

* طبي غماري

تصورات الدين والثقافة والعلمة: تبريراً للحوار أو للقطيعة بين الشعوب

بين خطاب يبجل المفاهيم الأساسية المعتمدة في هذه الورقة - الدين والثقافة والعلمة - وخطاب آخر يحذر منها، يجد الباحث أن هذه المفاهيم مفاتيح أساسية يمكن أن تساهم في نقاش دولي يسعى إلى فهم التفاعلات الفكرية في العالم الحديث. من هذا المنطلق، تتخذ الورقة موقفاً نقدياً عقلانياً بين الموقفين السابقين، آملةً أن تساهم في قراءة موضوعية لإمكانات الحوار بين الثقافات والحضارات، في عصر طفت عليه الحسابات الأيديولوجية والاقتصادية، على نحو جعل من الدين والعلمة والثقافة في كثير من الأحيان مجرد عناصر للترويج والجذب بغية تنفيذ مشاريع خاصة، وشخصية أحياناً.

توضح الورقة عدداً من المعامل النظرية التي تسمِّي المفاهيم الثلاثة، إضافة إلى مفهوم الحوار، وذلك في تركيز على المستويات الإجرائية لهذه المفاهيم بما يساعد في تطوير الأطروحة الأساسية. وكما تبيّن الورقة الأشكال التي تكون فيها هذه المفاهيم أساساً مباشرةً لعدم الحوار وللقطيعة، بل للصراع التراجيدي بين مختلف مكونات المجتمع الدولي في كثير من الأحيان، فإنها تتناول أيضاً الأشكال التي تجعل من هذه المفاهيم دعائم وركائز أساسية للحوار والتفاهم بين الشعوب في العصر الحديث. وذلك قبل أن تنتهي إلى الموازنة بين اللحظتين، لتبين أن المعطيات الدينية والثقافية والعلمية تشجّع، في الوقت الحالي، على القطيعة أكثر مما تشجع على الحوار، ومن ثمة تسعى، في ضوء هذا التضليل، إلى تقديم نظرة استشراف للمستقبل في ما يتعلق بمسألة الحوار.

معالج نظرية

استعمل في هذه الورقة مفاهيم ثلاثة، هي الدين والثقافة والعلمة، وأنبه من البداية إلى أنها مفاهيم إشكالية، لا يمكن إيجاد إجماع حولها، ولهذا سأحاول أن أعرض المعاني التي تنسجم مع الطرح الذي سأقدمه في هذه الورقة.

* أكاديمي جزائري، مخبر البحث الاجتماعي والتاريخية في جامعة معسكر.

الدين

تنطلق مشكلة تعريف الدين من تاريخية المصطلح، فإذا كان لكل كلمة تاريخ، بحسب بنسون سالار^(١)، فإن تطور مفهوم الكلمة يقدم لنا الكثير من الدلالات للمصطلح كإطار تحليلي. تملك كل اللغات تقريباً مصطلحاً تعبر به عن الدين؛ إذ نجد: «*religion*» في معظم اللغات الأوروبية، والدين في اللغة العربية، و*dharma* في لغات آسيا الجنوبية، و*zongjiao* في اللغة الصينية، و*shukyo* في اللغة اليابانية، و*agama* في اللغة الإندونيسية، والكثير من الخيارات الأخرى^(٢).

بالنسبة إلى مصطلح *Religion*، يمكن الرجوع إلى مقال سالار، الذي أوضح فيه كيف ساهم الجدل حول استعمال الكلمة الروماني *ligare, religare* أو اليوناني *Religio, legere* (العلاقة أو الرابطة) أو الجمع أو الضم في تطور مصطلح الدين كطار تحليلي للظاهرة الدينية. أما بالنسبة إلى المصطلح العربي، الدين، فتجد في معجم لسان العرب لابن منظور أن المصطلح يأخذ معاني عده، تشتت في معظمها بشكل أو باخر في معنى الذل والخضوع، وهذا ما يتماشى مع معنى الدين الذي يبقى في نهاية الأمر عبارة عن خضوع وطاعة مطلقة لقوه ما أو لشريعة ما أو لنظام ما؛ فـ«الَّذِيَانُ : الْقَهَّارُ وَقِيلَ : الْحَاكِمُ وَالْقَاضِي ... وَالَّذِينُ : وَاحِدُ الَّذِيُّونَ مَعْرُوفٌ. وَكُلُّ شَيْءٍ غَيْرِ حَاضِرٍ دِينٌ وَالْجَمْعُ أَدِينٌ مِثْلُ أَعْيُنٍ وَدُيُونٍ (وَالقرْض إِذْلَالٌ)، وَالَّذِينُ : الْجَزَاءُ وَالْمُكَافَأَةُ، وَالَّذِينُ : الطَّاعَةُ. وَقَدْ دِنْتُهُ وَدِنْتُ لَهُ أَطْعَتَهُ، وَالَّذِينُ : الْإِسْلَامُ وَقَدْ دِنْتُ بِهِ. وَالَّذِينُ : الْعَادَةُ وَالشَّائِنُ، وَالَّذِينُ مِنْ هَذَا إِنَّهَا هُوَ طَاعَتُهُ وَالتَّبَعَدُ لَهُ، وَدَانَهُ دِيَنًا أَيْ أَدْلَهُ وَاسْتَعْبَدَهُ. وَالَّذِينُ : النَّذْلُ. وَالَّذِينُ : الْعَبْدُ... وَدِنْتُهُ أَدِينُهُ دِيَنًا: سُسْتَهُ، وَدِنْتُهُ: مَلَكُتُهُ، وَالَّذِينُ : السُّلْطَانُ. وَالَّذِينُ : الْوَرَعُ. وَالَّذِينُ : الْقَهْرُ. وَالَّذِينُ : الْمُعْصِيَةُ، وَالَّذِينُ : الطَّاعَةُ»^(٣).

من جهة أخرى، يميّز الجرجاني في التعريفات بين الدين والملة حيث يقول: «الَّذِينُ وَالْمَلَةُ، مُتَحْدَدَانِ بِالذَّاتِ، وَمُخْتَلِفَانِ بِالاعتْبَارِ، فَإِنَّ الشَّرِيعَةَ مِنْ حِيثِ إِنَّهَا تَطَاعُ، تَسَمَّى: دِيَنًا، وَمِنْ حِيثِ إِنَّهَا تَجْمَعُ، تَسَمَّى: مَلَةً، وَمِنْ حِيثِ إِنَّهَا يَرْجَعُ إِلَيْهَا، تَسَمَّى: مَذْهَبًا، وَقِيلَ: الْفَرْقُ بَيْنَ الدِّينِ وَالْمَلَةِ، وَالْمَذْهَبِ: أَنَّ الدِّينَ مَنْسُوبٌ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَالْمَلَةُ مَنْسُوبَةٌ إِلَى الرَّسُولِ، وَالْمَذْهَبُ مَنْسُوبٌ إِلَى الْمُجَتَهِدِ»^(٤).

من الناحية الأصطلاحية، وعندما يتعلق الأمر بالمقارنة بين الثقافات على وجه الخصوص، تتناقض التعريفات على توسيع حدود المصطلح وتضيقها، ليضم أحياناً حتى الجمعيات الرياضية، ويقصى في أحياناً أخرى البيانات الأكثر انتشاراً في العالم، كالبوذية والهندوسية. وهذا ما يتفق تماماً مع ما قرره نادل (Nadel)، إذ يقول «مهما تكن الطريقة التي نريد أن نشمل بها المساحة التي تضم الأشياء الدينية، سنجد أنفسنا أمام تحدي خطير، يتمثل في تحديد ما يجب أن نضعه في هذا الجانب من الحدود، وما يجب أن نضعه في الجانب الآخر منها»^(٥).

١ انظر:

Benson Saler, «**Relgio** and the Definition of Religion,» *Cultural Anthropology*, vol. 2, no. 3 (August 1987), pp. 395-399.

2 Beyer Peter, «Globalization: Religion as Social Institution in Global Perspective,» in: Helen Rose Ebaugh, ed., *Handbook of Religion and Social Institutions*, Handbooks of Sociology and Social Research (New York: Springer, 2005), p. 412.

٣ أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، [١٩٥٦-١٩٥٥]), مادة «دين».

٤ علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، مادة «الدين والملة».

5 Robin Horton, «A Definition of Religion, and its Uses,» *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 90, no. 2 (July-December 1960), p. 201.

أمام هذا التحدي لا نملك إلّا أن نفعل مثل كثير من الباحثين، وعلى رأسهم الأنثروبولوجيون، الذين كانوا يلجأون إلى تبئي تعريف مؤقت يتم تعديله بحسب تطور البحث والدراسة، وبحسب تغيير المجتمعات والثقافات. فالدّين، بحسب غيرتس عن طلال أسد ومارك يورغنسماير هو: «١- نسق من الرموز؛ يعمل على ٢- ترسیخ أشكال وتحفیزات قوية، عارمة ومستديمة داخل الإنسان؛ من خلال ٣- بناء تصورات عن النظام العام للوجود؛ و٤- ربط هذه التصورات بحالة من التعاطف؛ ٥- تجعل هذه الأشكال والتحفيزات واقعية بشكل استثنائي»^(٦).

من المؤكد أن هذا التعريف لن يحصل على إجماع جميع القراء، لكنه على الأقل يتميز بخاصية مهمة، تمثل في العموم الذي يوفر الحد الأدنى الذي يسمح بمتابعة الإشكاليات الأساسية التي تدور حول هذا المصطلح كما يسمح بوعيها. ومنه نجد أن الدين يصبح مجموعة رموز تساعد على ترسیخ الإيمان، على شكل تحفيزات قوية ومستديمة وشاملة للحياة الإنسانية كلها، وهذا عن طريق تشكيل تصور خاص عن العالم والوجود الإنساني وبناء هذا التصور، ثم ربط الإنسان بهذه البناءات بحالة من التعاطف الشديد، بحيث يحول هذا التعاطف التصور العام عن العالم إلى تصور معقول ومقبول حتى لو لم يكن حقيقياً.

إن نوع الخطاب ومحتواه هما اللذان يحددان لنا ما إذا كانت داخل مساحة الدين أو خارجه؛ فعندما تدعى الخطابات إلى الغيبية والتسامي وإلى القوى فوق الطبيعية، فإنها تكون داخل مجال الدين. وتكون خطورة هذه المقاربة، رغم إجرائيتها، في أنها تجعل من الحدود الفاصلة بين الدين وغير الدين رفيعة إلى درجة يمكن معها أن يتحول أي خطاب تقديسي وتبجيلي إلى خطاب ديني. فالمؤرخ عندما يتخل عن موضوعيته، ويتحدث عن شخصياته وأحداثه بلغة أسطورية فوق طبيعية، يحول تاريه إلى دين يملك سلطة خاصة؛ سلطة لا تبحث عن الإقناع بالعقل والمنطق، بل تبحث عن الإيمان بالقلب والتعاطف. إنه يحول تاريه إلى نوع من الدين، والشيء نفسه بالنسبة إلى الاقتصاد والفن والسياسة، ولعل هذا ما يبرر اعتبار بعضهم الاقتصاد والسياسة أدياناً جديدة، أو أدياناً القرون الحديثة.

علاوة على ذلك، يمكن لهذا النوع من التعريفات أن يقصي بعض الديانات التي تأسست وأقامت لها طقوساً ومؤسسات ورجال، لا شيء سوى لأن هذه الديانات ترکز على هذا العالم أكثر من العالم الآخر، أو لأنها تفتقد في نصوصها وتاريخها عنصر الإعجاز (وجود المعجزات): «من الممكن أن نقصي الكونفوشيوسية من قائمة الديانات، لأنها نسق من السلوكيات والأخلاق التي ترکز على هذه الدنيا أكثر من الحياة الأخرى. كما يمكن إقصاء البوذية من قائمة الديانات العالمية، لأنها لا تمتلك عناصر الإعجاز الضرورية الموجودة في الديانات الأخرى»^(٧).

بهذا المعنى يصبح الدين أو اللاديني مرتبطين بنوع الخطاب وشكله ومحتواه. وعندما نطبق هذا التعريف الإجرائي على عصرنا الحالي، نجد أنه أصبح في إمكان الثقافة والعلوم تغيير مساحة الدين من خلال التغيرات التي في مقدورهما إحداثها في محتوى الخطابات؛ فحروب نهاية القرن العشرين تحولت بسرعة رهيبة إلى حروب

⁶ Talal Asad, "Anthropological Conceptions of Religion. Reflections on Geertz," *Man* (New Series), vol.18, no. 2 (June 1983), p. 239, and Mark Juergensmeyer, *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Comparative Studies in Religion and Society; 5 (Berkeley: University of California Press, 1993), p. 32.

⁷ John C. Super and Briane K. Turley, *Religion in World History: The Persistence of Imperial Communion*, Themes in World History (New York; London: Routledge, 2006), pp. 2-3.

دينية، تتمّ وتواصل الحروب الصلبية، بفعل الشحنات الدينية التي أُلصقت عنوة بالخطابات المرتبطة بهذه الحروب، الأمر الذي جعل رموز البعث في العراق مجاهدين وشهداء، وجعل جورج بوش العلماني قائداً للقوات المسيحية في العصر الحديث. وفي الوسع أن يكون لمحن المصطلح وما يمكن أن يشحّن به دور في تنشيط الحوار بين الديانات والثقافات أو كجهة، لأن هذا الحوار يبقى مرتبطاً بما نحمله عن الآخر وما يحمله الآخر عنا من تصوّرات، وما نضمره نحوه أو نحو الآخرين من نوايا أو مشاريع بعضنا تجاه بعض.

نجد، من جهة ثانية، أنّ لكثير من المفاهيم المرتبطة بالدين تأثيراً قوياً في مسألة الحوار بين الديانات والثقافات، وعلى رأسها الحريات الدينية. وفي زمن العولمة والتعدد الثقافي، أصبح من غير الممكن أن يتتطور الحراك البشري الفعلي عن طريق السياحة والعمل، أو الافتراضي عن طريق شبكة الاتصالات العالمية المتزايدة، من دون أن يحدث بين الديانات والثقافات احتكاك مباشر أو غير مباشر. ومن هنا أصبح الاحتكاك بين الديانات ومعتنقيها أكثر حدوثاً من ذي قبل. وقد أثار هذا الاحتكاك إشكال الحرية الدينية هنا وهناك بشكل ملح. وباتت مشكلات حرية الممارسة الدينية في العالم تملأ جرائد الصحف والقنوات التلفزيونية والتقارير الحكومية، إلى درجة أنه أصبح في الإمكان القول إن الأفعال وردود الأفعال، من هنا وهناك، هيال مسألة الحرية الدينية أصبحت اليوم الأسلوب المفضل للحوار بين الديانات. وكل ثقافة تدعى أنها الأقدر على كفالة هذه الحرية، لكن الواقع يبيّن في المقابل أنها الأقدر على تكبيل هذه الحرية ومصادرتها؛ ففي الولايات المتحدة مثلاً نجد أن الرئيس الأميركي جون تيلر قرر في رسالة سنة ١٨٤٣، أي منذ أكثر من قرن ونصف قرن من الزمان، أن: «... لكل إنسان الحق في عبادة خالقه حسبما يعتقد أنه الحق، فمكاتب الدولة مفتوحة للجميع بشكل متساوٍ، لا ضرائب تدفع لرجال الدين، وحكم الإنسان قابل للخطأ، ولا يجوز أن يعامل كأنه معصوم من الخطأ. المحامي المسلم إذا جاء بينما فله امتياز مضمون بنص الدستور أن يعهد ربه بما لأحكام القرآن. والهندي الشرقي له أن يشيد مقاماً لبراهم إذا كان ذلك يجعله سعيداً... ربما يُضطهد الجسد، وربما يُغل، ومع ذلك يبقى حياً. ولكن إذا قُيد عقل الإنسان، فإن حيوته وقدراته تنتهي، ولا يبقى على الأرض سوى الأرضي. فالعقل ينبغي أن يبقى طليقاً حراً كالنور والهواء»^(٨).

على الرغم من قوة هذه القناعة وهذا التقرير، فإن واقع الحريات الدينية في هذا البلد لم يتغير كثيراً طوال المدة التي تفصل بين زمننا هذا والزمن الذي كُتبت فيه رسالة جون تيلر^(٩). والفرق بين الزمنين هو بروز العولمة بقوتها الإعلامية الرهيبة، بحيث أصبح في إمكان الناس أن يعلموا بحدوث التجاوزات ضد الحريات الدينية بشكل سريع، ومن ثمة أصبحت إمكانات رد الفعل أسرع مما كانت عليه، وهذا ما يطرح في نظري إشكالاً منها هو: ما هي اهتمامات نجاح الحوار بين الديانات في ظل العولمة والتعدد والتنوع الثقافي؟

والحال، أن مصطلح الدين هو مفتاحي في هذا المجال، أي إنه يساعد على بحث مكانة الحوار بين الديانات في عصر أصبح العالم يتداول المعلومة فيه بشكل سريع، وواسع، حتى لم يعد في مقدور أحد أن يتستر على المعلومات التي يمكن أن تجهض الحوار، وما أكثرها في زمن العولمة.

^٨ برنارد لويس وإدوارد سعيد، *الإسلام الأصولي في وسائل الاعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية* (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٤)، ص ٣٢.

^٩ للاستزادة حول واقع الحريات الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية انظر: طبي غاري، «واقع الحرية الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية» في: الشعائر الدينية: حرية ممارستها حق يكفله الدين والقانون (الجزائر: منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، ٢٠١١)، ص ٢٦٩-٣٠٦.

الثقافة

يلخص إدوارد ساير الجدل القائم حول تعريف الثقافة، مقتراحًا ثلاثة مفاهيم لثلاثة أشكال مختلفة من الثقافة. وسوف أحارُل تلخيص موقف هذا الباحث من مفهوم الثقافة، نظرًا إلى أهميته، ثم أحارُل تبني التعريف الذي يجعل مفهوم الثقافة مفتاحيًّا أيضًا في مسألة الحوار بين الديانات والثقافات. ومن ثمة يصبح التعريف هنا ذات قيمة استعماليه إجرائية، نسعي من خلالها إلى تجاوز صعوبات الإجماع حول تعريف يقتضي به الجميع.

يرى ساير إمكان التمييز بين ثلاثة معانٍ أو ثلاث مجموعات معانٍ لكلمة «الثقافة». في البداية: «يستعمل مؤرخو الثقافة والإثنولوجيون الثقافة تقنيًّا لتشمل جميع العناصر الاجتماعية الموروثة، في حياة الإنسان المادية أو الروحية»⁽¹⁰⁾. بهذا المعنى تصبح الثقافة متزامنة مع الإنسان؛ فكُلُّ ما قام به الإنسان وأنتجه منذ حياته البدائية إلى حياته اليوم، يمكن إدراجه داخل مساحة هذا المصطلح. وبهذا المعنى يؤكِّد ساير أن البشر كلهم متقدون، بغضّ النظر عن اختلاف مستوياتهم ومعدلات تطورهم ونومهم. فالمتفق عليه هو وجود أشكال كثيرة من الثقافات وعدد غير متناهٍ من العناصر الثقافية التي تتساوى في ما بينها من حيث القيمة. ومن الثقافة أو دونَها يقيان مجرد بناءات معرفية أُسست انتلاقًا مما يُعرف بمراحل النمو أو التطور البشري. ومن جهة أخرى يؤكِّد ساير أن مصطلح الحضارة قادر على توسيع هذا المعنى التقني للثقافة بشكل جيد. من هذا المنطلق، يصبح من غير الممكن الحديث عن حضارة أفضل من غيرها، بل يكون من الأسلم الحديث عن حضارة سبقت غيرها، ووفرت لها بفعل التراكم الحضاري والثقافي ما يمنحها الامتياز عنها، وبذلك تبقى كل حضارة لاحقة مدينة للسابقة، فالحضارات أشبه بالأجيال، الابن يبقى ابن أبيه ويبقى مدیناً له حتى وإن أصبح أفضل منه حالاً.

يشير المعنى الثاني، وهو المعنى الأكثر استعمالاً، بحسب ساير، إلى الأنماط المتفق عليها في المجتمع والتي «تأسس على تحسينات فردية مبنية على حد أدنى من المعرفة والتجربة المشتركة، التي تتوج ردود أفعال نمطية محددة بشكل خاص من خلال العادات والتقاليد المتوارثة»⁽¹¹⁾. ومن ثمة تصبح الثقافة بهذا الشكل فردية وخاصة ومتعددة في آن واحد. وهي فردية لأنها تقوم على أساس مجهود فردي للوصول إلى الفرد المشفق، ذي القدرات المتفاوتة مع قدرات غيره من الأفراد على تحسين ما وصله من معارف وما عاشه من تجارب ليؤسس شخصيته الخاصة. وهي خاصة لأنها تستمد خصوصيتها من ارتباطها بأنماط الفعل وردود الفعل بالشخصية، ولهذا تكون الثقافة في هذا المستوى فردية. وهي متعددة، لأن أنماط الفعل وردود الفعل الفردية تختلف باختلاف المجتمعات، ومن ثمة تأتي مسألة الغيرية والاعتراف بحق الآخر في الاختلاف، حتى وإن كان هذا الاختلاف يبدو لنا غير معقول، أو غير قابل للانسجام مع عقلانيتنا الخاصة. في هذا المستوى يكون في إمكاننا الحديث عن الثقافة العربية أو الثقافة الإسلامية أو الثقافة الأميركية، كوحدات مختلفة وأحياناً متناقضة، لكنها ملزمة بالتعايش بعضها مع بعض من جهة، وكوحدات تصنع اختلاف الأفراد والاختلاف شخصياتهم وتؤطرهما من جهة أخرى. وفي المعنى الثاني الذي يطرحه ساير تلتخص الثقافة بالفرد التصاقاً عضويًا، لأنها تؤسسه كهوية شخصية وكهوية غيرية في آن واحد.

10 Edward Sapir, *Culture, Language and Personality: Selected Essays*, Edited by David G. Mandelbaum (Berkeley, CA: University of California Press, 1949), p. 80.

11 المصدر نفسه، ص 81

أَمَا بالمعنى الثالث، فيقدم إدوارد ساير فهُم لثقافات مختلِّفةً إلى حد ما، وإن كان اختلاف التجمّع والتناقض مع المعنيين الأولين، حيث يأخذ المعنى الثالث من المعنى الأول الممتلكات أو الموروث الجماعي للمجتمع، ويأخذ من المعنى الثاني فكرة تأكيد مجموعة متقدمة من العوامل دون غيرها، بحيث تشير الثقافة، وفق هذا المعنى، إلى «تلك الاتجاهات العامة لتصورات الحياة، والتمظهرات الخاصة للحضارة التي تعطي شعبًا من الشعوب مكانة متميزة في العالم»^(١٢).

على هذا المستوى تحول الثقافة إلى مشروع اجتماعي يمكن أن يكون النواة الأساسية لما يُعرف بالهوية الوطنية، أو الهوية الثقافية لشعب من الشعوب؛ فالمكانة المتميزة التي يشير إليها ساير هنا تعني الاختلاف، أي إن تلك الاتجاهات والتصورات هي التي تصنّع تمييز شعب من الشعوب من باقي الشعوب التي يتعيش معها في العالم، و«الثقافة عند ساير يجب أن يُنظر إليها كإتقان للأساليب الفردية... وكخلاصة لعصرية الجماعة التي تتسمى إلى سلاله واضحة...»^(١٣).

بهذا يحاول ساير أن يزاوج بين الفردانية والجماعية في مفهوم الثقافة. وأكثر ما يهمنا في هذا الطرح هو أن الثقافة تتأسس على الموروث الإنساني، الذي تحدث عنه ساير في المعنى الأول، وعلى الشخصية الفردية التي تحدث عنها في المعنى الثاني، وعلى العصرية الجماعية التي يبيّنها في المعنى الثالث. وبهذا المعنى نكون قد وصلنا إلى تعريفنا ذي القيمة الاستعمالية، الذي سنحاول أن نقيس من خلاله الفترات التي تكون فيها الثقافة داعمة للحوار، والفترات التي تكون فيها داعمة للقطيعة. ففرص الحوار أو فرص القطيعة تتزايد أو تتناقض بحسب موقف الجماعات والشعوب من التمييز والاختلاف اللذين تصنّعهما الثقافة.

يصنع الإنسان الحوار أو القطيعة انطلاقًا من فعله أو رد فعله تجاه ثقافته وثقافة غيره، أي انطلاقًا من قراءاته أو من موقفه من قراءات الآخرين للموروث الإنساني، ولسلوكه أو سلوك غيره الفردي، ولعصرية جماعته أو الجماعات الأخرى، وهذا ما ينسجم بشكل كلي مع نظرية إدوارد سعيد لمعنى التفسير: «فكل المعرفة التي تكون حول المجتمع الإنساني (إلى حد ما الثقافة)، وليس حول الطبيعة، هي معرفة تاريخية، ومن ثم فهي عرضة للحكم والتفسير، ... ولكن تلك الظواهر وتلك المعطيات تأخذ قيمتها من التفسيرات التي تعطيها لها،... فالتفسير يرتبط بمن يكون المفسّر، وإلى من يوجه هذا التفسير، وما هي أهدافه من هذا التفسير، وفي أي فترة تاريخية يأخذ هذا التفسير معناه... وفي الأخير إنها ترتبط بالتفسيرات التي قدمها الآخرون، سواء بتأكيد تفسيراتهم، أو مناقضتها، أو مواصلتها، فلا يوجد تفسير من دون سوابق أو من دون ارتباطات بغيره من التفسيرات»^(١٤).

بالشكل نفسه، يرتبط كل من الحوار أو القطيعة بهذا التفسير الذي نقدمه أو نستقبله بشأن العناصر الثلاثة الأساسية للثقافة المشار إليها أعلاه: الموروث الإنساني، الشخصية الفردية، والعصرية الجماعية. ويشير واقع العلاقات بين ثقافات العالم وحضاراته إلى أن جميع حالات التفاهم والتنافر بين هذه الثقافات والحضارات مرتبط ارتباطاً مباشراً بالفهم أو بسوء الفهم لتفسيراتنا للأخر أو تفسيرات الآخر لنا، علمًا أن التفسيرات تُخضع كلها للقاعدة التي حدّناها سابقاً مع إدوارد سعيد.

١٢ المصدر نفسه، ص ٨٣.

13 Mohamed Tozi, «La Méditerranée entre imaginaire et réalité», dans: *Tendances interculturelles, EUROMED 2010: Le Rapport Anna Lindh* (Alexandria, Egypt: EUROMED; Fondation Anna Lindh, 2010), p. 39.

14 Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Rev. ed. (New York: Vintage Books, 1997), pp. 154-155.

مرة أخرى تُعتبر الثقافة من هذا الباب مفهوماً مفتحاً سيساعدنا على فهم العلاقات بين الحضارات والثقافات والبيانات؛ ففي كثير من الأحيان يتأسس صراع الحضارات على صراع آخر أسماءه إدوارد سعيد صراع الجهالات. فعندما يجهل أو يتجاهل شعب من الشعوب ثقافة الآخر، فإنه يبدأ في التفسيرات الناقصة أو المغلوطة، ومن ثمة يصبح من السهل جداً تبرير العنف الرمزي والفكري والفعلي ضد أي ثقافة أو حضارة، بدعوى التفوق وإنقاذ المتخلفين وإلهاقهم بركب المتفوقين، كما كان الأمر في القديم، أو بدعوى الحفاظ على العالم أو إعادة التوازن إليه، توازن لا يقبل إلا تفسيرًا واحدًا بطبيعة الحال، كما هو الأمر في الحاضر.

العولمة

أسال مصطلح العولمة الكبير من الخبر على الرغم من حداثته النسبية، لأن كثيرين يعتبرونه ملكية مستباحة، يمكن لأي أحد أن يتكلّم حولها عن علم أو عن غير علم. وعندما نستقي الكتابات الجادة المتعلقة بموضوع العولمة، نصل بحقيقة مفادها أن نسبة كبيرة من الخبر الذي أسيّل في سبيل العولمة تحول إلى حبر ضائع أو مهدور ليس غير. لهذا، سنحاول التوقف عند معانٍ العولمة التي توضح هذا المصطلح من جهة، وتشرح من جهة ثانية تلك المعاني التي تجعل من العولمة مفهوماً مفتحاً يساعدنا على المضي في تطوير التحليل الخاص بهذه الورقة.

يمكن النظر إلى العولمة من وجهين، الأول اقتصادي، وهو لا يهمنا هنا كثيراً، والثاني ثقافي، وهذا هو المعنى الذي ستتوقف عنده، نظراً إلى الارتباطات العضوية التي تربطه بمصطلحينا السابقين، أي الدين والثقافة. تشير العولمة، على المستوى الثقافي، إلى «الانتشار العالمي للأشكال والمعاني الثقافية». ذلك أن المعلومة وتكنولوجيات الاتصال فتحت الكثير من قنوات الاتصال التي تتجاوز الحدود الوطنية لخلق كمية كبيرة من الصور والعادات الثقافية الجديدة. إنها تتحرك بسرعة حتى وإن كان هناك فروق في كمية المعلومة وشدة تها بين مختلف مناطق العالم»^(١٥).

يتضح لنا من خلال هذا التصور كيف أن الحراك الثقافي أصبح في عصر العولمة أكثر سرعة، فالحدود الوطنية التقليدية لم يعد لها أي معنى، وأصبح تنقل المعلومة يتم خارج نطاق سيطرة مختلف وسائل الرقابة المحلية. وعلاوة على هذا، فقد أصبح في إمكان مؤسسات إنتاج المعلومة وتوزيعها التلاعب بمحتها وبشكلها ونشرها على النحو الذي يمكن أن يؤثر سلباً أو إيجاباً في العلاقات بين الشعوب والثقافات والحضارات. فالكل يذكر أسلوب التسيير الإعلامي الأميركي لفترة ما بعد ١١ أيلول / سبتمبر ٢٠٠١، والسرعة التي تحققت بها التأثير، الأمر الذي بر لأميركا غزو دولتين مستقلتين واستعمارهما بأقل التكاليف الممكنة، فالقوة الإعلامية في عصر العولمة أصبحت قوة لا تقل أهمية عن القوة العسكرية والقدرة الاقتصادية، بل إن هاتين القوتين لم يعد لهما أي معنى من دون القوة الإعلامية.

نستطيع انطلاقاً مما سبق أن نجزم بأن معنى المحلي ومعنى العالمي يصبحان متداخلين ومتاثرين واحدهما بالآخر؛ فيما يحدث على المستوى الاجتماعي المحلي لا يستطيع أن يتخلص من تأثيرات العالمي وضغوطه، وما يحدث على المستوى العالمي لا يكاد يخلو من آثار المحلي: «العولمة من هذا المنظور هي عبارة عن تكيف للعلاقات الاجتماعية

15 Imma Tubella, «Television, the Internet, and the Construction of Identity,» in: Manuel Castells, ed., *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective* (Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar Pub., 2004), p. 385.

الدولية، التي تربط بين المحليات المتبااعدة، بالشكل الذي يجعل الأحداث المحلية متاثرة بأحداث قمت أو تتم على بعد الكثير من الأميال، والعكس صحيح»^(١٦).

إن ما يهمنا بالنسبة إلى هذه الورقة هو مدى قدرة العولمة، من خلال ما توفره من سرعة في تدفق المعلومة وانتشارها، على التأثير في مسارات الحوار بين الشعوب وبين الحضارات والثقافات والديانات، وهذا ما يعني أننا لن نتناول العولمة وأثارها كمعطى إيجابي، بل سننظر إليها انطلاقاً من نوع الأثر الذي تمارسه على الحوار، وهو ما يعني بالضرورة أن العولمة تحتمل أوجهها إيجابية وأخرى سلبية. فعندما تعرض وسائل الإعلام المختلفة خبراً يتعلق بإهانة المسلمين في سجن أبو غريب مثلاً، تنتقل المعلومة بسرعة مذهلة، تاركة خلفها أثراً من الكراهية والعدوانية تجاه كل ما هو أميركي. ولنا أن نتصور موقف جهور المسلمين من مفكر أو داعية سلام يأتي بعد عرض هذا الحدث، ليحدث المسلمين عن الحوار والتعاون والتعارف. أعتقد أن في مثل هذه الوضعيات ستكون معركة الحوار والقطيعة محسومة سلفاً لصالح القطيعة.

الحوار

المقصود بالحوار هنا ليس فقط تلك الاجتماعات والمؤتمرات والإنتاجات العلمية التي تظهر هنا وهناك من أجل إبراز الفوائد المشتركة للنقاش، وحتى الجدل بين الحضارات والثقافات والديانات، بل المقصود به أيضاً تلك الأفعال وردود الأفعال التي تقوم بها هذه الجهة أو تلك من أجل تبرير مواقفها و اختيارتها. وهذا ما يدفعني إلى القول بوجود شكلين للحوار، الأول، إيجابي يصب في دائرة التعريف بالآخر، من أجل فهمه وإيجاد سبل التعايش معه بشكل سلمي و مسلم. وهنا الأمثلة كثيرة حتى وإن لم تكن ذات فعالية كبيرة، كالحوار المسيحي- الإسلامي، وحوارات مؤسسة أديان، والحوارات التي ترعاها اليونسكو... إلخ، إذ بعد كثير من الاجتماعات والمؤتمرات والملتقيات في مختلف أنحاء العالم حول مشروع الحوار بين الديانات الذي تبنته اليونسكو ابتداء من سنة ١٩٩٥، كانت النتيجة الكبرى المحققة إجماع المشاركين في مختلف حلقات الحوار من مختلف المعتقدات الدينية على^(١٧):

- تعليم الشباب قيم احترام الآخر من أجل التعايش في المجتمعات التعددية؛
- تقوية التعارف المشترك بين الديانات وتفضيله؛
- ترقية الدراسات التي تهتم بالتفاعلات بين الديانات في الماضي والحاضر.

على مستوى الحوار الإيجابي، تبقى النتائج متواضعة جداً، إذ لم تتمكن حلقات الحوار المتعددة والمتعددة من ترقيتها إلى مستوى أعلى من مستوى «الشعار الفضفاض والفارغ الذي تبنيه الجهات صاحبة القرار من أجل تعويض بعض المصطلحات المشبوهة كالتنوع الثقافي، أو للترويج عن بعض الفئات الناشطة من المجتمع»^(١٨).

أما الشكل الثاني للحوار فسلبي، ويتأسس على الفعل وردود الفعل تجاه الآخر من أجل إبراز الذات كضاحية والآخر كمعتد يحب حشد الدعم للتخلص منه، ويتم ذلك عبر كثير من الأشكال، عن طريق وسائل الإعلام،

16 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge, UK: Polity Press, 1990), p. 64.

17 Rosa Guerreiro, "Programme de dialogue interreligieux de l'Unesco," *Diogène*, no. 205 (Janvier-Mars 2004), p. 170-173.

18 Sara Silvestri, «Comportements, interactions et praxis du dialogue,» dans: *Tendances interculturelles*, p. 49.

كالحملات الإعلامية ضد الأديان، والرد على هذه الحملات من كل صوب، أو عن طريق المؤسسات العلمية والمعاهد البحثية المتخصصة، وما تكتبه هنا وهناك ضد هذا الدين أو ذاك، أو عن طريق القنوات الدبلوماسية والرسمية من خلال التقارير السنوية التي تنشرها دول كأميركا، وتحججات دولية كالاتحاد الأوروبي حول الأديان والحرفيات في العالم، وردود الأفعال الدفاعية للدول المعنية بهذه التقارير. غير أن «الحوار ليس مجرد محادثة، بل إنه لقاء بين الشعب، ومن ثمة فإنه يعتمد على الثقة المتبادلة، والمطالبة باحترام هويات الآخرين وسلامتهم، ويطلب إرادة طيبة لمسائل التأويل الشخصي ل الواقع والأحداث، والافتتاح في الوقت نفسه على تأويلات الآخرين»^(١٩).

من هذا المنطلق يتأسس هدف هذه الورقة المركزي على البحث في إمكانية تحقق الحوار بهذه الشروط في ظل الديناميكية المتسارعة، بفعل عولمة الديانات والثقافات. ولا يخفى على أحد أن الدين والثقافة أصبحا في عصر العولمة من الموضوعات التي تختل الأهمية الأولى على جميع الأصعدة، الإعلامية والعلمية والدبلوماسية. وعليه، فإن أي فعل حول مسائل الدين والثقافة، في ظل ما توفره العولمة من انتشار واسع واستهلاك سريع وقدرة غير محدودة على التلاعيب والتآمر، قد يكون فعلاً داعماً وداعماً للحوار الإيجابي بين الحضارات والثقافات والديانات، كما يمكن أن يكون سبباً في القطيعة والحوار السلبي بين هذه الحضارات والثقافات والديانات، ومن ثمة جاء عنوان هذه الورقة الذي يجمع بين الدين والثقافة والعلومة كثالث يبرر الحوار أو القطيعة بين الشعوب.

لحظة القطيعة

إن للبدء بلحظة القطيعة ما يبرره؛ فتاريخ العلاقات بين الحضارات والديانات والثقافات يشير إلى القطيعة أكثر مما يشير إلى الحوار. وتاريخ الإنسانية حافل بالماسي التي تسببت فيها رغبة حضارة من الحضارات في بسط نفوذها بالقوة على باقي الحضارات المجاورة، أو حتى البعيدة. من هنا سأتوقف عند لحظة القطيعة، لأبين كيف تساهم مصطلحاتنا الثلاثة في دعم فرصها.

الاستشراق والقطيعة

كانت بدايات الاستشراق الأولى مع بطرس المكرم^(٢٠) في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، وهو الذي أطلق أول مشروع لفهم الإسلام، من خلال تعليم اللغة العربية وترجمة القرآن إلى اللاتينية، وكتابة مصنفات حول السيرة النبوية بهذه اللغة، بغرض معرفة العدو وتجاوز إخفاقات المسيحية أمام الإسلام، سواء في الفتوحات أو في الهجمات الصليبية؛ إذ إن «الجهد الأساسي للباحثين الكنسيين الأوائل لفهم الإسلام كان مؤسساً على مبدأ «إعرف عدوك لتهزمه»»^(٢١).

تواصلت موجات الاستشراق مع المستكشفين الأنثروبولوجيين والمستشرقين، الذين ظلوا أوفياء لمبدأ «إعرف عدوك لتهزمه»، إلا أنهم غيروا وجهة الولاء إلى حدّ ما، من خدمة المسيحية الأوروبية إلى

19 Douglas Pratt, “The World Council of Churches in dialogue with Muslims: Retrospect and prospect,” *Islam and Christian-Muslim relations*, vol. 20, no. 1 (January 2009), p. 32.

٢٠ راهب فرنسي بندكتي، مصلح رهبنة كلوني في فرنسا سنة ١١٢٢، عُرف باسم Pierre le Vénérable، أما في الثقافة العربية المسيحية، فقد عُرف باسم بطرس المكرم.

21 Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, Contemporary Middle East; 3, 2nd ed. (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2010), p. 29.

خدمة القوى الاستعمارية: «لقد استعمل الاستشراق كتابع للاستعمار، فالمعرفة التي كان يوفرها حول الشعوب المستعمرة كانت تقدم للمستعمررين الوسائل التي تمكّنهم من ضمان انتصارات الشعوب المستعمرة للقوى الأوروبية»^(٢٢).

بعد انهزام الحركة الاستعمارية، وفي إطار الانتقادات العلمية الموجّهة إلى الاستشراق والمستشرقين، تغيّرت الأبحاث شيئاً ما، وتحوّل المستشرقون إلى الدراسات الإسلامية والشرق الأوسطية والإسلامولوجيا، فحدث التغيير على مستوى تسميات الاختصاص، إلا أن الجوهر والأهداف والولاءات بقيت ثابتة. ذلك أن الجوهر بقي هو نفسه تقريباً مع بعض التغيرات المنهجية التي فرضتها التطورات التي عرفتها العلوم الاجتماعية والإنسانية بعد الحرب العالمية الثانية. أمّا الهدف، فيتمثل دائمًا في معرفة العدو الاحتياطي الذي قدّم كبديل للتهديد الشيوعي من أجل تأكيد السيطرة الغربية المزمنة. وفي حين أن الولاءات تحولت من القوة الاستعمارية إلى القوى الغربية، تبقى الثقافة اليهودية-المسيحية القاسم المشترك بين القوى المسيحية والقوى الاستعمارية والقوى الغربية^(٢٣).

ما يدفعنا إلى اعتبار الاستشراق بأشكاله القديمة والحديثة مكوناً أساسياً للحظة القطيعة، هو تلك الأعمال الاستشرافية الضخمة التي حاولت أن تؤسس على نحو علمي ومعرفي لصراع أرزي بين الخير اليهودي-المسيحي والشرّ الإسلامي. وعلى الرغم من وجود اتجاه استشرافي قدّم خدمات منهجية وعلمية جليلة للمعرفة والثقافة الإسلامية، باعتبارها جزءاً لا يمكن تجاوزه من الحضارة الإنسانية، فإن اتجاهها استشرافي آخر لم ي عمل إلا على توسيع الهوة، والبحث عن الأدلة من داخل التراث الإسلامي والعربي، لتأكيد الشكوك اليهودية-المسيحية نحو الإسلام والمسلمين. وفي هذا الصدد يؤكّد إدوارد سعيد أن أعمال المستشرقين «تؤكّد بلا حذر على شخصنة^(٢٤) الكيانات الكبرى المسماة «الغرب» والإسلام» فيجري التعامل مع مسائل هوياتية معقدة من هذا النوع كأنها في عالم أفلام كرتونية يتتصارع فيها بيبي وبلوتو بلا رحمة، بحيث يكون الأول، وبشكل دائم، مثلاً للخير المطلق، وتكون له الغلبة في جميع الحالات^(٢٥).

إذا ما كان من متطلبات الحوار الجاد والإيجابي، كما أوصى بذلك كثير من المؤشرات، تقوية التعارف المشترك وتعزيز الثقة المتبادلة بين الشعوب والحضارات والثقافات والدينان، فإن ما قام به الكثير من الأعمال الاستشرافية القديمة والحديثة كان يصب دائمًا في عكس الاتجاه، لأن هذه الأعمال لم تعمل إلا على تعزيز الجهل بالآخر ومن ثمة تقوية الشك، بحيث لم يعد المسلمون يثقون حتى بالمستشرقين من ذوي النوايا الطيبة، وأصبح الكل بالنسبة إليهم مصدر خطر، لأنهم يعملون بشكل أو باخر على التلاعب ب المقدسات المسلمين خدمة لأهداف الثقافة اليهودية-المسيحية.

الدين والقطيعة

يعتبر عدد من المفكرين، خاصة الغربية، أن الدين سيكون أرض المعركة في الأزمة المقبلة. وعندما نتتبع الصراعات

22 Thomas Brisson, "La Critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-unis: Lieux, temporalités et modalités d'une relecture," *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 2, no. 3 (2008), p. 507.

23 يعود الربط بين اليهودية والمسيحية في مصطلح واحد (اليهودية-المسيحية = Judeo-Christian) إلى الوحدة التاريخية بين الدينان، والتحالفات الاستراتيجية التي وحدت بينهما، وإلى العلاقات الاجتماعية الوثيقة بين أتباع الدينين، لدرجة أنه أصبح من الصعب التمييز بين المجتمعات المسيحية والمجتمعات اليهودية.

24 شخصنة = جعل الأمور شخصية Personifying.

25 Edward W. Said, "The Clash of Ignorance," *Nation*, 22/10/2001, p. 1, on the Web: <<http://www.thenation.com/doc/20011022/said>> (Accessed on 25/11/2010).

المسلحة الكبرى في العالم، تلك التي اندلعت في كثير من المناطق بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، نجد أن الدين كان حاضراً دوماً بشكل أو بآخر، الأمر الذي يدعونا إلى اعتباره واحداً من العناصر الأساسية المحددة للحظة القطيعة. وحتى في الحالات التي لا تكون فيها هذه الصراعات مرتبطة بالدين بشكل مباشر، فإن الأيديولوجيا، وتحالف مصلحي مع وسائل الإعلام، تحول، بشكل سهل وسريع، كل شيء، بما في ذلك حرب العصابات والأعمال الإجرامية العادمة، إلى حروب دينية مقدسة، تستدعي التجنيد الشامل لأتباع هذا الدين أو ذاك.

ما يشجع الدين على المساهمة في إدامة لحظة القطيعة، هو موقف الشعوب من الدين، ومحاولة كل واحد من هذه الشعوب فرض موقفه على الآخر بالقوة. ولتوسيع هذه الفكرة، سنتوقف عند العلاقة بين المسلمين والغرب، وكيف أن موقف كل واحد من الآخر، ومحاولة كل منها إرغام الآخر على قبول موقفه، هما اللذان يساهمان في تأزم العلاقة بينهما، و يجعلان من حالة الصراع بينهما حالة مزمنة.

والحال، أننا نجد تعارضًا واختلافاً بين موقف المسلمين والغربيين من المسألة الدينية. ويعرض الباحث محمد توزي نتائج تقرير أنا ليند ٢٠١٠، حيث يرى أن في دول أوروبا الشمالية، كالسويد وألمانيا، ينحصر ٦١ في المئة و٦٢ في المئة على التوالي مكانة للدين في تربية أولادهم. وفي دول كفرنسا وإسبانيا، يعتبر ٦٠ في المئة و٧٠ في المئة أن القيم الدينية يجب أن تكون ضمن القيم التي من الضروري نقلها إلى الأطفال عن طريق التربية والتنمية الاجتماعية. أمّا في دول جنوب المتوسط وشرقه، فنجد أن ٣٢ في المئة في سوريا و٥٠ في المئة في مصر يرون أن الدين يجب أن يكون ضمن القيم الواجب نقلها إلى الأطفال^(٢٦). وال المسلمين يمنحون الدين الإسلامي مكانة مركزية في حياتهم، فالإسلام في نظر المسلمين دين شامل جميع مناحي الحياة؛ أمّا بالنسبة إلى الغربيين، فالذين يحتل مكانة هامشية، علماً أن تهميش الدين ماض عندهم في التزايد من سنة إلى أخرى.

انطلاقاً من هذين الرأيين، يبرز الموقف الثاني الذي يشير إلى موقف المسلمين والغربيين بعضهما من بعض، علماً أنه موقف أملأه موقفهما الأول من الدين، إذ يعتبر المسلمون أن الإسلام هو الدين الذي يجب أن يسود الكون، ومن ثمة فكل مخالف له هو مخالف للحقيقة بعيد عن الصواب، وأيل للهلاك، ولذا وجب إنقاذه حتى ولو باستعمال العنف. من الجهة الأخرى، يعتبر الغربيون أن المسلمين، وبسبب موقفهم هذا من الدين، ظلوا خارج الحداثة، أو أنهم دخلوا إلى الحداثة بشكل مأساوي، لأنهم قاموا بتحديث مجتمعاتهم من عدة جوانب، اجتماعية وتقنية واقتصادية، لكنهم لا يزالون، على مستوى القيم الحداثوية، خارج الحداثة، ولا يزالون متشبثين بشكل مرضي بآرائهم الدينية، بشكل يشتتهم في التخلف. من هنا، وجب إنقاذهم حتى ولو استدعاي الأمر استعمال العنف أيضاً. إذاً نحن أمام تطرفين يريد كل واحد منها أن يتغلب على الآخر، وهذا ما يجسّد في نظري القطيعة: «في الحوار بين الثقافات، تكون العلاقة بين الإسلام والغرب أساسية. فالإسلام هو مسمى مشترك، نشير من خلاله إلى العالم الإسلامي كله بال رغم من تنوعه: مصطلح عام يصب في المخيال^(٢٧) التاريخي الغربي الكبير من اللاشعور. ويشير هذا المصطلح إلى مجتمع تكون فيه الدولة والسلطة منظمتين وفق القيم الدينية التي يمليها القرآن. ولكن الحداثة هي أيضاً مسمى مشترك، يشير إلى المجتمع المؤسس على القانون البشري، لا القانون الإلهي، على العدالة القضائية وعلى التساوي في فرص

26 Tozi, p. 41.

27 المخيال=Imaginary مصطلح تأسس في الثقافة الغربية، وعلى وجه الخصوص، في علم النفس على يد جاك لakan، ثم استوعبه بافي العلوم الاجتماعية، وبخاصة علم الاجتماع للدلالة على التصورات الجماعية التي يؤسسها المجتمع كنتيجة لتفاعلاته المختلفة مع كل ما يحيط به، والتي يتناولها كمؤطر جماعي يوجه مساراته الاجتماعية والثقافية والحضارية. للتوسيع أكثر، انظر: Malek Chebel, L'Imaginaire (arabo-musulman, Quadrige. Essai (Paris: Presses universitaires de France, 2002

الوصول إلى مناصب التمثيل السياسي، مثلها مثل الإسلام، الذي يعتبر تمثيلاً ثابتاً لحقيقة متباينة وديناميكية، فالحداثة هي أيضاً اختزال ثابت للحقائق المتعددة»^(٢٨).

في ظل الأحكام المسبقة والمفاهيم الاحترالية المتبادلة، لا يمكن إلا الحديث عن القطيعة، بل عن تعميق القطيعة؛ فما دام المسلمون يعتبرون أنفسهم أهل الحقيقة المطلقة، والغربيون يعتبرون أنفسهم الملوك الحصريين للحداثة وقيمها، فإن جميع محاولات الحوار لا تعود أن تكون ديكوراً تزيّن به اللحظات الدبلوماسية التي تضطر الفريقين إلى الالتقاء بفعل ضغط السياسة والمجتمع والاقتصاد.

تستغل الدوائر العلمية والدوائر السياسية، الغربية على وجه الخصوص، هذه العلاقة المتأزمة بين المسلمين والغربين، من خلال البحث عن حلفاء محتملين، يُراهن عليهم من أجل إحداث التغيير المرجو في الاتجاه المراد. وبالفعل، يقسم الغرب المسلمين إلى أصوليين متطرفين وآخرين وسطيين ومسالمين، ويراهنون على الإسلام الوسطي من أجل إقامة المسلمين بتبنّي مبادئ الحداثة الغربية، يقول لويس: «الحركة التي تُدعى هذه الأيام بالأصولية ليست هي النموذج الإسلامي الوحيد. هناك نماذج أخرى متournée ومتسمحة يمكن أن تساعده على إهاب الإنجازات العظيمة للحضارة الإسلامية في الماضي. ونحن نأمل أن هذه النماذج سوف تتتصر مع مرور الوقت. ولكن قبل أن تخسم المسألة سيكون هناك صراع قاس لا نستطيع أن نفعليه سوى القليل إن لم يكن لا شيء»^(٢٩).

إن المتبع للخطاب الإعلامي، وحتى العلمي، الذي يهتم بالعلاقة بين المسلمين والغربين، يلاحظ بكل وضوح هذه التزعنة التمييزية بين إسلاميين: إسلام يجب محاربته بلا هوادة، وإسلام يجب استيعابه بذكاء، ليتفادى الغرب تضخم صفوف الجنح الأول، وليكتسب حلفاء من الداخل ينوبون عنه في محاربة ما يُعتبر الشرّ المحدق بالحضارة الغربية. إنها نوع من الاستراتيجيا الحريرية الاستباقية، التي يراد من ورائها نقل الحرب بعيداً عن حدود الغرب الطبيعية: «على شاكلة غيره من الأديان، عرف الإسلام فترات نفح فيها روح الكراهيّة والعنف في أتباعه، ومن سوء حظنا، أن جزءاً من العالم الإسلامي -ليس كلّه، بل ولا يشكّل الأغلبية- لا يزال يرث تحت وطأة هذا الميراث، ومن سوء حظنا أن غالبية -وليس كل- هذه الكراهيّة والعنف موجهة ضدنا في الغرب»^(٣٠).

إن مساهمات الأكاديميين في توسيع الهوة بين المسلمين والغربين في الوقت نفسه. والمسلم اليوم، وبفعل ما أثارته العولمة من نقل سريع للمعلومات، أصبح أكثر قدرة على الملاحظة والمقارنة، وأسرع في الاستنتاج، وأصبح الغرب من حيث لا يدري يدفع حتى ما يسمّيه الإسلام الوسطي دفعاً نحو التطرف. ذلك أن الحداثة التي يريد لها الغرب لل المسلمين ليست في نظر الكثريين إلا غطاء للاستغلال والاستعمار، ودليلهم في ذلك مساندة الحضارة الغربية للأنظمة التي تخدم مصالحها حتى ولو كانت مجافية لقيم الحداثة التي يبشر الغرب بها. والأكاديميون الغربيون يتحدثون «باختزال على نحو غير مسئول عن شيء ما يدعى بالإسلام»، باستخدام هذه الكلمة المفردة، ييدو أنهم يعتبرون الإسلام شيئاً بسيطاً يمكنهم أن يطلقوا عليه تعليمات إجمالية تجسد ألقية ونصف من التاريخ الإسلامي، ويصدروا، دون خجل، تلك الأحكام المتعلقة بالتضاد بين الإسلام والديمقراطية، والإسلام وحقوق الإنسان، والإسلام والتقدم»^(٣١).

28 Michele Capasso, "Islam, Occident et Modernité," dans: *Tendances interculturelles*, p. 71.

٢٩ لويس وسعيد، ص ٣١.

٣٠ المصدر نفسه، ص ١٠-١١.

٣١ إدوارد سعيد، الآلة التي تفشل دائماً، ترجمة حسام الدين خضور (دمشق: التكون للطباعة والنشر، ٢٠٠٣)، ص ٤٤-٤٥.

في المقابل، نجد السياسيين الغربيين يتعاملون بلا تحفظ ولا حرج مع أولئك الذين يصفهم الأكاديميون بأعداء الديمقراطية وحقوق الإنسان والقدم. مرّة أخرى نجد أنفسنا في جو لا يشجع إلا على القطيعة والتنافر. فبعد انتهاء الحرب الباردة، وبعد تأكيد الهيمنة الأميركيّة على الغرب وتجسيدها، اتجه معظم تفكير الغربيين نحو تشخيص ما يعتبرونه العدو الاحتياطي الذي جاء ليخلف التهديد السوفيافي، فكانت النتيجة العظمى للأبحاث التي قامت بها مخابرات ومراکز الغرب حول المسلمين، هي المزيد من الشك والريبة والخوف والتعصب. لقد بُرِزَ في الغرب بعد الحرب الباردة: «إجماع حول الإسلام المنبعث أو الأصولي، أنه التهديد الجديد الذي حل محل الشيوعية...، بل على العكس دفعهم إلى الجودة التي تردد وجهة نظر السياسة السائدة، يسرعنها إلى تفكير متعدد أكثر، وتدرجياً إلى إحساس غير عقلاني أكثر، (أننا) مهددون (منهم) والنتيجة تعصّب وخوف، بدل المعرفة والمصالح المشتركة للأمم والشعوب»^(٣٢).

إن أهم مؤشر على خطر هذا النوع من الفكر على مختلف مسارات الحوار، أو على الأقل على العلاقات بين الثقافات والحضارات، هو العودة القوية، في الكثير من الدول الغربية، لليمين المتطرف الذي خبا ضوء عشرات السنين؛ عودة غلّتها أفكار عدد من الأكاديميين الذين لم يقوموا إلا بتلطيف وعقلنة البشاعات التي كان يؤمن بها الفاشيون والنازيون.

العلمة والقطيعة

يحدد غيدنر^(٣٣) للعلمة أربعة أبعاد أساسية: نظام الدولة الوطنية، ونظام التقسيم الدولي للعمل، ونظام الاقتصاد الرأسمالي الدولي، والنظام العسكري العالمي. وتمثل المهمة الأساسية لأنصار العولمة اليوم في البحث في كيفية خلق الانسجام بين هذه الأبعاد الأربع، من خلال توحيد معلم الدولة الوطنية، وإخضاعها لمعايير وقيم وحتى لمنظومة قانونية عالمية مشتركة وموحدة، عن طريق دفع الدولة الوطنية إلى الصادقة على الاتفاقيات الدولية، كاتفاقات حقوق الإنسان، وحقوق الأطفال، وحقوق المرأة، علماً بأن الكثير من هذه الاتفاقيات يتعارض جزئياً أو كلياً مع بعض القيم والمعايير والقوانين المحلية. أما بالنسبة إلى باقي الأبعاد، فيجري تجسيدها من خلال عدد من المنظمات الدولية، كمنظمة العمل الدولي، ومنظمة الأمم المتحدة، والمنظمة الدولية للت التجارة: «فالعلمة كبعد جديد للوجود الإنساني، لا يمكنها أن تتجسد كليّة، إلا إذا تأسست على قيم متقاسمة عالمياً»^(٣٤).

ولكن كيف يمكن تقاسم هذه القيم؟ وهل يكون الاشتراك في القيم عن طريق الحوار؟ أم عن طريق القوة والقسر؟ تشير المؤشرات الأولى لبداية القرن الواحد والعشرين إلى أن هناك رغبة في فرض شكل محدد من القيم، هي قيم الحداثة الغربية، التي كثيراً ما تختلط مع القيم اليهودية-المسيحية، وكل من يرفض هذا الشكل يصنف ضمن محور الشر أو ضمن مصادر تهديد الحضارة الغربية أو اليهودية-المسيحية. ويمكن حصر هذه المؤشرات في: ١ - الحرب الاقتصادية غير المعلنة التي تشنها منظمة التجارة الدولية من أجل إدراج الاقتصاديات التي تنشط خارج الفضاء اليهودي-المسيحي كروافد مدعومة ومطعمة للاقتصاد الغربي أو اليهودي-المسيحي^(٣٥)،

٤٥ المصدر نفسه، ص ٤٥

33 Giddens, p. 71.

34 Stepanyants Marietta, «Marqueurs culturels et valeurs universelles», *Diogène*, no. 219 (Juillet-septembre 2007), p. 20.

٣٥ تشير الظروف الحديثة إلى الارتباطات القوية بين جميع القوى الاجتماعية المختلفة، سياسية واقتصادية وثقافية ودينية. أمّا الرابط بين الاقتصاد والديانتين اليهودية والمسيحية، فهو من باب أن الاقتصاديات المسيطرة على العالم اليوم هي الاقتصاديات التي تنتهي، أو يمتلك رأس مالها اليهود والمسيحيون، بحيث لم يعد في إمكاننا نفي علاقة الاقتصاد بالصراعات الدينية، فالمقاطعة الاقتصادية للسلع التي تعتقد المجتمعات الإسلامية أن رأس مالها يهودي ومسحي، هي اليوم من بين أهم أسلحة الصراع بين الثقافتين الإسلامية واليهودية-المسيحية.

وفي المقابل معاقبة كل اقتصاد يحاول أن يكون منافساً له (الاقتصاد الصيني، اقتصاديات نمور آسيا، والاقتصاديات الإسلامية)؛ ٢- الحرب الإعلامية المنظمة والمنهجية ضد الإسلام والمسلمين، وهي التي أدت إلى تزايد الإسلاموفobia^(٣٦)، وبالتالي إقتحام الغربيين، ومن بعدهم المسلمين أنفسهم، بضرورة تعميم الثقافة اليهودية-المسيحية كملاذ وحيد وأوحد يضمن للعالم الأمن والسلام (الإساءة إلى الرموز الإسلامية، الإساءة إلى المسلمين، استعمال صورة نمطية سلبية للإسلام وللمسلمين في السينما والإعلام اليهودي-المسيحي)؛ ٣- الحرب العسكرية ضد كل من لم تتفق معهم الحربان الاقتصادية والإعلامية، من أجل ترويض هذه الأنظمة وإرغامها على الانسجام مع القيم العالمية أو اليهودية-المسيحية (الحرب على العراق، الحرب على أفغانستان، الحرب على ليبيا، قرع طبول الحرب على إيران، الحرب على لبنان).

هذه المؤشرات كلها تدخل في منطق المهيمنة الغربية، أو لقلّل الأميركيّة، باعتبار أنّ أميركا تسيطر منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على التحالف الغربي؛ منطق لا يعمل إلا على تعميق القطيعة. إنه منطق تأسس منذ زمن طويل وأعلنه الرئيس الأميركي هاري ترومان منذ سنة ١٩٤٧: «يجب أن يتبنّى العالم كله النظام الأميركي، لأنّ النظام هذا لا يستطيع أن يعيش في أميركا إلا إذا أصبح نظاماً عالمياً»^(٣٧).

وبالفعل، هذا ما تحقق اليوم للولايات المتحدة الأميركيّة بحسب متفاوتة، وبعد مرور ما يزيد على نصف قرن على هذا التصريح، نلاحظ أنّ أميركا تسيطر على جميع مجالات الحياة، من الموضة إلى الأفلام إلى المال، إذ إنّها تسيّر العالم ثقافياً واقتصادياً ودولوماسياً وعسكرياً بشكل لم نشهد له مثيل منذ عهد المهيمنة الرومانية؛ فالولايات المتحدة، بتعادل سكاني يقلّ عن ٥ في المئة من سكان العالم، تمثل ما يقارب ربع النشاط الاقتصادي العالمي. وهي تقود أيضاً الثورة الإعلامية، إذ تُعد ما يقارب ٧٥ في المئة من «النوبيلين»^(٣٨) في العلوم والطب والاقتصاد وتسيطر أيضاً على التجارة والأعمال والبنوك، كما تسيطر من حيث عدد الأبحاث الجامعية ونوعيتها^(٣٩).

من يتأمل هذه الوضعية، والمكاسب التي حققها الغرب عموماً وأميركا خصوصاً، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، يدرك بسهولة أن دعاوى الحوار ليست إلا تهديداً لهذا الشكل من العولمة، ومن ثمة، يساعد جو القطيعة أكثر على استمرار هذا الشكل من العولمة، الذي يدر أرباحاً ومكاسب لا يمكن التنازل عنها بسهولة. وهذا بالفعل ما أدركه شعوب العالم الإسلامي، وحتى الكثير من القيادات السياسية؛ إذ اعتبر الرئيس الإيراني السابق محمد خاتمي في أحد خطاباته أن: «العولمة هي قوة هدامة تهدّد الحوار بين الثقافات، فالنظام العالمي الجديد والعولمة اللذان تريدهما بعض القوى أن تفرضهما على العالم الإسلامي، يسبحان إلى حد ما الاستعمار الجديد، هذه الإمبريالية تهدّد التفاهم المتداول بين الدول، وتهدد الاتصال وال الحوار بين الثقافات»^(٤٠).

^{٣٦} الإسلاموفobia = مصطلح أنسسه تقرير Runnymede Trust سنة ١٩٩١ للدلالة على العداء غير المؤسس ضد المسلمين، ومن ثمة الخوف والكراءة لجميع المسلمين أو لمعظمهم. للتوسيع أكثر انظر: Jonas R. Kunsta, David L. Sam and Pall, Ulleberg, “Perceived Islamophobia: Scale Development and Validation,” *International Journal of Intercultural Relations*, <4/12/2012, on the Web: <<http://dx.doi.org/10.1016/j.ijintrel.2012.11.001>

^{٣٧} Jan Nederveen Pieterse, “Hyperpower Exceptionalism: Globalization the American Way,” in: Ulrich Beck, Nathan Sznajder and Rainer Winter, eds., *Global America?: The Cultural Consequences of Globalization*, Studies in Social and Political Thought (Liverpool: Liverpool University Press, 2003), p. 78.

^{٣٨} النوبيلين = الحاصلين على جائزة نوبل.

^{٣٩} Robert J. Lieber and Ruth E. Weisberg, “Globalization, Culture, and Identities in Crisis,” *International Journal of Politics Culture and Society*, vol. 16, no. 2 (Winter 2002), p. 277.

لعل أهم الأضرار التي يمكن للعولمة أن تلحقها بالحوار بين الثقافات، هو القدرة الهائلة على سرعة نقل المعلومة ونشرها، بحيث أصبح المسلم يعرف كل ما يقوله الآخر عنه، والعكس صحيح، ومن ثمة أصبح رد الفعل أكثر سرعة وتطرفاً وإضراراً بالعلاقات بين الشعوب والثقافات. لقد كان ما قيل عن الإسلام والمسلمين ورموزهم في العصور الوسطى أخطر وأبشع من الإساءات إلى الإسلام التي نسمع عنها اليوم، والتي بلغت ذروتها مع الرسومات الكاريكاتورية وتصریحات البابا بندكت السادس والفيلم الهولندي؛ ففي العصور الوسطى كان الأوروبيون يتداولون في ما بينهم قصصاً شعبية وروايات وأشعاراً، مليئة بالإساءات إلى الرسول محمد (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ولأتباعه؛ ففي أخف هذه الخرافات المتداولة طأة، كان يقال عن الرسول أنه مجرد كاردينال مسيحي انشق عن البابوية وأسس لنفسه ولأتباعه ديناً جديداً، أمّا في أثقلها، فكانوا يعتنون المسلمين بالمجين والأباش، ويرمون رسوهم بالشذوذ الجنسي. كما روجوا لفكرة الانتقام الإلهي من رسول المسلمين، حيث كانوا يتداولون في ما بينهم أن الرسول مات ميتة فيها الكثير من العبر لم أراد أن يتجرأ على الله وعلى المسيحية...^(٤١).

مع ذلك، لم تكن هناك ردود أفعال قوية، لأن المسلمين لم يكونوا يعلمون بهذه الإساءات، أو أنهم كانوا يعلمون بها بشكل متأخر، وهذا ما قفت عليه العولمة، بحيث أصبحت المعلومة تُنقل إلى المسلمين مباشرة، ومن ثمة أصبح رد الفعل أسرع وأشد راديكالية، وكثيراً ما يتناسى المسلمون أن إساءات جهة قيلت للرسول وهو حي يرزق. فالعولمة اليوم، وبقدرتها الهائلة على نقل المعلومة، تساهُر بشكل مباشر في تعزيز الخلافات بين الشعوب، بل وتخلق تصدعات لا يمكن رأيتها.

إن الإساءة إلى المسلمين ورموزهم ممارسة متجلزة في الثقافة اليهودية-المسيحية، التي لا تعرف أصلاً بالدين الإسلامي، وهي في نظري من ثوابت الحوار السليبي بين الأديان، التي زادتها العولمة قوة وراديكالية، سواء من حيث الفعل أو من حيث رد الفعل. قبل العولمة، كان المهدف من الإساءة إلى المسلمين تبرير الكراهية ضدهم وتقويتها، من أجل تجنيد المزيد من الأتباع لمقاومة المذاهب الإسلامية الراهن آنذاك، ومنع المسيحيين من التحول إلى الإسلام. أمّا الإساءات في عهد العولمة، فتبينت، إضافة إلى هذا المهدف، هدفًا جديداً، خطراً ومستمراً في الوقت نفسه، فلم يعد الغرب يسيء إلى المسلمين من أجل تبرير الكراهية ضدهم وتقويتها، ولا من أجل تبرير عنف المسلمين والعنف ضد المسلمين فحسب، بل إنه يريد أيضاً أن تصبح القيم!!! المشتملة بهذه الإساءات مشتركة بين جميع ثقافات العالم. والأكثر استفزازاً من هذا أنه يريد من المسلمين أن يتقبلوا هذه الإساءات ويعترفوا بها كنفائص يجب عليهم التخلص منها، حتى يُسمح لهم بالاندماج في الثقافة العالمية أو العولمة، أي الثقافة اليهودية-المسيحية.

لحظة الحوار

الحوار هو عبارة عن تبادل للأراء والأفكار بالدرجة الأولى، لكنه أيضاً أسلوب يسمح لنا بتحديد هوياتنا وهويات الآخرين؛ فما يقال عني أو يُفعل بي هو في نهاية المطاف تحديد لأننا بالنسبة إلى الآخر، وتحديد للآخر بالنسبة إلى، ومن ثمة يمكننا القول إن تحديد محتوى الأن، أي هوية الأن، أو محتوى الآخر، أي هوية الآخر، هو لبّ الحوار بين الحضارات والديانات وجوهره. وبهذا المعنى، ليس الحوار مجرد اجتماعات يجري فيها السعي إلى تقرير الرؤى، كما سبق وبيننا، بل إنه جميع الأفعال وردود الأفعال التي تساهُر في بناء الأن وفي بناء الآخر.

انطلاقاً مما سبق، يمكننا القول إن الحرب على المسلمين والمجمات «الإرهابية» على الغرب، هي شكل من أشكال الحوار بنتائج مزدوجة؛ إذ يساهم هذا الحوار في بناء الأنماط والآخر من جهة، ويساهم من جهة ثانية في إثارة أشكال جديدة من الحوار: حوار ذاتي / حوار مع الآخر؛ حوار دفاعي / حوار هجومي؛ حوار علمي / حوار إعلامي؛ حوار سياسي / حوار ديني. فالحوار بين الحضارات والثقافات والديانات ينبغي تبنيه تقريباً على واحدة من هذه الثنائيات، أو على مجملها.

تشير الثنائية الأولى إلى تساؤل مهم يتعلق بهوية من نحاور: هل الأولوية في أن نحاور الآخر، أم في أن نحاور ذاتنا؟ ينطلق هذا التساؤل من مسلمَة مهمة هي أن الثقافات والديانات، وبالرغم من انسجامها الظاهري، تتميز بالتنوع الداخلي، وهو ما يجعل مسألة الحوار الداخلي مسألة جوهرية وذات أولوية.

أما الثنائية الثانية، فتتعلق بمحتوى الحوار: هل نحاور الآخر من أجل إثبات حسن نيتنا أم من أجل إثبات سوء نية الآخر، وهذا انطلاقاً من انعدام الثقة، الذي يمثل القاسم المشترك في جميع حلقات الحوار بين الثقافات والديانات.

الثنائية الثالثة تطرح إشكالية عقلانية الحوار: هل يجري الحوار على أساس علمية ومنهجية، يراد من ورائها تحقيق نتائج مفيدة للجميع، أم أنها تزيد معالجة إعلامية، تتوقف عند البروتوكولات والدبلوماسية، ولا تسعى إلا إلى نتائج سطحية يقصد من ورائها تغطية عشرات الدوائر السياسية والأمنية؟

وفي الثنائية الرابعة، تطرح مسألة الدين والمدنى: هل يقصد بالحوار التقارب بين الثقافات، باعتبارها جزءاً من الحياة المدنية، ومن ثمة هو حوار مفتوح على جميع الفاعلين الاجتماعيين، أم أنه حوار ديني يقصد من ورائه التقارب بين الديانات، ومن ثمة لن يكون هذا الحوار مفتوحاً إلا لرجال الدين؟ وفي هذا المستوى تُطرح مسألة مكانة رجال الدين ومركزهم في النسق الاجتماعي لهذه الجهة أو للجهة الأخرى، علمًا أن هذا المركز وهذه المكانة يتحكمان في نتائج الحوار تحكمًا شديداً.

تشير هذه الثنائيات إلى تعقد مسألة الحوار وصعوبتها؛ فالحوار تحدّى كبير وغير معروف النتائج. إنه مغامرة يمكن أن تحمل الكثير من المفاجآت: «مُثُلُّ الحوار وتعلّماته لا تترجم دوماً إلى حقيقة، فمن جهة تتمركز تحفظات المسلمين حول اعتبارهم الحوار شكلاً معدلاً من أشكال الإمبريالية المسيحية الجديدة، أو استعمار ثقافي، كما أن هناك الكثير من المسيحيين ممن يعتبرون الحوار مع المسلمين نوعاً من الرومانسية البريئة، التي تنتهي بالاصطدام بخطر التطرف الإسلامي، فالالتزام بالحوار هو تحدّى كبير لا يخلو من المخاطر»^(٤٢).

إن أكبر تحدّى يواجه لحظة الحوار هو قدرتها على محاربة آثار لحظة القطيعة التي استمرت قرونًا من الزمن، ومن ثمة تصبح مسألة معرفة الذات والآخر، وإعادة جسور الثقة بينهما، مسألة محورية في أي مسار للحوار. وهذا يمكننا أن نفهم المسار البطيء والتتابع المزيلة التي حققتها مشاريع الحوار التي أعلنت في كثير من المحافل الدولية.

الاستشراق والحوار

تواصلت الموجة الاستشرافية عبر الزمن بالأشكال نفسها المعلنة في لحظة القطيعة، ولكن هذه المرة، وعوضاً عن شعار «إعرف عدوك حتى تهزمه»، أصبحنا أمام شعار آخر هو «إعرف الآخر حتى تتعايش معه». وعندما نمعن النظر في الأفعال المنجزة بشأن الإسلام في الماضي وفي الحاضر، نجد، بالرغم من التوجهات العدائية التي جرى

توضيحيها سابقاً، الكثير من التفاعل الإيجابي بين الثقافتين. إذ إن الغرب اليهودي-المسيحي، وبالرغم من تعتنه في رفض الاعتراف بفضل الحضارة الإسلامية، نجده قد استقر في نهاية المطاف على الاعتراف لأهل الفضل بفضلهم، كما لا يستطيع المسلمون اليوم إنكار فوائد الحضارة الغربية على حاضرهم، أتعلق الأمر بالتوابعي التقنية أم المعرفية أم الاجتماعية وحتى السياسية: «في إسبانيا وصقلية، حيث تعايش المسلمين والمسيحيون واليهود جنباً إلى جنب لقرون، ومن خلال الاحتكاك بين أوروبا (خاصة أوروبا الجنوبيّة) والأراضي الإسلامية لغرب آسيا وشمال أفريقيا، عن طريق التجارة والحج، وبالرغم من الحروب الصليبية والعداء الديني المستمر، كان هناك تفاعل ثقافي حقيقي، فكان التبادل الثقافي قويًا، خاصة في حوض المتوسط»^(٤٣).

بهذا المعنى يمكن أن يكون الاستشراف وسيلة للتقارب بين الحضارات، لأنّه سمح بنقل الثقافة الإسلامية إلى الغرب، وهو ما قدّم إلى الغرب الأدلة الدامغة على عدم صحة الادعاءات العنصرية التي روّجها السياسيون والعسكري والأيديولوجي ضد المسلمين. فحتى لو كانت هذه الأدلة العلمية محصورة في دوائر علمية مغلقة، فهي تمكنت عبر الزمن من اختراق المجتمع الكلي، حتى اقتنع الغربيون بفضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية، باعتبار أنها كانت المصدر الأول لإعادة تشكيل أوروبا وبنائها في القرون الوسطى: «ترى ماريا روزا مينوكال في كتابها الصادر سنة ١٩٨٧، تحت عنوان الدور العربي في تاريخ الأدب الوسيط: الإرث المسيي، أن الغربيين يشعرون بنوع من الخرج في الاعتراف باحتمال أن يكونوا مدينين بشكل كبير للعالم العربي، أو أن العرب كانوا عاملاً مركزاً في بناء أوروبا الوسيطة...»^(٤٤).

بهذا المعنى فقط يمكن أن يكون للاستشراف أو للدراسات الإسلامية دور في التقارب بين الحضارات، لأنّها يقدمان إلى العالم الغربي صورة إيجابية عن العالم الإسلامي، وهو ما يسمح بالتقارب أكثر، ومن ثمة بسط الثقة بين الجانين بما يمهد لحوار حقيقي.

إن الحوار بين الثقافات الدينيات يخضع لأبعاد متعددة: أخلاقية واقتصادية وسياسية، وبحسب تفضيل المتحاورين لهذا البعض أو ذاك، تكون قيمة مصداقية الحوار ونسبتها. فإذا كان الحوار يخضع لأبعاد اقتصادية أو سياسية أمنية، فإنه سيكون حواراً استراتيجياً لا يُقصد من ورائه التقارب، بقدر ما يُقصد كسب حلفاء جدد ومؤقتين لتشييد سياسات أمنية أو اقتصادية تعود بالفائدة لجهة على حساب جهات أخرى. أمّا إذا كان الحوار مؤسساً على بعد أخلاقي، فإن توجهاته ستكون «إنسانية وأخلاقية موَجَّهة نحو المصلحة المشتركة،.. أي لإيجاد حلول مشتركة، فمن طريق الحوار بين الثقافات يمكن أن نكتشف المعنى المشترك للإنسانية، والإحساس المشترك للعدالة»^(٤٥).

بالرغم من ميل هذا التوجه إلى المثالية، فإنه يبقى السبيل الأوحد لبدء حوار حقيقي، يسعى إلى فائدة جميع الجهات بشكل عادل. ومن دون هذا التوجه، تبقى محاولات الحوار مجرد مناورات يسعى من ورائها إلى تحفيف الضغوط السياسية والاقتصادية والأمنية.

الدين والحوار

لا يمكن أن يكون الدين عنصراً فعالاً في الحوار بين الحضارات إلا إذا وضعـت جميع الشحنـات الأيديولوجـية المرتبـطة به جانـباً؛ فارتـباط الدين بالسياسة يقلـل كثيرـاً من احـتمـالـاتـ الحوارـ والـالتـقاءـ بينـ الشـعـوبـ والـثقـافـاتـ،

43 Lockman, p. 32.

٤٤ المصدر نفسه، ص ٣٣.

45 Silvestri, p. 49.

وعندما نربط الدين بالسياسة وبالأيديولوجيا لا نحصل إلا على التشنج. إن أهم ما يفسر تشنج العلاقة بين الدين والسياسي هو التعارض الجوهرى بينهما، حيث إن لكل واحد منها مجال تدخله، فالصراع يبدأ عندما تتدخل الصالحيات بينها، ويحاول كل واحد منها السيطرة على الآخر، حاولاً استعماله لإضفاء الشرعية على الأفعال والنشاطات والمشاريع التي يقوم بها وتبيرها: «الدين يمتلك الحقيقة الوحيدة والمطلقة؛ أمّا السياسة فتبحث عن الحقيقة المتعددة والنسبية. فالذين يدعى تبيان الطريق نحو النجاة الأزلية، أمّا السياسة فتحث عن توجيه الناس في العالم الديني، وربما لهذا السبب تحدد مفهوم العلمانية كرفض للخلط بين المجالين، من خلال إرسال الدين إلى الحياة الخاصة، وتخصيص السياسة للمصالح الدينية للأفراد والجماعات»^(٤٦).

إن استعمال الدين من أجل تبرير هيمنة السياسة، أو استعمال السياسة من أجل تبرير هيمنة الدين، يعنيان بكل بساطة تفتيت الحقيقة الدينية المطلقة إلى كثير من الحقائق النسبية؛ أو اختزال الحقائق النسبية المتعددة في حقيقة واحدة مطلقة، وفي كلتا الحالتين تكون أمام واحد من تطرفين: تطرف ديني أو تطرف سياسي. إن عدم وجود إجماع حول ذلك التفتيت أو هذا الاختزال هو الذي يفسر لنا العلاقة المتشنجـة بين الدين والسياسي في جميع الحضارات والديانات التي عرفتها البشرية.

من هنا، لا يمكن لأنصار ديانة من الديانات أن يكونوا شركاء حقيقين في حوار مثمر ما لم يكن لديهم اقتناع بوجود حقائق أخرى غير تلك التي يؤمنون بها. وهنا يمكننا أن نعود إلى موقف المسلمين من المسيحيين أو العكس. فالرغم من اعتراف المسلمين ببني المسيحية (اللست غالباً)، فإن عقائدهم تشكك في الديانة المسيحية وتهتم بها بأنها ديانة محرفة، ومن ثمة ليست الديانة المسيحية في شكلها الحالي جزءاً من الحقيقة من منظور المسلمين، وبالتالي المسيحيون ملزمون بتبنّي الحقيقة الإسلامية. ومن جهة المسيحية الأمر أخطر كثيراً، لأن العقائد المسيحية لا تعترف ببني المسلمين ولا بدينهـم، ومن ثمة فإن المسلمين في منظور المسيحية ملزمون بتبنّي الحقيقة المسيحية إذا ما أرادوا النجاة.

في ظل هذه الأدلة الدينية، إذاً، لا يمكن أن نتكلـم إلا على حوار المجاملات، الذي لا يقصد من ورائه الوصول إلى حقيقة مشتركة، تعرف لكل جهة بعقائدها وطقوسها؛ إنه حوار دعوي أو تبشيري، فالمسلمون المنخرطون في الحوار لا يقومون بذلك إلا من باب أن الحوار جزء من الواجب الدعوي لعلماء المسلمين، لعل الله يهدى على أيديهم بعض المسيحيين، أو لنقل نخبة المسيحيين، وبالشكل نفسه لا يشارك المسيحيون في هذا الحوار إلا من باب أنه جزء من واجبهم التبشيري، لعل الله يعمـد على أيديهم بعض المسلمين، أو لنقل نخبة المسلمين.

من هنا جاءت الدعوات المترکرة للمتحاورين من أجل نشر جو من الثقة والتعارف قبل الشروع في الحوار، ولم تنجح حتى الآن جولات الحوار بمختلف الصيغ في تحقيق هذا الهدف الجوهرى والضروري لمواصلة مسيرة الحوار. ومع ذلك، نقول إن إرادة الحوار تفرض على جميع الأطراف معاودة المحاولة، لعل تكرار المحاولات يكسر يوماً ما حاجز الشك والخوف من الآخر. وفي الوضع الراهن، وحتى يستمر الحوار، حتى في صورته الشكية والخذرة، يُطلب من الشركاء التركيز على الإيجابيات في كل جهة، وتأجيل ما يعتبرونه من سلبيات الآخر إلى مراحل أخرى يكون فيها الطرفان أكثر قدرة على تقبـل أحدهما الآخر.

العولمة والحوار

يمكن للعولمة، بالمعنى الذي حددها لها، أن تمارس على الحوار ضغطاً سلبياً، على نحو ما يبيـه في لحظة القطيعة، لكنها ربما تساعد في الوقت نفسه على نجاح الحوار وتطويره. إن ما تتيحـه العولمة من تدفق سريع للمعلومـة

46 Éli Barnavi, "Politique et religion au Proche-Orient," *Théologiques*, vol. 11, nos. 1-2 (2003), p. 223.

يسمح باختصار المسافات، وحتى التصورات، بين مختلف جهات الحوار. لا يمكن لهذا الأثر الإيجابي أن يتحقق إلا إذا استعملت العولمة وسيلة تسمح للم المحلي بأن يصبح أكثر عالمية؛ أي عوضاً عن محاولة تعليم القيم الفكرية الخاصة بجهة من الجهات على العالم أجمع، يكون الإسلام هو السماح للقيم المحلية بأن تكون أكثر عالمية مما يعطيه للإنسان (بأـل التعريف) كثيـراً من الاختيارات بحيث يمكن أن يعمـق قيمـه وثقافتـه المـحلـية بما يراه مناسـباً وإيجـابـياً في الثقـافـات والقيمـ العـالـمـية.

في ظل هذا الشكل من العولمة، يمكننا الحديث عن الحوار؛ عولمة تساعد المحلي على الانتشار ليعلن العـالـمـيـ، وتعـتـبـرـ العـالـمـيـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ مجردـ خـيـارـ يمكنـ أنـ يـفـيدـ المـحـلـيـ ليـصـبـحـ أـكـثـرـ فـعـالـيـةـ. إنـ التـعـامـلـ معـ العـوـلـمـةـ وـقـيـمـهـ كـأنـهاـ الحـقـيقـةـ المـطـلـقـةـ التـيـ يـجـبـ عـلـىـ الجـمـيعـ تـقـبـلـهاـ بلاـ اـعـتـرـاضـ، ليسـ إـلـاـ عـامـلـاـ منـ العـوـاـمـلـ التـيـ تـزـيدـ منـ شـكـ الشـعـوبـ وـحـذـرـ بـعـضـهاـ منـ بـعـضـ.

موازنة اللحظتين وخاتمة

لاحظنا من خلال التحليل السابق للمصطلحات الثلاثة، الدين والثقافة والعلوم، أن فرص القطيعة وفرص الحوار تبقى متساوية من الناحية النظرية، لكن انطلاقاً من التجربة العملية، تبقى فرص القطيعة أكبر كثيراً من فرص الحوار، حتى وإن بز في السنوات الأخيرة كثير من النوايا ومشاريع النوايا الحسنة، التي غالباً ما تصطدم كلها بواقع يكرس الكراهية والتنازع والإقصاء المتبدل. فالإرث الذي خلفه قرون من الحروب العسكرية والثقافية والاقتصادية بين مختلف الشعوب والثقافات لا يمكن تجاوزه بمجرد بروز هذه النوايا الطيبة، بل يحتاج إلى إرادة تجاوز الذات والانغلاق المرضي على الأنماض، إذا ما أردنا حواراً حقيقياً لا حواراً بروتوكولياً يتنهى بالتصافح وبابتسمات عريضة لا يمكنها أن تخفي عن المتحاورين الحقيقة المرأة. وعندما نوازن بين اللحظتين، نلاحظ أن القطيعة بين الشعوب والثقافات والديانات استمرت زمناً طويلاً، وهذا ما يعني أنها رسخت في خيال الفاعلين المطالبين بالحوار اليوم الكثير من الأحكام المسبقة، والكثير من الشكوك والخذر، ومن ثمة فإن لحظة الحوار تحتاج إلى الكثير من الوقت في المستقبل من أجل وضع حد للقطيعة أولاً ومحو آثارها ثانياً.

ربما يبدو هذا الكلام طويلاً، لكنه الحقيقة العقلانية التي لا تقفز على الواقع، لأن فرص القطيعة أكثر من فرص الحوار بكثير: «يوجـدـ بـيـنـ الشـمـالـ وـالـجنـوبـ مشـكـلةـ ثـقـةـ، لمـ تـتوـقـفـ عـنـ التـزاـيدـ فـيـ العـشـرـيـةـ الـآـخـرـةـ. تـرـتـبـتـ مشـكـلةـ الثـقـةـ هـذـهـ بـمـشـكـلاتـ حـقـيقـيـةـ تـتـطـلـبـ حـلـاـ، وـتـرـتـبـ أـيـضاـ بـتـصـوـرـ سـلـبـيـ لـلـآـخـرـ. فـمـنـ أـجـلـ أـنـ تـأـمـلـ فـيـ تـحـسـنـ إـيجـابـيـ فـيـ السـنـوـاتـ الـقـادـمـةـ، يـجـبـ الـعـمـلـ عـلـىـ المشـاـكـلـ التـيـ يـمـكـنـ حلـهـاـ، وـالـبـحـثـ عـنـ حلـولـ مـتـواـزـنـةـ وـمـسـتـدـيمـةـ، خـاصـةـ مشـاـكـلـ الشـرـقـ الـأـوـسـطـ، كـمـاـ يـجـبـ الـعـمـلـ عـلـىـ التـصـوـرـاتـ وـالـعـقـلـيـاتـ؛ـ إـنـهاـ مـسـؤـلـيـةـ الـقـيـادـاتـ السـيـاسـيـةـ، وـالـإـعـلامـ، وـالـمـقـنـعـيـنـ وـالـأـسـاتـذـةـ»^(٤٧).

تبـدوـ خـطـةـ أـمـيـنـ مـعـلـوفـ الـحـوارـيـ قـوـيـةـ وـصـعـبةـ التـحـقـيقـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ؛ـ قـوـيـةـ لـأـنـهاـ تـحدـدـ بـدـقـةـ مـتـنـاهـيـةـ، وـمـنـ دـونـ مـرـاوـغـةـ، سـبـلـ نـجـاحـ الـحـوارـ، وـعـلـىـ رـأـسـهـ السـعـيـ الصـادـقـ إـلـىـ حلـ بـعـضـ الـمـشـكـلاتـ الـعـالـقـةـ، خـاصـةـ مـاـ تـعـلـقـ مـنـهـاـ بـالـشـرـقـ الـأـوـسـطـ.ـ وـمـاـ يـبـيـنـهـ لـنـاـ الـوـاقـعـ الـعـرـبـيـ وـالـإـسـلـامـيـ بـعـدـ أـحـدـاثـ الـرـبـيعـ الـعـرـبـيـ هـوـ أـنـ القـوـةـ الـغـرـبـيـةـ فـضـلـتـ الـقـيـامـ بـالـعـلـاجـ الـذـيـ يـضـمـنـ لـهـ مـصـالـحـهـ فـيـ الـمـنـطـقـةـ عـلـىـ الـحـلـ الـذـيـ يـمـكـنـ شـعـوبـ الـمـنـطـقـةـ مـنـ الـعـيـشـ فـيـ أـمـانـ وـلـوـ

47 Amin Maalouf, "Identité et perceptions mutuelles," dans: *Tendances interculturelles*, p. 53.

لفتره وجيزة من الزمن. وتخلي القوى الغربية عن حلفائها التقليديين في تونس ومصر ولبيا واليمن وسوريا بهذه السرعة، مع محافظتها في الوقت نفسه، على صداقاتها القديمة والحميمية مع قوى عربية أخرى ليست أكثر ديمقراطية من تلك التي زالت أو تلك التي هي في طريق الزوال، هو مؤشر قوي على أن طرفاً أساسياً في الحوار، وهو القوى اليهودية-المسيحية، لا يزال يفكر بالعقلية الاستعمارية التي جسّدها الجنرال الفرنسي ديغول حين قال «لا توجد صداقات دائمة ولا عداوات دائمة، بل توجد مصالح دائمة»؛ فما دامت العقلية الغربية تعمل وفق هذه المنهجية، فإن خطّة أمين معلوف ستكون صعبة التنفيذ لأنها تتعرّض لنقطات جوهرية لا يمكن أن تُخلَّ بالحوار الإيجابي. مع ذلك كلّه، تبقى هذه الخطّة، في تصوري، ممثّلة للحد الأدنى لأي عملية حوار ناجحة لا تزيد أن تففز على الواقع.

في الأخير يمكننا القول إن المفاهيم الثلاثة، الدين والثقافة والعملة، توفر حتى اليوم مجالاً خصباً لتقوية القطيعة بين الشعوب، ولا أتوقع أن تغير الأمور كثيراً في المستقبل القريب في ظل ما تم عرضه من معطيات حول واقع القطيعة والحوار بين الشعوب. مع ذلك، يبقى الأمل قائماً مع المحاولات من هذا الطرف أو ذاك، فحتى وإن كانت هذه المحاولات لا تحظى بالثقة الالزامية لنجاحها، فإنها تبقى مفيدة من باب أنها تُبقي باب الأمل في التقارب بين الشعوب مفتوحاً.