

جَدَلِيَّةُ جِوَارِ الحَضَارَاتِ
إِضَاءَةُ المَشْهَدِ العُلَامِيِّ حَوْلَ مَوْضُوعَةِ
جِوَارِ الحَضَارَاتِ فِي الفِكْرِ الإِسْلَامِيِّ العَاصِرِ

محمّد هَاشِم البَطَّاط

الحوار Dialogue:

الحوار مأخوذٌ من الحور، وللحور ثلاثة أصول، أحدها اللون، والآخر الرجوع، والثالث أن يدور الشيء دوراً، ويبدو أن الحوار مأخوذٌ من الحور بمعنى الرجوع، والحوار يقال على ما يجري بين شخصين (أو أكثر) بحيث يسمع كلٌّ منهما بعد كلامه رداً من الآخر، ولهذا يُقال (كلمته فما رجع إليّ حواراً) أو بعد أن يقول أحد الطرفين شيئاً، يقولون: إن الآخر لم يجر جواباً، أي لم يرجع ولم يرد^(١).

يشير (محمد الريشهري) بعد أن يوضح معاني الحوار إلى أنه بهذه المعاني المذكورة يشمل الإحتجاج، والجدال والمراء و المناظرة و المكابرة، فالإحتجاج معناه إقامة الحجة لإثبات المطلوب، و المعنى اللغوي للحجة هو القصد، و تأتي بمعنى الدليل والبرهان، أو الدليل الذي يُغلب به الخصم، أما الجدل، ففي اللغة معناه الإتيان و شدة الخصومة، و الجدل و المجادلة هما مصدران باب المفاعلة، بمعنى أن النقاش المتبادل الذي يحاول فيه كلٌّ من الجانبين إثبات مدعاه، وإبطال الطرف المقابل^(٢)، و بخصوص المراء يرى (الريشهري) أنه الصلابة و الشدة، وهو يقال للكلام الذي فيه بعض الشدة، و يأتي المراء و الإمتراء بمعنى الشك أيضاً، وهو يقال للجدال المقرون بالشك و الريبة^(٣).

أما المناظرة فهي المماراة، حيث يقال للمناظرة مماراة، لأن كل واحدٍ من المتناظرين يستخرج ما عند صاحبه و يمتريه كما يمتري الحالب اللبن من الضرع، أما المكابرة فتعني النقاش بإنكار و عناد و رغبة في الغلبة، و المكابر هو من ينكر حق الطرف

(١) محمد الريشهري (حوار الحضارات في الكتاب و السنة)، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، نشر دار الحديث، هامش ص ١٣.

(٢) و الجدل على مراتب أفضلها بالتي هي أحسن، قال تعالى (وجادلهم بالتي هي أحسن).

(٣) محمد الريشهري (حوار الحضارات في الكتاب و السنة) مصدر سبق ذكره ص ١٣.

المقابل ويجحده ويرغب في التغلب عليه مع علمه بأحقيقته^(١)، ويمكن القول أن المرء يلتقي في كثير من مستوياته مع المكابرة، من حيث جحد أحقية الطرف الآخر، وعناده وعدم الإنصياح للحجج والأدلة التي يقدمها.

أما (محمد علي التسخيري) فإنه يعرف الحوار بأنه (أداة للكشف عن الحقائق والأشياء الخفية، ومن خلاله تتم الإجابة عن كثير من علامات الإستفهام والإشكاليات العالقة في الذهن، أو تزيد من القناعات الذاتية)^(٢)، ويقترّب (محمد العكّام) من (الريشهري) في نظره إلى الحوار بكونه الرجوع، حيث يقول، الحوار مراجعة، و المراجعة إنسانية، و ما دامت إنسانية فهي في المعنى عبر الكلمة المنطوقة أو المكتوبة، وربما عبر إشارتها المعهودة لدى من لا يحسن نطقها، أو تناول قلمها^(٣)، و من الملاحظ أن (العكّام) بقدر ما قارب (الريشهري) في كون الحوار مراجعة، فإنه باعده حينما ضمّ الحوار المكتوب إليه، وهذا ما لم يشر إليه (الريشهري)، غير أنه من المستبعد أن يرفض الأخير ما كان مكاتبة أن يكون في معنى الحوار.

ثم إنَّ الحوار في الإسلام يعني - كما يرى أحد المفكرين -:

١. تبادل الأفكار وتقييمها وقراءتها و نقدها وإعادة إنتاجها في ضوء رؤية أكثر عمقاً.
٢. تأسيس لغة مشتركة يتم التواصل على أساسها، و تمهّد لتواصل أكثر زخماً.
٣. بلورة الأهداف الكبرى ومنهجة الأساليب والطرق المؤدية إليها.
٤. مقايسة ومحكمة الأفكار والرؤى والأحكام عبر عملية نقدية متبادلة.
٥. تمازج الرؤى عبر أشكال تكاملية وليست تفاضلية، إذ ليس من الضروري أن يكون الحوار سجلاً و نسفاً وصراعاً...، وإن كان لا يخلو من هذه الأمور، بحيث

(١) المصدر السابق - ص ١٤.

(٢) محمد علي التسخيري (الحوار مع الآخر) مصدر سبق ذكره ص ٣٦.

(٣) محمد العكّام (الحوار من الإنسان إلى الإسلام) عن مؤتمر (الإسلام والأمة الإسلامية في القرن العشرين) مطبوع ص ٢٢٣.

تكون جهداً مشتركاً في إزالة ما يثبت بطلانه^(١).

إن الحوار يعدُّ ضرورياً لجمع من اختصموا ليتوصلوا إلى نقاط التقاء *Fucal Points*، فالحوار في حقيقته مواجهةٌ بين من اختصموا بالوجه المعبر، والوجه صفحةٌ مرسلةٌ ومستقبليةٌ في آنٍ معاً، والحوار فنٌّ في المراجعة والمواجهة، تراجع بينك وبين ذاتك، وتواجه الآخر بما راجعت وبما حورت في خلدك وداخلك، وهو على الكلمة يقوم، وقد غدا اليوم فناً من الفنون المؤهلة إلى درجة العلوم، له قواعده ونظمه وأسسها^(٢)، وبشكلٍ مجملٍ فإن الحوار يقوم بممارسة ذات أهمية عظيمة، فهو ينضج الأفكار والقرارات، ففي الجانب الفكري والثقافي ينمي الحوار الأفكار ويعمقها، ويشذبها مما يعلق بها من انحراف أو جمود أو شوائب، ويحرك العقل باتجاه الإبداع والتجديد والتحرر في الحدود التي تفرضها مرجعية الاختلاف.

و في الجانب السياسي / الاجتماعي، يلعب الحوار الدور نفسه في إنضاج القرار الاجتماعي والسياسي، وإشعار الآخرين بالمسؤولية وأهمية الموقع الذي يحتلونه، بل إن بعض الأنماط تعدُّ في دائرة المسلمين لوناً من ألوان الشورى^(٣).

و من هذه التعاريف والتوضيحات المعروضة سلفاً يتبين أن الحوار مراجعةٌ للرؤى والمرتكزات العقائدية والإيديولوجية التي تتبناها الأمم والحضارات والجماعات في العالم، والمراجعة تقود إلى إعادة هيكلة ومنهجية وصيانة لهذه الرؤى، لتكون موضوعيةً وعقلانيةً، ولتكون أيضاً، قابلةً لموائمة مختلف العصور والأمكنة والظروف، فرب أفكار ناسبت جماعةً أو أمةً معينةً في زمانٍ أو مكانٍ معين، ونجحت أيما نجاح كمنظومة عقائدية / مفاهيمية، لكنها فشلت فشلاً ذريعاً حينما مرَّ عليها زمانٌ آخر، أو انتقلت إلى مكانٍ آخر.

إذن، لا تثريب في أن للمراجعة دوراً هاماً في تثبيت الرؤى والأفكار الصالحة

(١) هذا الرأي هو للكاتب عبد الواحد علواني، انظر: رضوان السيد واحمد البرقاوي (المسألة الثقافية في العالم العربي الإسلامي) ص ٧_٨، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م، دار الفكر / دمشق.

(٢) محمد العكام (الحوار من الإنسان إلى الإسلام) عن مؤتمر الإسلام و الأمة الإسلامية.....، ص ٢٢٣-٢٢٤.

(٣) محمد علي التسخيري (الحوار مع الآخر) مصدر سبق ذكره ص ٣٦.

للتطبيق والممارسة بشكلٍ فعّالٍ وإيجابيٍّ، ولها أيضاً يعود فضل تبيان قماقم الجهل المركّب الذي تقع فيه الجماعات والأمم وكذا الأفراد، وإلزاميّة السعي الحثيث والدؤوب بغية انتياش - إنقاذ - الذات من الإسقاطات والتداعيات التي يستجلبها هذا النمط من الجهل.

الحضارة Civilization :

الحضارة، كما يرى ابن منظور: هي الإقامة في الحضر، كان الأصمعيُّ يقول:
الحضارة بالفتح، قال القطامي:

فمن تكن الحضارة أعجبته فأبي رجالٍ باديةٍ ترانا

ورجلٌ حضير: لا يصلح للسفر، (كونه معتاداً على الإقامة في حضره)، وهم حضور: أي حاضرون، والحضر والحضرة والحاضرة: خلاف البادية، وهي المدن والقرى والريف، سميت بذلك، لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار^(١)، أما ابن خلدون فإنه رأى أنها مشتقة من البداوة، أي بدأت مع البدو لاشتغالهم بالرعي والزراعة الذي أمّن لهم قوت يومهم، لكنها انتهت بالمدينة، بذلك فإن ابن خلدون هو أوّل من استخدم هذا اللفظ في أقرب معنى إلى المعنى الذي نفهم به الحضارة اليوم، ففرّق في مقدمته بين العمران البدويّ والعمران الحضريّ، فالبداوة عند ابن خلدون أصل الحضارة، والبدو أقدم من الحضر^(٢)، أي إن المرحلة الما بعديةً للبداوة هي الحضارة، فالأولى في تطورها الصيرويّ باتجاه التوطن، واتخاذ المهنة الداعية إلى الاستقرار ستؤول إلى الثانية، من خلال اتخاذ الحضر والمكوث فيه من قبل البدو.

ينظر (فواز الجابري) للحضارة على أن المقصود من كلمة (Civilization) كترجمةٍ حرفيةٍ للمصطلح اللاتينيّ، على أنها الإنتاج الفكريّ والماديّ والسلوك العامّ

(١) ابن منظور (لسان العرب) المجلد الثاني، نشر دار المعارف - القاهرة ص ٩٠٧.

(٢) إيمان حميدان (فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيز) منشورات وزارة الثقافة السورية - دمشق

لمجموعة معينة من الناس في حقبة زمنية معينة، ويشمل الإنتاج الفكري كافة النشاطات العلمية والأدبية والفلسفية، بينما يشمل المادي إنشاء البنى التحتية والفوقية والثراء المادي للفرد والمجتمع، أما السلوك العام فيشمل العادات والتقاليد والقيم الفكرية والأخلاقية والمفاهيم الاجتماعية للمجتمع والسلطة الحاكمة لهذا المجتمع^(١).

في حين يذهب (حسين مؤنس) في كتابه (الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها) إلى أن الحضارة هي عبارة عن ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان هذا الجهد المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود، و سواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية^(٢)، أما (الريشهري) فيعتقد أن حضارة كل شعب عبارة عن مجموع معتقداته وأخلاقه وسلوكه، الذي كلما اقترب به نحو المعايير العلمية والمنطقية أصبح أقرب إلى المدنية، وكلما ابتعد عن العلم والمنطق أصبح أكثر بعداً عن المدنية^(٣)، والريشهري بنظره هذه يحصر الحضارة بالمنظومات العقائدية والأخلاقية السلوكية للشعوب البشرية، وهو بهذه الرؤية لا يدرج النتائج المادية لهذه الشعوب تحت مفهوم الحضارة، والريشهري بتعريفه هذا، لا يذهب بعيداً عن أبرز التعاريف التي قيلت في الحضارة، وهو تعريف البروفسور (أودارد تايلر)، بل هو يقترب منه كثيراً.

يعرف تايلر الحضارة بأنها ذلك الكل المعقد الذي يشتمل على المعارف والمعتقدات والفنون والأخلاق والقوانين والتقاليد والفلسفة والأديان وبقية المواهب والقابليات والعادات التي اكتسبها الإنسان من مجتمعه الذي يعيش فيه^(٤).

الفرنسي (أندريه لالاند) بدوره يذهب إلى أن الحضارة ما هي إلا مجموعة ظواهر اجتماعية مركبة، ذات طبيعة قابلة للتناقل، تتسم بسمه دينية أخلاقية، جمالية

(١) فواز الجابري (في ما يسمى صدام الحضارات) مصدر سبق ذكره، على الانترنت: www.saaaid.net.

(٢) إيمان حميدان (فلسفة الحضارة عند هيربرت ماركيز) مصدر سبق ذكره ص ٢٩.

(٣) محمد الريشهري (حوار الحضارات في الكتاب و السنة) مصدر سبق ذكره ص ١١.

(٤) دنكن ميشيل (معجم علم الاجتماع) مصدر سبق ذكره ص ٩٣-٩٤.

فنية، والمدار الحضاري رقةً جغرافيةً تنبسط فوقها حضارة ما^(١)، ويعتقد (لاند) أن الحضارة *Civilization* هي عين المدينة^(٢)، ولئن كان لاند لم يميز بين الحضارة والمدينة فإن (سيغوند فرويد) لم يميز بدوره في كتابه (مستقبل وهم) ص ٨، ما بين الحضارة والثقافة^(٣).

أما (علي شريعتي) فيذهب إلى أن الحضارة هي عبارة عن البناءات والذخائر المادية والمعنوية لقوم أو عرق أو أمة من الأمم على طول التاريخ^(٤)، مشيراً إلى عدم إمكانية القول (الحضارة الإسلامية أو المسيحية أو الشرقية أو الغربية) ويقدم بديلاً، ألا وهو القول حضارة القرن الخامس أو الخامس عشر أو السابع عشر، لأن الحضارة لا تنسب إلى عرق خاص، بل إنها تنسب للبشرية جمعاء، ويمكن أن نأخذ بنظر الاعتبار حضارة منطقة خاصة مثلاً، ولكن لا يمكن أن تكون هذه المنطقة لوحدها محلاً للحضارة والثقافة والتقدم، لذا فالحضارة - حسب شريعتي - تنسب إلى جميع البشر^(٥).

إن التعاريف التي استعرضت سلفاً، تختلف في ما بينها حول الموضوع التي أريد سبر أغوارها، وهذه الميزة الاختلافية على الصعيد المفاهيمي لكلمة الحضارة، متأتية من اختلاف اللحظات والمنطلقات التي يركز عليها الكتاب إبان رغبتهم في إعطاء تعريف لموضوع معين، فهذه اللحظات والمنطلقات تتسق بشكل طردي ديمومي في أغلب الأحيان مع المنظومات العقائدية والإبستمولوجية (المعرفية) التي تقوم عليها البناءات الفكرية للكتاب، فحينما يود أحد الكتاب أن يضع تعريفاً حول مفهوم معين، فإنه سيضع أقيسته العقائدية والمعرفية نصب عينيه، ووفقاً لها وتناغماً مع ما تنطوي عليه هذه الأقيسة، يلج هذا الكاتب إلى مختبره التحليلي ليضع تعريفه الخاص به.

نعم، لا شك في أن هنالك باحثين اعتمدوا على ركائز موضوعية، واتخذوا من

(١) آندريه لاند (موسوعة لاند الفلسفية) ترجمة خليل احمد خليل، الطبعة الأولى ١٩٩٦، منشورات

عويدات - بيروت ج ١ ص ١٧٢.

(٢) المصدر السابق و الصفحة.

(٣) إيمان حميدان (فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيز) مصدر سبق ذكره هامش ص ١٣٦.

(٤) علي شريعتي (تاريخ الحضارة) مصدر سبق ذكره ج ١ ص ٣٦.

(٥) المصدر السابق و الصفحة.

الأسس العلمية وقواعدها محطات انطلاقيّة لوضع تعريفاتهم الخاصّة، لكنّ هذا لا يعني بشكلٍ من الأشكال أنّ هؤلاء الباحثين سينسلخون بشكلٍ كليٍّ عن المبتنيات والظروف والملازمات العقائديّة والفكريّة والأحوال والزمكانيات التي رافقتهم.

وسواءً صحّت وجهة النظر هذه أم لم تصحّ، فإنّ ما لا يختلف فيه اثنان هو أنّ مفهوم الحضارة يصعب إيراد تعريفٍ جامع مانع له، أما بالنسبة للتساؤل الذي قد يطرح حول خضوع مفهوم الحضارة للاختلافات التعريفية المعطاة بشأنه بغية إمطة اللثام عنه، لا كنتيجة لاختلاف اللحاظات التي ينطلق منها الباحثون، بل كنتيجة واستجابة للاختلافات والتباينات اللغويّة، التي تؤثر على المفردة اللغويّة جراء انتقالها من لغة إلى أخرى، أي حينما يُصار إلى البحث عن معنى المفهوم الحضاريّ عند اللغات المتعدّدة! فهل يختلف مفهوم الحضارة ومعناه من لغة إلى أخرى؟

يجيب (علي شريعتي) عن هذا التساؤل قائلاً (إنّ معنى الحضارة في جميع اللغات وخاصة اللغات الفرنسيّة والإنجليزيّة واللاتينيّة، حيث يُطلق على كلمة *Civilization* والمأخوذة من كلمة *Civil* والتي تعني البلد أو المدينة، وكلمة *Civilization* هي (اسم مصدر) من كلمة *Civil* والتي تعني صنّاع الحضارة، فالمعنيان لا يختلفان سواءً في اللغة العربيّة أو في اللغات الأخرى، لأنّ الملاك في إطلاق المعنى (السكن) الذي مرّ بمرحلتين في حياة الإنسان، حيث كان الإنسان يتخذ الكهوف والمغارات سكناً له، فصارت المدينة كمظهرٍ من مظاهر الحضارة مكاناً للسكن، لذلك لا يمكن إطلاق كلمة (متحضّر) على الذي يسكن في الصحراء، وليس كلُّ من سكن المدينة يعتبر إنساناً متحضراً^(١).

وعوداً على بدء، فإنّ مفهوم الحضارة كما تراه مؤسسة البلاغ في إصدارها الثاني والثلاثين، والمطبوع تحت عنوان (لماذا السقوط الحضاري؟) ترى أنّ الحضارة عبارة عن مجموعة الأفكار والمفاهيم عن الكون والوجود والحياة والإنسان^(٢)، أي إنّ الحضارة عندها هي مجموعة المبادئ والقيم التي تبنى على أساسها الشخصية الإنسانيّة

(١) علي شريعتي (تأريخ الحضارة) مصدر سبق ذكره ج ١ ص ١٧-١٨.

(٢) مؤسسة البلاغ (لماذا السقوط الحضاري؟) الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م ص ١٠.

والحياة الإجتماعية وتحديد الرابطة بينهما^(١)، هذا يعني أن مجال الحضارة عندها هو المجال الإنساني / المعنوي، أما الجانب المادي فإن مؤسسة البلاغ تسحب بساطه من تحت مفهوم الحضارة لتوكله وتضويه تحت مفهوم المدنية، التي تعرفها بأنها (قدرة الإنسان على اكتشاف الطبيعة والحياة وتوظيفها)^(٢)، معتقدة بأن الجانب المادي جانبٌ مشتركٌ بين أبناء الإنسانية بمختلف مذاهبهم الإجتماعية وعقائدهم وفلسفاتهم الحياتية، ولا تمييز فيه إلا بقدر ما تفرضه المفاهيم الحضارية والقيم الإجتماعية لحضارة دون أخرى^(٣).

في الوقت الذي جعلت فيه مؤسسة البلاغ مفهوم المدنية عاماً تسع نطاقاته ومصاديقه التطورية كل الأمم والشعوب، كونه يمثل حالة إنسانية^(٤) عامة لا اختلاف فيها، فإن شريعتي يرى عكس هذا المذهب، فهو يعتقد أن الحضارة تمثل الحالة الإنسانية العامة، والتطورات الحضارية المادية هي نتاج عام لكافة الإنسانية، وإن برز على يد أمة معينة، وبهذا يكون مفهوم المدنية كصيغة عامة إنسانية لكافة بني البشر عند مؤسسة البلاغ هو عين الحضارة لدى شريعتي، مع وجود فارق في أن البلاغ حصرت المدنية بالجانب المادي فقط، في حين عنى شريعتي بالحضارة مجموعة البناءات والذخائر المادية والمعنوية^(٥).

من المهمّ بمكان الإشارة إلى أنه هنالك من سعى إلى أن يحصر الحضارة بالبناءات والنتائج المادية، وأبرز دعاة هذا المذهب كما ينقل مجيد حميد عارف هم الألمان^(٦)، وخاصة الرومانسية، الذين اعتقدوا أن الحضارة عبارة عن مجموعة النتائج النتاجات والذخائر ذات الجانب المادي، معطين في الوقت ذاته الثقافة كافة النتاجات والبناءات الروحية والفكرية، وهم بذلك خالفوا الفرنسيين الذين اعتادوا منذ استعمالهم لكلمة Civilization قاصدين بها مختلف الأبعاد التقدمية، سواء أكانت

(١) المصدر السابق - ص ١١.

(٢) مؤسسة البلاغ (لماذا السقوط الحضاري) مصدر سبق ذكره ص ١٣.

(٣) المصدر السابق و الصفحة.

(٤) المراد بالإنسانية هنا إشارة إلى مشترك تقدمي يساهم فيه كافة أبناء الإنسانية.

(٥) علي شريعتي (تاريخ الحضارة) مصدر سبق ذكره ج ١ ص ٣٦.

(٦) مجيد حميد عارف (الانثروبولوجيا التربوية) وزارة التعليم العالي والبحث العلمي - بغداد ص ١٠.

فكرية أم مادية.
الحضارة وبعض المفاهيم الأخرى:

الحضارة Civilization والثقافة Cultural:

لئن كان مفهوم الحضارة قد شهد تصادماً فكرياً واسعاً، وسجالاً معرفياً حول وضع تعريف جامع مانع له، فإن الثقافة تعدُّ أوفر منه حظاً، فهي وإن شاركت الحضارة في ديناميكيتها ومرونتها واختلاف اللحظات الإنطلاقية للمفكرين العازمين على سبر أغوارها، إلا أنها قرّبت - قدر الإمكان - التعاريف الموضوعية بحقّها، ولم يشدّ عنها الكثير كما حصل مع الحضارة.

ولنبدأ برأبي بكر الرازي حيث يقول: (إنَّ ثَقْفَ الرجل من باب (ظرفَ)، صار حاذقاً خفيفاً، فهو (ثقف) مثل ضخم فهو ضخّم، ومنه (المثاقفة) و(ثقف) من باب طرب لغة فيه فهو (ثقف) و(ثقف) كعضده، و(الثقاف) ما تُسوى به الرماح، و(تثقيفها) تسويتها، و(ثقفه) من باب صادفه، وخلّ (ثقيف) بالكسر والتشديد، أي حامضٌ جداً^(١).

ويرى (الزمخشري) في (أساس البلاغة) مج ص ١٩، أن الثقافة من الفعل ثقّف...، وثقفت العلم أو الصناعة في أوحى مدة: إذا أسرع في أخذه، وفلان من أهل المثاقفة، وهو مثاقف: حسن المثاقفة بالسيف، ولقد تثاقفوا فكان فلان أثقفيهم^(٢).
لعلّ من أبرز التعاريف وأكثرها وضوحاً للثقافة، تعريف العالم الاجتماعي (روبرت بيرستد) في أوائل الستينات، حيث يرى أن الثقافة هي ذلك المركب الذي يتألف من كلّ ما نفكر فيه، أو نقوم بعمله أو نتملكه كأعضاء في مجتمع^(٣)، فـ بيرستد ينظر إلى الثقافة من زاوية كونها منظومة فكرية تهيكل من خلال ما يُفكر فيه المجتمع، و

(١) محمد بن أبي بكر الرازي (مختار الصحاح) ت، ط ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢ م، دار الرسالة - الكويت ص ٨٤ - ٨٥.

(٢) سناء كاظم (الفكر الإسلامي المعاصر والعولمة) مصدر سبق ذكره ص ٢٠٦.

(٣) حسن عز الدين بحر العلوم (العولمة بين التصورات الإسلامية والمادية) الطبعة الثالثة ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م، نشر دار الزهراء - لندن ص ١٠٥.

بهذا فإنها تعتمد لتحديد مدياتها ضيقاً واتساعها على معدلات التطور المعرفي، ومستوى رقيّ التعلُّل للمجتمع، ثمَّ يربط (بيرستد) الثقافة بشيءٍ آخر، يوسع فيه من مداها، فهو يجعلها عبارةً عن التحركات والأعمال المجتمعية التي يقوم بها الأفراد المكونون للمجتمع، وهذه التحركات والأعمال - بطبيعتها - لا تشي إلا بمستويات التفكير والتعلُّل في المجتمع، فما تصرفات أفراد المجتمع إلا تعبيرٌ أدقُّ وشفافٌ عن النسقيات والمنظومات الفكرية لهذا المجتمع.

لكنَّ (بيرستد) في تشعبه الأخير للثقافة، حينما أشار إلى أنها تتمثل بما يمتلكه الأعضاء في المجتمع، فإن كان قاصداً بهذه الملكية، ملكيةً معرفيةً/ قيميةً، أي المقدار الذي يمتلكه المجتمع من قيم ومبادئ تُؤطر حياته وسلوكياته، فهو بهذا يقارنها ويمازجها بالفقرة الأولى للثقافة التي أشار إلى أنها تتمثل من كلِّ ما نفكر فيه، حيث أنَّ المبادئ والقيم ما هي إلا تصريحات عن أفكار آمن بها المجتمع، وجعلها مثلاً علياً يتأسى بها ويتمحور حول قطبيتها، نعم، لا شكَّ في أنَّ هنالك قيماً ومبادئ لم يتدخل المجتمع بتكوينها، بقدر ما ساهم في تجسيدها وإخراجها من القوة إلى الفعل، كالقيم السماوية الجديدة التي هبطت إلى البشر عن طريق الأنبياء ﷺ على طول خط البشرية على أعتاب هذه البسيطة.

أما إذا عنى (بيرستد) بالتملك، التملك الشيعي أو المادي، فهو بدأ يخرج الثقافة من إطارها المعنوي/ القيمي، جاعلاً منها شاملةً حتى للتملكات المادية أو العينية.

وعموماً، فإنَّ مؤتمر اليونسكو المعقود في المكسيك، لم يخل من إعطاء تعريفٍ لمفردة الثقافة، فقد اتفق المؤتمرون على أنَّ الثقافة عبارةٌ عن مجموع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميِّز مجتمعاً بعينه، أو فئةً اجتماعيةً بعينها، وأنها تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة والإنتاج الاقتصادي، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات^(١).

(١) حميد حلمي زادة (حوارات الزمن الصعب) الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م، نشر مؤسسة البلاغ - بيروت ص ١٣.

اليونسكو هنا جعلت الجوانب المادية المتمثلة بطرائق الحياة والإنتاج الإقتصادي، قسماً مهماً من الأقسام المهيكلّة للثقافة، فالأخيرة عندها لا تقتصر على السمات الروحية والفكرية والعاطفية، بل والمادية أيضاً، ومن هذا نعرف أن اليونسكو توافق بيرستد - إذا صحّ حمل عبارة (ما نتملكه كأعضاء في المجتمع) على الجانب المادي- في النظر إلى كون الثقافة شاملة للجوانب المادية والمعنوية.

لكن هذا لم يرض الكثير من المفكرين، الذين سعوا إلى حصر وتحجيم دور الثقافة على الجوانب اللامادية، ف(إدوارد تايلر *E. Taylor*) عرف الثقافة في كتابه حول (الثقافة البدائية) أواخر القرن التاسع عشر، بأنها ذلك الكلّ المعقدّ المشتمل على المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والعرف، وغير ذلك من الإمكانيات أو العادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في مجتمع^(١).

في حين يذهب (ألفريد فيبر *A. Weber*) إلى التمييز بين الحضارة على أنها جملة من المعارف النظرية والتطبيقية غير الشخصية، وبالتالي تلك التي يعترف إنسانياً بصلاحياتها ويمكن تناقلها، وبين أن الثقافة جملة من العناصر الروحية والمشاعر والمثل المشتركة التي ترتبط في خصوصيتها بمجموعة وزمان معينين.^(٢)

أما شريعتي فيقترب من فيبر بأنه ينظر إلى أن الحضارة عامة لجميع البشرية، ولا يصحّ برأيه القول، الحضارة الإسلامية أو الحضارة الأوروبية، أما الثقافة فهو يرى إمكانية اختصاصها بمجموعة معينة من الناس، فنقول على سبيل المثال، ثقافة البيض أو السود أو الجنس الأصفر^(٣)، فالثقافة لدى شريعتي هي ممثل جزء من البشرية، بخلاف الحضارة التي هي عبارة عن الممثل للوجه العام للبشرية^(٤).

بدوره لا يتعد برهان غليون، عن شريعتي، بل يقترب منه جداً، في النظر إلى الحضارة بصفتها معبراً عن حركية ووتيرة تقدم الكسب الإنساني العام، المادي والتقني والأدبي، فهي بذلك عالمية، وجوهرها تخزين الخبرة الإنسانية وتعميمها، أما الثقافة

(١) سناء كاظم كاطع (الفكر الإسلامي المعاصر والعولمة) مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٦.

(٢) مجيد حميد عارف (الأثروبولوجيا التربوية) مصدر سبق ذكره، ص ١١.

(٣) علي شريعتي (تاريخ الحضارة) مصدر سبق ذكره ج ١ ص ٣٦.

(٤) المصدر السابق والصفحة.

فـ(غليون) ينظر إليها بأنها فاعليّة اجتماعيّة وفرديّة نشيطة تتعلق بأسلوب رؤية الجماعات لنفسها وتاريخها وواقعها وتعاملها معه^(١).

أما (سيغموند فرويد) فقد كان غير مميّز بين لفظي الحضارة والثقافة^(٢)، والحضارة بمعنى ما - كما ترى حميدان- مرادفةً للثقافة، فهي تعتقد أنّ هنالك اتفاقاً على إقامة نوع من التطابق بينهما، لكنها لم تسدل الأستار على هذا القول، بل أشارت إلى أنّ البعض - وهم من الأثروبولوجيين - يرون أنّ الثقافة أوسع من الحضارة، بينما يرى غيرهم أنّ الحضارة أوسع من الثقافة، فالحضارة عندهم هي الثقافة، مضافاً إليها القوة التي بدونها تصبح الحضارة عبارة عن طورٍ دفاعيٍّ من الوجود الثقافي^(٣).

وعلى العموم يبقى علينا أن نشير إلى أنّ (لالاند) يذهب في موسوعته الفلسفيّة إلى أنّ المعرفة تعدّ شرطاً ضرورياً لقيام الثقافة، لكنها ليست شرطها الكافي....، فهو يقول: إنّنا نفكر بميزة العقل خصوصاً عندما نلفظ كلمة (ثقافة)، نفكر بنوعيّة الحكم والشعور^(٤).

أما الكاتب الألماني (هانز مارشفتيه) فيرى أنّ الثقافة هي النبضة الثانية من الحياة^(٥)، كونها تمثّل أصعدة الفكر والعقيدة والمبادئ والقيم، وكافة الجوانب الروحانيّة والمعنويّة للمجتمع، فهي بذلك، تتداخل مع ذاتيات الإنسان وجوانباته، مؤثرة فيه، يزرح تحت وطأتها، خاضعاً لإرادتها ومسالكها، لكنه أيضاً مؤثر فيها.

يعتقد (حسن عز الدين بحر العلوم) أنّ للثقافة تأثيراً كبيراً على الحضارة أو المدنيّة، فهي تجعل من الأخيرتين أشكالاً مختلفةً، رغم أنّ جوهرهما واحد، فإذا كانت لمؤسسة واحدة في بنية كلّ حضارة، فإنّ أسلوب عملها وغايتها يتحدان وفقاً للثقافة

(١) برهان غليون وسمير أمين (حوار الدولة والدين) الطبعة الأولى ١٩٩٦م نشر المركز الثقافي العربي - بيروت ٧٦٢.

(٢) إيمان حميدان (فلسفة الحضارة عند هيرت ماركيز) مصدر سبق ذكره ص ١٣٦.

(٣) المصدر السابق ص ٢٦_ ٢٧.

(٤) آندريه لالاند (موسوعة لالاند الفلسفيّة) مصدر سبق ذكره ج ١ ص ٢٤١.

(٥) عامر حسن فياض (الأمن الثقافي) نشر دار القادسية - بغداد ١٩٨٤ م ص ١٥.

السائدة^(١)، هذا يعني أنه هنالك تأثيراً غير محدودٍ تقوم به الثقافة على الحضارة أو المدنيّة من ناحية النسقيّة والهيكلية والمظهر.

يبقى لدينا تساؤلٌ مهمٌّ، هو إذا كانت الحضارة - كما ذهب أبرز الآراء - تتسم بالعموميّة للبشريّة جمعاء، والثقافة هي عبارة عن سمات لجماعة معيّنة، فما هي مديات تأثير الإثنين على التطوّرات الإنسيائيّة، أي المتجهة إلى الأمام بشكلٍ تلقائيٍّ والتقدمات الإنشعائيّة؟

يجيب عليّ شريعتي - كونه من دعاة الرأي أعلاه - على هذا التساؤل بقوله (يمكننا القول إنّ هناك جانبين في الحضارة والثقافة الإنسانيّة، أحدهما: الجانب الإنسانيّ العالميّ، والجانب الآخر: الجانب النسبيّ القوميّ، وأما الفرق بينهما فهو أنّ الحضارة القوميّة حضارة وثقافة إنشعائيّة، فيما تكون الحضارة العالميّة حضارة إنسيائيّة، فالعربة والمحرك البخاريّ والسيارة والطائرة يكون تطورها متوالياً ومنسباً، ولكن تطوّرات الثقافة القوميّة تمثّل مسير مجتمع أو قوم، وهذا المسير يتعرّض للضعف والإنحطاط خلال قطعه لتلك الأشواط التاريحيّة، أما في الثقافة العالميّة، فإذا كانت هناك ثقافة الأقوم، فإنها تحمل طابعاً إنسانياً عالمياً إثر هذه الثقافة سوف يصل إلى أقوام أخرى^(٢).

(١) حسن عز الدين بحر العلوم (العولمة بين التصورات الإسلاميّة والماديّة) مصدر سبق ذكره ص ١١٣ -

١١٤.

(٢) عليّ شريعتي (تاريخ الحضارة) مصدر سبق ذكره ج ١ ص ٤٢ .