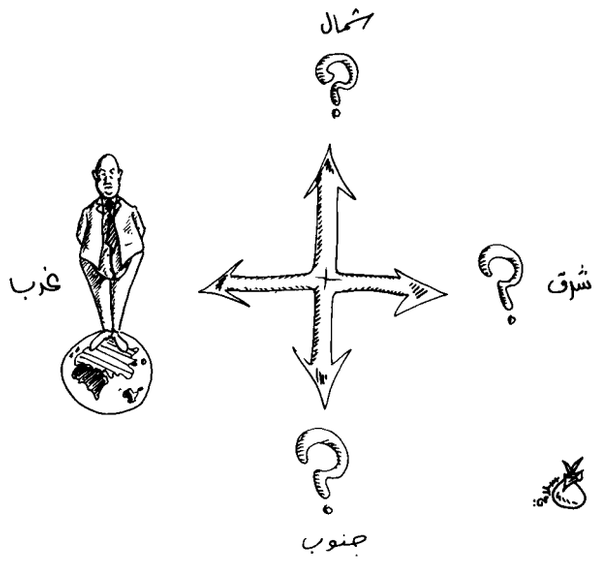
منذر عياشي

نقد المدنيات الحديثة

الوحدة المبدئية وتهجية الحرف الناقص



١ ـ التعددية الحضارية

ليس لحضارةٍ على أخرى فضلٌ ومزيّة. فكلُّ الحضارات في الدلالة على براعة الخلق سواءٌ، ولا يُبطل هذا أنّ بعضَها في «براءة البدائية الأولى» للبشريّة موغِلٌ، وأنّ بعضَها الآخر ـ تقدُّماً في الأدوات ـ ناهضٌ وصاعد. فالعولمة هنا ليست معياراً، ثم إنّ شمسها الحارقة لفي مغيبٍ، وتكاد تكود غداً بلا ظلال.

وعليه، فإنّه لا يصحّ، من المقارنة بين الحضارات، تراتُبٌ يَجْعل بعضَها فوق بعض درجاتٍ. كما لا يجوز تفاضلٌ يعطي لبعضها على بعضها حقَّ الريادة، أو القيادةِ، أو الوصايةِ. وأخيراً، فإنّ تكريس حضارةٍ بوصفها أصلاً ومنتهى أو خاتمةً لكل الحضارات، لَيُعَدُّ ضرباً من الوهم أو ضرباً من «الفالوقراطية» Phallocratie التي لا تَليق إلا بنَغْلٍ.

ولكنّ هذا لا يمنع أن يكون إدراكُنا فضاءً، فيه تتجلّى الحضاراتُ تبايناً، وتمايزاً، وفرادةً. وتلك، والحقُّ يقالُ، مزيةٌ. إذْ لولا هذه الأمور، لتطابقتِ الأممُ في كلّ الأصقاع والأزمان، وهذا مُحال، ولاستحال وجودُ المختلف. بيْد أنّ ضرورة هذا، في الوقت نفسه، لا تَمْنع إدراكَنا أيضاً أن يكون في ذاته حيِّزاً فيه تتعايش الشعوبُ بحضارتيْن أو أكثر، وتتواصل بلغتيْن أو أكثر. فإدراكُنا لما ندركه، من حيث الحقيقة، هو من خصائصها جميعاً. وإذا كان ثمةَ فضلٌ للحضارات كلِّها، لا لبعضها، فإنّه يكْمن هاهنا.

وإذا عدنا، مع هنري دولاباستيل، إلى الحضارات الخمس الكبرى نستنطقها، فسنجد أنّ لكل حضارةٍ منها سمةً تشكِّل أسَّ تَبايُنها، وتمايُزِها، وفرادتِها. فهو يسمِّي حضارةَ الغرب «حضارةَ الشخص»، ويسمِّي الحضارةَ العربيَّةَ الإسلاميَّةَ «حضارةَ الكلام» (ونحن نفضِّل أن نسمِّيها «حضارةَ النص»)، ويسمِّي حضارةَ الهند «حضارةَ الحركة»، ويسمِّي النصفَ الآخرَ من الكرة الأرضيَّة والممتدَّ من الشرق الأقصى إلى الغرب الأقصى «حضارةَ الإشارة»، ويسمِّي الحضارةَ الإفريقيَّةَ «حضارةَ الإيقاع»[١].

١ ـ Henri de la Bastile: **Les quatres voyages au cœur des civilisations**. Éd. Rocher, Monaco, 1985, p. 13

قد لا تمثِّل هذه السماتُ الدوالُّ الوحيدةَ التي نقرأ من خلالها حضارةَ أمّةٍ. كما لا يعني ظهورُ سمةٍ أوْ بروزُها عند أمّةٍ أنّها غيرُ موجودةٍ عند أمم أخرى. ولكنّها، على الرغم من كل شيء، تشكِّل سماتٍ فارقةً إلى درجةٍ لا يمكن للمرء معها أن يخطئ مضمونَ الدالّ الذي يحتويها، والمعنى الرمزيَّ الذي يُفصح عنه، بالإضافة إلى التعدُّديّة التي يقولها تجلي الحضارات في العالم.

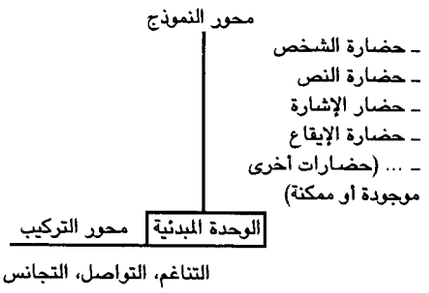
ثمة، إذن، تباينٌ حضاريٌّ، وتمايُزٌ، وفرادةٌ. ولكنْ لا يوجد دالٌّ واحد، في قلب هذه التعدُّديّة، يقوم على التفاضل أو يدعو إليه. فكل حضارة، بما جُعلتْ ميسَّرةً له، هي حضارةٌ متباينةٌ ومتميِّزةٌ وفريدةٌ؛ وهذا حسبُها. وإنّ أمراً كهذا لَيخبرُ أنّ الإنسان على الصعيد الشخصيّ يمثِّل وحدةَ ذاته، فلا يتطابق ولا يتماثل. كما يخبر أنّه على الصعيد الكونيّ يمثِّل كينونةً حضاريّةً، لا تتطابق الحضاراتُ فيها ولا تتماثل. ومن هنا، كانت الحضاراتُ سبيلَ الإنسانيّة إلى وعي الذات كينونةً، وسبيلَها إلى تميُّز هذه الذات حضارةً. وإنّه لمنْ أجل هذا ـ وأعني وعيَ الذات وتميُّزَها ـ قام أصلُ التكوين في كل الحضارات.

ولكنّنا إذا تأملنا، من وجهةٍ أخرى، فسنجد أنّ هذه التعدُّديّة التي تجعل الإنسانَ على صعيد الكينونة واعياً، وعلى صعيد الحضارة متميِّزاً، إنّما تُختزَل إلى مفهوم لا يبدِّدها، يمكن أن يسمّى «الوحدةَ المبدئيّةَ». فالإنسان إذ يكون فريداً في ذاته ومتميِّزاً في صفاته، يظلّ إنساناً في خلقه وإنْ كثرتْ حضاراتُه عدداً. وما كان ذلك ليكون إلا لأنّ الوحدةَ المبدئيّةَ هي التي تَجْمعه بالإنسانيّة كلها.

ويمكن، تبعاً لمنطق هذه الوحدة، أن نقول:

١ ـ إنّ الإنسان إذْ يكُون فرداً في ذاته، وجمعاً في الحضارة التي ينتمي إليها، فذلك لأنّ الوحدة المبدئيّة تتيح له ذلك. فهو في خلقه مأوًى لذاته وفرادته، وهو في انتمائه مأوًى لتواصله وتناغمه وتجانسه. ولمّا كان هذا، فقد بدا في وجوده فرادةَ ذاته في شخصه وصفاته... وجَمْعَ حضارته في تباينها تواصلاً، وتميُّزِها تناغماً، وفرادتِها تجانساً.

٢ ـ وينطبق هذا الأمرُ على الحضارات في تعدُّديّتها كما انطبق على الإنسان في تعدُّديّته. فكلُّ الحضارات على اختلافها، وإنْ تباعدتْ زماناً ومكاناً، إنّما تَصْدر باستمرار عن وحدةٍ مبدئيّةٍ تجعل كلَّ سمات التمايز والفرادة بينها متناغمةً، ومتواصلةً، ومتجانسة. ويُمْكن، تبسيطاً لهذا الأمر وتوضيحاً، أن نتصوَّر وجودَ محورَيْن: **الأول**، ويمثِّل النموذج. وفيه ترتصف الحضاراتُ بكل نماذجها على شكل جدولٍ. وهو محور شاقوليٌّ كما يُلاحَظ، الأمر الذي يعني إمكانَ ميلاد الحضارات أو تعاقُبها في الزمان. وأما المحور **الثاني**، فتركيبيّ. وفيه تتناغم الحضاراتُ، وتتواصل، وتتجانس. وهو محورٌ أفقيٌّ كما يلاحَظ، الأمرُ الذي يعني إمكانَ إنجاز التركيب بينها آنياً. وهذا يفضي إلى التكلُّم بلغتيْن أو أكثر (وقد يكون هذا بوساطة الترجمة)، والعيشِ بحضارتيْن أو أكثر. والجدير بالذكر أنّ هذا الأمر كان، ولا يزال، قائماً على توالي الزمان واختلاف المكان. ولذا، فإنّ الإنسان يعيش في إطار حضارته تباينَه وتميُّزَه وفرادتَه، ويعيش في إطار الحضارات الأخرى تواصلاً وتناغماً وتجانساً. ونلاحظ أخيراً أنّ ركن اللقاء بين المحوريْن يمثِّل «الوحدة المبدئيّة». وبهذا تكون «الوحدةُ المبدئيّة» مصدراً لنشوء التعدُّديّة الحضاريّة، كما تكون في الوقت نفسه قاعدةً للتناغم بينها. ولعلّ الرسم التالي يبيِّن ما نحن بصدده:



ولقد وصف رونيه غينو التناغُمَ الناشئ عن الوحدة المبدئيّة فقال إنّه: «ليس شيئاً آخر سوى انعكاس الوحدة المبدئيّة في تعدُّديّة العالم المتجلّي»[1]، أيْ في ما عَبَّرنا عنه بتعدُّديّة الحضارات القائمة في العالم.

وإنّنا لنرى، بناءً على هذا، أنّ الحضارات التقليديّة قد نجحتْ، على مرّ العصور، في ربط هذيْن المحوريْن: محورِ النموذج بتعدُّديّته الحضاريّة، ومحورِ التركيب القائم على التناغم والتواصل والتجانس. كما نرى أيضاً أنّها اليوم، بسببٍ تمفصلها هذا، مؤهّلةٌ أكثرَ من أيِّ وقتٍ مضى لأداءِ هذا الدور، أيْ للخروج من العنف والفوضى اللذيْن هيمنا على القرن العشرين ولاسيّما في ظلّ العولمة، ولدخولِ القرن الواحد والعشرين، محمّلةً بأفقٍ لتعدُّديّةٍ حضاريّةٍ يكون الآخرُ فيها بثقافته وعلومه هو محورَ الذات تواصلاً، وتناغماً، وتجانساً.

وإذا كان هذا هو التصوُّر الذي يَعمر عقولَ نفرٍ غيرِ قليل من الباحثين، والحكماء، والفلاسفة، والمفكّرين، والأدباءِ، ورجالِ العلم، وأصحابِ الديانات، فإنّه يُمكن للمرء أن يدلي بالفرضيّة التاليّة: إنّ المصدر الأساسَ لزوال الصراعات، وانقضاءِ النزاعات، وانتهاءِ العنف، والخروج من الفوضى، وربما لموتِ الحروب أيضاً، ليس مصدراً جيولوجيّاً، ولا جغرافياً، ولا اقتصاديّاً، ولا سياسيّاً، ولا إيديولوجيّاً، ولا نفسيّاً، ولا تكنولوجيّاً، ولكنّه مصدرٌ حضاريٌّ.

وإذا كان ذلك كذلك، فما الذي تعنيه هذه الفرضيةُ بالمصدر الحضاريّ من جهة؟ ولماذا تمّ، في هذه الفرضيّة، استبعادُ

١ ـ René Guenon: **Autorité spirituelle et pouvoir temporel**. Éd. Véca, Paris, 1976, p. 22.

إنّ المصدر الأساسي لزوال الصراعات وانتهاء العنف ليس مصدراً اقتصادياً ولا ايديولوجياً ولا سياسياً ولا تكنولوجياً... بل حضاريّ

عناصرَ أساسيّةٍ في قيام مدنيّاتٍ حديثة من جهة أخرى؟ أو بقولٍ آخر، ما الفرق بين المصدر الحضاريّ والعناصر (الجغرافيا، الاقتصاد، إلى آخره) المستخدمةِ في أيّ بناءٍ مدنيّ؟ ولماذا يساهم المصدرُ الحضاريُّ دون سواه في إزالة الصراع وقيامِ الحوار؟

٢ ـ الوحدة المبدئيّة والمصدر الحضاريّ

الحضارة بنيةٌ ونسقٌ. فهي بنيةٌ لأنّها تتكوّن من عناصر وعلاقاتٍ تقوم بين هذه العناصر. وهي نسقٌ لأنّها تبدو وحدةً كليةً متناسقة، ومتناغمة، ومتماسكة. وإذا افترضنا أنّ هذا القول يَصْلح تعريفاً «للحضارة»، فإننا نجد أنّه لا يحدِّد المصدرَ الحضاريّ للحضارة؛ كما أنّه قد ينطبق على مجتمعٍ كالمجتمع الأمريكيّ مثلاً، رغم أنّ هذا المجتمع لا يمثِّل حضارةً ولا يَكْشف تطوُّرُه الهائلُ عن إرثٍ حضاريٍّ أو عن مصدرٍ حضاريٍّ.

ولقد ارتأينا، طلباً للدقة، مضطرين إلى ضرب من التحديد. وذلك لأنّه إذا عدنا إلى المصادر الغربيّة، فلن نقف فيها على تعريفٍ واضحٍ ومحدد للحضارة. وليس ذلك لأنّ الحضارة تستعصي على البحث العلميّ: فعلم الاجتماع، والأنتروبولوجيا، والإتنولوجيا... تعاملتْ معها لاتصالها الوثيق بها. ولكنّ مرد ذلك يعود إلى سببيْن أساسيّيْن:

ـ أما السبب الأول، فلأنّ جملةَ المناهج التي تستخدمها هذه العلومُ ليست مؤهَّلة بعدُ، على الرغم من دقّتها البالغة، لدراسة هذه الظاهرة التي سمّاها بعضُهم «ثقافةً»، وسمّاها بعضُهم الآخر «حضارةً»، واستعملها طرفٌ ثالث بوصف اللفظين يعبّران عن شيءٍ واحد[١].

ـ وأمّا السبب الثاني، والأهمّ، فيكمن في الحضارة نفسها. فالحضارة ظاهرةُ اختلافٍ لا ائتلاف، وهي المختلفُ الذي يتناغم. والعلوم التي بين أيدينا لا تستطيع أن تَرْصد، أو لعلّها لا تريد حالياً أن ترصد، إلا المؤتلفَ الذي يتماثل ويتطابق[٢].

وقد يعني هذا أنّ العلوم الإنسانيّة «الرسميّة»، حفاظاً على النجاحات الجزئيّة الباهرة التي حقّقتْها، قد أهملتْ مفهوماً للحضارة لا تزال تضيق عن استيعابه، وأعني: تناغُمَ المختلف، أو الوحدةَ المبدئيّة. ولما كانت هذه العلوم حسيّةً في نظرتها، وماديّةً في تتبُّعها، ومتحيِّزةً إيديولوجيّاً في أحكامها وصياغتها لمعارفها، فقد فاتها أنّ الحضارة قد لا تكون انعكاساً للواقع الماديّ الذي توجد فيه، قَدْرَ ما تكون نقيضاً له. وقد يتجلّى هذا في الآداب والفنون على وجه الخصوص، وفي النكوص اجتماعيّاً وسياسيّاً واقتصاديّاً عموماً، وكما هو حاصل الآن في مهد الحضارات الكبرى التي أَشَرْنا إليها. وإزاء هذا الوضع نجدنا مضطرّين إلى أن نعود إلى مفهوم «الوحدة المبدئيّة» بوصفها مصدراً للتحوُّل الحضاريّ بنيةً ونسقاً.

وننبِّه إلى أنّنا لا نريد هنا، ونحن نتكلّم عن المصدر الحضاريّ، أن نَطْرَح قضيةً نظريّةً تؤدي إلى مزيد من المضاربات الكلاميّة في «بورصات» التنظير، أو إلى مزيد من السِّجالات التي تغصّ بها أسواقُ الاستهلاك الإيديولوجيّ «المُعَوْلَم». فالتضخُّم في هذا المجال أصبح أكثر مما يُحتمل. وحسبُنا، مصداقاً لقولنا هذا، أن نشير إلى أطروحتيْن في هذا المجال، كانتا قد أثارتا جدلاً واسعاً في أوساط المثقفين في العالم، هما: أطروحةُ «صدام الحضارات» لصامويل هنتِنْغتن[٣]، وأطروحةُ «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» لفرانسيس فوكوياما[٤].

إنّنا نودّ أن نَطْرح، بالأحرى، قضيةً عمليّةً تتّسق مع هدف البحث الذي هو «حوار الحضارات»، لا «صدام الحضارات». وبالفعل، فلقد سَجّلت الإنسانيّةُ لهذه القضيّة وجوداً حقيقيّاً قبل ما اصطُلح على تسميته بـ «الأزمنة التاريخيّة»، وأثناءها (أي الأزمنة التي لا تزال الإنسانيّةُ تعيش فيها الآن)، ونعتقد أنّها ستستمر بعدها. وهذا يعني أنّها قضيّةٌ تتعلّق بتاريخ ما قبل التاريخ، وبتاريخ التاريخ، وتاريخ ما بعد التاريخ، لا بـ «نهاية التاريخ». وهذه القضيّة هي قضيّة العلاقة بين الروح والمادة، أو هي قضيّة «الوحدة المبدئيّة أو تناغم المختلف» بين الولاية الروحيّة والسلطة الزمنيّة. وسنقف على هذه القضيّة، لأنّها تمثِّل، في نظرنا، المصدرَ الحضاريَّ الذي وَجَدَتْ كلُّ الحضارات فيه نفسَها بنيةً ونسقاً، ويمكنها به الآن أن تتحاور، وأن تتمفصل، وأن تتناغم من غير صِدامٍ.

وإذا كان البحثُ في حفريات المعرفة يؤكِّد صحةَ هذه القضيّة وجوداً في الحياة الإنسانيّة، فإنّها تؤكِّد أيضاً أنّ هذه الولايةَ وتلك السلطةَ لم تكونا في الأصل منفصلتيْن عضويّاً، أو وظيفيّاً، ولا ممثَّلتيْن عن طريق هيئاتٍ، أو مؤسساتٍ، أو

---

١ ـ P.H. Chombart de Lauwe: **Images de la culture**. Éd. Payot, No. 163, Paris, 1970, p. 14 - 15.

٢ ـ Michel Foucault: **Les mots et les choses**. Éd. Gallimard, Paris, 1966, p. 60.

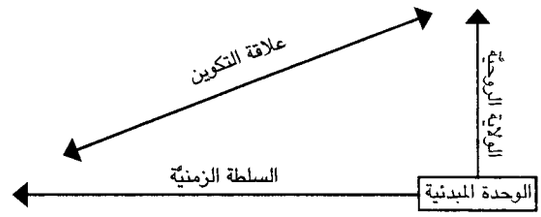
وانظر أيضاً مفهوم المختلف عند: Gilles Deleuze: **Différence et répétition**. Éd. P.U.F, Paris, 1997, p. 7 - 11.

٣ ـ صامويل هانتنغتن: **صدام الحضارات**، مركز الدراسات الاستراتيجيّة والبحوث والتوثيق، بيروت، ط ١، ١٩٩٥.

٤ ـ فرانسيس فوكوياما: **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، تر: فؤاد شاهين، د. جميل قاسم، رضا الشابيي، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ١٩٩٣.

أفرادٍ بشكل مستقلّ. فهذا الأمر لم تعرفه الإنسانيّةُ إلا جزئيّاً، وفي ظروفٍ من الفوضى واختلال النظام، مرّتْ بها هنا وهناك، ولا تزال تمرّ بها في أزمنتها التاريخيّة الحديثة هذه.

ويجب أن نلاحظ أنّ «الوحدة المبدئيّة» التي هي، كما رأينا، مصدرٌ لتنوُّع النماذج الحضاريّة وتناغمها، تُعدُّ هي أيضاً «المصدرَ الحضاريّ» لوجود أيّ حضارةٍ. وما كان هذا ليكون إلاّ لأنّها، تكوينيّاً، تشتمل على «الولاية الروحيّة» من جهة، وعلى «السلطة الزمنيّة» من جهة أخرى. ويمكن، للتوضيح، أن نضع الرسم التالي:



ونقول، توصيفاً لهذا الرسم، ما يلي:

١ ـ إنّه لا يصحّ مع «الوحدة المبدئيّة» أن تسير «الولايةُ الروحيّةُ» و«السلطةُ الزمنيّةُ» في خطّين متوازيَيْن. كما إنّه لا يصحّ معها أن توجدا على مبدإ التجاور. ذلك لأنّ متصوَّر التوازي ومبدأ التجاور يقومان على فكرة اقتسام الميادين وانقسامها؛ والحضاراتُ التقليديّةُ لا تعرف هذا.

٢ ـ إنّ «الولاية الروحيّة» حاضرةٌ في «السلطة الزمنيّة» ومنتشرةٌ فيها أفقياً. وإنّ «السلطة الزمنيّة» حاضرةٌ في «الولاية الروحيّة» وصاعدةٌ معها عامودياً. وما كان يمكن لهذا الحضور أن يكون تناغماً، وتجانساً، وتواصلاً لَوْ لم تكن «الوحدةُ المبدئيّةُ» هي الرَّحِمَ التي يصير بها كلٌّ منهما إلى حضوره المتشاكل. ولقد تطلّب إدراكُ هذا الأمر في الحضارات التقليديّة إنشاءَ «علمٍ يقينيٍّ»، لا يقابله علمٌ من علومنا المعاصرة: وهو علمُ استبصارٍ الحقائق أو البدائهِ الأولى، كاستبصار حقيقة «الوحدة المبدئيّة» مثلاً. وإنّ مبدأي التوازي والتجاور، على ما فيهما من إغراء في العدل ظاهراً، وفي التوازن شكلاً وسطحاً، لَيُمثّلان نقيضَ «الوحدة المبدئيّة»؛ وإنّ العملَ بهما لَيُعَدُّ تدميراً لها.

٣ ـ قلنا إنّ «الوحدة المبدئيّة» تشتمل، تكوينيّاً، على «الولاية الروحيّة» و«السلطة الزمنيّة». ويَظْهر هذا في لغات الحضارات التقليديّة الكبرى وفي اشتقاقات ألفاظها. فإذا عدنا إلى مادة «و ل ي»، مثلاً، في **لسان العرب**، فسنجد هذا المعنى فيها قائماً. يقول ابنُ منظور: «في أسماء الله تعالى: الوَليُّ هو الناصر، وقيل: المتولّي لأمور العالم والخلائق [هو] القائمُ بها. ومن أسمائه عزَّ وجلَّ: الوالي، وهو مالك الأشياء جميعِها المتصرِّفُ فيها. قال ابنُ الأثير: وكأنّ الولايةَ تُشعر بالتدبير والقدرة والفِعل.... ابن السكيت: الوِلاية بالكسر السلطان، والوَلاية والوِلاية النصرة»[١].

ونلاحظ أنّ «الوحدة المبدئيّة»، منظوراً إليها هذه المرّةَ من زاوية «الولاية»، لَتُعَدُّ هي «الولايةَ والسلطةَ» في آن واحد. ويتعزّز هذا المعنى إذا عَلِمنا أنّ معنى «الولاية» أيضاً هو «القرابة» كما جاء في **المعجم الوسيط**[٢]. ولهذا كانت «الوحدةُ المبدئيّة» في كل الحضارات التقليديّة تمثّل ضفيرة التشاكل بين «الولاية الروحيّة» و«السلطة الزمنيّة»، والرحِمَ المبدعة، وإيقاعَ التناغم، والتواصل، والتجانس لتجليّات الإنسان في العالم المحسوس. وإنّنا لنكاد نقول إنّ أيَّ فَصْلٍ بين هذه الأمور، بالنسبة إلى كائن الحضارات التقليديّة، يؤدّي إلى ضياع المعنى، أو إلى هدم «الوحدة المبدئيّة» في العالم نفسه، أو إلى تبديد البداهة الأولى.

٤ ـ يبقى أخيراً أن نقول إنّ الكائن في الحضارات التقليديّة هو كائنُ الوحدة المبدئيّة. وتفسير هذا، على صعيد الكينونة، يعني أنّ الآخر هو من تمام كمال الذات وتمام كمال الوجود. وإذا دقّقنا النظر، فسنجد أنّ المعادلة تقوم على النحو التالي: إنّ الآخر، في الذات، يمثّل البعدَ الروحيّ؛ وإنّ الذات، في الآخر، تمثّل البعدَ الزمنيّ. ولما كانت الذاتُ هي الآخر على نحوٍ من الأنحاء، والآخرُ هو الذاتُ أيضاً على نحو من الأنحاء، فقد كانت الولايةُ، كذلك، في الوحدة المبدئيّة للكينونة، هي تعاقُبَ سلطانِ الآخر في ولاية الذات، وتعاقُبَ ولاية الذات في سلطان الآخر. وإنّ هذا لَيَرْقى إلى مقولة الحلاّج، مجتزأةً من سياقها ولابسةً لَبوسَ السياق الذي نحن فيه: «إذا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنا». فالآخر هو حلوليةٌ تامةٌ في الذات، والذاتُ هي حلوليةٌ مطلقةٌ في الآخر.

وإذا كنا قد عرّفنا «الولايةَ الروحيّة والسلطةَ الزمنيّة» على ضوءِ مُتَصَوَّرِ «الوحدة المبدئيّة» في الحضارات التقليديّة، فيمكننا أن نعرِّف الآن هذه الولايةَ وتلك السلطةَ على ضوء مفهوم الكائن بعد أن أَجْملنا ذِكْرَه هنا.

أ ـ الولاية الروحيّة: يقول غينو: «الولاية الروحيّة ولايةٌ داخليّةٌ في جوهرها. وإنّها لتؤكّدُ ذاتها بذاتها، مستقلةً عن أيّ دعمٍ حسيّ. وتمارِس ذاتَها، على نحوٍ ما، بشكل غير مرئي»[٣]. ولقد يعني هذا أنّ الكائن في الحضارات التقليديّة يكفّ عن ذاته كمالاً وعن وجوده تماماً ما لم يكن أولاً صاحبَ ولايةٍ روحيّةٍ، وثانياً ما لم تكن ولايتُه الروحيّةُ متّصفةً بما يلي:

ـ يجب أن تكون داخليّةً. وهي إذ تكون كذلك، فإنّها تزوِّد الكائن بطاقةٍ نفسيّةٍ وعقليّةٍ تتجلّى آثارُها في صور القيم المثلى التي يُؤْمِن بها: قيمِ الخيرِ، والحبِ والجمالِ، أيْ قيمِ «الحق».

ـ وأن تؤكّد ذاتَها بذاتها، وهذا لا يكون إلاّ لأنّها معرفةٌ محضة. ولذا، فهي تكون للمستدِلّ دالاً تستدلّ به ذاتُه على ذاته، وتجعله بين الخلائق عارفاً. فهو إذا نظر رأى؛ وإذا رأى وعى؛ وإذا وعى بلَّغ وحاوَرَ وشارَكَ.

---

١ ـ ابن منظور: **لسان العرب**، دار الفكر ـ دار صادر، بيروت، بلا تاريخ، ج ١٥، ص ٤٠٦ وما بعدها.

٢ ـ الدكتور إبراهيم أنيس وآخرون: **المعجم الوسيط**، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت بلا تاريخ، ط ٢، ج ٢، ص ١٠٥٨.

٣ ـ Guenon, p. 27 - 28.

المخلوق اذا استعلى كفَّ عن أن يكون تواصلياً، وإذّاك لا يقيم حواراً ولا يَحفْظ جواراً

ـ وأن تكون مستقلَّةً عن أيّ دعم حسّيّ. وهذا لا يكون إلا إذا كانت مستغنيةً بذاتها عن الأشياء. فلا هي تُدرَك بالوسائط، ولا هي تحتاج إلى الوسائط كي تكون. وهي إذ تكون كذلك، فإنّها تنفتح على العالم لا يَحْجبها عنه حجابٌ. ولعلَّ مفهوم «الاستغناء»، هذا، هو الأسُّ الأولُ الذي تُبنى به حريَّةُ الكائن في الحضارات التقليديَّة. وقد نبَّه الروحانيُّون في كل هذه الحضارات إلى أهميَّة هذا المبدإ وأكَّدوه.

ـ وأن تمارسَ ذاتَها بشكلٍ غير مرئيّ. ونحن نرى أنّ مدلول العبارة، هنا، يذهب نحو أمرين:

ـ الأول هو الممارسة. وإنَّها لَتُعَدُّ من بين الوظائف العظمى التي تؤدِّيها الولايةُ الروحيَّةُ. والمقصود بهذه الوظيفة هو «التعارف»، الذي يُنظر إليه بوصفه علامةَ المسعى الدائم الذي تُنجزه الحضاراتُ التقليديَّةُ في كل الأزمنة. والتعارف أمرٌ يقوم به المخلوق، ذكراً كان أم أنثى، وشعوباً وقبائلَ، بغيةَ الوصولِ إلى كرامةٍ عليا، اتَّفقت كلُّ المذاهب الروحيَّة في الحضارات التي تمثَّلها أن تسمِّيها «التقوى».

والتعارف هنا لا يأخذ شكلَ لقاءٍ بين متناظريْن يَفْترض وجودُهما وجودَ مسافةٍ فاصلة؛ بل يأخذ شكلَ حوارٍ بين متعارفيْن يرى كلٌّ واحدٍ منهما في الآخر لحظةَ تمامه، وكمالَ وجوده، وتعاقُبَ ولايةٍ ذاتِهِ في سلطانه.

ـ الثاني هو كيفية الممارسة. والسؤال الذي يُطرح بهذا الخصوص هو: لِمَ تمارسُ الولاية الروحيَّةُ ذاتها (أي تقوم بالتعارف ائتلافاً أو اختلافاً) بشكلٍ غيرِ مرئيّ؟ والجواب لأنَّ المرئيّ حجاب، ولأنَّه يمثِّل في الحضارات التقليديَّة الكثيفَ، والثخينَ، والصلد، وخصوصاً «ظلامَ المظاهر». وبقولٍ آخر، فإنَّ المرئيّ هو «أنا»؛ وهو التمثيل والتجسيد؛ وهو، لذلك، يَمْنع الآخر، بكثافته، من النفاذ إلى الولاية الروحيَّة للذات، فيعطِّلها. وإذ ذاك تنهدم قيمُ المخلوق المثلى: فلا يعود عارفاً، ولا حاملاً لاستغنائه، ويَفْقد حريتَه التي هي جِبلَّةٌ فيه، أيْ أصلٌ في الخلق الذي صار به كائناً عاقلاً ومختاراً.

ونشير هنا إلى أنّ كلمة «المخلوق» تُعَدُّ أساسيَّةً في متصوَّر الحضارات التقليديَّة. فالمخلوق هو مَنْ لا يمكنه أن يتعالى إلا إذا استعلى أولاً على مكوِّنات خَلْقِه وتمرَّدَ. وحينئذ، فإنَّه لا يؤكِّد ذاتَه بذاته، أيْ بوصفه مخلوقاً، ولكنَّه يؤكِّد ذاتَه بمن يستعلي عليهم. وهذا يُفْقده حريَّته الجبلِّية واستغناءَه، ويجعله على الدوام محتاجاً إلى مَنْ سواه لكي يعلو عليه طغياناً وكِبراً. ولقد أشارت الحضاراتُ التقليديَّة إلى هذا الأمر، وصرَّح به القرآنُ في مواضع كثيرة، كان كلامُه فيها عن فرعون فرداً، وإلى بني إسرائيل جماعةً، مِنْ أبرزها وأجلاها.

ويُمْكن للمرء، بهذا الصدد، أن يبدي الملاحظتيْن التاليتيْن:

ـ الملاحظة الأولى أنّ «المخلوق» إذا استعلى كَفَّ عن أن يكون تواصليّاً. وإذّاك، فإنَّه لا يقيم حِواراً، ولا يَحْفظ جِواراً، ويكون مصدرَ خطرٍ دائم.

ـ الملاحظة الثانية هي أنّ بعض الفلسفات في المدنيات الحديثة قد توسلتْ إلى تقويض متصوَّرِ الميتافيزيقا القديمة عن طريق تقويض متصوَّرِ «المخلوق» فيها، فوقعتْ في شراك تناقضها. وبذا، نشأتْ ميتافيزيقا جديدة، هي ميتافيزيقا «الشخص»، حيث حلَّ «المخلوقُ» فيها محلَّ «الخالق»، وصار فيها «الخالقُ» على مثال «المخلوق» في مكوِّناته وصفاته. ويدلّ هذا أنّ هذه الفلسفات لم تنجح في التقويض قَدْرَ نجاحها في استحداث ميتافيزيقا جديدةٍ. وأدَّى هذا الأمر بالمدنيَّات الحديثة (أي في الغرب تحديداً منذ القرن السابع عشر وإلى الآن) إلى نشوءِ مركزيَّةٍ شديدةٍ، تقوم على نقيض مفهوم «التعارف» في الحضارات التقليديَّة، وعلى استبعاد الآخر ونفيه[1].

ب ـ السلطة الزمنيَّة: يمكن القول، مبدئياً، إنَّ السلطة الزمنيَّة هي الحيِّزُ الذي تتجلَّى فيه الولايةُ الروحيَّةُ خارج حدودها الداخليَّة. وعلى هذا، يكون لمفهوم «السلطة» من منظور الحضارات التقليديَّة مستويان:

ـ المستوى الأول: وهو الذي تتواشج فيه السلطةُ الزمنيَّةُ صعوداً مع الولاية الروحيَّة، فتتولى هذه سياسةَ تلك. وإذ ذاك تكون لها تراتبيَّةٌ معيَّنةٌ، وتتَّصف بالأساسيَّات التالية:

ـ بكونها عمارةً للأرض.

ـ وبكونها شريعةً.

ـ وبكونها إنابةً أو خلافةً.

ـ وبكونها عبادةً.

ولقد نَعْلم أنّ أدبيَّات السلطة المتعلقة بهذا الجانب في الحضارات التقليديَّة كثيرة. ومع ذلك، يبدو مهماً أن نقول

---

١ ـ حول مفهوم «المركزيَّة الأوروبيَّة»، تُستحسن العودةُ إلى الكتب التالية:

- Jacque Derrida: **De la grammatologie**. Éd. Minuit, Paris, 1967.

ـ تزيفيتان تودوروف: **نحن والآخرون**، تر: د. ربى حمود، منشورات المدى، دمشق، ١٩٩٨.

ـ د. عبد الله إبراهيم: **المركزيَّة الغربيَّة، إشكالية التكوُّن والتمركز حول الذات**، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ١٩٩٧.

إنَّه لا معنى أن تكون السلطةُ عمارةً للأرض ما لم تكن الشريعةُ قانوناً لها، وإنَّه لا معنى للشريعة أن تكون قانوناً ما لم تكن الخلافةُ قائمة، وإنَّه لا معنى للخلافة أن تكون قائمة ما لم تكن العبادةُ هي الأُسَّ الذي تقوم عليه. وهكذا نرى أن هذه التراتبيَّة لا تسمح للسلطة الزمنيَّة أن تنفرد بواحدٍ من عناصرها دون البقيَّة المترابطة فيما بينها والمستندة بعضها إلى بعض. وإلاَّ يكن ذلك، فسيُفضي الأمرُ لا محالةَ إلى تنازع القوى المثِّلة لهذه العناصر، أو ستصبح هذه العناصرُ قوى انعزاليَّةً يدمِّر بعضُها بعضاً؛ وحينئذ سينفرط عقدُ «الوحدة المبدئيَّة»، وسيتقوَّض الهرمُ الحضاريُّ من أساسه. ولعلنا نرى في المدنيَّات الحديثة مثالاً واضحاً على هذا: فالعناصر تتصارع فيها، ويدمِّر بعضُها بعضاً. وما كان هذا إلاَّ لأنَّ التراتبيَّة فيها مبدَّدةٌ، و«الوحدة المبدئيَّة» غائبة؛ فلا تناغم بينها يربطها، ولا تناسق يجمعها ويعزِّزها.

وثمة مثلٌ آخر نراه في الحضارات التقليديَّة. فنحن، عند التأمُّل، لن نجد فيها علامةً على اندماج الخالق بالمخلوق، أو على حلول المخلوق محلَّ الخالق. ذلك لأنَّ الإنابة أو الخلافة هي شرط الوجود في عمارة الأرض، وإقامةِ الشريعة، وتحقيق العبادة. ومن هنا، كان لا يجوز فيها أن تكون الشريعةُ إنتاجاً للذات شخصاً. ولو أنَّ ذلك كان، لتألَّه الشخصُ، ولَذَهَبَ كلُّ فردٍ في عبادة ذاته مذهباً يصارعُ من أجله ذوات الآخرين، ولصارت عمارةُ الأرض هيمنةً وقوةً يطغى بها البشرُ بعضُهم على بعض. ولقد نرى، تبعاً لهذا، أنَّ مقولة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود» التي تجعل الذاتَ مركزاً في العقلانيَّة الغربيَّة الديكارتية، تقابلها في الحضارة الإسلاميَّة، وفي كل الحضارات التقليديَّة عموماً، مقولةُ: «أُنظرْ تجدْ»[1]. وهذا ما يجعل السلطةَ عبادةً تَعْمل الذاتُ من خلالها على زحزحة مركزيَّتها، وتوخّي تحرُّرها وانعتاقِها.

ثم إنَّه لَمّا كان ركنُ عمل السلطة هو التقوى، فقد كان مبدأُ «التعارف» أو حوار الآخر، أو حضوره، ضرورةً لكمال هذا العمل؛ وقد ندرك من هذا، ومن أشياء أخرى، أنَّ السلطة الزمنيَّة لن تتواشج مع الولاية الروحيَّة صعوداً ما لم تكن غيريَّة: أي ما لم يكن الآخرُ فيها، لا الذاتُ، هو محورَ العبادةِ، والشريعةِ، والخلافةِ، وعمارةِ الأرض.

وإذا كان الأساسُ هو هذا، فإنَّنا نفهم أنَّ الحوار في حصوله ليس مجرد عاطفة إنسانيَّة، ولا هو نزوع فلسفيّ يستدرّ التسامح ـ وإن كان التسامح يُرتجى في الحضارات كلِّها ـ، ولا هو فضل وَمِنَّة يتفضَّل بهما القويُّ على الضعيف، والمنتصرُ على المنكسر، والأعلى على الأدنى. بل إنَّ الحوار مبدأٌ أساسيٌّ، وركنٌ لا غنى عنه، في تواشج السلطة الزمنيَّة والولاية الروحيَّة. وإنَّه لَيكونُ كذلك بسبب الوحدة المبدئيَّة التي تفيض بالولاية الروحيَّة والسلطة الزمنيَّة معاً، وتقيم العلاقةَ بينهما على أساسه. وقد يدلّ هذا، إذن، أنَّه مبدأ مكوِّن، لا عنصرٌ مستدعًى يوضَع إلى جانب عناصر أخرى في البنية الحضاريَّة.

ولهذا، كان «التعارفُ»، أو لنقلِ «الحوار» (بلغة عصرنا)، هو المبدأ الدائمَ الذي لا يختصّ به زمانٌ معدود، ولا يتنزَّل في مكان محدود. ولو كان غير ذلك، لَخَضَع للنسبيَّة، وللنفعيَّة، وللأهواء. ولذا، فهو يُعَدّ في الحضارات التقليديَّة مَرْتبةً من مراتب العبادة، ويتجلَّى فيها بوصفه مكوِّناً من مكوِّنات الشريعةِ والخلافةِ وعمارةِ الأرض.

ـ المستوى الثاني: وهو على عكس الأول. فالولاية الروحيَّة تتواشج فيه مع السلطة الزمنيَّة، فتتولَّى هذه سياسةَ تلك. والسلطة تبدو، والحال كذلك، صانعةً لزمانها المعدود، ومتنزِّلةً في مكانها المحدود. وإنّ أمراً كهذا ليجعلُها مجالاً للظاهر، وللخارج، وللتاريخ. بيد أنَّ الولاية الروحيَّة، إذ تتواشج مع السلطة، فإنَّها تُطْلِقها من أَسْر زمانها، وتحرِّرها من كثافة مكانها. وإذا كان هذا هكذا، فلن تَخْضع، في إجرائها للحوار، لنسبيَّة الزمان، ومحدوديَّةِ المكان، ونفعيَّةِ الأعيان وأهلِ السلطان. وإلاَّ يكن ذلك، فسيتعطَّل أداؤها، وسيكفّ الحوارُ عن أن يكون عبادةً، وشريعةً، وخلافةً، وعمارةً للأرض.

ويجب أن ننبِّه، هنا، إلى أنّ تجلِّي السلطة في الزمان، وتنزُّلَها في المكان، لا يمنعانها من الحضور في التاريخ عبر أشكال متعدِّدة. والسبب في ذلك هو أنّ فعّالية الحركة فيها، والتغير، وتنوُّع أشكال الحكم، لا تعود لذاتها، بل للولاية الروحيَّة التي تتواشج معها، وتحوِّلها إلى صيرورةٍ لا يعيِّنها زمانٌ ولا يحدِّدها مكانٌ. فالولاية الروحيَّة طاقةٌ خلاّقةٌ غيرُ متناهية، ومن شأنها، إذ تتواشج مع السلطة الزمنيَّة، أن تولِّد لها وفيها أشكالاً للحكم تكون على مثالها في لاتناهيها وفعّاليةِ حركتها، وتغيُّرِها، وتنوُّعِها. ولذا، فإنَّ أيّ انفصال بينهما سيفضي، لا محالة، إلى أمرين:

ـ الأول، وفيه ستفقد السلطة فعّالية الحركة، وستمتنع ـ من ثم ـ عن التغيُّر والتنوُّع، الأمر الذي سيجعلها ثابتةً على شكل واحد من أشكال الحكم. وإنّ أمراً كهذا سيضعها خارج التاريخ، وسيَفْصلها عن الزمان والمكان معاً. وبهذا، فإنَّها لن تمتلك القدرةَ على تمثّل الخلافة، وإقامةِ الشريعة، وعمارةِ الأرض، وتحقيقِ العبادة.

ـ الثاني، وسيفضي إلى تقويض الوحدة المبدئيَّة للتناغم الحضاريّ. وحينئذ، لن تَعْرف السلطةُ الزمنيَّةُ في تجلِّيها الزمانيّ، وتنزُّلِها المكانيّ، وحضورها التاريخيّ، تعارفاً أو حواراً، وستصبح الخلافةُ فيها «ملكاً عضوداً» (لا إنابةً) وتحقيقاً للذات العابدة لذاتها. وهذا يعطِّل الشريعةَ، ويبدِّد العبادةَ، ويهدِّد عمارةَ الأرض.

---

١ ـ انظر: طه عبد الرحمن: **فقه الفلسفة/٢/القول الفلسفي**، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ١٩٩٩، ص ٢٣ وما بعدها.

يمكن للحضارات، من خلال وحدتها المبدئيَّة التي تتواشج فيها الروحُ والمادة، أن تعيدَ إلى العالم توازنَه وإلى الإنسان تماسكَه

ويمكننا، على صعيدٍ آخر، القولُ أيضاً إنَّه لمّا كانت السلطة الزمنيَّة، في مستواها الثاني، هي المجالَ الذي تتواشج فيه الولايةُ الروحيَّة معها أفقيّاً: زماناً ومكاناً وحضوراً في التاريخ، فإنَّها تستدعي ـ تحقيقاً للعبادة، وأداءً للخلافة، وإنجازاً للشريعة، وعمارةً للأرض ـ جملةً من العناصر (الجغرافيا، السياسة، الاقتصاد، الثقافة، إلى آخره). وهي إذ تفعل هذا، فلكي تقيم البنيةَ الاجتماعيَّةَ. بيد أنّ مجرّد استدعاء هذه العناصر خارج إطار هذا التواشج لا يفضي بالضرورة إلى نشوء المجتمع بنيةً كما هو بدهيّ. وهنا، تحديداً، نجد ميزةَ الحضارات التقليديّة: ذلك لأنَّها تمكّن الولاية الروحيَّةَ، وفق مبدإ الوحدة المبدئيّة، من ممارسة دورها في إقامةِ علاقاتٍ نوعيَّةٍ بين هذه العناصر، جاعلةً من العبادةِ والخلافةِ والشريعةِ أداتَها في إنجاز ذلك عمارةً للأرض. وإنَّ المجتمع ليَصبحُ بهذا نسقاً متكاملاً في وحدته، ودالاً على تماسكه البنيويّ.

ولقد يتبيَّن لنا أنَّ أمراً كهذا تَضْبطه هذه التراتبيَّةُ، وتتميَّز فيه المكوِّناتُ من المكوِّنات، والبنيةُ من عناصرها، لِمَنْ شأنه أن لا يجعل عنصراً يَطْغى على بقية العناصر، فيستحوذَ على البنية، ويكونَ بديلاً عن المكوِّنات (الولاية الروحيَّة والسلطة الزمنيَّة)، وممثِّلاً مُطْلَقاً للوحدة المبدئيَّة. فأزمة المدنيَّات الحديثة إنَّما تكمن في هذا. ذلك لأنَّها قد أعطتْ للاقتصاد مثلاً، وهو الذي يمثِّل عنصراً مكوِّناً في الحضارات التقليديَّة، دورَ المكوِّن فشكَّل وحدَه لاهوتاً اشتغلتْ كلُّ عناصر البنية الاجتماعيَّة لصالحه الخاصّ. وكان من نتائج هذا نشوءُ طبقاتٍ اجتماعيَّةٍ متصارعةٍ (لا متناغمةٍ) في داخل المجتمع الواحد، ونشوءُ أمم مُسْتَعْمِرَةً وأخرى مُسْتَعْمَرَة. وكذلك فعلتْ في عصرها الحداثيّ بالتكنولوجيا البالغة التطوُّر: فتقدمتِ الوسائلُ على الغايات، والأشياءُ على الأفكار، واختُزل الإنسانُ إلى مستهلكٍ، والمدنُ إلى سوق، وصارت الإنسانيَّةُ كلُّها هامشاً تتحكَّم فيه إرادةُ قطبٍ واحدٍ متمركزٍ على ذاته.

غير أنَّ الإنسانيَّة ستبقى، مع ذلك، مستمرَّةً. فپروميثيوس[1]، على الرغم من العقاب الشديد الذي نزل به، قد تجاوز محنته. ولكنَّ السؤال الذي يُطرح هو: هل كان عليه، إذ سَرَقَ النارَ المقدسة، أن يحتفظ بالسرّ ويَحْجبه عن زيوس؟

٣ ـ حوار الحضارات وتهجية الحرف الناقص

ثمة أسئلة ثلاثة جوهريَّة لا بدّ من طرحها لفتح أفق الحوار. وهذه الأسئلة هي: لماذا الحوار؟ وما هي مجالات الحوار؟ ومَنْ يحاور مَنْ؟

أ ـ لماذا الحوار: لقد قَطَعتِ الإنسانيَّةُ شوطاً بعيداً في تمزيق الوحدة المبدئيَّة بين الولاية الروحيَّة والسلطة الزمنيَّة. وكان من أبرز النتائج وأكثرها إيلاماً أنَّ الإنسان عاش ممزَّقاً، على امتداد القَرن العشرين، بين أمريْن: بين مُنْجَزٍ علميٍّ يرافِقه تقدمٌ تقنيٌّ رائعٌ لم تَعْرِفِ الإنسانيَّةُ له مثيلاً في تاريخها كله من جهة... وهمجيةٍ مريعةٍ، قاتلةٍ ومدمِّرةٍ، لم تعرف الإنسانيَّةُ لها كذلك مثيلاً في تاريخها كلها من جهة أخرى. ولقد توازى، جرّاءَ ذلك، ولكنْ باطرادٍ عكسيٍّ، ازدهارُ الأدوات وتضاؤُل المُثُل. وصار الإنسانُ بين هذا وذاك لا يجد إلى الأمن والاستقرار سبيلاً: فهو ضُحَى كلِّ كشفٍ علميٍّ يصبح مطمئناً، وهو عشيةَ كلِّ حربٍ يُستخدم فيها هذا الكشفُ يمسي خائفاً. بيد أنَّ الأمر لم يقف عند هذا الحدّ. فقد ازدادت الفجوةُ اتّساعاً بين أطراف كثيرة شملتْ كلَّ مناحي الحياة، وتشكلتْ بسببها ثنائيّاتٌ عديدةٌ لا تواصُلَ بينها، وأزواج وفيرةٍ لا يمكن التقريبُ بينها أو تجاوزُها أو تفكيكُها، مثلَ: الغرب والعالم، المركز والهامش، الحرب والسلام، الغنى والفقر، المُسْتَعْمِر والمُسْتَعْمَر، إلى آخره. ثم صارت الحالُ في ظل العولمة، وهيمنةِ القطب الواحد، وسيادةِ النظام (ordre = الأمر) العالميّ الجديد، تنذر بأخطارٍ تَفُوق حدَّ التصوُّر وتهدِّد الوجودَ البشريَّ نفسَه.

وبدا، إزاء هذا الوضع الشاذّ، أنَّه لا مناص من العودة إلى حوار الحضارات، حيث يُمْكن لهذه، من خلال وحدتها المبدئيَّة التي تتواشج فيها الروحُ والمادةُ، أن تعيد إلى العالم توازنَه، وإلى الإنسان تماسُكَه، بعيداً عن الشعارات البرّاقة والإيديولوجيّات المزيِّفة للوعي، وبعيداً عن إرادات الهيمنة، وسلبِ الشعوب مقدَّراتِها وثقافاتِها، وسلامَها، وأمنَها، ومصيرَها. كما بدا أنَّ حوار الحضاراتُ وحده، بما تمتلكه هذه الحضارات من طاقات روحيَّة خلاقة، يستطيع أن يزوِّدَ الأممَ بمبادراتٍ تتجاوز بها ذاتَها، وجغرافيتَها، واقتصادَها، ونُظُمَها، وقوميّاتِها، وأعراقَها، نحو أفقٍ يكون فيه الآخرُ والانفتاحُ عليه ضرورةَ وجودٍ.

ويبقى أن نقول إنَّه لمن الصحيح أنّ فكرة «حوار الحضارات» قد ظهرتْ في ظل العولمة، وفي وقتٍ متأخرٍ نسبياً، وأنَّها استفادت في ظهورها من الثقافات العالميَّة وفيضِ المعلومات التي أغرقت العولمةُ بها العالَمَ عن طريق شبكات الإعلام، والأنترنيت،

١ ـ انظر: د. عماد حاتم: **أساطير اليونان**، دار الشرق العربيّ، بيروت، ط ٢، ١٩٩٤، ص ١٥٤ ـ ١٦٥.

والتلفاز، وغير ذلك. ولكنّ من الصحيح أن نقول أيضاً إنّ الكثيرين، في أنحاء العالم، رأوا فيها موجةً توشك أن تحلّ محلّ العولمة في إدارة العالم. وإذا كانت قد عُرفتْ ضروراتُ هذا الحوار، فإنّه لن يمضي وقتٌ طويلٌ إلا وتُعرَف فيه أيضاً آلياتُ إنجازه وأدائه، وتجلياتُ هذا الإنجاز والأداء. ولعلّه يمكن التأكيد أنّ العالم قد دَخَلَ في دورةٍ حضاريّةٍ جديدة، وأنّ هذه الدورة قد حدَّدتْ مجالاتِ اشتغالها، انتظاراً للحظة البدء والتحوُّل.

ب ـ مجالات الحوار: لكي نقف على «مجالات الحوار»، من المهمّ أن نَعْلم، بدايةً، ما المقصودُ بـ «الحوار». ولذا، سنقف على النقاط التاليّة:

ـ الحوار والتفاوض: لقد سَبَقَ، إذْ تكلمنا عن الحضارات التقليديّة، أنْ أقَمْنا علاقةَ قربى ونسبٍ بين «الحوار» و«التعارف». وتبيَّن لنا حينئذ أنّهما يتضامنان في أداءِ معنى مخصوص. ونريد هنا أن نؤكّد هذا المعنى لكي تتكشّف لنا مجالاتُ اشتغاله. غير أنّه يجب أن يكون واضحاً لدينا أنّ «الحوار» ليس مصطلحاً مرادِفاً لمصطلح آخر، يَرِدُ كثيراً في الأدبيّات السياسيّة والتجاريّة، وهو «التفاوض». ذلك لأنّ فهم الحوار على أنّه تفاوضٌ يفضي إلى فصلٍ مبدئيٍّ بين الكائن والكائن، بينما المقصود بـ «الحوار» هو ضرب من البحث الأنتروبولوجيّ في الكينونة، وإنّه ليفضي ـ في سياق حوار الحضارات ـ إلى معرفة الكائن في الكائن. ولمّا كان ذلك كذلك، فإنّ الإنسان، من منظور حضاريّ وأنتروبولوجيّ، كائنٌ حواريٌّ. وإنّه بسبب خصوصيّته هذه، يمتنع عن أن يكون موضوعاً تفاوضيّاً كما في أدبيّات السياسة والتجارة.

ـ الحوار والآخر: كل إنسانٍ ذاتٌ وآخرُ في الوقت نفسه. وإذا كان الإنسان بوصفه آخرَ مجالاً لاشتغال الحوار، لا موضوعاً للتفاوض، فإنّه في هذا المحال لا يمثّل ثانياً، أو ثالثاً، او أكثرَ، أيْ إنّه لا يمثّل رقماً يضاف إلى أرقام أخرى، وإنّما يمثّل عينَ الكائن والذاتِ والإنسانِ في صورٍ أخرى. وإذا كان الأمرُ على هذا التأكيد قائماً، فإنّ مجال اشتغال الحوار يمثّل بحثاً في الكينونة من حيث هي ذاتٌ وآخرُ، لا بحثاً في أرقام الكائنات وأعدادها. وبهذا يكون الإنسانُ كينونةً حواريةً تتناصُّ الإنسانيّةُ كلُّها فيها، لا خانةً إحصائيّةً تعيش فيها الأرقامُ وحْدتَها، وعزلَتَها، وبؤسَ انفصالها.

ويترتّب على هذا المنحى في مجال اشتغال الحوار أنّه إذا وقع الظلمُ على فردٍ من أفراد الإنسان، فإنّه يُعَدّ ظلماً على جنسه كله، لا على رقمٍ مفردٍ في جنسه... مع العلم أنّه في العِقاب لا يؤخَذُ الكلُّ بجريرة الواحد، على ما هو جارٍ في قرارات الأمم المتحدة في ظلّ النظام (الأمر) العالميّ الجديد، حيث تحاصَرُ شعوبٌ بأكملها اقتصاديّاً وسياسيّاً، واجتماعيّاً، ويصار إلى إفنائها.

ـ الحوار والحقوق: يمكن تعريفُ الحقوق بأنّها واجباتٌ تُنجزها الذاتُ باتجاه الآخر. ولما كان كلُّ إنسان ذاتاً وآخرَ في الوقت نفسه، فإنّه على مقدار ما ينجزه من واجبات ينال ما يستحقه من حقوق. وإنّ مسؤوليّة الإنسان عبادةً، وخلافةً، وشريعةً، وعمارةً للأرض، لتتعيَّن بهذا. ولولا اضطلاعه بمسؤوليّة الواجبات لَمَا صار صاحبَ حقوق، بل لَمَا صار إنساناً يكتمل وجودُه باكتمال واجباته وكمالها.

وحوار الحضارات، في مجال حقوق الإنسان، هو بحثٌ في مسؤوليات مُلْزِمَةٍ بإنجاز الواجبات. ولقد نعلم أنّ هذا المعنى قد تمثّل في رسالاتِ الحضارات الكبرى، وفي آدابها، وقوانينها، وقيمِها الأخلاقيّة، ومُثُلِها الفلسفيّة، وأديانِها، وأنماطِ عيشها، وإبداعاتِها، ومخترعاتِها، وروائعِها العلميّة والمعرفيّة.

بيد أنّ ما يجب التنبيه إليه هو أنّ هذه الواجبات ومجالات تمثيلها لم تكن، في كل الحضارات التقليديّة، سِلعاً تفاوضيّة، سياسةً وتجارةً، في سوق الاستهلاك محلياً وعالميّاً، كما هو سائدٌ في المدنيات الحديثة. ولذا، فإنّها لم تكن قطُّ أدواتِ استعبادٍ سياسيٍّ، واسترقاقٍ اقتصاديٍّ، وهيمنةٍ ثقافيّةٍ.

ويبقى، مع ذلك، أنّ التقدُّم الذي أنجزته الإنسانيّةُ سيكون هو الواجب الذي سيسمح لها، عبر حوار الحضارات، بنيل أكبر قدرٍ من حقوقها في كل مجالات الحياة. وليس ما يحصل الآن بوساطة قنوات التواصل وثورة المعلومات إلا علامة على هذا.

ج ـ مَنْ يحاور مَنْ: إنّ سؤالاً كهذا ليتطلبُ مساءلة الأفكار عن أفكارها، والأنظمةِ عن أنظمتها، والهوياتِ عن هوياتها. وإذا كان السؤالُ هو الأساسَ في قيام أيّ مشروعٍ نقديٍّ، فإنّ حوار الحضارات، إذ يعزِّز طرح الأسئلة، فإنّه يتطلع في الوقت نفسه إلى تحسين سُبُلِ التفاهم بين الشعوب. ولذا، فهو في جانب منه يطرح سؤالاً نقديّاً، وهو في جانب آخر يحمل قضيّة إنسانيّة. ومن هنا، فإنّ مساءلة الأفكار لم تَعُدْ تعني فقط نقدَ الأفكار ومسبّقاتها، وإنّما صارت تعني أيضاً إبداعَ أفكارٍ أخرى؛ وإنّ مساءلة الأنظمة لم تَعُدْ تعني نقدَ الأنظمة واستكبارَها، وإنّما صارت تعني إنشاء أنظمة مغايرة؛ وإنّ مساءلة الهويات لم تَعُدْ تعني نقدَ الهويات وانغلاقَها، وإنّما صارت تعني انفتاحَ الذات وخروجَها من تقوقعها. وإذا كان هذا يدلّ على التفاعل الخلّاق بين النقد والإبداع، فإنّ حوار الحضارات يجعل أيضاً من هذا التفاعل أسّاً رابطاً بين الحرية والمصير، والوجود والمعرفة، والفهمِ والتواصل.

ويبدو، الآن، أنّ العالم كله سائر في هذا الاتجاه، اتجاهِ نقد الأفكار وإبداعِ أخرى، واتجاهِ نقد الأنظمة وإنشاءِ سواها، واتجاهِ نقد الهويات وإعادة تشكيلها. كما يبدو أنّه لم يعد هناك مجالٌ لأحد أن يعيش حياته إلاّ من خلال تمازجٍ حضاريٍّ وتعدديّةٍ لغويّة، يتيحان من جديد قيامَ الوحدةِ المبدئيّة وقراءةَ الحرف على أساسِ تواشجِ البعديْن: الروحيّ والماديّ، وتناغمِهما. □

البحرين