نادية محمود مصطفى *

بحث البعد الثقافي في المكوّن القيمي للحضارة (٢/٢)

(الصفحات ١٠٧- ١٣٤)

ملخّص

يغلب استخدام حوار الأديان، حوار الثقافات، حوار الحضارات، كمترادفات، إلا أن تأصيل الدراسات الحضارية يقتضي التمييز بين المستويات الثلاثة وإن لم يكن بالإمكان الفصل بينها، حيث تتقاطع هذه المستويات بطريقة أو أخرى، انطلاقًا من تعدد تعريفات كل من الدين والثقافة والحضارة.

ومن ثم فإن موضوعًا بعنوان: «البعد الثقافي في المكوّن القيمي للحضارة» إنما ينطلق من مفهوم واسع للحضارة يتضمن البعد الثقافي باعتباره المكون القيمي للحضارة والذي يصبغها بصبغته، وقد تتعدد الثقافات الفرعية في حضارة واحدة ولكن يظل يجمعها رابط جمعي وسطي يميزها جميعًا على الرغم مما بها من تنويعات تحقيقًا لسنة الله في تعدد الأقوام وتنوع الألوان والألسنة ولو في نطاق أمة واحدة قامت على رابطة عقدية فأضحت كيانًا حضاريًّا اجتماعيًّا، والأمة الإسلامية خير ممثل لهذه الصورة[1].

الجدير بالملاحظة أنه بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، قفز الاهتمام

---

*- باحثة مصرية، وأستاذة جامعية.

بالقضايا والآليات قفزة واضحة. حيث فرضت طبيعة تحديات هذه المرحلة، على المؤسسات الرسمية بصفة خاصة الانتقال بدرجة أكبر إلى هذه الجوانب العملية؛ فلقد أضحت الضغوط نحو ضرورات ومتطلبات الحوار أكثر وضوحًا، ليس في نظر الحكومات فقط ولكن بالنسبة أيضًا لبعض الروافد الفكرية التي كانت ترفضه أو تتحفظ عليه.

وفي الوقت نفسه الذي استمر فيه الجدل بين الاتجاهات الفكرية والسياسية حول جدوى الحوار وشروطه، فإن الواقع المحيط كان يفرض تحدياته على هذا الجدال؛ حيث برزت بقوة إشكالية العلاقة بين السياسي والثقافي (الحضاري- الديني).

فقد بينت السياسات الأمريكية تجاه العالم الإسلامي –في إطار الحرب الأمريكية على الإرهاب - كيف أن أدوات القوة العسكرية والاقتصادية كانت تلعب دورها الصدامي وذلك في وقت لم تكف الأصوات الغربية عن دعوة المسلمين للحوار تحت مبررات عديدة.

ولذا ظل السؤال الحائر: ما الذي يمكن أن يتحقق للمسلمين من وراء الحوار الذي تسارع الجميع لتدشينه؟ بعبارة أخرى لم يعد السؤال دائرًا لتكييف نمط العلاقة القائمة بين حوار أم صراع؟ ولكن أضحى السؤال، بعد أن كشفت الوقائع بذاتها عن نمط السياسات الصراعية الأمريكية، هل للحوار الذي تسوِّقه بالأساس مؤسسات وهيئات غربية هل له مصداقية؟

بعبارة أخرى، في ظل سياق إقليمي وعالمي متدهور، طُرح السؤال بقوة عن مصداقية الحديث عن حوار حضاري أو حوار بين الحضارات أو الثقافات أو الأديان، في الوقت نفسه الذي تتصاعد فيه لغة القوة العسكرية الغاشمة، سواء من جانب الولايات المتحدة أو إسرائيل ضد عالم المسلمين.

ومن هنا، وعلى ضوء المقابلة بين زخم الوقائع والأحداث والتطورات على ساحة عالم المسلمين، والتي تنضح جميعها بالأدلة على الصراع الذي يديره الغرب مع عالم المسلمين من ناحية، وبين زخم المؤتمرات والملتقيات العالمية والإقليمية والوطنية المتواترة والتي تنضح بخطابات المتجادلين حول جدوى إدارة حوارفعال ودوافعه من ناحية أخرى، برزالسؤال التالي: ألم تقدم خبرات الأعوام الثلاثة على الحادي عشر من سبتمبرالدلالات الكافية حول ما إذا كانت الحالة القائمة من العلاقات بين عالم المسلمين وعالم الغرب هي حالة **صراع حضاري أم صراع مصالح؟** وحول ما إذا كان الحوارمازال ممكنًا أوما زال قادرًا على أن يساهم بفاعلية في إدارة معضلات هذه العلاقات في بداية القرن الواحد والعشرين؟

ولذا؛ فإن خبرات الملتقيات الحوارية، والمؤتمرات العلمية التي شاركتُ فيها طيلة أربع سنوات (٢٠٠٢- ٢٠٠٦) قد أفرزت اتجاهات أكثرتفصيلاً عن فلسفة الحوارات وأهدافها ومشاكل إدارتها على الجانب العربي، على النحوالذي يضع مصداقية الحوارعلى المحك، كما طُرِح للاختبارمدى كون الحوارقضية سياسية بالدرجة الأولى و إن كانت ذات أبعاد ثقافية تستدعي الدين. ولذا كان مطروحًا بقوة السؤال عن درجة العداء للإسلام وتأثيرها على آفاق الحوارباعتبارهذا العداء مسألة سياسية بقدرما هي معرفية وفكرية في آن واحد، وتنوعت الاتجاهات حول القضية[٢].

ومن ناحية ثالثة: اتجاهات حول إمكانية الحواربعد بروزأعمال العداء ضد الإسلام وتكرارأعمال «العنف باسم الإسلام» ومن ثم حول عواقب تسييس الأبعاد الدينية والثقافية في العلاقات بين الغرب والعالم الإسلامي.

لقد صعد هذا السؤال بوضوح على ضوء مغزى أزمة الرسوم الدنماركية. ولقد سبق وتردد هذا السؤال وصعد الاهتمام بمناقشته مع عدد من الأزمات المتفجرة على التوالي؛ وهي نوعان: النوع الأول - من الدول الغربية تجاه العالم الإسلامي

وبأدوات القوة الصلدة أساسًا، ومن أهمها: العدوان الإسرائيلي المستمرمنذ مارس ٢٠٠٢ على السلطة الفلسطينية والشعب الفلسطيني، العدوان الأمريكي على أفغانستان وتداعياته منذ أكتوبر٢٠٠١، العدوان على العراق، التدخلات الدولية في الأزمة اللبنانية منذ مقتل الحريري وصدورالقرار١٥٥٩، الملف النووي الإيراني، التدخلات الدولية في دارفور. هذا إلى جانب أدوات التدخل بالقوة المرنة (تجديد الخطاب الديني، التربية المدنية، تطويرالتعليم، تحديث الشباب والمرأة.. ، في الوقت نفسه الذي لم تنقطع فيه أعمال الهجوم المعرفي –الفكري وفي الإعلام ضد الإسلام والمسلمين. ولم تكن الرسوم الدنماركية إلا بمثابة قمة جبل الثلج العائم.

والنوع الثاني يأتي من قوى مارست أعمال العنف باسم الإسلام أواتُهم فيها مسلمون ابتداءً من تفجيرات مدريد ٢٠٠٤/٣/٩، ثم تفجيرات لندن في ٢٠٠٥/٧/٧، وعنف ضواحي باريس (٢٠٠٥)، وقبل ذلك تفجيرات بالي في إندونيسيا (٢٠٠٣)، تفجيرات طابا (٢٠٠٤) شرم الشيخ في يوليو٢٠٠٥، ودهب (أبريل ٢٠٠٦)، تفجيرات الأردن (٢٠٠٥)، تفجيرات المغرب (٢٠٠٤)، تفجيرات السعودية، وتفجيرات في تركيا وتونس وفي الأرجنتين وبومباي. ويتضح من اتساع هذه الخريطة –داخل العالم الإسلامي وخارجه - كيف أن تعقّد الأمورمنذ ٢٠٠١، قد تزايد ولم ينته، كما كانت ترجوالحملة الأمريكية ضد الإرهاب، وكما يرجوالداعون إلى الحوارات.

وبين النوعين ظلت جهود فكرية ومدنية على الجانبين تسعى لإعلاء صوت الحوارالدعوة للعدالة قبل السلام. وفي الوقت نفسه، لم تستطع الجهود الرسمية الوطنية والإقليمية (العربية والإسلامية) أن تحقق التنسيق الفاعل بينها في مجال الحوارات على نحو يحدث اختراقًا في المجتمعات الغربية، يناظرما حققته نظائرها الغربية في مجتمعاتنا، مثلاً: تأسيس مؤسسة آناليند لحوارالثقافات الأورومتوسطية تجسيدًا للبعد الثقافي للشراكة الأورومتوسطية[٣] في مقابل جمود دورمفوضية

حوارالحضارات على صعيد الجامعة العربية، واستمرارتناثرجهود المؤسسات الإسلامية الوطنية منها والإقليمية وعبرالإقليمية.

وكانت ردود الفعل تجاه الرسوم الدنماركية –في الخطابات العربية والإسلامية - ذات دلالات واضحة حول مدى الشرخ الذي أصاب صورة الحوارعلى الساحة العربية والإسلامية.

وقد أوضحت ردود الفعل تجاه أزمة الرسوم الدنماركية في الخطابات العربية والإسلامية مدى الشرخ الذي أصاب صورة الحوارعلى الساحتين العربية والإسلامية. وقد أدت الأزمة إلى تراجع رموزإسلامية داعمة للحواروممارسة له عن دعمها أمام وطأة التسييس والإهانة. من ناحية أخرى، اجتمعت رموزمن تيارات مختلفة قومية وليبرالية و إسلامية - بشكل غيرمسبوق –على إدانة الغطرسة الأوروبية وحق حرية التعبيربلاضوابط أو مسؤولية، وفقًا للنمط الليبرالي الغربي المزعوم.

إن الأزمة التي فجرتها الرسوم الكاريكاتيرية المسيئة للرسول - عليه الصلاة والسلام - كانت أزمة غيرمسبوقة، نظرًا لطبيعة تطورات الحدث الذي فجرها وردود الفعل تجاهها، واتساع نطاق تداعياتها، وتعدد القضايا محل الاهتمام وتداخلها، وتعدد الفواعل الرسمية والمدنية والشعبية التي تحركت.

وهكذا، وفي حين كان يتصاعد معدل الإساءة للإسلام والمسلمين بصور متعددة، نجد أن مسلسل تجريم معاداة السامية –أو بالأحرى إسرائيل[٤] تتوالى حلقاته بصورة متزايدة.

لقد أكدت أزمة الرسوم الدنماركية سمة المعاييرالمزدوجة للسياسات الغربية بعد أن اختبرت أسس الرؤية التي تنبني عليها: الصراع، العنصرية والمادية. وهناك في الغرب ذاته تيارات فكرية نقدية تحذرمن مخاطرأزمة الحضارة الغربية، والتي تتولد من داخلها. ولذا، وحيث تنتقد رؤى حضارية إسلامية نقائص هذه الحضارة

الغربية فإن بعضها يؤكد أن هذه الأزمة لا يمكن حلها فقط من داخلها، خاصة بعد أن وصلت إلى مرحلة متطرفة من الاستعلاء و إنكار الحضارات والثقافات الأخرى. ولذا، فهي في حاجة إلى مراجعة تنظر إلى ما تقدمه نماذج حضارية أخرى، مثل النموذج الإسلامي، من قيم الاجتماع والعمران البشري العادل والمتكافئ[٥].

إن الأزمة الدنماركية ومسار تطورها دعا الكثيرين –ومنهم رموز ليبرالية وقومية ويسارية وليس فقط رموزًا إسلامية - إلى التحذير من محاولة بعض التيارات في الغرب فرض منظومة قيم ثقافية ورؤى للعالم تجافي خصوصيتنا الثقافية أو فرض مفهوم حرية التعبير، كما تفهمه العلمانية الغربية.

كما حذرت من مؤشرات العمد والقصد في الإساءة للإسلام والمسلمين في هذه الأزمة. ولعل من أوضح الأدلة على ذلك «رفض الاعتذار» أو «الاعتذار المشروط» أو التلاعب بالأعذار أو تأكيد حيوية «حرية التعبير» وتسريب مبررات حول عدم إمكانية تشريع دولي لتجريم ازدراء الأديان بحجة عدم إمكانية منع من يريد انتقاد الأديان.

وعلى ضوء ما سبق يمكن القول –وبعد متابعة تطور وقائع السياسة وتفاعلاتها على الساحة الإسلامية الدولية والداخلية، وتطور الجدالات النظرية والفكرية والمعرفية على ساحة العلاقة بين «الإسلام والغرب» منذ نهاية الحرب الباردة –**إن خطابات صراع الحضارات والنهايات (الدين، الأيديولوجيا، التاريخ) ليست مجرد مبررات ثقافية ودينية تستخدمها السياسات الأمريكية والأوروبية في نطاق ما يسمى الحرب على الإرهاب. بل لقد أصبحت إحدى المصالح الاستراتيجية العليا للغرب هي إعادة تشكيل عقل المسلمين وفكرهم وفرض قيم ثقافية ومعرفية في محاولة للتصدي للإسلام المقاوم والممانع.**

ولهذا يجب –عند تقييم نتائج الحوار–ألا نقتصرعلى لوم أنفسنا بالتقصيرفي أداء ما علينا من واجبات. فقد آن الأوان لأن نضع الآخرأمام مسئوليته أيضًا، ونلفت نظره إلى تزايد عنصريته والإساءات المتعمدة المقصودة ضد الإسلام والمسلمين.

بعبارة أخرى، **آن الأوان لاستراتيجية هجومية وليست دفاعية فقط، وللمطالبة بتقنين أسس ومتطلبات الحوارالعادل المتكافئ**. إن سيل المبادرات الرسمية والمدنية، التي أخذت تتوالى خلال الأزمة الدنماركية وما بعدها وحتى الآن، لم تكن تهدف إلى منع تكرارما حدث، ولكن إلى مجرد رأب الصدع الذي وقع مع «المسلمين المعتدلين». فلقد تبين كيف كان توحد النخبة مع العامة واضحًا وكيف انتقدت بشدة نخب عربية، تؤمن بالحواروتمارسه، ما حدث من الدنمارك وحلفائها في أوروبا، واعتبرته تطرفًا ووقاحة دبلوماسية ومؤامرة أوروبية.

إن القراءة في أحداث وخطابات وتفاعلات الأزمة ساعدت على بيان أن الحوار المطلوب مستقبلاً –ليكون عادلاً ومتكافئًا –يجب أن يرتكزعلى التقنين الدولي لتجريم تعمد ازدراء أو تحقيرالإسلام والمسلمين، بقدرما تم من تجريم معاداة السامية. إن ازدراء وتحقيرالمسلمين واتهامهم بما ليس فيهم لم يعد من قبيل الجهل أو حرية التعبير، ولكنه توظيف سياسي لتكريس اتهام مسلمي الغرب بعدم الاندماج، ومسلمي العالم بتهديد الاستقراروالسلم. وبذلك، يتم تبرير كل أنماط السياسات العدوانية والتدخلية ضدهم، سواء لأسباب سياسية أو دينية.

خاتمة القول: إن «حالة» الجدالات بين خطابات الحواروخطابات الصراع عبر ما يزيد عن العقد من الزمان هي «حالة» واضحة المعالم تتنازع على صعيدها الحجج الثقافية مع نظائرها السياسية، كما أن المتابعة المقارنة بين الوقائع الإقليمية والعالمية والخطابات الفكرية توضح درجة تسييس دعوات الحوارالآتية من الغرب، كما توضح من ناحية أخرى درجة تسييس أزمات الحوارأو فلنقل جولات «الصراع» التي توظف فيها بعض فئات «الغرب» السياسية والفكرية الأطروحات

الحضارية - الثقافية - الدينية (الصراعية) لأهداف سياسية. ومع استمرار وضوح هذا التسييس على هذين المستويين يصبح السؤال التالي مشروعًا: ما جدوى الحوار إذن؟ على اعتبار أن الحوار ليس مجرد أداة من أدوات السياسات الخارجية ولكن هو بالأساس استراتيجية وتعبير عن رؤية معرفية ذات تأثيرات متعددة المستويات، وخاصة المستويات المدنية والشعبية. ويظل المحك مرة أخرى ليس هو مدى فاعلية الدوائر المدنية والشعبية «العربية والإسلامية» في جهودها الحوارية، ولكن المحك هو مدى استجابة الدوائر المدنية والشعبية «في الغرب» مع هذه الجهود، وخاصة وأن تلك الأخيرة لا تقارن بنظائرها الصراعية من جانب دوائر العداء للإسلام والمسلمين، سواء في مجال الفكر أو الإعلام أو السياسة. ولذا، وبعد اتضاح درجة التسييس في توظيف الحوار أو الصراع –الحضاري - فإنه ليس فقط مقبولاً الآن الاعتذار بالجهل بالإسلام - كذريعة لتوجيه الاتهامات للإسلام أو لإهانة وتحقير رموزه. وعلى القطاعات المدنية والشعبية والفكرية في «الغرب» أن تدرك قدر الأزمة التي استحكمت حول علاقات الشعوب العربية الإسلامية، على نحو يفرض عليها جهودًا متزايدة لخدمة العدالة وليس الحديث عن السلام.

كما على القطاعات المدنية والشعبية والفكرية في «الشرق» أن تدرك قدر الجهد اللازم بذله لإحياء وتجديد ثقافة المقاومة جنبًا إلى جنب مع ثقافة التعارف – ولا أقول السلام. ولعل الدلالات الحضارية - في اشتباكها مع دلالات سياسات القوى للعدوان الإسرائيلي على لبنان - تزيد الرؤية وضوحًا عن مَنْ يكره مَنْ ولماذا؟ ومَنْ يقود صراعًا حضاريًا وهو يدّعي العمل من أجل الحرية وحقوق الإنسان...

كل هذه المشاهد تستدعي قراءة حضارية مركبة ولابد وأن تقدم مزيدًا من الدلالات حول مغزى جدالات الحوار/ الصراع و إشكاليات العلاقة بين الحضاري

- السياسي في المرحلة الراهنة من تطوروضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي. وهي مرحلة تسطرلها الآن المقاومة الإسلامية في لبنان وفي غزة وفي كل مكان سمات جديدة نأمل أن يتم استثمارها في مزيد من إحياء قدرات الأمة وثقة شعوبها بأنفسها وبإمكانات التصدي لمؤامرة الهيمنة والسيطرة الأمريكية الصهيونية، سواء بأدوات المقاومة العسكرية (ما يسميه د. المسيرى: الحوار العسكري) أو بأدوات الحوارالنقدي وليس حوارالاستسلام.

كذلك فإن الأمريتطلب تضافرجهود الجميع الآن، وتوزيع الأدوارفيما بينهم وفق رؤية استراتيجية تنظرللحواربين الأديان والثقافات باعتباره قضية سياسية وأداة من أدوات إدارة الصراع وليس بديلاً عنه، ومن ثم تحتاج المبادرة به و إدارته وعياً كاملاً بالسياق السياسي المحيط والأهداف السياسية لأطرافه، وكل هذا دون التخلي عن الحوار كاستراتيجية ومبدأ في الأساس.

فإن الحوارالنقدي يمكن أن يكون سندًا للحوارالعسكري لأن الحوار- باعتباره نمطًا من أنماط العلاقات الحضارية - ليس غاية في حد ذاته، كما أن له سياق دولي يبرزالحاجة إليه أو يواريه فضلاً عن الشروط اللازمة لتحقيق أهدافه. ومن ثم فإن قبوله كنمط من أنماط التفاعل هو قبول مشروط يجب ألا يعني موقفًا اعتذاريّاً دفاعيّاً في مواجهة اتهامات الغرب أو في مواجهة سياساتهم الصراعية، حفاظًا على البقاء أو درءًا للأخطار، واستعواضًا عن الضعف المادي، ولكن **يجب أن يكون الحوارانطلاقًا من ذاتية ثوابت الأمة**، ومن قضاياها وتعبيرًا عن مجرد آلية بين آليات أخرى تستجيب لمتغيرات السياسة. وكذلك شريطة أن يكون مقرونًا في المرحلة الراهنة بالوعي بالأبعاد الصراعية في دواعي الطرف الآخر، حتى ولو كانت مغلفة بخطابات الحوار، ومقرونًا بالوعي بحقيقة أثرتوازنات القوى على تحديد قضايا الحوار، وغاياته، ونتائجه. وشريطة أن تتوافرله شروط الحوارالسوي والفاعل وعلى رأسها الحوارالبيني المسبق على المستوى الرسمي

والفكري، وأخيرًا شريطة ألا تنتقل ضغوط الواقع على الرسميين إلى النخب والمفكرين. **فهم مطالبون بالحوار، لأنه من بين أساليب جهاد العصر وليس اعتذار العصر.**

ولا يكون الحوار أحد سبل جهاد العصر إلا من خلال تحري نموذج المقاصد الشرعية، وقيم الاستخلاف والتزكية والعمران والتعارف. هو جهاد في العصر يتحدث عن المقاومة والعدالة في مقابل لغة السلام التي يتحدث بها الداعون إلى الحوار من الدائرة الغربية. **فإن السلام لا يتحقق بالحوار إذا كانت العدالة مفقودة وإذا ماتت المقاومة. بعبارة أخرى فإن ثقافة الحوار – لدينا - يجب أن تنطلق من مفهوم العدالة كغاية وحتى لا يكون ثمن السلام هو الاستسلام، أو الاعتذار أو الدفاع عن براءة الذات الحضارية.** إن هذه الرؤية عن الحوار إنما تنبثق عن رؤية معرفية وفكرية عن «تغيير العالم». وهذا هو موضوع الجزء الثاني من الدراسة.

ثانيًا: نحو تفعيل الحوار بين الثقافات من أجل تغيير عالمي: رؤية تعارفية إنسانية:

النظام العالمي المعاصر، منذ نهاية الحرب الباردة، تتنازع تفسير حالته ومناخه العام رؤيتان: تلك التي تركز على ما تفرزه تجليات العولمة من قوى الانسجام والترابط بين أرجاء العالم، والأخرى التي تبرز قدر التباين في ظل العولمة[٦].

وإذا كان الحوار في نظر البعض سبيلاً لزيادة الانسجام على حساب التباين، إلا أن آثار التسييس السابق شرحها قد بينت أن **التباين يزداد تكرسًا في ظل خطابات وسياسات الهيمنة الغربية الحضارية على العالم برمته وليس العالم الإسلامي فقط**، مما ولد مشروعات مقاومة متعددة المصادر والتوجهات والأدوات منها المشروع الصيني، لدرجة دفعت البعض إلى وصف القرن الواحد والعشرين بقرن آسيا، ومنها المشروع الإيراني، والمشروع اللاتيني، والمشروع الإسلامي. وأنا هنا لا أتحدث عن مجرد قوى صاعدة منافسة للقوة الأمريكية وحليفتها القوة

الأوروبية، ولا أتحدث عن حضارات متقابلة ولكن أتحدث عن مشروعات متقابلة تنظرلمستقبل العالم برؤى متنوعة انطلاقًا من تنوع الرؤى للعالم التي يستند إليها كل مشروع وفي صميم كل من هذه الرؤى ماهيّة الثقافة والهوية مجدولة بالاعتبارات السياسية والاقتصادية.

وفيما يتصل بالمشروع الإسلامي بصفة خاصة، (استجابة لما انطلقت منه الدراسة أي دائرة انتمائي الثقافي والحضاري أي العربية الإسلامية) وما يتصل بحواره مع المشروع الحضاري الغربي في ظل اختلال توازن القوة المادية بين حاملي كل من المشروعين، يمكن القول أن المشروع الحضاري الإسلامي ليس بمفرده الذي يواجه أزمة تدعي الحداثة الغربية منذ أكثرمن قرن قدرتها على حل هذه الأزمة إذا ما تم الاندماج كاملاً في مشروعها، إلاأن المشروع الحضاري الغربي (الحداثي الوضعي العلماني) يواجه بدوره أزمة وإن اختلفت في النوع والطبيعة. فإن الركن الركين من أركان هذا المشروع: الديموقراطية الليبرالية الرأسمالية إنما تمربأزمة تنعكس على أزمة المجتمعات الحداثية وعلى أزمة في النظام العالمي برمته. وهي أزمات تدورحولها مراجعات معرفية وفكرية ونظرية مهمة في الغرب ذاته[٧].

فلماذا لا تكون هذه الأزمات بدورها مجالاً للحوارحيث إن هذه الأزمات تنعكس على أزمات الدوائرالحضارية المختلفة وعلى رأسها دائرة الحضارة الإسلامية؟ ولماذا تبدوالحوارات قاصرة على أزمات المسلمين وعلى نحو يبدو معهم «الآخر» مقدمًا النصح أو فارضًا الحل؟

ومن أهم الاتجاهات التي تشارك في هذه المراجعات اتجاهات البنائية الجديدة والنقدية التي تهتم بدورالأفكاروالتصورات والمعتقدات في تشكيل العلاقات الدولية، وتنطلق من نقد الهيمنة الحضارية المدعاة من الغرب. ولكن شاركت هذه الاتجاهات مع اتجاهات أخرى ليبرالية وواقعية في الدعوة إلى الديموقراطية

العالمية كسبيل لدرجة أكبر من الاستقرار والسلام.

إن هذه المحاولة لتحقيق الديموقراطية على المستوى العالمي ليست بجديدة وهي ليست منتجًا من منتجات العولمة فقط، ومن ثم فإن الحوار بين الثقافات حولها ذو جذور سابقة. وما يهمنا هنا هو أن الحوار حول الديموقراطية العالمية هو حوار أيضًا حول منظومة القيم الديموقراطية المطلوب عولمتها والفلسفة التي تنبني عليها. فهل من الجدوى الاستمرار في هذا النمط من الحوار كسبيل من سبل علاج قصور الحوارات السابقة أم يجب الانتقال إلى مجال آخر أكثر فاعلية؟

إن رصد الجدالات بين الاتجاهات الفكرية والنظرية في الغرب، حول الديموقراطية العالمية لتبين الآتي[٨]: إن هناك عدم توافق على المفهوم ناهيك عن التساؤل هل هي «ديموقراطية عالمية حقّاً»؛ حيث يتضح أن المقصود هو الديموقراطية الليبرالية الرأسمالية النابعة من الخبرة الحضارية الغربية.

ومن ثم فيبدو الحوار البيني –الغربي هو استجابة لأزمة الديموقراطيات الغربية أساسًا تحت تداعيات التحولات العالمية وآثارها الداخلية، وفي محاولة لدعم نشرها باعتبارها الوجه الآخر للسلام اللازم فرضه ولو بالقوة القهرية، ولذا فغير الغربيين – وخاصة المسلمين - غير موجودين في خريطة هذا الاتجاه الليبرالي إلا بقدر كوننا موضوعات ومفعول بنا لأننا غير ديموقراطيين، بل نحن معرضون للحروب باسم الديموقراطية من أجل أن تصبح عالمية؛ حيث إن غاية هذه الديموقراطية كما يرى الليبراليون منع الحروب وتحقيق السلام.

هذا وتستبطن هذه النتائج التي تسفر عن رصد الجدالات حول «الديموقراطية العالمية» مجموعة من الثنائيات (الداخلي /الخارجي، الحروب /السلام، الشعوب/الدول، إجراءات الديموقراطية/فلسفتها...).

وفي المقابل فإن منظورًا حضاريّاً من مرجعية إسلامية يساعد على تجاوز هذه

الثنائيات تحقيقًا لدرجة أكبر من الانسجام والتناسق والتوافق وليس التناقض والصراع والتنافر الذي تنضح به الثنائيات المشار إليها عاليًا، والتي لن تجعل من الديموقراطية العالمية –في ظل أوضاع القوى العالمية الراهنة تحت هيمنة أحادية حضارية –إلا مجرد ثوب جديد لنفس الجسد.

كذلك فإن الاتجاهات البنائية تقدم رؤية أكثر نقدية للمنظور التقليدي للعلاقات الدولية، الذي يستهدف الحفاظ على نظام الهيمنة الدولية القائمة ومن ثم فهو أكثر انفتاحًا وتعددية يتساءل عن ديموقراطية كونية وليس مجرد ديموقراطية ليبرالية عالمية، ذلك لأنه ينشغل بمشاكل الشعوب الناجمة عن العولمة الاقتصادية والاجتماعية.

وإذا كانت هذه الجدالات بين روافد الفكر الغربي هي جدالات حول فلسفة الديموقراطية ومنظومة قيمها وغاياتها العالمية إلا أن **عالم الإسلام، وعالم الدين بصفة عامة، غائب بدرجة كبيرة عنها. فكيف نستطيع من مرجعية إسلامية تأخذ الإسلام كمصدر للقيم والمبادئ اللازم تفعيلها لخدمة منظومة الإنسانية، أن نقدم رؤية لا تخلط بين المقاصد والأدوات؟ فإن المقصد هو التغيير العالمي الذي يحقق العدالة الإنسانية.**

إن من أهم شروط تفعيل الحوار بين الحضارة الغربية والإسلامية، من منطلق البعد الثقافي أن يتصدى إلى أجندة قضايا جديدة لا تنغلق في قضايا محاكمة الإسلام أو التشكيك فيه أو تنغلق في قضايا ترويج منظومات قيم الغرب ولكن تمتد إلى أجندة إنسانية شاملة، يمكن أن يشارك فيها الجميع من منطلق دوائرهم الثقافية.

فإذا كانت بعض مستويات الحوار بين الغرب والعالم الإسلامي قد دارت بين رجال دين وعلماء يهتمون بدور الأديان وبين علمانيين أو حتى ملحدين حول قضايا إسلامية وما لها من ارتباطات مع أوضاع مجتمعية وسياسية واقتصادية

(الإسلام والمرأة، الإسلام والأقليات، الإسلام والعنف، الإسلام والجهاد والإرهاب، الإسلام والتسامح والسلام)، و إذا كانت مستويات أخرى من الحوار ترى الاتجاهات الفكرية اليسارية أنها يجب أن تقتصر على قضايا الاستعمار والهيمنة والعدالة التوزيعية للثروات، أي حول أبعاد العلاقة بين الشمال والجنوب بصفة عامة. فإن اتجاهات ثالثة، وهي الليبرالية، ترى أن الحوارات هي وسيلة للمشاركة في دراسة وحل مشاكل الإنسانية كلها ولكن من خلال نقل الحداثة والاندماج في النظام العالمي[٩].

و إذا كانت اتجاهات أخرى تقول بأن أحد أهم شروط تفعيل الحوار بين الحضارات هو تأسيس الحوارات البينية على صعيد الحضارة الإسلامية بين شعوبها ودولها حيث تبرز الحاجة مثلاً إلى حوارات عربية - إيرانية، وعربية تركية، وعربية كردية، وعربية أمازيغية، ناهيك عن حوارات المذاهب (الشيعة والسنة) والأديان (المسلمون والمسيحيون) في الشرق[١٠]. كذلك هناك الحاجة إلى حوارات بين الحضارات الشرقية ذاتها، حيث توالت على سبيل المثال ملتقيات الحوار الإسلامي الياباني والعربي –الصيني، كذلك جرت بعض جولات الحوار العربي اللاتيني[١١].

ففي المقابل، وفى الوقت الذي تتعثر فيه الحوارات سواء البينية أو بين الغرب والعالم الإسلامي، تبرز الأصوات الداعية إلى توسيع دائرة الحوار الإسلامي- المسيحي (عالمياً و إقليمياً) لتزداد استيعابًا لمشاركة اليهود. وهو الأمر الذي يولد استجابات وردود فعل عديدة، على ضوء ما تتعرض له القضية الفلسطينية من عدوان مستمر ومتصاعد وعلى ضوء تسييس الحوارات التي يشارك فيها اليهود لتصبح غطاء لمساندة السياسات الإسرائيلية ومدخلاً مرنًا للتطبيع.

إن هذه الاتجاهات الخمسة التي تتنازع الحوارات في النظام العالمي المعاصر، إنما تعوق فعاليتها عديد من الأسباب، لعل الجزء الأول من الدراسة يكون قد

اقترب من بعضها وأهمها، ألا وهو التوظيف السياسي في ظل اختلال توازن القوة العالمية.

ومن هنا لابد وأن نتصدى لإعادة صياغة أجندات الحوارات (على الأقل التي شهدها العقد الماضي) حتى لا نظل أسرى الدفاع أو الاعتذار من جانب مسلمين أو أسرى التصحيح والإرشاد أو التعالي والاتهام والتشكيك من جانب غربيين، لنقدم خطابًا بنائيّاً إنسانيّاً من أجل إصلاح الإنسان كجوهر للتغيير العالمي.

إذن كيف نستطيع أن نشارك في هذا الحوار؟

لقد تعددت الرؤى من جانب علماء مسلمين عن إمكانية بل وضرورة مشاركة رؤى إسلامية في «إصلاح العالم»، وأقتصر هنا على ذكر النماذج التالية: حامد ربيع، منى أبو الفضل [١٢].

وتعالج هذه الرؤى إشكاليتين مترابطتين محل الاهتمام، ألا وهما حاجة العالم لنموذج إسلامي يساهم في التجديد الفكري والمجتمعي العالمي من ناحية، وأن التجديد الفكري والمعرفي على مستوى الأمة وانطلاقًا من مرجعيتها وأسسها الحضارية هو شرط ضروري لتجديد قواها ويصب أيضًا في استقرار وسلام العالم من ناحية أخرى. وتوضح هاتان الإشكاليتان أنه بقدر ما يستطيع الإسلام من وجهة نظر هذه النماذج أن يقدم للعالم بقدر ما يجب من باب أولى أن يجري حل مشاكل أمته انطلاقًا من أسسه الحضارية الثابتة، وعلى ضوء نموذجه في التعارف والتواصل انطلاقًا من سنة التعدد والتنوع واستنادًا إلى كونه نموذجًا مفتوحًا وليس مغلقًا. بعبارة أخرى، وانطلاقًا من طبيعة الإسلام «الوسطية» وأنه دعوة للعالمين، وانطلاقًا - من ناحية أخرى - من الخبرات التاريخية للأمة الإسلامية سواء في وقت القوة أو في وقت الضعف، يمكن القول إنه لا انفصال بين ما يقدمه الإسلام للمسلمين وبين ما يقدمه للعالم.

ومن ثم فإن كل ما يسعى المسلمون لطرحه على العالم –وليس الغرب وحده

- هو في واقع الأمر منتج لقناعة بأن الإسلام لديه ما يقدمه للإنسانية من قيم وأفكار، وأن ما يقدمه الإسلام للإنسانية لا يمكن استيعابه إلا من خلال عملية نقد ذاتي لأوضاع المسلمين، عملية من النهضة و إعادة الإحياء؛ إعادة إحياء الرؤية الإسلامية للعالم في فهم ووعي المسلمين قبل غيرهم ربما تكون قادرة على تجاوز ما يرصده المسلمون في هذا العالم من إفلاس أخلاقي وروحاني و إفراط في العنف والطغيان وفي التعريفات المادية للقوة على نحو يجعل من قوة المسلمين قوة مهمشة في العالم[١٣]. فنحن فعليّا أمام حركة ثنائية من نقد الذات ونقد منتج الحداثة والرؤى المادية الوضعية للعالم.

«فقضية إصلاح النظام العالمي وكيفية مشاركة المسلمين فيه، سواء من الدول الإسلامية أو من المسلمين في الغرب، هي مشاركة تفترض أن يدير المسلمون في كل مكان إشكاليتين أساسيتين متصلتين بالإدراك المتبادل بينهم وبين غير المسلمين، ألا وهما: أن المسلمين جزءٌ من العالم وفي قلبه لا يمكنهم الانعزال عنه، بل وعليهم دور كبير تجاه الإنسانية وليس تجاه المسلمين فقط، و إن كان هذا الدور يقتضي في البداية إصلاح أحوال المسلمين»[١٤].

إن الحديث عن تقبل الآخر واستيعاب التعددية الحضارية و إفساح الطريق أمام إسهامات الدوائر المهمشة هو حديث له رونق، ولكن الفكرة على الرغم من لباقتها تستلزم أساسًا أن يكون الآخر قادرًا على المشاركة –لديه الرغبة ولديه القدرة على المشاركة - والرغبة والقدرة ترتبطان بالفرد ذاته كما ترتبطان بالنظام السياسي الذي ينتمي إليه وما يتيحه له هذا النظام من قنوات للتمكين، و إلا أصبحت مجرد نموذج آخر من نماذج علاقات الهيمنة والتبعية ولو في شكل أكثر «أناقة»، أو فلنقل أكثر شرعية.

اقترابنا من قضية التغير العالمي أو الإصلاح العالمي من رؤية إسلامية ونحو عدالة إنسانية:

هناك جهود متنوعة أخرى حول إسهام الإسلام في التأصيل لعدد من المفاهيم، أو حول نقد المنظومة الليبرالية عن الديموقراطية. وجميعها لا تستدعي «إجراءات أو مؤسسات بقدر ما تستدعي أطر القيم والواجب الاستناد إليها للإصلاح.

ومن نماذج هذه الجهود –دون إدعاء تقديم مسح شامل لها - النماذج التالية: **د.هبة رؤوف حول نقد الديموقراطية الليبرالية الرأسمالية، د.مصطفى كمال باشا حول العلاقة بين الديموقراطية والإسلام، جوناتان موسز حول مفهوم الأمة – ديموقراطية، إرماندو سلفادوري حول مفهوم المصلحة، ود.عبد الحميد أبو سليمان عن إسهام قيم الإسلام في العالم، ود.إسماعيل الفاروقي عن شكل النظام العالمي، ود.سيف الدين عبد الفتاح حول «المقاصد العليا»، ود.سهيل عناية حول المستقبليات.**

إذا كان بناء الديموقراطية العالمية قد استدعى أسس معرفية وفلسفية ليبرالية حددت من يشارك ولماذا وكيف و...، على نحو افتقد القيم والدين، كما افتقد مفهوم **«الآخر الحضاري»**، فإن مفهوم إصلاح العالم من رؤية إسلامية يستدعي المشاركة في بناء القيم وتفعيلها على أكثر من مستوى وعلى نحو يبرز **«وسطية الإسلام»** لإرساء أسس جماعية للتغيير وليس فرض هيمنة أحادية.

ويتجلى ذلك في منظومة الأبعاد الأربعة التالية لرؤية إسلامية حضارية:

أولاً- محركات ودوافع الإصلاح والتغيير: منظومة الدعوة –القوة –الجهاد.

فإن الدعوة هي عملية ممتدة جهادية تتعلق بالفرد والأمة، بالداخل والخارج، بالسلم والحرب، فإن الرؤية العقدية القائمة على قيمة التوحيد والتي تحمل رؤى فرعية ومتكاملة حول الإنسان والكون والحياة، في سياق مفاهيم مثل الأمانة والتكليف والعمارة والاستخلاف، لا تكون بتأسيس العلاقة ضمن حالة استثنائية وهي الحرب، أو حالة السلم المؤدية إلى فعل الاسترخاء وعدم الفاعلية والقعود عن

معاني الأمانة والرسالة والخيرية. إن السلم الكامل والحرب الدائمة والشاملة ليست سوى أشكال وأساليب حديّة على متصل تتفاوت عليه الأشكال[١٥].

والقوة حقيقة استخلافية تحرك الفعل الحضاري العمراني فهي ليست قوة طغيان ولكن عمران، وهي لا تعني الوهن والهوان بل هي فعل مأموربه (نموذج الانتفاضة الفلسطينية، والمقاومة حزب الله في لبنان).

ولذا فإن هذا المفهوم للقوة قد يفرض إعادة تعريف مفهوم السياسة ذاته بحيث يصبح القيام على الأمربما يصلحه وتكون القوة هنا عناصرإصلاح وعمران، والسياسة بناء لعمران - وليس كما في المفهوم الغربي توازن واستقرارفي ظل تكريس الواقع. والعمران نسق حضاري ومجال معرفي وفكري إسلامي يتخطى حدود الفقه التقليدي ويتجاوزها في رؤيته للعالم التي يستند إليها، ولذا فهو يقدم بديلاً حضاريّاً للتقسيم الفقهي التقليدي للمعمورة إلى دارسلم ودارحرب.

والقوة ليست عناصرمادية فقط، فعلى أهمية هذه العناصرالقصوى إلا أن هناك أيضًا عناصرمعنوية تضفي على معاني القوة معاني **الإرادة والإعداد والقدرة**[١٦].

ثانيًا- العلاقة بين دوائرالاجتماع البشري (الإنسان، الجماعة، الأمة، الدولة) العلاقة بين الفرد، الجماعة، الأمة، الدولة، العالم، هي علاقة ضم **inclusion** وليس استبعاد دائرة على حساب أخرى. فجميعها دوائرمتحاضنة **OverlappingCircles** ويجسد هذا الضم وهذا التحاضن مفهوم الأمة بصفة عامة والأمة الإسلامية بصفة خاصة[١٧].

وعلى ضوء هذه الثلاثية: الجماعة –الأمة –الدولة، فإن الرؤية عن مصدر إصلاح «العالم» تتضمن عدة دوائرتتضافرفي تأثيراتها وهي كالآتي:

إصلاح الإنسان الفرد على ضوء ميزان الحق والواجب، فحقوق الإنسان ليست

مجرد حقوق ولكن ضرورات[١٨]. والوجه الآخر لها هو الواجبات والالتزامات، فليس للفرد على الدولة أو الحكومة حق المحاسبة والرقابة والشفافية فقط، ولكن ما هو واجبه ليستأهل هذه الحقوق. وهنا يقفز حاليّاً ما يسمى التربية المدنية وثقافة الديموقراطية وثقافة التعددية، وجميعها تعبيرات معاصرة لإعداد الإنسان لدوره الديموقراطي أو لنقل الدور المجتمعي العام المشارك في المجال العام. وهذا الإعداد لابد وأن يتم على ضوء ميزان بين ما هو مدني وما هو قيمي ديني وميزان بين ما هو فردي ومجتمعي... **كل ذلك انطلاقًا من مفهوم الإنسان وحقوقه في الرؤية الحضارية الإسلامية**[١٩].

إصلاح الجماعة –الأمة /الدولة والنهوض بها (بين الدولة والأمة): إن أسباب ضعف الأمم والجماعات في الرؤية الإسلامية إنما تنطلق من الأسباب القيمية التي تنعكس على الأسباب المادية، ومن ثم فإن النهوض والإصلاح والتجديد والإحياء يبدأ أيضًا من هذه الدائرة القيمية ممتدًا بالتفعيل إلى الدوائر الأخرى. كما أن إصلاح «الكلي» شرط لإصلاح الجزئي، فحال الأمة لابد وأن ينعكس على حال شعوبها ودولها كل على حدة.

كذلك فإن حال الجماعة لابد وأن ينعكس على الدولة التي تجسدها. ومن ثم فإن إشكالية العلاقة بين الأمة / الدولة (أيهما أسبق على الآخر) تنعكس في إشكالية الإصلاح على هذا المستوى الجمعي، بقدر ما تتجسد أيضًا إشكالية العلاقة بين المادي/القيمي.

والعوامل غير المادية احتلت مكانة أساسية في الرؤية الإسلامية عن تطور النظم التاريخية وعن تفسير التاريخ وذلك على عكس دراسات غربية نظمية سقطت في أحادية عوامل التفسير المادية أساسًا[٢٠].

ثالثًا- قدمت الحضارة الإسلامية في أصولها الإلهية والنبوية وفي منتوجها الفكري والتاريخي جملة من المفاهيم الحضارية الكبرى التي تنطلق من فقه

حضاري متميزله أصوله ومبادؤه ومفاهيمه ومسائله. ويمكن الإشارة إلى هذا الفقه وأصوله و إلى بعض مفاهيمه الكبرى وقيمه المعبرة، على النحو التالي:

- التعارف الحضاري - التعددية الحضارية - التنوع الحضاري.

- التدافع الحضاري - حوارالحضارات في مقابل صدامها وصراعها.

- التداول الحضاري - الإنسان في الرؤية الحضارية الإسلامية.

رابعًا: الغاية حال العالم ومنظومة قيم تأسيسه (التوحيد، التزكية، العمران) ومنظومة معاييرإصلاحه: العدالة، الاستخلاف، العمران، المصلحة، المقاصد، الإنسانية، جميعها مفاهيم تأسيسية في الرؤية القرآنية عن العالم، وقد تم استحضارها بأكثرمن سبيل وفي أكثرمن سياق، على نحو يصعب معه التوقف بالشرح عند كل منها. إلاأنه يمكن التوقف عند رؤية جامعة لهذه المنظومة قدمها «خورشيد أحمد»[٢١] وتتلخص كالآتي:

تمثلت القوة الحقيقية للحضارة الإسلامية في السعي في آن واحد نحو التفوق القيمي والقوة المادية، نحو الرخاء والأمن. واتسمت كل مراحل صعود وتوسع الحضارة الإسلامية بهذه العملية الديناميكية. وحين يختل هذا التوازن بين القيمي والمادي تُحدِث قوى الضعف والتفكك آثارها على نسيج المجتمع المسلم وتؤدي إلى سقوطه.

وشهد تاريخ المسلمين عبر١٤ قرنًا مراحل صعود وسقوط، إلاأنه بعد كل تدهور سرعان ما كانت تظهرموجات من الإحياء والتجديد تستجيب بقوة لتحديات كل مرحلة.

من هذه الأبعاد الأربعة يتضح لنا ملمحين أساسيين وراء هذه المنظومة:

هذه المنظومة تنطبق داخل وخارج الحضارة الإسلامية وليس داخلها فقط.

الملمح الثاني؛ هو أن الغاية ليس أن يصبح كل العالم مسلمًا وفق رؤية البعض

عن تقسيم دارالحرب ودارالسلم، فهذا التقسيم لم يكن إلا تقسيمًا سياسيّاً في مواجهة حالة صراع دولي ضد المسلمين. وكان ينظمه ويضع قواعده الرؤية المعرفية الأصلية (الحضارية التعارفية).

ومن ثم فالتحدي أمام المسلمين هو أن يعرفوا كيف يعيشون في العالم كمسلمين وكجزء مندمج فيه يأخذ ويعطي في ظل سنن التداول. دون الوقوع في الثنائيات التي تزخربها خطابات «الديموقراطية العالمية، ودون اختزال غاية الديموقراطية العالمية في منع الحرب فقط ودون اختزال محتوى الديموقراطية العالمية في إدارة العالم بطريقة ديموقراطية لإيجاد حلول للمشاكل العالمية يشارك فيها الجميع، ولكن وفق فلسفة الديموقراطية الغربية. فإن إصلاح العالم وتغييره يمكن أن تشارك فيه أمم العالم، كل من دائرتها الحضارية، وفي ظل تعددية حقيقية تثري العالم في إطارتعاوني سلمي.

إلا أن الأمرلا يقتصرعلى الحاجة إلى رؤية وسطية ولكن هناك حاجة أيضًا لتفعيلها في إدارة أجندة عالمية مشتركة تهم الإنسانية بروافدها المتنوعة. كما هناك حاجة لبرامج وخطط عمل مشتركة ومؤسسات إنجازتحقق تراكمًا يجعل مخرجات الحواروالتعاون مخرجات ملموسة ومحددة ولا تقتصرعلى «الكلمات». ولعلّي هنا أستدعي كلمة د. مصطفى سيرتش في مؤتمرجنيف ٢٠٠٩، السابق الإشارة إليها في أول مشهد في تمهيد الدراسة، فلقد بدأ كلمته بالحديث عن آلام المسلمين ولكن انتهى بأجندة تهم الإنسانية وهي البيئة والفقروالجوع.

فلا يمكن أن تظل ملتقيات الحوارات العامة، رغم أهميتها، تدورفي حلقات مفرغة من الحديث عن دوافع الحواروميررات وأهدافه وعن القيم الإنسانية المشتركة وعن... فماذا عن التفعيل ليصب في خدمة تغييرالعالم ليصبح أكثر إنسانية بالمعنى الحقيقي للإنسانية وليس بالمعنى الذي تختطفه كل مرجعية من المرجعيات المتصادمة.

خلاصة القول في هذه الدراسة، أن البعد الثقافي في الحوار الحضاري و إن كان عاملاً أساسيّاً إلا أنه لا يعمل تأثيره في فراغ. فهو و إن لم يكن حتمي التأثير وعلى نحو محدد دائمًا، إلا أنه لا يمكن إسقاط مدلول تفاعله مع عوامل أخرى سياسية واقتصادية.

فليست الثقافة العربية الإسلامية ثقافة صماء، و إن كانت تتعرض لتأثيرات إلا أن التحدي الأساسي أمامها في ظل الصراع الحضاري الموجه إلى شعوبها هو أن تحافظ على ثوابتها وتفرز استجاباتها للتحديات وتضمن لها استمرار النمو والتفاعل مع الثقافات الأخرى مع الحفاظ على نواة خصوصيتها[٢٢]. ومن هنا مغزى مقولة «**ثقافة التغيير أم تغيير الثقافة**»[٢٣]، فإن ثقافتنا في حاجة لثقافة التغيير حتى تستطيع المشاركة في تجديد ثقافي عالمي هو مدخل أساسي لعلاج أزمة النظام العالمي المعاصر.

ومن ناحية أخرى فإن الثقافة الغربية ذات الجذور المسيحية –اليهودية، إنما تشهد تيارين هامشيين: أحدهما يسعى إلى تأكيد هذه الجذور، كما اتضح خلال معركة دستور الاتحاد الأوروبي[٢٤] واتجاه آخر يتحدث عن التعددية في مصادر هذه الثقافة على نحو يدخل فيها مصادر إسلامية أيضًا[٢٥].

ناهيك عن الحديث عن دور الإسلام وأثره كتهديد أو تحدٍ في خلق الهوية الأوروبية الحديثة[٢٦]. كل ذلك في مقابل التيار السائد الذي يؤكد على أن هوية أوروبا هي منظومة القيم الحديثة: المواطنة، الديموقراطية، حقوق الإنسان، الحرية...إلخ.

بعبارة أخرى فإن حديث «الثقافات وموضعها من الحوار بين الحضارات في نظام عالمي مختلف إنما يستنبط التباين والانسجام بين الثقافات المنتمية إلى حضارة واحدة أو عدة حضارات وعوامل تحديد هذا التباين والانسجام، فهل

مبعثها مثلاً الدين، أم التاريخ، أم السياسة أم نمط عمليات التثاقف المستمرة أم...الخ.

وللإجابة على هذا السؤال أطرح سؤالاً وأستدعي واقعة: والسؤال هو: **أليس تعثر الحواربين العالم الإسلامي والغرب مرده (الديني –الثقافي) مجدولاً بالسياسة والتاريخ، وليس الدين فقط أو السياسة أو المصالح فقط؟**

أما الواقعة التي أستدعيها فهي تتصل بوضع البلقان المتباين الثقافات والأديان والقوميات. فكما بدأت دراستي بمشهد عن الشيخ مصطفى سيرتش فأنا هنا أستدعي وقائع البلقان لأمرين: هل البلقان ينتمي إلى الحضارة الغربية فقط، أم هو ما يسمى منطقة التماس بين حضارتين؟ هل ثقافات بعض شعوبه ثقافة غربية أم ثقافة إسلامية أم ثقافات تماس أيضًا؟ ومن ثم فهل هو في حاجة فقط إلى حوار بين شعوبه وثقافاته كحواربيني في نطاق الحضارة الغربية؟ أم هو بحكم تاريخ الإسلام في البلقان (٧ قرون) وبحكم واقع المسلمين فيه، هل هو جزء أيضًا من الحواربين العالم الإسلامي والغرب، باعتباره جغرافيّاً جزءًا من أوروبا، القلب التاريخي للغرب، وباعتباربعض أجزائه في الوقت نفسه تمثل جزءًا من الأمة الإسلامية (ذلك المفهوم العقدي الذي يجسد الرابطة العقدية الحضارية بين المسلمين أيّاً كان موطنهم وموقعهم في العالم) بقدرما يمثلون جزءًا من أوروبا.

إذن ألسنا في الدائرة العربية الإسلامية في حاجة أيضًا إلى حوارمع مسلمي البلقان أو أن يكون لمسلمي البلقان دورفي الحواربيننا وبين الغرب الذين ينتمون إليه جغرافيّاً وتاريخيّاً؟ فهم من شعوبه و إن كانوا أسلموا منذ قرون ومازالوا باقين على الرغم مما تعرضوا له عبرالقرنين الماضيين من عمليات تصفية، إلا أنهم مازالوا باقين لم يكررمعهم حتى الآن سيناريو «الاسترداد» في الأندلس كاملاً. فإذا كان الغرب يأتي إلينا مبادرًا بالدعوة إلى الحوارمعه أو إلى الحوارفيما بيننا كسبيل لحل مشاكل متعددة أو كفاية في حد ذاته، وحول قضايا من قبيل حقوق

الإنسان والمواطنة وثقافة السلام والتسامح وقبول الآخر، فهل استطاعت أوروبا والولايات المتحدة أن تدير حوارًا مع مسلمي البلقان أو بينهم وبين غيرهم من القوميات والأديان على أساس من العدل والتكافؤ، أم أن الحوار يشهد بدوره ما شهدته ساحات المعارك والحروب الدامية ضد مسلمي البلقان عبر العقد الأخير من القرن العشرين؟ وعلى نحو وصم أوروبا والغرب كله بأكبر مأساة إنسانية في نهاية القرن العشرين حيث تم انتهاك حقوق الإنسان بأبشع صورها وحيث تعرض قوم للإبادة الجماعية لمجرد كونهم مسلمين عاشوا قرونًا على هذه الأرض.

بعبارة أخيرة هل نجحت حوارات الأديان والثقافات في بناء ثقافة تعارف وتواصل وثقافة عيش واحد وثقافة سلام عادل سواء في البلقان أو في أقاليم وأوطان أخرى في العالم أو بين العالم الإسلامي والغرب؟[٢٧] سؤال أختم به الدراسة لأنه ستظل الإجابة عليه[٢٨] هي المحك في كل تناول مستقبلي عن أثر البعد الثقافي في حوار الحضارات في النظام العالمي المعاصر الذي يشهد تأزيمًا متكررًا عبر أرجائه نظرًا للتصادم بين قوى التباين وقوى الانسجام الناجم، ليس عن مجرد عدم تكافؤ في القوة، ولكن الناجم عن التصادم بين رؤيتين معرفيتين؛ رؤيتان للعالم إحداهما صراعية تجعل اختلاف الثقافات أو الأديان مفسرًا أساسيًا للصراع أو تدفع بثقافة القوي (ماديًا) أن يهيمن بالقسر والإكراه مع إدعاء العالمية، والرؤية الأخرى تعارفية إنسانية ترتكن إلى مفهوم القوة أيضًا ولكن الذي يدافع عن حقوق الشعوب وينأى عن استراتيجيات الاستئصال للمخالف ويؤسس للعيش الواحد فتتحقق عالمية حقيقية. فليس اختلاف الأديان والثقافات في حد ذاته سببًا في صراع أو دافعًا لحوار، ولكن الأهم كيف تصبح هذه الاختلافات عاملاً في ثراء التنوع والتعدد.

الهوامش:

١ ـ انظرفي العلاقة بين الثقافة والحضارة والدين: فؤاد السعيد، د. فوزي خليل: الثقافة والحضارة، مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي، (في): نادية مصطفى، منى أبو الفضل (محرران): مشروع التأصيل النظري للدراسات الحضارية، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، برنامج حوارالحضارات، دمشق: دارالفكر، ٢٠٠٨، الجزء الرابع. انظرأيضًا: أماني غانم: البعد الثقافي في العلاقات الدولية، دراسة في الخطاب حول صدام الحضارات، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، برنامج الدراسات الحضارية وحوارالثقافات، ٢٠٠٧. دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: د. منيرالسعيداني، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧.

٢ ـ انظرعلى سبيل المثال: نادية مصطفى، علاأبو زيد (محرران): خبرات حوارالحضارات، مرجع سابق. نادية مصطفى (محرر): مسارات متنوعة ... مرجع سابق. نادية مصطفى، علاأبو زيد (محرران): خطابات عربية... مرجع سابق.

٣ ـ حول البعد الثقافي للمشاركة الأوروبية المتوسطية من رؤية نقدية تناقش العلاقة بين البعد السياسي والبعد الثقافي انظر: د.نادية محمود مصطفى: البعد الثقافي للمشاركة الأوروبية المتوسطية (في): نادية محمود مصطفى (إشراف علمي وتنسيق)، مراجعة: علياء وجدي، أوروبا و إدارة حوارالثقافات الأورومتوسطية، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، برنامج حوارالحضارات، ٢٠٠٧.

٤ ـ نادية محمود مصطفى (محرر)، معاداة السامية بين الأيديولوجيا والقانون والسياسة، جامعة القاهرة: مركزالبحوث والدراسات السياسية، القاهرة: دارالسلام للطباعة والنشروالترجمة والتوزيع، ٢٠٠٧.

٥ ـ د. نادية محمود مصطفى: الرسوم الدنماركية وتداعياتها- أزمة في مسارحوارالأديان والثقافات: قراءة في مغزى العلاقة بين الثقافي/ السياسي وشروط حوارعادل ومتكافئ، www.hewaronline.net.

٦ ـ انظرهامش رقم (٣).

٧ ـ David Held: Democracy and Global order, from the modern state to cosmopolitan Governance, Polity Press, 1997. pp 1-29

Antony Mcgrew: Democracy beyond Borders? (in) D. Held, A. Mcgrew (eds), The Global transformations Reader: an introduction to the Globalization debate, Polity Press, 2001, pp 405-420.

٨ ـ انظرالتفاصيل في:

Nadia Mostafa, Beyond Western Paradigms of International Relations: Towards an Islamic Perspective on Global Democracy, A paper presented to Building Global Democracy

Workshop, Cairo 6-8 December 2009.

٩ ـ نادية محمود مصطفى: إشكاليات الاقتراب من مفهوم حوار الحضارات في أدبيات عربية، (في): حولية أمتي في العالم (٢٠٠١- ٢٠٠٢) العدد الخامس، الجزء الأول، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٣.

١٠ ـ انظر على سبيل المثال: نادية مصطفى، باكينام الشرقاوي (تنسيق و إشراف): إيران والعرب: المصالح القومية وتدخلات الخارج (رؤى مصرية و إيرانية)، تحرير ومراجعة: أسامة مجاهد، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ٢٠٠٩.

- د. باكينام الشرقاوي، د. نادية مصطفى (تنسيق و إشراف): تركيا جسر بين حضارتين، تحرير ومراجعة: أسامة مجاهد، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ومؤسسة أبانت للحوار بتركيا، (تحت الطبع).

- Nadia M. Mostafa, Pakinam El. Sharkawy (eds.): The Middle East After 9- 11: Turkish and Egyptian perspectives, center for political Research and Studies, Cairo University, 2005.

١١ ـ انظر على سبيل المثال:

- The Third Seminar, Dialogue among Civilizations, The Islamic world and Japan, Tehran, Iran, Ministry of Foreign Affairs, Islamic Republic of Iran, 2004.

- مؤتمر «التنمية ما بين التقليدي والحديث: خبرتا المجتمعين المصري والياباني» الذي نظمه مركز الدراسات الحضارية بالتعاون مع مركز الدراسات حول الأديان بطوكيو، في الفترة (١٢، ١٣ أكتوبر ٢٠٠٨).

١٢ ـ د. نادية محمود مصطفى: ماذا يقدم الإسلام للعالم الحديث، بحث مقدم لمؤتمر الإسلام والعلمانية والحداثة، الذي نظمه مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في الأهرام مع مؤسسة أبانت التركية للحوار، القاهرة، ٢٠٠٧.

١٣ ـ راجع:

Mona Abul-Fadl, Where East Meets West: The West on the Agenda of the Islamic Revival, Islamization of Knowledge series (No. 10), The International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia, U.S.A, 1992.

١٤ ـ من: نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، انظر على سبيل المثال:

Nasser Ahmed Al – Braik: “Islam and World Order: Foundations and Values”, Ph. D, U.M.I., Dissertation Information Service, 1986.

Mona Abul Fadl: “Islamization as a Force of Global Renewal: the relevance of Tawhidi

epistemе to modernity, the American Journal of Islamic Social Sciences, Vo 2, 1988.

Farish A. Noor: What is the Victory of Islam? Towards a Different Understanding of the Ummah and Political Success in the Contemporary World, (in) Omid Safi (ed.), Progressive Muslims One world, Oxford 2003

د. نادية محمود مصطفى: ماذا يقدم الإسلام للعالم الحديث، مرجع سابق.

١٥ ـ د.سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، في: مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦ (الجزء الثاني).

١٦ ـ المرجع السابق.

١٧ ـ د. منى أبو الفضل: الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

وانظر قراءة لأهم أبعاد تأصيل هذا المفهوم في: د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح: مقدمة العدد الثاني من حولية أمتي في العالم (١٩٩٩)، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٠.

- د.أماني صالح: توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية، (في) د.نادية محمود مصطفى، د.منى أبو الفضل (محرران): مرجع سابق، الجزء الخامس.

١٨ ـ د.محمد عمارة: حقوق الإنسان في الإسلام ضرورات وواجبات، سلسلة عالم المعرفة (٨٩)، الكويت، مايو ١٩٨٥.

١٩ ـ انظر بناء المفهوم في: د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح وآخرين: منظومة مفاهيم نظم الحكم والعلاقات الدولية في الإسلام، (في) د. أحمد فؤاد باشا وآخرين (محررون): موسوعة الحضارة الإسلامية، في: سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (٤)، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، ج. م. ع، ٢٠٠٥، ص ٣٩٧-٤٩٦.

٢٠ ـ وحول نماذج توظيف التاريخ في الدراسات الغربية عن تغير النظم الدولية وحول خصائص هذا التوظيف من حيث درجة المركزية الأوروبية ونمط العلاقة بين الأبعاد المادية وغير المادية، وحول أبعاد المقارنة بين منظور إسلامي والمنظورات الأخرى التي وظفت التاريخ في دراسة «التغير الدولي» انظر:

- د. نادية محمود مصطفى: أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية، (في) أعمال المؤتمر الدولي الذي نظمته مكتبة الإسكندرية (ديسمبر ٢٠٠٦): «عالمية ابن خلدون».

٢١ ـ انظر بناء مجموعة هذه المفاهيم (في) د. نادية محمود مصطفى، د.سيف الدين عبد الفتاح: منظومة مفاهيم نظم الحكم والعلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

٢٢ ـ نادية مصطفى (إعداد وتقديم)، خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الثقافات،

مراجعة وتحرير: أسامة مجاهد، جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات، دار السلام، ٢٠٠٦.

٢٣ .- نقلاً عن عنوان المؤتمر الذي نظمته مؤسسة الفكر العربي (بيروت) في مراكش –المغرب، ٢٠٠٥..

٢٤ .انظر على سبيل المثال: د.عمرو حمزاوي، ترابطات الهوية والدين في أوروبا: بين حيادية الدولة والحقوق الثقافية والسياسية للأقليات، في: نادية مصطفى (إشراف)، الهوية الإسلامية في أوروبا، مرجع سابق.

Frank R. Pfetsch, the European constitution, (in): Amr Hamzawy (ed.), European integration: lessons learned, center for European studies, Cairo University, 2006.

Ludger Kuhnhardt, constitutionalzing Europe: from national identities, (in): Ibid.

٢٥ . انظر على سبيل المثال:

Lisa Kaul-Seidman, Jorgen S. Nielsen, Markus Vinzent, European identity and cultural pluralism: Judaism, Christianity, and Islam in European curricula, Herbert-Quandt-Stiftung, 2003.

٢٦ .انظر على سبيل المثال:

Tomaz Mastank, Islam and the creation of European identity, University of Westminster, center for the study of democracy, research papers, no. 4, 1994.

٢٧ . نادية مصطفى: إشكالية القراءة في مفهوم ثقافة السلام وخرائط إعادة بنائه من منظور حضاري، إسلام أون لاين. سمية متولي، هشام سليمان، اقترابات حل النزاعات و إحلال السلام، ورقة مقدمة لورشة عمل بعنوان «الخريطة المعرفية لدراسات السلام» التي عقدت بمكتبة الإسكندرية في الفترة (١٤، ١٥ ديسمبر ٢٠٠٨).

Hisham Soliman, THE POTENTIAL FOR PEACEBUILDING IN ISLAM: Toward an Islamic Concept of Peace, Journal of religion, conflict and peace, spring 2009, available on: http://www.plowsharesproject.org

سمية متولي، ثقافة السلام، ورقة مقدمة إلى سمينار المعيدين بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢١ نوفمبر ٢٠٠٨.

٢٨ . انظر على سبيل المثال: محمد م. الأرناؤوط: خبرة البلقان في صراع وحوار الأديان، جريدة الغد الأردنية، ٢٠٠٥/٧/٢، www.alghad.com. هاني صلاح: تيرانا تحتضن مؤتمر التسامح الديني بالبلقان، إسلام أون لاين، ٩/ ١٢/ ٢٠٠٤. كلاوس دامان، البلقان: الحوار أو الموت، ترجمة أحمد فاروق، إذاعة صوت ألمانيا، ٢٥/ ٢/ ٢٠٠٢، http://ar.quantara.com.