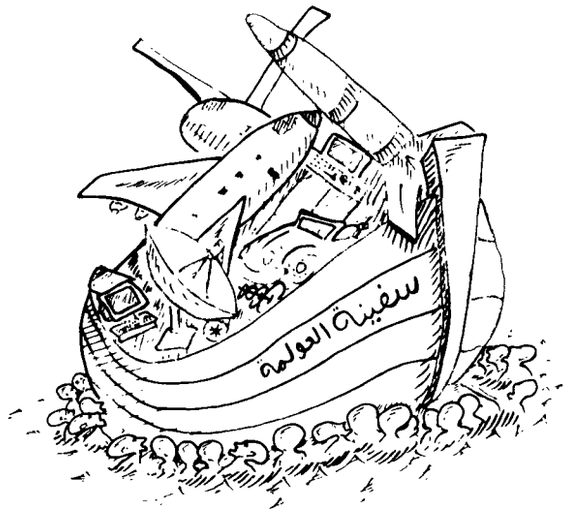
طيب تيزيني

نقد «صراع الحضارات» و«ما بعد الحداثة»

«صراع الحضارات والثقافات»: الجديد في الايديولوجيا العولمية المراوِغة



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

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

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

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

I

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

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

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

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

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

---

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

٢ ـ المرجع ذاته، ص ١٧ ـ ١٨

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

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

III

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV

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

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

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

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

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

دمشق

---

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

٢ ـ المرجع نفسه.

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