الغربية بوضوح مثلما نجده في اللغة الألمانية، التي تميز بين الدراسات الاستشراقية (أو الشرقية) Orientalis-tik والاستشراق بوصفه النظرة النمطية الغربية للشرق المتخيل Orientalismus، وقد كان من المفروض أن تساهم هذه الدراسات الشرقية المتراكمة لعقود طويلة في زيادة القابلية للحوار الحضاري والتبادل الثقافي بين الطرفين وخصوصا من الطرف الغربي، لكن الملاحظ أن الهوة التواصلية بين الطرفين الحضاريين لا تزداد يوما بعد يوم إلا اتساعا. في المقابل يلاحظ أيضا على الساحة العربية الفكرية بروز اتجاه جديد من الدراسات العربية حول الغرب، تندرج ضمن ما بات يعرف بـ «الاستغراب»، ومع تأكيدنا لأهمية هذا الميدان في التعرف العربي على الآخر الغربي عبر مناهج البحث الحديثة، وبالتالي في تحسين وسائط التواصل معه، إلا أنه لا يجب أن يتحول بدوره إلى ردة فعل على الاستشراق الغربي، لينتج لنا من جديدا نظرة عربية نمطية لغرب يُختزل في تضاده للثقافة العربية والإسلامية، الشيء الذي يسهم في تقويض الحوار معه بدلا من بنائه بشكل مشترك.

د. الإعلام الغربي في نظرته للآخر: صناعة المُخْتلِف المُتَخلّف:

مما لا شك فيه أن الإعلام الغربي، بوصفه وسيطًا من وسائط الشرقنة الجديدة، يشكِّل بمفرده عقبةً كأداء أمام أي إمكانية للحوار البنّاء والمعتدل والقائم على الاحترام المتبادل وخصوصا بين الطرفين الغربي والعربي الإسلامي، وذلك بالنظر إلى طبيعة الصور النمطية التي يُروّجها الإعلام الغربي ليس عن العرب والمسلمين فحسب، بل

١ إدوارد سعيد، الاستشراق، ص ٤٣-٤٤.

تحديدا عن الإسلام، الذي هو دين عالمي لأكثر من مليار وخمسمائة مليون مسلم عبر العالم، فقد أسهمت الصورة العدائية (أو على الأقل التشويهية)، التي تبثها معظم وسائل الإعلام الغربية في ترسيخ إدراك جمعي سلبي لدى المتلقي الغربي عن الإسلام والمسلمين بل وعن كل ما يمت بالثقافة العربية والإسلامية بصلة، فهي تلعب دورا سلبيا ومناوئا في هذا الميدان، لاسيما وأنها «واقعة بمعدل كبير تحت تأثير أصحاب مصالح خاصة»[1]. ففي هذه الصناعة الإعلامية للآخر «المتخيل» لا يتم التكريس بكيفية آلية وروتينية للصورة السلبية للآخر المسلم من كونه المُختلِف والمُتخلّف عن الإنسان الغربي فحسب، بل بالأساس من كونه صار يمثل «خطرا» مُتوهما على الحياة الغربية وقيمها، فهو في هذه الصورة التنميطية إما «إرهابي» أو «متشدد» أو «متطرف» أو «متخلف» أو «مهين لكرامة المرأة» أو حتى «مُعادٍ للسامية»، أو ببساطة ذلك الناقم على الغرب بسبب غيرته «البدائية» على تقدم الغرب ونجاح نموذجه الحضاري على بقية العالم، بل حتى «(...) بعض إنتاجات صناعة السينما الأمريكية (ساهمت) بطريقة إرادية ومدبرة في تقوية صورة الإسلام كعدو ضارة بذلك الجاليات المسلمة»[2] في الغرب، كما يرى كوكلر.

وبالنظر إلى الأوضاع الراهنة، فقد أسهمت هذه الصناعة الإعلامية المتكاملة في نمطيتها في تكريس ظواهر عدائية ضد هذا الآخر، وعلى رأسها الشعبوية والعنصرية والإسلاموفوبيا، التي لا يتجلى الرابط المشترك فيما بينها على أنها تكاد تكون غربية الطابع بصفة حصرية، بل من كونها بالأساس وسائط اجتمعت على تقوية وشرعنة العداء المستحكم ضد الآخر، دافعة بذلك في أحايين عديدة، إلى ارتكاب جرائم عدة في حق الأقليات المسلمة داخل الغرب نفسه.

هـ. الشعبوية والعنصرية: وجهان لخطر واحد:

بعد الصعود الأخير لموجات الشعبوية السياسية والاجتماعية. وبخاصة في دول أوروبا الغربية، والتي لا تزال تعكس تلك النزعات الهوياتية داخل القارة العجوز

---

١ كوكلر: تشنج العلاقة بين الغرب والمسلمين-الأسباب والحلول، ص ١٤٣-١٤٤.

٢ المصدر نفسه.

المنهكة بثقل القوميات المتنوعة، بدت في عقدنا الراهن هذا، تلك العبارات الرائجة من قبيل «العالم قرية صغيرة» و«القيم الإنسانية المشتركة» وكأنها اليوم محط تساؤل وتشكيك، ويبدو أنه من النتائج العكسية للعولمة، على الأقل في بعض دول الغرب؛ الانكفاء الشديد على الذات واعتبار الآخر مشجبًا مفصلًا على مقاسات كل المشاكل والأزمات التي تمر منها الدول الغربية، مما يستلزم ضرورة البدء الفوري في حوار ذاتي يتّسم بالجدية والمعقولية ضمن السياق المجتمعي الأوروبي الغربي، الذي صار الآن، وعلى أرض الواقع الذي لا مفرّ، متعدد الثقافات والأعراق واللغات، وليس مرتعا حصريا للقومية الوحيدة المهيمنة، كما تطالب بذلك التيارات الشعبوية في تحالفها مع اليمين الغربي المتطرف في عنصريته.

يُعرّف قاموس أكسفورد Oxford الشعبوية populism على أنها «نهج سياسي يسعى إلى استمالة عامة الناس، الذين يشعرون بأن مخاوفهم تتجاهلها النخب الحاكمة»[١]، بينما يعرفها قاموس دودن الألماني على أنها «سياسة انتهازية تتقرب من الشعب وغالبا ما تكون ديماغوجية، هدفها جذب أصوات الناخبين عبر تهويل الوضع السياسي والاجتماعي للجمهور»[٢]. وهي في هذا تشترك أيضا مع الأحزاب اليمينية في كره من تعتبرهم «أجانب»، حتى ولو كانوا مواطنين نشأوا في بيئة غربية ولا يعرفون غيرها وطنًا لهم، وهنا مكمن الخطر الذي يحدق بهذه الأقليات غير الغربية، فلقد «تمكنت هذه الأحزاب من استقطاب جمهور واسع فيما يقارب نصف بلدان الأعضاء في الاتحاد الأوروبي (...). أصبحت لا غنى عنها هنا أو هناك للتحالفات التي تُمسك بالسلطة، فإذا أرادت هذه التحالفات أن تحافظ على موقعها لا بد لها من تلبية متطلبات اليمين المتطرف في موضوع الهجرة والتعايش، وإلا يخشى من خسارتها لأصوات الناخبين»[٣].

ومن جهة ثانية، لا تُعتبر العنصرية المستشرية في معظم الدول الغربية عائقا في وجه التفاعل الحضاري للغرب مع الآخر غير الغربي ولاسيما مع العرب والمسلمين

١ (Oxford dictionaries: „populism“, https://goo.gl/P1ApAs (10.3.2018.

٢ (Duden: Populismus, https://goo.gl/pkEpc4 (26.2.2018.

٣ تودوروف، ص ١٤.

فحسب، بل هي مظهر فعلي من مظاهر الأزمة الحضارية في الغرب، والتي يتعين علاجها عبر حوار داخلي قوامه الاعتراف بحقوق المواطن مهما اختلفت أصوله وانتماءاته اللغوية والثقافية والدينية وضرورة تنزيل هذا الاعتراف على أرض الواقع ليصير واقع ملموسا، وهذا هو المعنى الحقيقي للمواطنة التي تتشدق بها جهات غربية عديدة.

ويعرّف قاموس دودن الألماني العنصرية على أنها «مجموع مواقف وسلوكيات تقوم على التمييز العرقي والثقافي واللغوي والبيولوجي للآخر من كونه أقل شأن من الذات»[1]. غير أن العنصرية ضد العرب والمسلمين بالذات لها مميزات إضافية تتجاوز هذا التعريف العام، بل وتكاد تكون خاصة بها تميزها عن العنصرية المُمارسة ضد باقي الجنسيات مثل الأفارقة والهنود والأسيويون؛ فإضافة إلى الموقف الغربي العنصري القائم على اختلاف اللون والعرق والثقافة، نجد أيضا تشكّل نمط عنصري مستحدث، يستمد زخمه من الاختلاف الديني واللغوي، وهو نمط موجه بشكل شبه حصري ضد العرب والمسلمين بوصفهم خطرا هوياتيا على الغرب؛ مما يجعل العنصرية ضدهم بالذات تستشري بسهولة في أوساط المجتمعات الغربية، حيث «يؤدي وجود عدد كبير من المسلمين – أغلبيتهم مهاجرين – أكثر فأكثر إلى رفضهم وفي غالب الأحيان إلى ردود معادية لهم. ويقدم هؤلاء المسلمين باستمرار كخطر على التضامن الاجتماعي والثقافي لأوروبا»[2]، ناهيك عن بروز نمط جديد من العنصرية ضد الأقلية المسلمة في دول أوروبا الغربية، ولاسيما في ألمانيا، وهي العنصرية شبه المؤسساتية التي جسّدها بكل وضوح «تيلو سارازين» Thilo Sarrazin، العضو السابق في مجلس إدارة البنك المركزي الألماني في كتابه «ألمانيا تدمّر نفسها» Deutschland schafft sich ab، حيث ادعى فيه بأسلوب عنصري صريح أن الطبقات الضعيفة والفقيرة من المهاجرين المسلمين تحديدا ودون سواها من الأقليات والعرقيات، سوف تؤدي إلى انهيار ألمانيا، بسبب «تخلفها» الحصري. ينضاف إلى هذا تصريح وزير الداخلية الألماني الجديد هورست سيهوفر Horst Seehofer، الذي عُيّن في مارس سنة ٢٠١٨، لأحدى

١ (Duden: „Rassismus“, https://goo.gl/3JXTLB (28.2.2018.

٢ كوكلر، ص ١٤٥.

الجرائد الألمانية بأن الإسلام لا ينتمي إلى ألمانيا، مما دفع المستشارة الألمانية أنجيلا ميركل إلى الرد بأن مسلمي ألمانيا ودينهم الإسلامي جزء من البلد[1].

ويقترح الفيلسوف النمساوي كوكلر لمواجهة خطر هذه العنصرية الموجهة ضد عرب ومسلمي أوروبا الغربية إلى ضرورة إدخال ما يسميه بـ «ديالكتيك الفهم البديهي الثقافي» في منظومات التعليم الأوروبية، بقوله «ينتج عن ‹ديالكتيك الفهم البديهي الثقافي› سلوك الاحترام اتجاه التصورات الأخلاقية كما نجدها في حقوق الإنسان بما في ذلك كرامة الفرد وكل ثقافة، ولا يمكن عزل البعد الفردي عن البعد الجماعي في حقوق الإنسان. من هذا المنطلق (...) فإن ‹منع الحجاب› في الأماكن العامة (المدارس مثلا) كما وقع في بعض الدول الأوروبية، بل حتى في تركيا، هو منع لا يمكن الموافقة عليه. ليس من حق أية حضارة – وبالخصوص عندما تقدم نفسها كديانة علمانية بديلة تحاجج بحقوق الإنسان – فرض تصورات أخلاقية على الآخر من أجل إعادة قولبة هويته عن طريق العنف»[2].

و. الإسلاموفوبيا: تأزيم الوجود العربي الإسلامي في الغرب:

تُعتَبر ظاهرة الإسلاموفوبيا Islamophobie ظاهرة قديمة منتشرة في المجتمعات الغربية، وقد نمت بنمو حجم الأقلية العربية والإسلامية مع مرور العقود، حيث طفت إلى سطح الواقع المجتمعي الغربي بعيد فترة غير طويلة من توافد المهاجرين العرب والمسلمين إلى البلدان الأوروبية والغربية، غير أنها لم تعد تستهدف هؤلاء المهاجرين، بل أصبح يعاني منها أبناؤهم وأحفادهم الذين وُلِدوا في الدول الغربية وترعرعوا فيها كمواطنين كاملي المواطنة لتلك الدول، ولاسيما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، حيث يلاحظ ارتفاع وتيرة الأعمال العدائية ضد المهاجرين واللاجئين، بل والمواطنين الأوروبيين ذوي الأصول العربية والمسلمة بشكل واضح لاسيما بعد حركة اللجوء العربية نحو أوروبا الغربية سنة ٢٠١٥، فعلى سبيل المثال لا الحصر، سُجّل في

---

١ "ميركل ترد على تصريحات وزير الداخلية الألماني بشأن الإسلام»، موقع يورونيوز، ٢٠١٨/٠٣/١٦، الرابط https://goo.gl/pPSp7G (18.3.2018)

٢ كوكلر، ص ١٤٥.

ألمانيا سنة ٢٠١٧ ما مجموعه ٢٢١٩ اعتداء على اللاجئين العرب[١]، بينما سُجّلت أيضا ٩٥٠ حالة اعتداء على المسلمين في البلد[٢]. وهذه الأعمال كانت كلها في معظمها مزيجًا من العنصرية والعداء الموجه ضد المسلمين والعرب تعكس تأثير ظاهرة الإسلاموفوبيا على أرض الواقع الأوروبي الراهن.

يُعرّف قاموس لاروس الإسلاموفوبيا بأنها «معاداة الإسلام والمسلمين»[٣] وليس فقط التخويف منهم، في حين يعرّفها قاموس دودن الألماني على أنها «كراهية للإسلام وأتباعه؛ وموقف سلبي وعدائي ضد المسلمين»[٤]، وعموما فهي تعني الكراهية اتجاه المسلمين أو الخوف منهم أو من الأقليات التي يُنظر إليها من كونها مسلمة، حتى لو لم تكن كذلك. غير أن أسباب تشكلها لا ترتبط فقط بتشكل أقليات مسلمة في أوروبا فحسب وإن كان هذا عاملا مركزيا، بل هناك أيضا مسبّبات داخلية وخارجية أسهمت في تكريس هذه النظرة الرُهابية من الآخر لمجرد أنه يُعتبر مسلما وعربيا؛ ومن بينها: النظرة النمطية التقليدية عن الإسلام والمسلمين والمتجذرة في الذاكرة الجمعية الغربية، وفي هذا الصدد يشير الباحث الألماني كاي هافتس Kai Hafez على سبيل المثال أن ٥٠ إلى ٦٠٪ من الألمان يعتبرون الإسلام تهديدا وليس إثراء للحضارة الغربية، معلقا على ذلك فإن هذه النظرة ليست وليدة المرحلة الراهنة بل هي موروث ثقافي ينتقل بتعاقب الأجيال[٥]. لكن يُضاف إلى هذا أيضًا نهاية الحرب الباردة بسقوط المعسكر الشرقي، والأزمة المالية والاقتصادية المستمرة منذ بداية سبعينات القرن الماضي، مما أدى إلى تفشّي البطالة والفقر وتدني جودة الحياة لدى فئات عريضة من الجاليات المسلمة في الدول الأوروبية، ونمو الحركات الجهادية والثورة الإسلامية في إيران، دون أن نغفل هنا تطرف بعض المسلمين (سواء في الغرب أو خارجه) لبواعث

١ Spiegel online: „2219 Angriffe auf Flüchtlinge und ihre Unterkünfte», (10.3.2018 https://goo.gl/gMbnD2, 28.2.2018).

٢ *Spiegel online*: „Innenministerium zählt 2017 mindestens 950 Angriffe auf Muslime», 3.3.2018., https://goo.gl/bYSTJb (10.3.2018).

٣ Larousse: „Islamophobie“, https://goo.gl/Y9uWTL (25.2.2018).

٤ Duden: „Islamophobie“, https://goo.gl/dzzgf7 (25.2.2018).

٥ *WortMelder. Das News-Portal der Universität Erfurt Nachgefragt*: „Was genau sind die Ursachen von Islamfeindlichkeit in Deutschland und Sachsen, Herr Professor Hafez?“, 16.3.2018 https://goo.gl/FYhtwR (20.3.2018).

إيديولوجية متنوعة، وهي كل عوامل تاريخية أسهمت في تنامي رُهاب الإسلام، والتي ارتبطت مؤخرا وبشكل وثيق بأحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وأحداث مثيرة مثل الرسوم الدانماركية المسيئة، مما يجعل إمكانية الحوار بين الطرفين شبه معدومة ما لم يتم التعاطي بجدية مع هذه الظاهرة الاقصائية للآخر العربي المسلم.

في هذا السياق المتشنج، ورغم أن الحضور العربي والإسلامي في أوروبا الغربية خصوصا وفي الغرب عموما يعتبر علامة تاريخية بارزة على انتقال المجتمعات الغربية إلى حالة التعددية الثقافية على أرض الواقع اليومي والمعاش، إلا أن هذه الظواهر العدائية والمتوجسة؛ أي العنصرية والشعوبية والإسلاموفوبيا، هي من الظواهر المميزة للغرب، والتي تُسوّق لعامة الناس واقع التعدد الثقافي الراهن من كونه نقمة أكثر من كونه نعمة، على الرغم من أهميته الديمغرافية والاقتصادية والمجتمعة، بل وفي سائر مجالات الحياة العامة في المجتمعات الغربية. لهذا أضحى العديد من المفكرين الغربيين يشددون على أن هذا التعدد الثقافي هو واقع اجتماعي طبيعي وسياسي لا يمكن كبته، محذرين في نفس الوقت من مغبة إقصائه بالقوة[١]. في هذا الصدد، يرى كوكلر أن «ما ينقص في هذا الموضع هو قبول الوجود في الوقت نفسه لتصورات للعالم مختلفة. وتعني هذه الأخيرة، الحياة والسلوك طبقا لمنطق التعايش، يعني في معنى وجود نظم قيمية مختلفة جانب بعضها البعض على أساس الاحترام المتبادل»[٢]، حيث يحذّر من مغبة التعامل المؤسساتي العنصري مع الأقليات العربية والإسلامية في دول الغرب ولاسيما في ألمانيا، بقوله: «من الضروري الاعتراف بالحقوق الدينية للمسلمين كحقوق إنسانية لا مساواة فيها. ويجب كذلك التأكيد على أن مفهوم الثقافة الرائدة Leitkultur، إذا كان هو إلحاق الدين الإسلامي بالقوة إلى أنسقة أخلاقية أخرى، فهو مفهوم يتعارض مع النظام الأساسي للحرية والديمقراطية ومبادئ المجتمع المتعدد الثقافات»[٣]. وفي هذا الصدد يَحُثّ كوكلر دول أوروبا الغربية على الاستفادة في هذا المضمار «من دول كسنغافورة أو مناطق بأكملها كالجنوب الشرقي لآسيا، التي تملك

١ كوكلر، ص ١٦٠.
٢ المصدر نفسه.
٣ المصدر نفسه، ص ١٦٤.

تجربة طويلة فيما يتعلق بالنظام المجتمعي متعدّد الثقافات ومن التسويات الدستورية والقانونية المتعلقة بها»[1].

ز. الهيمنة الغربية: واقع عالمي بين الفرض والرفض:

من بين الموانع الغربية التي تحول دون انخراط الغرب في حوار ندّي ومتكافئ ومثمر بينه وبين باقي حضارات العالم ولو على مستوى المصالح، نجد الهيمنة الغربية على العالم، وهي هيمنة لم تنته تاريخيا بزوال الاستعمار، الذي لم يتسبّب في النمو القوي لهاته الدول الغربية المستَعمِرة بسبب استغلالها للثروات الطبيعية والإمكانات البشرية لمستعمَراتها فحسب، بل أدّى أيضا إلى نزيف بالغ ألحقته بمستعمراتها السابقة، والمتمثل في إنهاك مقدّراتها ومواردها الطبيعية والبشرية، والذي كرسّ في آخر المطاف لتبعيتها الاقتصادية لها، بل عمّق أيضا من تخلفها التنموي عامة والاقتصادي خاصة وإلى يومنا هذا. وتنضاف إلى هذا الاستغلال الاستعماري، ظاهرة الهيمنة الاقتصادية، التي تقودها في المرحلة الراهنة معظم الدول الغربية، وعلى رأسها الولايات المتحدة على حساب معظم دول العالم، وبخاصة تلك لم تستطع تجاوز آثار الاستنزاف الاستعماري بعد. في هذا الصدد يعدد هنتنغتون مظاهر هذه الهيمنة في كون الدول الغربية الغنية «تمتلك وتدير النظام المصرفي العالمي»، كما أنها «تتحكم في كل العملات الصعبة»، وهي «الزبون الرئيسي في العالم»، كما أنها «تقدم غالبية سلع العالم الرئيسية»، مسيطرة بذلك «على أسواق العالم الرئيسية»، و«تتحكم في الطرق البحرية»، إلى جانب هذا فإنها لا تزال «تقود معظم البحث العليم والتطوير التقني»، كما أنها «تسيطر على وسائل الاتصال العالمية»، و«على صناعة الأسلحة ذات التقنية العالية»[2]. غير أن مخلفات الهيمنة الغربية تتجاوز مع ما يشير إليه هنتنغتون؛ فهي تتمظهر بالأساس في سيطرة الدول الغربية الغنية على ثروات وموارد الدول الفقيرة غالبا عبر الشركات العملاقة متعددة الجنسيات، واستخدام هاته الدول الفقيرة كأسواق مُستهلكة ومفتوحة على مصرعيها لمنتجات الدول الغربية، إضافة

---

١ المصدر نفسه.

٢ هنتنغتون، صدام الحضارات، ص ١٣٣-١٣٤.

إلى محاولات بعض الدول الغربية الحيلولة دون إقامة صناعات منافسة لها في الدول الفقيرة والتابعة لها اقتصاديا.

وكل تلك المظاهر لا تعكس رغبة حقيقية لمعظم الدول الغربية في بناء جسور التفاهم والتكامل الاقتصادي، ولهذا يرى راغب أنه «من حق العرب أن يقاوموا أطماعها، وألا يكونوا أتباعها، وأن ينقدوا سياستها، ويرجعوا في هذا كله للقيم التي ترجع إليها الدول الغربية أيضًا، وتتحدث باسمها، وتعتبرها تراثا لها قبل أن تكون تراثا لغيرها. في مقدمة هذه القيم: الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والوعي الحضاري بمعطيات العصر، وشجاعة الاعتراف بالخطأ، والتصدي لكل ما يمسّ أمن الإنسان ومستقبله، والتجديد وتحديث كل مناحي الحياة»[1].

ح. التدخل الغربي في بقية العالم بذريعة الديمقراطية:

وإلى جانب كل هاته الموانع ذات الطبيعة الداخلية، هناك أيضا مانع مهم مرتبط بتعاطي الغرب مع بقية العالم ولاسيما مع المنطقة العربية والإسلامية، والذي يحول دون إنجاح محاولات الحوار الحضاري على الأقل بغية التوصل إلى حلول توافقية تعزز السلم العالمي ضمن فضاء تواصل جديد لا فرق فيه بين دول غنية متطورة وأخرى فقيرة، وهذا المانع هو التدخل الغربي في دول العالم، سواء المباشر منه أو غير المباشر، وبخاصة في المنطقة العربية والإسلامية، والذي يتخذ طابعا عسكريا، تارةً باسم «محاربة الإرهاب» وتارة باسم «الديمقراطية»، كما حصل في العراق على سبيل المثال لا الحصر، وهو حدث تاريخي أليم، قوّض مبادرة حوار الحضارات من أساسها. في هذا الصدد يقول تودوروف: «إذا كان رجال السياسة الغربيون يريدون لهذه المثل العليا أن تبقى ناشطة، عليهم أن يبادروا إلى سحب قواتهم من البلدان التي يتدخّلون فيها (...) وإقفال السجون غير الشرعية ومراكز التعذيب، والمساعدة على قيام دولة فلسطين قابلة للحياة»[2]، مضيفا «إن الحق في التدخل العسكري الذي منحته لنفسها بعض القوى الغربية لا يخلو فقط من أي مرتكز باستثناء القوة، وإنما يُحتمل

١ نبيل راغب، ص ٢٣٥.

٢ تودوروف، الخوف من البرابرة، ص ١٩٩.

أن يجعل المثل العليا التي يدافع عنها الغربيون – الحرية والمساواة والعلمنة وحقوق الإنسان- تبدو وكأنها تموي لرغبتها في السيطرة، وهو بالتالي ما يُفقد هذه المثل قيمتها»[1]. وهنا يخلص تودوروف إلى اعتبار سياسة التدخّلات العسكرية المباشرة، التي يمارسها الغرب في المنطقة العربية والإسلامية بأنها أيضًا «تدمر العالم الغربي من الداخل (...) حين يصبح ‹كل شيء مسموحا› في محاولة الهلع، يبدأ المتصدي للإرهاب يتلبّس صورة الإرهابي الأساسي»[2].

أما على الصعيد العربي والإسلامي، فينظر إلى هذه التدخلات الغربية على أنها عدوان على المنطقة وعلى شعوبها. فقد أظهرت نتائج المؤشر العربي أن الرأي العام العربي متوافق بنسبة ٨١% على أن السياسات الأمريكية تهدد المنطقة واستقرارها[3]. كما أشار نفس التقرير أن ثلثي المستجوبين متوافقون على أن السياسات الروسية نحو فلسطين وسورية والعراق واليمن وليبيا هي سيئة[4]. إضافة إلى هذا أكّد التقرير أنه: «ليس لدى الرأي العام العربي ثقة في سياسات القوى الدولية والإقليمية نحو المنطقة العربية ويكاد يكون مجمعا على أن السياسات الأمريكية والروسية والإيرانية هي سياسات سلبية تجاه المنطقة العربية، كما أن الأكثرية تقيّم السياسات الفرنسية بأنها سلبية»[5].

وكما أن حوار الحضارات لا يمكن أن يقوم في ظل هذا التدخل الغربي المتحكم في مصائر المنطقة العربية والإسلامية بصفة عامة، فإنه لا يمكن للمنطقة العربية والإسلامية مجابهة هذه التدخلات في ظل أنظمة غير ديمقراطية، فالظروف الراهنة أصبحت أكثر من أيّ وقت مضى «تستدعى نقطة ديمقراطية تثبت بها للعالم أجمع أنها وضعت نفسها على خريطة الديمقراطية، مما يشكّل بالنسبة لها خط دفاع أول ضد أي مبرر لقوى دولية تسعى للتدخل في الشئون الداخلية للدول العربية التي جعلتها

١ المصدر نفسه، ص ١٩٨.
٢ المصدر نفسه، ص ١٣.
٣ «المؤشر العربي ٢٠١٦ في نقاط»، ص ٢٩.
٤ المصدر نفسه، ص ٢٧.
٥ المصدر نفسه، ص ٢٥.

نظمها الاستبدادية منطقة مباحة لأية قوة قادرة على استباحة كيانها وسيادتها، بحجة نشر الديمقراطية بين ربوعها وترسيخ جذورها في تربتها، على أساس أن شرور غيبوبتها الديمقراطية تخطت حدودها المحلية والإقليمية لتمسّ الأمن الداخلي لتلك القوى في الصميم»[1].

ط. قضية فلسطين وغرب «الكيل بمكيالين»:

لا تعتبر قضية فلسطين إلى جانب التدخلات العسكرية وما يرافقها من صراع عربي -إسرائيلي ودعم غربي مطلق لإسرائيل؛ من القضايا الخلافية بين العالم العربي-الإسلامي والعالم الغربي فحسب، بل تعتبر هذه القضية المركزية من أهم الموانع التي تعترض مسار حوار الحضارات منذ نشأته، بل وتمنع تحققه كممارسة حضارية على أرض الواقع. في هذا الصدد يقول كوكلر: «سيلعب تطور الصراع حول سيادة فلسطين والقدس دورا مهما جدا في مستقبل العلاقة بين المسلمين والمسيحيين في أوروبا. وفقط عندما يُنظر إلى الموقف الأوروبي في هذه القضية كموقف عادل ومتوازن وليس كموثّقٍ معاد للحقوق المسلمة في القدس ودعم لاحتلال فلسطين يمكن للتفاهم بين المسلمين والمسيحيين أن يقاد»[2]. وفي ظل هذه العلاقة غير المتكافئة لاسيما جرّاء الدعم الغربي غير المشروط في عمومه لسياسات إسرائيل المعادية لحقوق الشعب الفلسطيني، أبانت نتائج المؤشر العربي أن «الرأي العام العربي متوافق بما يقترب من الإجماع وبنسبة ٨٩٪ على أن سياسات إسرائيل تهدد أمن واستقرار المنطقة العربية.» إضافة إلى هذا، فقد كان الرأي العام شبه متفق بنسبة ٧٥٪ على أن «القضية الفلسطينية هي قضية جميع العرب، وليست قضية الفلسطينيين وحدهم»[3].

لهذا يتعيّن على أي مسار حواري بين العرب والغرب أن يدرج هذه النقاط الحساسة في أجندته، وإلا فلن يكون هذا الحوار إلا مُجاملاتيا في منطلقاته ومخرجاته دون التوصل إلى حلول واقعية وعادلة تضمن رجوع الحقوق إلى أصحابها؛ فمن حق

---

١ راغب، ص ٣٦٢.
٢ كوكلر، ص ١٤٧.
٣ «المؤشر العربي ٢٠١٦ في نقاط»، ص ٣٠.

العرب في إطار هذا الحوار أيضا «تعرية أخطاء الآخرين التي مارسوها ضدهم. ذلك أن الغربيين كانوا سببًا رئيسًا وفاعلًا أصليًّا فيما يواجهه العرب الآن (...) في حين أنهم يواصلون التغني بالمستقبل، وينعَون على العرب تشبثهم بالماضي، وكأن الكيل بمكيالين أصبح التوجه الأساسي للسياسة التي يسير على نهجها الغربيون الذين ينتقدون العرب لتفريطهم في قيمة الديمقراطية كحق مكتسب للإنسان (...)، لكنهم في الوقت نفسه يتغنون بديمقراطية إسرائيل التي تطارد الأطفال العرب بالدبابات والمصفحات، وتغتال زعماء المقاومة في منازلهم ومساجدهم، وتمارس التمييز العنصري بين مواطنيها الفلسطينيين برغم أنهم أهل البلاد الأصليون (...). وكانت النتيجة أن العرب والمسلمين ارتابوا بصفة عامة في الغرب وحضارته وقيمه ومبادئه ونظمه وقوانينه»[1].

وهنا يرى كوكلر من جهته أن الكرة الآن في ملعب الغرب الذي يتعين عليه عبر إجراءات ملموسة التوضيح للجانب العربي والإسلامي مدى جديته في الحوار معه وذلك عن طريق «كف السياسة عن الكيل بمكيالين في الميادين الحاسمة والمهمة بالنسبة للعالم المسلم والمتعلقة بهويته. ويتعلق الأمر هنا بالضبط، فيما يتعلق بالسياسة العالمية، بقضية فلسطين والقدس، التي تفرق بين العالم المسيحي والمسلم منذ ما يزيد على نصف قرن. والإجراء الأساسي والعادي في هذا الإطار هو الكف عن الاستمرار في دعم إلحاق الأماكن المقدسة المسلمة في القدس كما يتجلى في الاستمرار في التحيز العام للغرب لإسرائيل. زيادة على هذا، يجب على العالم الغربي الكف النهائي عن سياسية العقاب الجماعية لشعوب الدول المسلمة. فالعقوبات التي طبقت على العراق بعد نزاع الخليج ١٩٩٠/١٩٩١ والتي دامت أكثر من عشر سنوات، والحصار الذي طُبّق في فلسطين المحتلة، والذي كانت الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي تسعى من ورائه إلى عقاب الشعب الفلسطيني على ممارسة حقه الديمقراطي والرغبة في فرض تغيير حزب حماس لموافقه، يعتبران بمثابة عار على جبين مجموع العالم الغربي، الذي يصفي على نفسه صفة «المتقدم».[2] إضافة إلى هذا

١ راغب، ص ٢٣٦.
٢ كوكلر، ص ١٦٢.

ينتقد كوكلر سياسة الكيل بمكيالين التي تنتهجها معظم الدول الغربية، والتي تطالب في نفس الوقت المنطقة العربية والإسلامية في الانخراط في حوار بنّاء معها، بقوله: «يجب على الغرب أيضا الكف عن الوزن بمثقالين فيما يتعلق بأسلحة الدمار الشامل في الشرق الأوسط (...) فالسجالات المتعلقة بالسياسة النووية لإيران تُسجّل بطريقة مزرية النفاق وعدم الصدق الأخلاقي للدول الغربية والتي لا تذكر ولو بكلمة في كل إعلاناتها فيما يتعلق بهذه الأزمة القوة النووية الإسرائيلية غير المصرح بها»[1].

٣. أين السبيل للحوار؟

يظهر من خلال استعراضنا لأهم الموانع التي تعترض سبيل الحوار بين الحضارات، الحاجة المحلة إلى التعاطي مع هذه المُعيقات، التي تحول إلى يومنا هذا دون إقامة حوار جدي ومثمر بين حضارات العالم ولاسيما بين الطرفين الغربي والعربي-الإسلامي من أجل إعادة النظر في العلاقة المتوترة، التي تربط بينهما في لحظات متعددة من تاريخها المشترك. فقط عن طريق التعاطي النقدي مع هذه الموانع يمكن لهذين الطرفين الحضاريين المضي قدما في طريق التفاعل الحضاري المثمر، وإلا فسنكون أمام حوار مختل، حوار الضعيف مع القوي، حيث يتحول إلى سلسلة من الهيمنة والاملاءات من الطرف القوي، تتبعها كردة فعل سلسلة المواقف التبريرية، بل والاعتذارية تعكس تبعية الضعيف للقوي، وفي أحسن الأحوال مجاملة القوي للضعيف، وليس هذا ما يقصد به حوار الحضارات، المبني على مبادئ التكافؤ والندية والاحترام المتبادل.

وإضافة إلى كل هذا، يفترض الحوار الخارجي، بل ويستلزم حوارًا ذاتيًّا ونقديًّا داخل كل حضارة على حدة، ذلك أن الموانع التي تعترض حوار الحضارات، هي كما رأينا في هذا الفصل ذاتية الطابع، بمعنى أنها مربطة بل ومُميزة لكل حضارة كما رأينا. في ضوء هذا يمكننا إذن اعتبار هذا الحوار النقدي الداخلي بمثابة شرط حضاري لا بد منه في أفق حوار عالمي بين الحضارات، فكيف يمكن للحضارات التي لم تتمكن من تجاوز تناقضاتها الذاتية وخلافاتها ونزاعاتها الداخلية في حوار ذاتي

١ المصدر نفسه، ص ١٦٣.

بنّاء أن تكون طرفا فعالا في حوار حضاري عالمي يروم صالح البشرية عامة. ولهذا فإنه بالموازاة مع الفعاليات المؤسساتية والنشاط الفكري الثقافي وغيرها من الأنشطة العالمية والإقليمية المرتبطة بقضية حوار الحضارات، تعين على كل من أطراف الحوار الداخلية لدى كل حضارة على حدة، الانخراط في حوار بيني ذو طبيعة نقدية، وأمّا نتائجه فستكون ذات أثر إيجابي وفعال على مسار ومجريات حوار الحضارات، الذي سيكون آنذاك بمثابة الأرضية العملية المناسبة لتفاعل قائم على النديّة الإيجابية والمصلحة العالمية المشتركة بين الحضارات بشكل مُستدام، يُمكّن من حلّ كل الخلافات الحضارية الراهنة وحتى المستقبلية، ويلخص الجدول أدناه أهم الموانع الداخلية، التي يتعين في نظرنا أن تكون محل حوار حضاري لإيجاد حلول توافقية بشأنها، فبدون هذه الخطوة الحوارية الداخلية، لن يتمكن الحوار العالمي بين الحضارات من تجاوز طابعه المهرجاني والمناسباتي:

مجالات الحوار الداخلي وقضاياه

في السياق العربي الإسلامي	في السياق الغربي (الأوروبي والأمريكي)
• غياب الديمقراطية • الاستبداد وغياب الحريات السياسية والمدنية • تعثر التنمية البشرية والاقتصادية والاقصاء • مفهوم المواطنة وغياب العادلة الاجتماعية • غياب حقوق الإنسان وهشاشة وضعية المرأة والأقليات • النظرة التمجيدية للذات والانغلاق والتشدد • عقلية الضحية والجلاد، وعقلية المؤامرة.	• الاستعلاء الغربي • المركزية الأوروبية والنظرة الاستشراقية • الهيمنة الاقتصادية • النظرة الإعلامية التنميطية للآخر • الشعبوية والعنصرية • الإسلاموفوبيا والتمييز ضد الأقليات المسلمة • وضعية الأقليات العربية والمسلمة والمهاجرين واللاجئين • التدخلات العسكرية وسياسة الكيل بمكيالين • قضية فلسطين.

وعلى هذا الأساس تتضح الحاجة إلى هذا الحوار الداخلي بين مكونات كل حضارة على حدة، وهنا لابد من تحديد طبيعة هذه الأطراف المشاركة في الحوار بدقة، فلا يكفي أن تسهر على هذا الحوار الداخلي مؤسسات ذات طبيعة غير ملزمة، وإلّا فستتحول طبيعة هذه الحوارات الداخلية بدورها إلى مناسبات مهرجانية أو لقاءات نخبوية لا تأثير داخلي لها. وبناء على هذا يقترح هذا البحث على النطاق العربي والإسلامي تدعيم مستويات الحوار الداخلي التالية: أولا الحوار داخل كل بلد عربي، وثانيا الحوار العربي -العربي، أي بين الدول العربية مجتمعة، وثالثا الحوار العربي الإسلامي، والممثل في الثلاثي العربي والتركي والإيراني بالأساس، وذلك بالنظر إلى العلاقات المتوترة بينهما أصلًا، دونما نسيان لأطراف إسلامية إضافية. أما في النطاق الغربي، بشقيه الأوروبي والأمريكي، فيقترح البحث ضرورة التعجيل بالمستويات الحوارية التالية، وهي: أولا الحوار الداخلي الأمريكي، إضافة إلى حوار أوروبي مماثل، إلى جانب حوار جامع بين الطرفين الأوروبي والأمريكي يضم أيضا باقي المكونات الغربية بشكل ينصف حتى التعددية الغربية ذاتها.

لكن قبل الشروع في مناقشة هذه المستويات من الحوارات الداخلية بشيء من التفصيل، تعيّن هنا إبراز ما الذي نقصده بالحوار النقدي الذي نقترحه في هذا البحث، وهذا سيكون مفتتح الفصل الموالي، حيث سنحاول تفكيك هذه العلاقة بين الحوار والنقد كمدخل مناسب لمناقشة المستويات الحوارية المشار إليها أعلاه بشيء من التفصيل.

الفصل السادس
الحوار الداخلي بوصفه عتَبةً للحوار الخارجي

قبل التطرق إلى مستويات الحوار الداخلي لدى كل من الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية، يحسن بنا هنا إبراز أسس الحوار النقدي الذي ندعو إليه، وهنا نستأنس أيضا بدراسة مهمة للباحث المغربي رشيد الراضي تلخص أهم النظريات النقدية الحديثة[1]، التي تعاطت مع مفهوم الحوار، حيث نُلخّصُ ونناقش أبرز ما جاء فيها في ارتباطه بموضوع هذا الفصل الأخير، وهو الحوار النقدي مع الإشارة ولو بإيجاز غير مخل إلى ما كتبه في هذا الموضوع كل من الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس والمغربي طه عبد الرحمن.

١. أسس الحوار النقدي وشروطه:

عبر استقرائه للأدبيات الحجاجية المعاصرة توّصل رشيد الراضي إلى تقديم تعريف للمحاورة أو للحوار على أنه «متوالية من الرسائل أو أفعال الكلام يتداولها واحد أو أكثر من المشاركين. ويكون الحوار بوجه عام بين طرفين، الأول يسأل والثاني يرد، ويجب فيه أن يكون ذا هدف يتعاون الطرفان من أجل تحقيقه، ويلتزمان لأجل ذلك بجملة من الضوابط والمقتضيات»[2]، ويستشف من هذا التعريف أن الحوار عملية بناء مشترك للتواصل، فلا يمكن أن ينطلق الحوار من طرف واحد دون مشاركة من الطرف الآخر، وإلا تحول إلى حوار مع الذات لا غير Monolog. إضافة إلى هذه الخاصية، يتميّز الحوار البنّاء بأنه هادف، بمعنى أنه يُسعى من ورائه إلى تحقيق هدف معيّن. وعليه فيمكن اعتبار هاتين الخاصيّتين: التشاركية والهدفية شرطين

---

١ وقد اعتمد في هذا على تلخيص أهم نظريات السوفسطائين والمناطقة الغربيين والعرب القدامى منهم والمعاصرين.

٢ رشيد الراضي، «السفسطات في المنطقيات المعاصرة: التوجه التداولي الجدلي نموذجا»، مجلة عالم الفكر، المجلد ٣٦، عدد أبريل يونيو ٢٠٠٨، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص ١٤٨.

مركزيين لا غنى عنها في التأسيس لحوار بناء وهادف. إضافة إلى هاتين الخاصيّتين يورد طه عبد الرحمن خصائص إضافية يسميها «فضائل الحوار»، الذي «لا يوجد إلا حيث يوجد الاختلاف»[1]، بقوله: «إن تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة، فئات أو أفراد، يفضي مع مرور الزمن إلى تقلص شقة الخلاف بينهم، وذلك لدخول هذه الأطراف في استفادة بعضها من بعض (...) وهكذا إذا أُنزل الخلاف منزلة الداء الذي يفرّق، فإن الحوار ينزل منزلة الدواء الذي يُشفي منه (...) الحوار يُسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه بما لا يوسعه ولا يعمقه النظر الذي لا حوار معه»[2].

في هذا الإطار، يشير الراضي إلى أهم أنماط الحوار من حيث تم التعاطي معها علميًّا، وهي: المقارعة الشخصية، والمنازعة الجدلية، والحوار التفاوضي، والمباحثة، والمحاورة النقدية[3]، معتبرًا في هذا السياق أن المحاورة النقدية هي «النموذج والصورة المثالية المعيارية للمحاورة المحمودة»، وذلك لأن «الخروج عنها إلى الأنماط الأخرى قد يعيق تحقيق الهدف من المحاورة، ويؤدي إلى سوء الفهم والوقوع في الأغلاط»[4]. وفيما يلي نبذة عن أهم شروط هذه المحاورة المثالية.

٢. قواعد التحاور النقدي:

يُفرد هابرماس في كتابه Moralbewußtsein und kommunikatives Handel (الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي) حيزا هاما لمسألة أخلاقيات النقاش أو الحوار، التي يعتبرها كونية الطابع، بمعنى أنها لا تقتصر على ثقافة أو مرحلة تاريخية معينة، بل هي تشمل سائر حضارات وأمم البشرية، حيث يورد مجموعة من القواعد العامة والخاصة يسميها شروط الحجاج المثالي، والتي يمكن اختصارها في الشروط الست الآتية[5]:

---

١ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص. ٢٠

٢ المصدر نفسه.

٣ الراضي، "السفسطات في المنطقيات المعاصرة: التوجه التداولي الجدلي نموذجا"، ص ١٤٨-١٥١.

٤ المصدر نفسه، ص ١٥١.

٥ Jenes Greve. **Jürgen Habermas. Eine Einführung**. Konstanz: UVK 2009, p. 87.

- لكل شخص الحق بالمشاركة في الحوار، والحق في عرض دعاويه ومواقفه وتطلعاته وحاجياته.
- لا يجوز منع أي مشارك داخل أو خارج الحوار من المشاركة فيه.
- يجب على المتحاورين استخدام المدلولات ذاتها للمفردات المتداولة في الحوار.
- يتعين على المتحاور أن يحاجج فقط بما يعتقده ويؤمن به.
- يجب على المتحاور ألا يُناقض نفسه.
- لا يجب نقد الدعاوى غير المُبرهنة.

وفي تكملة لما أورده هابرماس، يشير الراضي في مقاله إلى مجموعة إضافية من القواعد الحجاجية (أكثر تفصيلا)، والتي تم استنباطها واعتمادها في نظريات ومقاربات متعددة من أجل التأسيس للتحاور النقدي ويمكن تلخيصها أيضًا في النقاط العشر الآتية[1]:

١. «يجب على كل مشارك من جانبه ألا يحرم الطرف الآخر من تدعيم أو نقد الدعاوى المعروضة.
٢. أيّما طرف نزع إلى دعوى معينة فهو ملزم بالمدافعة عنها إذا طلب منه ذلك.
٣. إن نقد الدعوى ينبغي أن ينصب على الدعوى المعروضة فعلا من طرف العارض.
٤. لا تتحقق المدافعة عن الدعوى إلا باعتماد أدلة مناسبة لها.
٥. يمكن لأي شخص أن يلتزم بالمقدمات التي تركها ضمنية.
٦. ينبغي الإقرار بأن المدافعة عن الدعوى قد كانت مقنعة، إذا توسلت هذه المدافعة بحجج تجد أصلها في مقدمة مشتركة.
٧. ينبغي الإقرار بأن المدافعة عن الدعوى كانت مقنعة إذا اعتمدت هذه المدافعة حججا لا يمتنع أن تطبق عليها خطاطة حجاجية مقبولة من الطرفين تطبيقا صحيحا.
٨. ينبغي في الحجج المعتمدة في نص خطابي أن تكون صحيحة، أو في حكم الصحيحة إن صرح بما ورد فيها من مقدمات مضمرة.

---

١ المصدر السابق، ص ١٥٧-١٦٩.

٩. إن فشل المدافعة يجب أن يقود العارض إلى العدول عن دعواه، ونجاح المدافعة يجب أن يقود المعترض إلى العدول عن شكوكه تجاه الدعوى التي عليها مدار الكلام.

١٠. ينبغي ألا تكون الأقوال غامضة أو عصية على الفهم، ولا مختلطة أو ملتبسة، بل قابلة للتفسير بأعلى درجات الدقة الممكنة».

ويرى هذا الباحث أن «احترام هذه القواعد احتراما مطلقا يعني القيام بمحاورة نقدية نموذجية مثالية، غير أن هذه الصورة المثالية لا يمكن أن تتحقق مطلقا، لذلك فإن غاية ما هو مطلوب من المتحاورين هو العمل على الارتقاء بالمحاورة إلى أقصى درجة ممكنة من هذه الصورة النموذجية، وذلك بالاستحضار الدائم لهذه القواعد، وتصحيح الوضع كلما خُرقت قاعدة منها»[١].

ومن جهة ثانية، لا تقتصر كل هاته الشروط التي أشرنا إليها أعلاه على التحاور بين الأشخاص كما يبدو من ظاهرها، بل تتعداه لتكون ملائمة لمستوى أوسع من الحوار، أي الحوار الحضاري، الذي يتم غالبا بين ممثِّلين عن حضارات مختلفة، شريطة الحفاظ على نقديته، والتي أمكن تلخيصها في ضوء ما سبق في العناصر المركزية التالية، التي لا يمكن الالتفاف عليها في أي حوار حضاري – سواء أكان داخليا أم خارجيا – وهي:

- وضوح الآراء والمواقف إلى جانب الانتقادات،
- احترام آراء وانتقادات الطرف المحاور،
- الحق في نقد الرأي،
- الحق في المدافعة عن الرأي،
- ضرورة الإتيان بحجج وبراهين استدلالية مناسبة،
- التوصل إلى نتيجة أو نتائج محددة،
- قبول البراهين الصحيحة،
- قبول النقد المُبرهن.

١ المصدر السابق، ص١٥٧.

وتَوَفُّرُ كل هذه الخصائص يضمن تحقق نقدية الحوار، وبالتالي نجاحه بالتوصل إلى نتيجة ملزمة لأطراف الحوار وهذا هو السقف الأعلى للحوار النقدي، الذي صار في ظروفنا الراهنة ضرورة حضارية للطرف العربي الإسلامي كفرصة للمصالحة مع الذات في أفق نهضة حضارية وإنسانية، وأيضا للطرف الغربي للمصالحة مع الآخر في أفق مستقبل إنساني مشترك تتغلب فيه نية التكامل الحضاري على نزعة اقصاء الآخر.

٣. الحوار النقدي الداخلي في أفقه العربي الإسلامي: ضرورة تاريخية للنهوض الحضاري:

برهنت مظاهر الأزمة الحضارية في المنطقة العربية الإسلامية، التي تطرقنا إليها في الفصل الخامس من هذا البحث، على مدى الحاجة الضرورية والملحة إلى حوار عربي داخلي قوامه المعقولية والحس الموضوعي النقدي والصراحة الواقعية، والتي دونها لا يمكن تأهيل المنطقة العربية والإسلامية للنهوض بمهمتها الحضارية إلى جانب باقي الحضارات العالمية، ذلك أن «القطيعة لن تحقق إلا العزلة والانغلاق والاعتصام بالذات ومطابقتها على نحو نرجسي مرضي (...)»، كما يرى عبد الله إبراهيم، الذي يضيف أن الحوار الحضاري حتى ولو كان داخليا يستوجب «تنمية عوامل اختلاف جوهرية واعية وجديدة تعمل على تغدية الذات الثقافية»[١]، قاصدًا بذلك «الاختلاف الذي يبحث بنفسه عن الحلول الممكنة للصعاب التي تواجه أسئلته الخاصة، ولكن في الوقت نفسه، الدخول في حوار متكافئ مع الآخر، ومساءلته معرفيا ومنهجيا بغرض الإفادة منه وليس الامتثال له، بما يحوّل ثقافة الآخر إلى مكوَّن فاعل وليس مكوَّن مهيمن»[٢].

ولا يمكن الوصول إلى هذا المستوى المتقدم من الحوار الاندماجي كما يدعو إليه إبراهيم، إلا عبر تعلم مبدأ النقد المتبادل، والذي لا يزال ضائع القيمة ومُهان المكانة في سياقنا العربي والإسلامي، فالنقد في أفقه العِلمي والعَملي ليس القطعية والانقطاع بين الأطراف، بل هو مسار لا محيد عنه من أجل ترميم العلاقة التواصلية بين هاته

١ عبد الله إبراهيم، ص ٥-٦.
٢ المصدر السابق، ص ٦.

الأطراف في سبيل تحقق حوار متكافئ بينهما قائم على احترام الاختلاف ويروم كما رأينا إلى التوصل المعرفة والإفادة الحضارية المتبادل، وهنا نشاطر دعوة طه عبد الرحمن إلى إدماج تيمة الحوار كقيمة تربوية في المنظومات التعليمية العربية، بقوله: « وجب أن نعجل بوضع خطة تربوية دقيقة وشاملة توفر لمجتمعنا الناهض تكوينا متينا في منهجيات الحوار وأخلاقياته، ولا سيما أن لنا في غيره من المجتمعات المتقدمة أسوة حسنة، كما لنا في تراثنا وتاريخنا الكثير مما يفيدنا في تأصيل هذه التربية وانتشارها بين الفئات والأفراد، فقد ترك لنا أهله تقليدا راسخا في المجالس والمناظرات لا نجد لها شبيها إلا عند الأمم التي ترقّت إلى رتبة عالية في مجال التحضر، فضلا عن غزير إنتاجهم العلمي الذي يدور حول مسألة الحوار، تأريخا ووصفا وضبطا وتنسيقا»[1].

وفيما يلي أنماط الحوار العربي-الإسلامي التي نقترحها في هذا البحث كَعتبة للحوار الخارجي:

أ. الحوار داخل كل بلد عربي: ضرورة وطنية:

لا يخفى على بال أن الحوار الداخلي والمفتوح بين مجموع المكونات الثقافية والسياسية والمجتمعية المشكّلة لكل بلد عربي على حدة قد صار أولوية ملحة، وذلك بشكل عادل ودون محابة لطرف على حساب طرف آخر، ودون إقصاء لأيّ طرف مهما اختلفت الآراء واتسعت الفجوة التي لا يمكن ردمها إلا باستمرارية حوار متواصل، يفضي إلى نتائج توافقية، تسمح بالتالي وعلى أرض الواقع من الخروج من مظاهر الأزمة العربية-الإسلامية التي فصلنا فيها في الفصل السادس، وأولى مظاهرها غياب الديمقراطية والحريات السياسية والمدنية، وتعثر التنمية البشرية والاقتصادية، بل وفشلها في معظم الدول العربية، ولاسيما تلك التي تعاني من نزعات طائفية أو شبه طائفية وخاصة بين السنة والشيعة، ومن استقطابات إيديولوجية ضيقة ولعل من أبرزها الصراع الإسلامي-العلماني العربي. وبالرجوع إلى استطلاع المؤشر العربي ونتائجه، فقد أفاد ٥٩٪ من المستجوبين أن لديهم مخاوف من الحركات العلمانية،

---

١ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر ٢٠١١، ص. ١٠ – ١١.

بينما أفاد ٥٢٪ منهم أن لديهم مخاوف من الحركات الإسلامية السياسية، مما يعنى «وجود قطاع من الذين لديهم مخاوف من الأحزاب الإسلامية والأحزاب العلمانية في الوقت نفسه»[١]. وبحسب هذا التقرير لا تعكس هذه التخوفات حالة الاستقطاب الراهنة فحسب، بل هي تعبر بوضوح عن الانقسام السائد ضمن كل بلد عربي، وبالتالي «فإن عدم التوافق بين هذه القوى وعدم قدرتها على تبديد مخاوف المواطنين سيكون معوقا للتحول الديمقراطي، كما أنه يفسح المجال لأجهزة ومؤسسات غير ديمقراطية لاستغلال هذه المخاوف والاتجاه نحو السلطوية، أو مزيد من السلطوية»[٢]. غير أن هذا التوافق لا يمكن أن يتحقق من دون حوار داخلي ينتقد الذات قبل الآخر، وإذا كان طارق البشري في انتقاده لتيارات الإسلام السياسي المتنوعة يرى أن «كثير من المدافعين عن النظام الإسلامي، إنما ينظرون إليه بوصفه نظامًا وحيدًا، نظامًا (سابق التجهيز)، محددا تحديدا يمكن به تنفيذه تنفيذا فوريا، شأنه في ذلك شأن الرسوم والتصميمات الهندسية التي أعدت على الورق ولا يبقى إلّا أن تُنقل إلى أرض الواقع»[٣]، فإن التصور الذاتي نفسه ينطبق أيضًا على التيارات العلمانية التي تقدم نفسها بوصفها البديل الحصري والمثالي لتنمية الأوطان العربية، وهي كلها نزاعات ثنائية لم تفحل كل المجهودات المبذولة في نزع فتيلها وهذا مرده، كما أشرنا سابقا، إلى تعثر الديمقراطية في السياق العربي بوصفها ممارسة مجتمعية متجذرة في كل دولة عربية على حدة؛ مما يتعين عليها كلها، بغنيها وفقيرها، صغيرها وكبيرها وكفرصة تاريخية البدء بدمقرطة حياتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية عبر حوار داخلي تكاملي يكون، وبخاصة في هذه الظرفية الراهنة، بمثابة صفحة جديدة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم عربيا، من علاقة قطيعة استبدادية إلى علاقة تواصل ديمقراطية يتم فيها الوصول إلى حلول توافقية للعوائق الداخلية التي أسلفنا ذكرها في الفصل السابق. وبغير هذا المسار الواقعي والتكاملي لا يمكن لهاته الدول مفردة كانت ام مجتمعة من الانخراط في حوارات خارجية.

---

١ «المؤشر العربي في نقاط»، ص ٣٦.

٢ المصدر نفسه.

٣ طارق البشري، الحوار الإسلامي العلماني، القاهرة: دار الشروق ١٩٩٦، ص ٣١.

ب. الحوار العربي- العربي: التحاور من أجل إنهاء التخاصم:

يبدو أن الحوار الداخلي بين معظم الدول العربية فيما بينها كان ولا يزال أكثر صعوبة وإرهاقا من الحوار الخارجي مع الآخر غير العربي، وهذا مرده كما أشرنا إلى الغياب شبه المطلق للديمقراطية في المنطقة العربية بوصفها ممارسة عربية أصيلة، فبدونها لا يمكن تخيل حوار عربي-عربي جدي وعملي، لا يسمح فقط في حل النزعات العربية العربية المتراكمة منذ عقود بشكل عملي وواقعي، بل يسهم في تنمية الأوطان العربية بشريا واقتصاديا وحتى مجتمعيا بشكل تشاركي، غير أن حال الواقع العربي، كما يُبدع نبيل راغب في وصفه لا يزال بعيدا كل البعد عن تحقيق هذا الأفق العربي المشترك، فلا تزال «الدول العربية حريصة على حالتها من الفرقة والتشتت الاقتصادي والسياسي والصراعات التي تتجاوز في بعض الأحيان مجرد المناوشات على الحدود أو التخطيط لانقلابات داخل بلاد مجاورة، عربية بطبيعة الحال. فهذه كلها لا تزال اللعبة المفضلة عند معظم الأنظمة العربية التي لم تتخلص بعد من التقاليد الشمولية التي سادت المنطقة العربية منذ خمسينيات القرن الماضي»[1]، منبها في نفس الوقت أن هذا «لا يعنى سوى دخول المنطقة العربية عصر القوة الحديثة وهي في أضعف حالاتها التي تصل إلى حد الهزال والأنيميا التي تسري أيضاً في النخب الحاكمة، والنخب السياسية من المثقفين، والنخب الاقتصادية من رجال أعمال ومنظمين، وليس في القطاعات الشعبية فقط»[2]. ولنا في الأزمة الخليجية الأخيرة أوضح مثال على مدى الحاجة في الظرفية الراهنة إلى الحوار البيني الندّي بين مختلف مكونات الجسد العربي، بدلا من القطيعة، فلا يمكن حل الاختلافات بالحصار، بل فقط بالحوار الذي يقوم على تقبل وجود هذه الاختلافات المتبادلة أرضية مناسبة له.

ج. الحوار العربي الإسلامي: ضرورة تفعيل المشترك الإسلامي بأفق إنساني:

يتعين على هذا النمط من الحوار المُستدام أن يتشكل من أهم الأقطاب الإسلامية الثلاث، هي الثلاثي: العربي-التركي-الإيراني، الذي تجمعه أيضا ثلاث أواصر لا

---

١ راغب، ص. ٦٨٥.

٢ المصدر نفسه.

يمكن تجاهلها في العلاقة المتبادلة بينها، بل يتعين في الظروف الراهنة استثمارها حواريا، وهي: أولًا: المرجعية الإسلامية باعتبارها رابطًا أساسيًّا وجوهريًّا ومشتركًا فيما بينها ولقرون طويلة، وثانيًا: المصلحة المشتركة التي تجمعها، وثالثًا: المشترك الإنساني الذي يضمها مجتمعة ضمن أسرة المجتمع الدولي، وهي روابط، إن تم توظيفها بشكل جدي وعملي في هذا الحوار البيني، فستسهم بلا أدنى شك في تعميق سبل التعاون بين الأطراف على جميع الأصعدة رغم اختلافاتها كبديل مستقبلي للعلاقات المتوترة فيما بينهما ولو بدرجات مختلفة، والتي تتسم في الغالب بانعدام الثقة والتوجس والتخوف المتبادل، وتصل أحيانا إلى تدخلات مباشرة في بعض دول الوطن العربي، وهكذا نجد أن إيران، بل وحتى تركيا وهي من دول الجوار الإسلامي للمنطقة العربية، قد صارت تُعتبر منذ السنوات الأخيرة في نظر الرأي العام العربي من الدول الأكثر تهديدا للبلدان العربية، حيث اعُتبرت إيران في الاستطلاع الأخير للمؤشر العربي كدولة مهددة للأمن العربي بنسبة ١٠٪ من المستجوبين[١]، كما قيّم جزء غير هين من الرأي العام العربي السياسات التركية اتجاه سورية والعراق من كونها سيئة (٤٣ و٤٥٪ على التوالي)[٢]. وتعكس هذه المؤشرات المقلقة مدى الحاجة إلى هذا الحوار الثلاثي أكثر من أي وقت مدى للخروج من وضعية الأزمات الراهنة إلى وضعية العمل التكاملي والتفاهم الدائم على أساس أرضية حوارية ندية ومستدامة. ومن المعروف أن هنالك حوارات ثنائية تربط بين الطرف العربي مع كل من الطرفين التركي والإيراني على حدة، إضافة إلى وجود مبادرات حوارية تركية- إيرانية، لكن نادرا ما نجد حوار ثلاثيا مباشرا بينهما يمكنه، كما أشرنا سابقا، تطوير هذه العلاقة المشتركة في أفق تعايش وتكامل أخوي يحقق المقصد القرآني النبيل: (**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ**)(الحجرات: ١٠).

١ «المؤشر العربي ٢٠١٦ في نقاط»، ص ٦.

٢ المصدر نفسه، ص ٢٩.

٤. الحوار النقدي الداخلي في بعده الغربي: فرصة تاريخية للمصالحة مع العالم:

تُعتبر مجالات وأنشطة الحوار في الغرب أكثر تطورا وتقدما عمّا هي عليه في المنطقة العربية والإسلامية نظرا لعراقة الممارسة الديمقراطية المتجذرة تاريخيا في هذه الدول. لكن رغم هذه التنوع الحواري الغربي إلا أنه ظل في نظرته للخارج ذا طابع جيوسياسي، يستهدف بالأساس استشراف المصلحة الاقتصادية والتنموية للغرب في علاقته مع الآخر، الذي يعتبره منافسا ومزاحما له في الحفاظ على مكتسباته التنموية ولاسيما على الأصعدة الاقتصادية والتكنولوجية والطاقية. وعلى عكس حواره الخارجي الذي تحتل فيه هاته الأولويات المصلحية المرتبة الأولى في أجندته، نجد أن الحوار الغربي الداخلي انصب بكثافة على معالجة العديد من الإشكالات المجتمعية التي تجابه الحياة الغربية المعاصرة، لكن حتى في ظل هذا الحوار الداخلي ظل يُنظر إلى الآخر غير الغربي من كونه إحدى المعضلات الاجتماعية التي يجب حلها، بمعنى أنه موضوع للحوار، بل من أن يكون طرفا مركزيا في هذا الحوار.

وكلا النمطين من الحوار الغربي، الخارجي والداخلي، يعكسان بالتالي مدى تجذر التمركز الغربي على الذات، بل ويكرسانه في حد ذاته، أما الحوار الغربي الذاتي الذي نعنيه، فهو ما أشار إليه روجي جارودي من قبل وتبعه في هذا البعض من المفكرين الغربيين، والذي يتمثل في ضرورة إبطال نزعة التمركز وتحطيم آليات إنتاجها؛ فالحوار الذي يكرّس المركزية الغربية ليس إلّا حوار منفردا مع الذات، لا يصلح إلّا لتضخيمها محدثًا بذلك قطيعة مع الآخر بدل من الوصول إليه والتواصل معه. وفيما يلي الأنماط الداخلية للحوار الغربي، التي نقترح تعزيزها:

أ. الحوار الداخلي الأمريكي: مصالحة الذات الجمعية كأولوية:

تُعدُّ الولايات المتحدة الأمريكية أول بلد مستقبل للهجرات في العالم، حيث تضم هذه القوة العالمية الأولى ما يناهز ٥٠ مليون مهاجر[١]. غير أن النظرة للهجرة في أمريكا ظلّت مثل مثيلتها الأوروبية نمطية وسلبية في تاريخها اتجاه المهاجرين، الذين لا يتم

١ *Zeit Online*: „ Mehr als 250 Millionen Migranten weltweit», 19. 12. 2017, (https://goo.gl/aRng5i (12.3.2018.

اعتراف بأفضالهم التنموية لهذا البلد القوي بوصفهم قوة عاملة لا مناص للاقتصاد الأمريكي منها. ورغم أن المجتمع الأمريكي مجتمع متعدد الأعراق والثقافات، إلاّ أن تنامي الحركات الشعبوية، بل واليمينية المتطرفة، التي تُسوِّق الهجرة من كونها أساس الأزمات الأمريكية، يخلق جوا من العداء الجمعي ضد مواطنين أمريكيين مثلهم مثل باقي المواطنين، لا يختلفون عنهم إلا في نوع الدين واللغة واللون، وهو عداء لن يكون خطرا على هاته الأقليات، ولاسيّما الأقليات العربية والمسلمة فحسب، بل سيكون وبالا على الأمن الاجتماعي برمته بسبب المحاولات المتكررة لإقصاء مكونات مهمة من المجتمع لمجرد أن ثقافتها الأصلية مغايرة لما هو «أبيض» وبالتالي «معياري». وهنا لا بد من إقامة حوار أمريكي متواصل وجدي تتم فيه إعادة التفكير في هذه العلاقة التسلطية من الأغلبية على الأقليات، وذلك بتبني مبدأي التعايش والوحدة في ظل التنوع، ويتعين هنا الاستئناس بتجربة الجارة الكندية رغم ما تعنيه من تعثرات. ونتائج هذا الحوار النقدي مع الذات عن طريق مشاركة جميع مكونات المجتمع الأمريكي واعتبارها كذلك، وبالتالي نزع الاشتباه الوهمي بهذا الآخر المتخيل، كفيلة أيضا بتغيير النظرة الأمريكية لبقية العالم ولاسيما لبؤرة التوتر كما ينظر إليها الغربيون، أي المنطقة العربية والإسلامية، والتي هي الآن محط سياسة أمريكية صدامية في حق المنطقة وشعوبها، والتي لا تزال تختزن في ذاكرتها الجمعية القرار الانفرادي الذي اتخذه الرئيس الأمريكي الحالي رونالد ترامب في أواخر سنة ٢٠١٧ بنقل سفارة بلده لإسرائيل إلى القدس في تجاوز للمواثيق الدولية وللحقوق الفلسطينية المشروعة، حيث كانت ردة الفعل العربية والإسلامية بل حتى العالمية مساندةً للحق الفلسطيني، وهنا يتعين على الولايات المتحدة الأمريكية في نظرتها للآخر الخارجي ولاسيما العربي والمسلم والمتمثل في دول المنطقة إعادة النظر في سياستها المنحازة لإسرائيل في إطار هذا الحوار الأمريكي، الذي ندعو إليه والذي يتعين أن يتأسس ليس فقط على المصلحة الجيوسياسية الضيقة، بل بالأساس على المصلحة المشتركة للبشرية برمتها وبهذا تُضمن الحقوق المهضومة لأصحابها، مما يسهم في إحلال السلام الحقيقي بدلا من إشعال فتيل التوتر في المنطقة. وبالتالي فإن تفكيك التمركز الأمريكي عبر احترام الآخر وإنهاء الانحياز الأمريكي للإسرائيل عن طريق تواصل عقلاني ومتزن مع المنطقة يشكلان في تصور هذا المقترح قطبي هذا الحوار الأمريكي المأمول والذي

تزداد الحاجة إليه يوما بعد يوم بسبب تعقد الأوضاع العالمية جراء الاختيارات الصدامية الأمريكية بدلا من الحوارية.

ب. الحوار الداخلي الأوروبي: تقليد متميز على محك التعددية الثقافية:

وعلى عكس النظرة العربية الراهنة للولايات المتحدة التي تتميز في عمومها بالسلبية نتيجة للانحياز الأمريكي للجانب الإسرائيلي، رغم كون الولايات المتحدة تعتبر نفسها طرفا في عملية التفاوض بين الجانبين الفلسطيني والإسرائيلي، وأيضا نتيجة لسياسات التدخل الأمريكية في المنطقة العربية والإسلامية والوصاية التي تفرضها عليها، فإن النظرة العربية للطرف الأوروبي تتسم بنوع من الإيجابية باستثناء كل من بريطانيا حليفة الولايات المتحدة، وفرنسا بسبب تدخلاتها العسكرية المباشرة في المنطقة، حيث نجد مرة أخرى في استطلاع المؤشر العربي أن ٥٩٪ من المستجوبين العرب يرون أن السياسات الفرنسية تهدد أمن المنطقة العربية.[١]

وإضافة إلى هذا يعقد العديد من المفكرين العرب والغربيين، كما رأينا في الفصل الرابع من هذا البحث، آمالا كبيرة على الاتحاد الأوروبي للمساهمة في تصحيح مسار هذه العلاقات المتوترة، حيث إن القارة العجوز مهيّأة للعب هذا الدور في حالة ما لم يعد الحوار الأوروبي الحالي يحصر اهتماماته فقط في الوضعية المستقبلية للقارة العجوز في ظل المتغيرات الدولية الراهنة فحسب، بل ينفتح أيضا على التعاطي الحواري النقدي مع مجموع الظواهر السلبية المتربطة بوجود الآخر في هذه القارة الأوروبية والاعتراف باحتياجاتها المستقبلية لهذا الآخر، حيث ظل ومنذ ولوجه الأرض الأوروبية قوة عاملة ومجتمعية ساهمت ولا تزال في محاولة إعادة التوازن الديموغرافي والاقتصادي والمجتمعي والتنموي بعد الدمار الذي لحق الحجر والبشر في هذه المنطقة من العالم بعد الحرب العالمية الثانية. ويتعين هنا فتح صفحة جديدة من العلاقات مع المكون العربي والمسلم ولاسيما في فرنسا وألمانيا، بحيث ينظر إليه كشريك في بناء وطنه الأوروبي وليس ضيفا عليه، وهذا لا يتأتى إلّا بتكسير النظرة النمطية الأوروبية التي تعيد انتاج نفسها عبر الحملات الإعلامية الانتقاصية للمكون العربي والإسلامي لمجرد «اختلافيته» عن النمط الأوروبي.

١ «المؤشر العربي ٢٠١٦ في نقاط»، ص ٢٩.

ج. الحوار الغربي الجامع: من الثنائية إلى التعددية الغربية بأفق إنساني:

يُعرَف الحوار الأوروبي الأمريكي أيضًا؛ بالحوار الأطلسي أو الأطلنتيكي والذي انطلق منذ عدة سنوات، ويعكس قوة العلاقة المصلحية بين الطرفين ولاسيّما ابتداء من الحرب العالمية الثانية عندما ساعدت الولايات المتحدة حلفائها الأوروبيين في مواجهة ألمانيا النازية آنذاك، دون أن ننسى مخطط مارشال الاقتصادي الذي كان رافعة للاقتصاد أوروبا بما فيها ألمانيا ذاتها. غير أن العلاقة الراهنة تعتريها نقاط خلاف عديدة، ولعل من أهمها العلاقات الغربية الاقتصادية مع بقية العالم وبالأخص الصين وروسيا والعالم العربي، حيث تبرز بوضوح الانتقادات الأوروبية للسياسية الصدامية للولايات المتحدة ولاسيما في قضية التدخل العسكري والهيمنة الاقتصادية الأمريكية وبخاصة في عهد بوش الابن وحاليا في فترة حكم ترامب، باستثناء بريطانيا، الحليف التقليدي للولايات المتحدة.

ويتعيّن على هذا الحوار المسبق بينهما أن يتحرر من طابعه الاقتصادي والجيوسياسي المحض من أجل أن ينفتح على قضايا ثقافية وحضارية لها ثقل مجتمعي بارز في مستقبل كلا الطرفين وبالأخص في علاقتها مع التنوع الحضاري داخليا وخارجيا عبر اختيار النموذج الحواري في التعاطي مع التوجهات السياسية، التي يُنظر إليها على أنها متعارضة مع المصالح الغربية، وهنا يمكن لأوروبا لعب دور مهم في اقناع الولايات المتحدة بالكف عن سياسية تقسيم العالم إلى «صديق تابع» أو «عدو مارق»، فهذه الثنائية لن تزيد الولايات المتحدة وحلفائها داخل وخارج أوروبا إلا في المزيد من النزاعات البينية في علاقتها المستقبلية مع ما تعتبره بقية العالم، وهذا ما نراه في التعاطي الصدامي الراهن للولايات المتحدة مع دول مثل إيران وكوريا الشمالية بل وحتى المكسيك بسبب إهمال الطرف الأمريكي للأفق الحواري في معالجته لهذه الأزمات غير الهينة واعتماده الأناني على النبرة التهديدية والاستعلائية التي تكرس النظرة العالمية السلبية اتجاه الولايات المتحدة حتى من داخل الغرب نفسه، ولهذا تعيين على هذا النمط الحواري أن يعكس تعددية الغرب نفسه عن طريق تجاوز هذه الثنائية الأوروبية-الأمريكية وضم دول وأمم غربية مثل دول كندا وأستراليا ودول أمريكا اللاتينية وأيضا اليابان، والتي من المفترض أن تسهم في هذا التواصل

الحواري ضمن الحضارة الغربية عن طريق تحيد موقفها من الحوار الحضاري على ضوء الموانع الغربية الداخلية التي أسلفنا شرحها في الفصل الخامس.

وصفوة القول: إن تحقق كل هاته الأنماط الداخلية للحوار الحضاري سواء ضمن الحضارة العربية الإسلامية أو ضمن الحضارة الغربية بمكوناتها المتنوعة ليس فقط في علاقتهما البينية مع بعضهما البعض، بل أيضا في علاقاتها بين أمم وحضارات العالم (مثل الهند والصين ولاسيما روسيا)، يسهم إلى درجة كبيرة في التأسيس لحوار متعدد الحضارات يعيد لم شمل الأسرة الإنسانية ولاسيما في الظرفية الراهنة التي نلاحظ فيها تصاعدا غير مبرر للنزعة الصدامية حتى في خارج العلاقة بين الحضارتين الغربية والعربية الإسلامية، والتي تنتهجها بعض دول العالم لعل من أبرزها روسيا وبخاصة في عهد الرئيس الروسي بوتين[1]، حيث تنتهج حاليا معركة صراع على النفوذ مع الغرب، وغالبا ما تدور رحاها في المنطقة العربية والإسلامية، ولاسيما في الحرب الأهلية الدائرة حاليا في سورية، حيث أظهرت سياسة شديدة العدوانية، ممّا جعل الرأي العام العربي يعتبرها من الدول مهددة لاستقرار المنطقة العربية بنسبة ٦٩ ٪ من المستجوبين في إطار استطلاع المؤشر العربي لسنة ٢٠١٦. وتعتبر هذه النسبة مفهومة بالنظر إلى السياسة الروسية الصدامية حتى على الصعيد العالمي، وهنا لا بُد من إدراك الطرف الروسي أن التدخلات العسكرية والحروب لا يمكن أن تكون حلولا استراتيجية نهائية حتى ولو على المدى القصير من أجل إرجاع أمجاد عسكرية ولّت على حساب فظاعات مرتكبة ضد البشر والحجر، ذلك أن سبيل التنمية والتطور هو في عصر الانفجار المعرفي لا زال مفتوحا لكل الحضارات إذا ما أخذت بالأسباب اللازمة من منظور أخلاقي يُعلي من شأن المشترك الإنساني التعايش السلمي واحترام الاختلاف، ويسعى في إطار علاقة حوارية دائمة ليس إلى تجاوز الخلافات والأزمات الضيقة فحسب، بل وإلى تحقيق التواصل الحضاري المفضي إلى التآزر المشترك، الذي يتكامل فيه الاختلاف والتنوع، التي هي بالذات السمات المركزية لطبيعة بني البشر وحضاراتهم.

---

١ تقليديا لا تعتبر روسيا دولة غربية، كما أنها لا تنتمي إلى دول الاتحاد الأوروبي، ينضاف إلى هذا أنها لا تعتبر دولة عظمى مثل الولايات المتحدة رغم أنها وريثة الاتحاد السوفياتي بعد انهياره، وهي بهذا أقرب ما تكون إلى دولة شاسعة المساحة ونامية من الناحية الاقتصادية تمتلك في نفس الوقت قدرات عسكرية متطورة.

خاتمة
من «حوار الحضارات» إلى «حضارات الحوار»

وفيما يلي الخلاصات التسع للنتائج المُتوصل إليها، والتي نختتم بها هذا البحث التقويمي:

١. **حوار الحضارات ليس وليد اللحظة:** فهو – كما رأينا- عملية تواصل كانت ولا تزال تربط بين مختلف الحضارات بل وداخل كل حضارة، حيث سعت إلى التعرف إلى الذات والآخر وتوضيح القيم المشتركة بينهما في محاولة لتأسيس تكامل يُراعي الاختلاف الحضاري القائم بين أطراف الحوار المتعددة، وبهذا المعنى فإن حوار الحضارات – كما تبيّن في هذا البحث – ليس حلما طوباويا يجمع بين مجموعة من المفكرين والمثقفين من ثقافات متعددة، ولا هو مجرد دعوة أممية ذات طابع رسمي لمبادرة مستقبلية يمكن أن تربط بين الدول على تنوّعها واختلاف مصالحها فحسب، وإنّما هو عملية حضارية مستمرة منذ القدم، تربط بين الحضارات على اختلافها.

٢. **حوار الحضارات مسار تاريخي متواصل:** فقد تبلورت ماهيته بل وجدواه على مرّ عدة عقود عبر محطات تاريخية هامة من أحداث فكرية، وسياسية، واجتماعية ذات طابع عالمي؛ ومن بين هذه الأحداث التاريخية صدور كتب فكرية مهمة، مثل كتاب «من أجل حوار الحضارات» لجارودي (١٩٧٧)، وكتاب «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» لفوكوياما (١٩٩٢)، وكتاب «صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي» لهنتنغتون (١٩٩٦)، وقد أثرت كلها بشكل عميق في التعاطي مع حوار الحضارات بوصفه مفهوما وممارسة من مدافع عنه ورافض له. إضافة إلى أحداث سياسية الطابع واجتماعية التأثير مثل سقوط جدار برلين (١٩٨٩)، والذي استبشرت به البشرية خيرا حيث كان إيذانا بنهاية الحرب الباردة التي هدّدت الوجود الإنساني ذاته، غير أن مرحلة ما بعد الحرب الباردة لم تكن مرحلة البحث عن الحوار الحضاري بقدر ما كانت بحثا عن العدو الحضاري الجديد لقيت فيها مقولات صراع الحضارات رواجا كبيرا، سرعان ما جسّدتها أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، لتُفتحَ بذلك صفحة جديدة من العلاقات بين الأمم والحضارات

كان عنوانها البارز «الحرب على الإرهاب»، والأكيد أن الدول الإسلامية ولاسيما العربية منها، كانت أكثر المتضررين منها وعلى رأسها العراق، الذي شكّل احتلاله ضربة قاصمة لحوار الحضارات. ورغم هذا فقد كان لحدث الحادي عشر من سبتمبر الفضل في إعادة حوار الحضارات إلى الواجهة، تشهد عليه ذروة الاهتمام الرسمي والزخم الفكري المرافق له منذ عقدين، وقد أتت ثورات الربيع العربي (٢٠١١) - وما ترتّب عنها من نتائج كانت من أبرزها موجة اللجوء العربي نحو أوروبا الغربية (٢٠١٥) – لتعطي دفعة حقيقية لحوار الحضارات ولاسيما في بعده الشعبي والمدني، فبينما استطاعت هذه الثورات السلمية خلخلة الصور الغربية النمطية عن العرب والمسلمين، أصبح بإمكان الحضور العربي غير المسبوق في أوروبا الغربية أن يكون أساسا متينا للحوار الدائم على أرض الواقع المجتمعي يتشارك فيه أفراد من كلا الحضارتين بوثيرة يومية، وهو إحدى اللحظات النادرة للحوار الحضاري في بُعده الشعبي، حيث ظلّ هذا الحوار في مجمله حبيس الأوراق البحثية والأروقة المؤسساتية.

٣. **الحوار بين الحضارات ليس ترفا نخبويا:** الصورة المرسومة حاليا عن هذه العملية الحضارية غالبا ما تختزلها في كونها مجموعة من المناسبات والفعاليات الدولية والإقليمية من مؤتمرات وندوات. ورغم أهمية هذه الأنشطة العالمية، مثل مبادرة الأمم المتحدة لحوار الحضارات (٢٠٠١)، والتي يُحسب للعالم الإسلامي أنها جاءت منه، إضافة إلى مبادرة تحالف الحضارات (٢٠٠٥)، والسنة الدولية للتقارب بين الثقافات (٢٠١٠) وغيرها من الفعاليات الدولية، إلا أنها تظل رغم عالميتها نخبوية الطابع، وبالتالي فهي تنحصر في أروقة المؤسسات دون أن تتجاوزها إلى أرض الواقع اليومي في العلاقات العَمَلية بين الأمم والحضارات بشكل ملموس. إلى جانب هذا يظهر التأثير الواضح لثنائية هنتنغتون/فوكوياما على طبيعة معظم هاته الفعاليات، التي بدت أسيرة لها فقد ظلت في معظمها ردة فعل ذات طابع تبريري أو مجاملاتي.

٤. **حوار الحضارات ليس مجرد تضخم في النظريات:** يتّسم التعاطي الفكري البحثي مع موضوع حوار الحضارات بالتنوع بل والتضارب إلى درجة التخمة التنظيرية، وبالأخص على المستوى العربي-الإسلامي؛ وهناك تقريبا ثلاثة

اتجاهات فكرية كبرى على هذا المستوى؛ وهي الاتجاه الإسلامي، والليبرالي، واليساري-القومي، دون أن نغفل تلك المقاربات الفكرية الخارجة عن هذا التصنيف؛ ففي حين نجد الاتجاهين الإسلامي (مثال: محمد خاتمي، زكي الميلاد، نادية مصطفى) واليساري-القومي (مثال: محمد عابد الجابري)، يتفقان على إدانة الغرب - بوصفه كتلة حضارية متجانسة لا تحتوي على فروقات داخلية فيما بينها - في تعثر مشروع الحوار بين الحضارات، لا سيّما بين الحضارتين العربية الإسلامية والغربية بسبب طبيعة سياساته على الساحة الدولية، يظل الاتجاه الليبرالي أكثر إلحاحا على حوار الحضارات، حيث يرى فيه عملية ضرورية لتحسين التفاهم العالمي وبخاصة مع دول الغرب ورغم هذه الاختلافات بين تلك الاتجاهات بسبب اختلاف توجهاتها الإيديولوجية في تعاطيها مع موضوعها، سواء بالإيجاب أو السلب، إلا أن ما يجمعها هو كونها جاءت في الغالب كردة فعل دفاعية على أطروحة هنتنغتون حول صدام الحضارات أكثر من كونها تعاطيا مستقلا. أما في السياق الغربي نجد نوعا من التنوع في الطرح الفكري، والذي قسّمناه إلى اتجاه محافظ، واتجاه يساري، واتجاه نقدي؛ فبينما لا يرى التوجه الغربي المحافظ أي إمكانية للحوار بين الحضارتين الغربية والعربية الإسلامية بسبب ما يعتبره تفاوتا حضاريا بين الغرب "المتقدم" والشرق "المتخلف" (مثال: برنارد لويس)، يُلقي هذا الاتجاه اليساري المسؤولية على الغرب ذاته في توتّر علاقته الحضارية مع الآخر غير الغربي بسبب تضخم مركزيته الغربية (مثال: يورغن تودنهوفر، وهانس كوكلر). أما الاتجاه الثالث فيعتبر أن تعثر حوار الحضارات في صيغته الحالية هو مسؤولية كلا الطرفين في نظرتهما التمجيدية للذات والاقصائية للآخر بدلا من الاحترام المتبادل، الذي من دونه لا يمكن التأسيس لتفاهم عالمي مستدام (مثال: تودوروف تزفيتان وبدرجة أقل مشيل فيرث).

٥. حوار الحضارات ليس مجرد مؤسسات ونظريات، بل هو ممارسة مدنية: فقد ظهر جليا من خلال هذا البحث أن حوار الحضارات ظل محصورا ضمن مجال مؤسساتي وآخر نخبوي ولم يتعداهما إلى أن يصبح مسألة محورية ضمن الاهتمامات الحيوية لكل حضارة على حدة ومن ثمة في علاقاتها مع باقي الحضارات الإنسانية؛ فلا نكاد نلمس مخرجات هذا التعاطي النخبوي بنمطيه

المؤسساتي-السياسي والفكري-البحثي في مجال الحياة اليومية وفي العلاقات بين شعوب الحضارات بشكل واقعي وملموس، حيث يلاحظ غياب، إن لم نقل، تغييب نمط ثالث غير نخبوي ولا يقل مع ذلك أهمية عن سابقيه، وهو النمط المدني (أو الشعبي) في التعاطي مع هذه القضية، الذي ظل مقتصرا بشكل شبه حصري على النخب السياسية والثقافية والفكرية، وهذا يعد بحد ذاته مؤشرا واضحا على انحسار حوار الحضارات بصيغته الراهنة.

٦. **حوار الحضارات يبدأ من الذات قبل أن يصل الآخر:** بسبب طابعه النخبوي لم يستطع حوار الحضارات بشكله الحالي رغم الجهد التنظيمي والفكري المبذول طيلة عقود في هدم الفجوة التواصلية بين حضارات العالم، ولاسيما بين الطرفين الغربي والعربي الإسلامي، حيث ظل كلاهما حبيس تصورات نمطية جامدة عن ذاته وعن الآخر منعت ولا تزال من فتح صفحة جديدة لحوار نقدي وبنّاء مع الذات قبل الغير، وهو الأمر الذي لا تزال تغذّيه الفروقات التي تفصل بين الطرفيين وبخاصة في المجالات الاقتصادية والسياسية والتنموية، وبالتالي فإن فشل الحوار الحضاري لا ينحصر في هاته النظرة النمطية المتبادلة بينهما فحسب، بل يتجاوزها إلى أسباب هاته النظرة، أي عوامل ذاتية محضة تقف حجر عثرة أما تشكل حوار حقيقي بين الحضارات، وهي ما أسميناها في هذا البحث بالموانع الداخلية. وفي ضوء هذا وضّحنا هنا أن العقبة الأكبر التي تقف في وجه عملية الحوار الحضاري بين مختلف أطرافه هي موانع داخلية أكثر من كونها خارجية، لهذا تعين أولا الاعتراف داخليا بتناقضات كل من الحضارتين العربية -الإسلامية من جهة والحضارة الغربية من جهة أخرى بوصفه خطوة أولية نحو الخطوة الموالية، أي الاعتراف الخارجي المتبادل، فبدون هذه الوقفة النقدية مع الذات لا يمكن التّفاعل في علمية حوار الحضارات كطرف جدي؛ وهذا لا ينطبق على الطرف الضعيف فحسب، بل أيضا على الطرف القوي في هذه المعادلة الحضارية غير المتكافئة لحد الآن.

٧. **الحوار الحضاري هو فرصة الذات العربية الإسلامية من أجل ارتقائها الحضاري:** كما بيّنا في هذا البحث فإن أبرز الموانع الداخلية التي تقف في وجه حوار الحضارة العربية الإسلامية مع باقي الحضارات وبخاصة الحضارة

الغربية، هو طغيان السلطوية التي اقتلعت جذور الديمقراطية من التربة العربية والإسلامية، مسبّبة آثارا مدمرة على مختلف مناحي الحياة، ممّا أسهم في تخلف العديد من الدول العربية والإسلامية عن الركب الحضاري، الذي لا يمكن اللحاق به إلا برد الاعتبار للإنسان وذلك عبر إصلاح حقيقي يمس جميع مكونات المجتمعات العربية والإسلامية، مما يُمكّن من التأسيس لبيئة حوارية مستدامة في المنطقة تسهم في انتشالها من غيبوبتها الحضارية التي لا تستحقها، مما سيؤثر بشكل إيجابي على علاقتها الحوارية مع الآخر الحضاري، وقد تطرقنا في هذا البحث إلى الموانع الآتية، وهي إلى جانب تعثر الديمقراطية واستفحال التسلط، أيضا غياب شبه كامل للحريات السياسية والمدنية والمساس بحقوق الإنسان، وغياب العدالة الاجتماعية وإضعاف المواطنة بوصفها قيمة وممارسة، وأيضا فشل التنمية الاقتصادية ولاسيما البشرية، دون أن ننسى التصورات النمطية العربية والإسلامية للذات وللآخر؛ وهي كلها عقبات لا يمكن تجاوزها إلا عبر حوار نقدي مع الذات أولا، ذلك أنه وفي ظل هذه الظروف التسلطية ينعدم أي حوار حقيقي جاد بين أفراد المجتمع، فضلا عن وجود حوار عقلاني بين المجتمعات العربية والإسلامية؛ فكيف يمكن للإنسان العربي أن يتشرّب مبادئ الحوار في ظل هذا القهر المتسلط عليه؟ بل وكيف يمكن للشعوب العربية والإسلامية المشاركة في حوار خارجي مع الآخر وهي مستبعدة من أي حوار داخلي في معظم الدول العربية؟

٨. **الحوار الحضاري هو فرصة أيضا للغرب للتصالح مع ذاته أولا قبل الآخر:** تُعتبر النظرة الغربية لذاتها الحضارية وللآخر من أهم الموانع التي تحول دون انخراطها في حوار حضاري جدي؛ فالنظرة المركزية الغربية لا تزال تُقسّم العالم بصورة إيديولوجية إلى «مركز» قوي و«متحضر» ينحصر فقط في غرب متخيّل، و«أطراف» لا تنتمي إلى هذا المركز، وبالتالي تظل في تصوره «هامشية»، أي متخلفة عنه حتى ولو لم تكن كذلك. وقد أفرز هذا التمركز الغربي مجموعة من الظواهر التي تكاد تكون منحصرة في الغرب؛ والتي تعيقه في الوقت نفسه عن الحوار الحضاري دون تعالٍ على الآخر، وهي كما فصّلنا في هذا البحث: ظاهرة الاستشراق، والعنصرية والشعبوية، والإسلاموفوبيا، وهي كلها تأكيد تنميطي لعقدة التفوق الذاتي الغربي على ما هو غير غربي ولاسيّما داخل الغرب نفسه، حيث

تسهم معظم وسائل الاعلام الغربية في تكريسه، وإذا كان الأمر كذلك، فما الحاجة الغربية إذن لهذا الحوار الحضاري مع الآخر؟ أما خارج الغرب فنجد استفحالا للهيمنة الغربية على العالم في جميع الأصعدة وبخاصة على الصعيد الاقتصادي، ينضاف إليها التدخل الغربي في معظم دول العالم وبخاصة في المنطقة العربية والإسلامية، والذي يتخذ أحيانا طابعا عسكريا مباشرا؛ وهي كلها ممارسات تبدو أنها لا تعكس رغبة حقيقية لمعظم الدول الغربية في بناء جسور التفاهم والتكامل الاقتصادي مع الآخر غير الغربي. إلى جانب هذا لا تشكل قضية فلسطين والانحياز الغربي لإسرائيل أهم قضية من قضايا الخلاف بين العالم العربي-الإسلامي والعالم الغربي فحسب، بل تُعتبر أبرز عقبة في مسار حوار الحضارات، لهذا تعيّن على العمل الحواري بين العرب والغرب أن يُدرج هذه النقاط الحساسة في أجندته، وإلا فلن يكون هذا الحوار إلا مُجاملاتيا لاسيما من الطرف العربي الإسلامي، لا يضمن بالتالي استرداد الحقوق المسلوبة وإنهاء هذا الصراع.

٩. **الحوار الحضاري يحتاج أولا وأخيرا إلى حضارات الحوار:** يمكننا القول في الختام إن حوار الحضارات هو ممكن بل وضروري، لكن فقط كثمرة للتعاطي النقدي مع الموانع، التي شرحنها في إطار هذا البحث، ممّا يمكن الطرفين الغربي والعربي-الإسلامي من المضي قدما في حوار نقدي مثمر، وإلا فسنكون أمام حوار مختل الموازين، يتضمّن سلسلة من الهيمنة والإملاءات من الطرف القوي من جهة، وسلسلة من المواقف التبريرية والاعتذارية من الجهة المقابلة تعكس تبعية الضعيف للقوي، وليس هذا ما قصدناه في بحثنا عن ماهية الحوار الحضاري، القائم على مبادئ التكافؤ والندّية والاحترام المتبادل كما رأينا في قواعد الحوار النقدي، والذي يشترط كما أسلفنا توفر الحوار النقدي الداخلي كعتبة في أفق حوار عالمي بين الحضارات، وإلّا فكيف يمكن للحضارات التي لم تتمكن من تجاوز تناقضاتها الذاتية وخلافاتها ونزاعاتها عبر الحوار الداخلي أن تكون طرفا فعالا في حوار حضاري عالمي يروم صالح البشرية عامة؟ فهذا لا يتأتّى لها إلاّ إذا صارت هي ذاتها حضارات للحوار، أي أنها ذاتها تمارس الحوار كنمط تواصلي في علاقاتها الداخلية والخارجية. ومن أجل الوصول إلى هذه المرتبة الحوارية، اقترح هذا البحث التقويمي تدعيم المستويات التالية للحوار

الداخلي في النطاق العربي الإسلامي: أوّلا: الحوار داخل كل بلد عربي، وثانيا: الحوار العربي-العربي، أي بين الدول العربية مجتمعة، وثالثا: الحوار العربي الإسلامي، والمتمثل في الثلاثي العربي-التركي-الإيراني، وذلك نظرا للعلاقات المتوترة بينهما، دون إغفالٍ لأطراف إسلامية أخرى؛ فمظاهر الأزمة الحضارية في المنطقة تعكس بوضح مدى الحاجة المُلحّة لهذه المستويات النقدية من الحوار العربي والإسلامي، الذي يتعيّن أن يتّسم بالعقلانية والصراحة في إيجاد حلول واقعية، والتي من دونها لن ترتقي المنطقة للنهوض بمهمتها الحضارية المنوطة بها.

أما في النطاق الغربي، بشقيه الأوروبي والأمريكي، فقد اقترح هذا البحث أيضا ضرورة التعجيل بالمستويات الحوارية الداخلية التالية، وهي: أولا الحوار الداخلي الأمريكي، إضافة إلى حوار أوروبي مماثل، إلى جانب حوار جامع بين الطرفين الأوروبي والأمريكي يضم أيضا باقي المكونات الغربية بشكل يُنصف حتى التعددية الغربية ذاتها، ويدفع الطرف الغربي على تعدديته إلى المصالحة مع الآخر غير الغربي في أفق مستقبل إنساني مشترك يُمَكّن فيه لنية التكامل الحضاري عوضا عن نزعة اقصاء الآخر، فتَحقُّق كل هاته الأنماط الداخلية للحوار الحضاري سواء ضمن الحضارة العربية-الإسلامية وضمن الحضارة الغربية بمكوناتها المتنوعة لا يجعلها حضارات حوارية تُقْدم على التأسيس المشترك لحوار متعدد الحضارات يعيد لمّ شمل الأسرة الإنسانية فحسب، ولاسيما في زمننا الراهن؛ زمن النزَعات الصدامية، بل قد يسهم أيضا - إذا غلبت النية التحاورية الإنسانية - في تحقيق التآزر الحضاري المشترك، الذي يتكامل فيه الاختلاف والتنوع البشريين، والتي هي بالذات الخصائص المحورية للحضارات البشرية، فقط آنذاك يمكننا أن ندّعي أننا قد نزّلنا على أرض الواقع المضمون السامي للرسالة القرآنية التي تلخّص ماهية الوجود الإنساني-الحضاري مصداقا لقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات: ١٣).

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

قائمة المصادر والمراجع
العربية

كتب

- إبراهيم، عبد الله. **المطابقة والاختلاف. المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات**، ط ١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ١٩٩٧.
- بدوي، أحمد زكي. **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: انجليزي فرنسي عربي**، لبنان: مكتبة لبنان ١٩٨٢.
- برنامج حوار الحضارات. **خطابات عربية وغربية حول حوار الحضارات**، تحرير: نادية مصطفى؛ علا أبوزيد، سلسلة محاضرات حول الحضارات (٢)، ط١، القاهرة-الإسكندرية: دار السلام ٢٠٠٤.
- بشارة، عزمي. **مقالة في الحرية**، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ٢٠١٦.
- البشري، طارق. **الحوار الإسلامي العلماني**، ط ١، القاهرة: دار الشروق ١٩٩٦.
- التويجري، عبد العزيز بن عثمان. **الحوار وتحالف الحضارات**، الرباط: منشورات الإسيسكو ٢٠٠٩.
- الجابري، محمد عابد. **قضايا في الفكر المعاصر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٧.
- **مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب**، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٥.
- جبرون، امحمد. **تجربة الحوار الثقافي مع الغرب**، لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات ٢٠١٤.
- راغب، نبيل. **الغيبوبة العربية**، القاهرة: دار غريب للطباعة ٢٠٠٧.
- زهرة، عطا محمد حسن. **تكامل الحضارات بين الإشكاليات والإمكانيات**، قطر: إدارة البحوث والدراسات الإسلامية ـ وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية ٢٠١٤، سلسلة كتاب الأمة، العدد ١٦١.
- عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط٢، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ٢٠٠٠.
- **حوارات من أجل المستقبل**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر ٢٠١١.
- قاسم، عبد العزيز. **نهاية التاريخ تحت مجهر الفكر العربي: حوار فوكوياما بمرآة المثقفين العرب**، الرياض: العبيكان ٢٠٠٧.
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة. **المعجم الكبير**، مصر: المجمع نفسه ٢٠٠٠، ط١، ج٥.
- الميلاد، زكي. **المسألة الحضارية. كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ١٩٩٧.

دراسات:

- بشارة، عزمي. «الإرهاب: بموجب هوية الفاعل أم بموجب هوية الضحية؟» مجلة سياسات عربية، العدد ٢٩، نوفمبر ٢٠١٧.
- بكور، بشار. "برنارد لويس ومقالته جذور الغضب الإسلامي، موقع **الألوكة**، الرابط https://goo.gl/vEHjfa
- الراضي، رشيد. "السفسطات في المنطقيات المعاصرة: التوجه التداولي الجدلي نموذجا"، مجلة **عالم الفكر**، المجلد ٣٦، عدد أبريل يونيو ٢٠٠٨، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآدب.
- سوكاح، زهير. "صورة الشباب العربي اللاجئ في الصحافة الألمانية، مثال مجلة دير شبيغل"، مجلة **عمران**، العدد ٢١، صيف ٢٠١٧.
- صابر، محي الدين. «الحضارة العربية بوصفها حضارة عالمية، في: **العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية**، ندوة هامبورغ، تونس: الدار التونسية للنشر ١٩٨٥.
- مصطفى، نادية. «إشكاليات الاقتراب من مفهوم حوار الحضارات في الأدبيات العربية»، **مركز الحضارة للدراسات والبحوث**، ٢٤,٢,٢٠١٣، الرابط https://goo.gl/fKc4fE، (١١,١٢,٢٠١٧).
- ,,حوار الحضارات على ضوء العلاقات الدولية الراهنة"، موقع **جمعية الترجمة العربية وحوار الثقافات**، الرابط https://goo.gl/3aT9Pq (٩,٢,٢٠١٨).
- ,,في مفهوم حوار الحضارات والثقافات. إشكالية الجدوى والفعالية"، **مركز الحضارة للدراسات والبحوث**، الرابط https://goo.gl/yGPb2N (١١,١٢,٢٠١٧).
- ,,مقدمة"، في: خطابات عربية وغربية حول حوار الحضارات، سلسلة محاضرات حول الحضارات (٢)، تحرير: نادية مصطفى؛ علا أبو زيد، ط١، القاهرة-الإسكندرية: دار السلام ٢٠٠٤.
- يسين، السيد. "قراءة نقدية في خطابات حوار الحضارات" في: **خطابات عربية وغربية حول حوار الحضارات**، سلسلة محاضرات حول الحضارات (٢)، تحرير: نادية مصطفى؛ علا أبو زيد، ط١، القاهرة-الإسكندرية: دار السلام ٢٠٠٤.

تقارير ووثائق:

- «المؤشر العربي ٢٠١٦ في نقاط»، **المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسية** بالدوحة/قطر، الرابط https://goo.gl/kmhJrn (١٤/٢/٢٠١٨).
- **منظمة اليونسكو**. «تقرير اليونسكو العالمي. الاستثمار في التنوع الثقافي والحوار بين الثقافات»، منشورات اليونسكو ٢٠١٠، الرابط https://goo.gl/SYmLSf (١١,١٢,٢٠١٧).
- . وثيقة ,,خطة عمل من أجل الاحتفال بالسنة الدولية للتقارب بين الثقافات في عام ٢٠١٠ رقم C/55 Annex I – page 2 35، الرابط: https://goo.gl/Wmk3KG (٨,٣,٢٠١٨).
- . الوثيقة رقم: A/RES/56/6K، الرابط https://goo.gl/S5UCCU، (١١,١٢,٢٠١٧).

مقالات

- بوتشيش. إبراهيم القادري: «هل هي نهاية التاريخ؟»، مجلة ضفاف، العدد ٤، مايو ٢٠٠٣.
- التويجري، عبد العزيز بن عثمان. «الحوار الحضاري والثقافي: أهدافه ومجالاته»، موقع **رابطة العالم الإسلامي**، ٢٠١٤/١٠/٢٧، الرابط https://goo.gl/18RU7G، (٢٥,١,٢٠١٨).
- الجابري، محمد عابد. "الحوار والمثقف"، **الاتحاد** ٢٣,١٢,٢٠١٨، الرابط https://goo.gl/k4uwNL (٢,٢,٢٠١٨).
- سوكاح، زهير. "الشباب العربي اللاجئ في ألمانيا متهماً"، **العربي الجديد**، ١٧,١٢,٢٠١٧، https://goo.gl/CWJqrD (٨,٣,٢٠١٨).
- „حزب البديل: من الوحدة الألمانية إلى التفرقة العنصرية"، موقع **عربي ٢١**، ٦,١٠,٢٠١٧، الرابط https://goo.gl/oBbP21 (٧,٣,٢٠١٨).
- طايع، رجاء. "الوهمي والحقيقي في حوار الحضارات"، مجلة المعرفة، العدد ١٩٩، سبتمبر ١٩٧٨.
- مزالي، محمد. "نحو مستقبل أفضل أساسه حوار الحضارات"، مجلة الفكر، العدد ٨، أغسطس ١٩٧٧.
- الوز، هزوان. «حوار الحضارات. لا صدام الحضارات»، مجلة المعرفة، العدد ٥٨٢، مارس ٢٠١٢.

المترجمة:

كتب:

- أركون، محمد. الإسلام، أوربا، الغرب. رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ت. هاشم صالح، ط٢، بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١.
- تودوروف، تزفيتان. الخوف من البرابرة. ما وراء صدام الحضارات، ت. جان ماجد جبور. الإمارات العربية المتحدة: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) ٢٠٠٩.
- جارودي، روجي. في سبيل حوار الحضارات، ت. عادل العوّا، ط. ٤، لبنان: عويدات للنشر والطباعة ١٩٩٩.
- خاتمي، محمد. الاسلام والعالم، ط. ٣، القاهرة: مكتبة الشروق ٢٠٠٢.
- سعيد، إدوارد. الاستشراق. المفاهيم الغربية للشرق، ت. ترجمة محمد عناني، ط.١، القاهرة: رؤية ٢٠٠٦.
- فوكوياما، فرانسيس. نهاية التاريخ وخاتم البشر، ت. حسين أحمد أمين، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر ١٩٩٣
- كوكلر، هانس. تشنج العلاقة بين الغرب والمسلمين-الأسباب والحلول، بيروت: جداول ٢٠١٣.
- هنتنغتون، صامويل. القوة العظمى الانفرادية، البعد الجديد للقوة، غزة: مركز فلسطين للدراسات والبحوث ١٩٩٩.
- صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ت. طلعة الشايب، ط. ٢، بيروت: سطور ١٩٩٩.

دراسات:

- لويس، برنارد. "جذور الغضب الإسلامي"، ت. بشار بكور، موقع **الألوكة** ٢٠١٥/١/٢٢، الرابط https://goo.gl/vEHjfa (١١,٢,٢٠١٨).

مقالات:

- فوكوياما، فرانسيس. "عشر سنين على نهاية التاريخ"، مجلة الثقافة العربية، العدد ٩٨، يناير ٢٠٠٠.
- خاتمي، محمد. «الغرب وحوار الحضارات»، جريدة **الدستور** الأردنية، ٢٢,١٢,٢٠٠٦، الرابط: https://goo.gl/iKSGbY (٨,٢,٢٠١٨).

الأجنبية:

Books:

- Graf, Peter: "Dialog". In: Richard Heinzman (Hgs.), Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentums und Islam, Freiburg: Herder Verlag 2016.
- Greve, Jenes: Jürgen Habermas. Eine Einführung. Konstanz: UVK 2009.
- Soukah, Zouheir. Der „Orient" als kulturelle Selbsterfindung der Deutschen [Inaugural-Dissertation], Universität Heinrich Heine Düsseldorf 2016.
- Todenhöfer, Jürgen. Feindbild Islam. Zehn Thesen gegen den Hass, München: C. Bertelsmann Verlag 2011.

Thesis:

- Wirth, Michael. „Dialog der Kulturen heute", in: Schweizer Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur, Band 86 (2006), Heft 12-1.

Documents:

- Eurostat. „Asyl in den EU-Mitgliedstaaten: Rekordzahl von über 1.2 Millionen registrierten erstmaligen Asylbewerbern im Jahr 2015, Syrer, Afghanen und Iraker an erster Stelle", 4/3/2016, http://goo.gl/8nzola, (28/1/2018).

Articles:

- Fukuyama, Francis. „We remain at the and of history", *independent* 10.10.2001, https://goo.gl/zsRceV (4.12.2017).
- *WortMelder. Das News-Portal der Universität Erfurt Nachgefragt*: „Was genau sind die Ursachen von Islamfeindlichkeit in Deutschland und Sachsen, Herr Professor Hafez?", 16.3.2018 https://goo.gl/FYhtwR (20.3.2018).