جامعة وهران
كلية العلوم الاجتماعية و الانسانية
قسم الفلسفة

مذكرة التخرج لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة السياسية المعاصرة

تحت عنوان

العنف، السياسة وصدام الحضارات
دراسة تحليلية لإفكار صموئيل هنتغتون

من إعداد الطالب:
مونيس أحمد

تحت إشراف:
د. برياح مختار

لجنة المناقشة: 2013/12/04

أ.د-أحمد مسعود	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	رئيسا
د-برياح مختار	أستاذ محاضر (أ)	جامعة وهران	مقررا
د-عبد اللاوي عبد الله	أستاذ محاضر (أ)	جامعة وهران	مناقشا
د-بوشيبة محمد	أستاذ محاضر (أ)	جامعة وهران	مناقشا

السنة الجامعية 2013-2014

شكر وتقدير

نبدأ تشكراتنا أولا بحمد الله عز وجل الذي أعاننا ومنحنا القوة و الإرادة

على حمل شعلة العلم و سهل لنا درب الدراسة و التعلم من إتمام هذه الأطروحة

كما نتقدم بالشكر الجزيل و الامتنان الكبير مع خالص الاحترام و التقدير

إلى الأستاذ المحترم برياح المختار

لأمانته معي و قيامه بواجبه المهني حيالي بكل صدق و أمانة

كما لا أنسى الشكر إلى كل من ساهم معي في إكمال هذه الأطروحة

" من علمني حرفا صرت له عبدا"

و جزاكم الله كل خير.

الإهداء

اهدي هذا العمل

إلى الوالد الكريم حفظه الله

إلى كل أفراد العائلة

خاصة أخي زهير

إلى خطيبتي أمثولة المحبة والوفاء والإخلاص

إلى كل معلمي وأساتذتي من التعليم الابتدائي

حتى التعليم العالي لهم فائق الاحترام والتقدير

إلى كل الزملاء و الأصدقاء

إلى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة وهران

إلى كل من عرفني في مشواري الدراسي.

مونيس أحمد

مقدمة :

إن الفكر السياسي هو أحد أشكال الأعمال الفكرية حول السياسة ، الإنسان السياسي وحكم المدينة. لذا جاء تعريف السياسة بعدما عرف التاريخ تراكما و اختلافا (جعل ممكن ما هو ضروري) هذا الجعل الذي تحول إلى فعل حضر لكل شروط الإمكان لما يبدو ضروري لكل أمة، إلا أن الضروري يمكن أن يكون ثابت ومتحول ومحلي وكوني في نفس الوقت، هذا الثابت المحلي أسس العلم ونظرية المعرفة و أصبح يناشد التحول و الاختراق الكوني .

إن هاجس القوة، السيطرة، التحكم و البحث عن القضاء على الأزمات. ولد العنف وإشكالية التعامل مع الآخر فبدأ العنف بحجة نشر المبادئ الإنسانية و التطور الاجتماعي. ووصل إلى الدفاع عن الديمقراطية و حقوق الإنسان. فأنتج مقاومة المحلي و الهوية فبرزت الفجوات و تعدد الصراع في التعامل مع المرجعيات المختلفة للحضارات من حيث مخاطر اللا تحديد للذات و طرائقها في الإنتاج و تحليل الظواهر و فضاضة الرفض الدائم للمهمش و اللامتجانس. إن قمة الصراع و المنافسة هو في إيجاد تفسيرات سياسية لنزعة كل حضارة للتحقق الذاتي. و الشعور بالرضا والابتهاج. لدا كانت دوافع المجتمع و الأمة لانجاز و التأكيد و حرية الاختلاف و التعبير أسس لفضاء أخر متناحر سمي بصراع الحضارات. والبحث في الفكر السياسي الأمريكي لا بد أن يشكل أهمية كبيرة بالنسبة للمجتمع الإنساني. على الرغم من أن جذور هذا الفكر ليست بالبعيدة كما هو الحال في الفكر الأوروبي إلا أنه استطاع أن يثبت جدارته في الساحة الفكرية العالمية بوصفه فكرا عالميا و على هذا الأساس كان إيمان" **توكفيل** " أن الفلسفة لم تؤخذ بأي قرن من قرون عالمنا المتحضر بصورة جدية بقدر ما أخذت بها في الولايات المتحدة الأمريكية " . فالأحداث الراهنة في المجتمع العالمي لا بد أن تحرك عقولنا و اهتماماتنا في البحث عن الأسباب والدوافع التي أدت إلى وقوعها .

فالعنف أصبح جزء لا يتجزأ من حياتنا اليومية، فقديما كان يعبر بمصطلح العنف عن التطاحنات التي دارت بين المماليك و القبائل و كذا الحروب العالمية (الأولى والثانية) أما في الوقت المعاصر أصبح يعبر عن العنف بالتدخل باسم نصر الديمقراطية وإحلال الليبرالية، فالعنف هو ترجمة لثقافة القلق المبني على المجهول و السياسة هي تأسيس الأمان و توضيح هدا المجهول. لذا كان من الضروري ربط موضوع العنف بالسياسة في بحثنا لمحاولة الإجابة عن غموضه وفهم تداخلاته فالعنف هو التعبير المكثف للسياسة و الصدام حتميته.

من خلال هذا التصور سنعمل على البحث في التحديدات للوصول إلى تجليات السياسة .العنف .صراع الحضارات.اخذين صموئيل هنتغتون نموذجا.

أهمية الدراسة و دواعي الاختيار:

تكمن أهمية دراسة موضوع العنف والسياسة كونهما من أهم ركائز الفلسفة السياسية وهذا لما حظيا به من اهتمام . فمنذ ظهور الفلسفة في المجتمع اليوناني، أثيرت عدة إشكالات تبحث في النظام الأمثل وهل يجب ممارسة أم عدم ممارسة العنف على المحكومين . أما فيما يخص أطروحة صدام الحضارات فراجع إلى ما ألت له التوجهات السياسية العالمية الجديدة من حيث بروز ظواهر قديمة يمكن أن نعتبرها قد تجاوزها الإنسان إلا أنها عادت لتطرح بشدة و بأشكال متعددة كالدفاع عن الذات و الهوية والمحلي أمام لا إنسانية التصور الجديد للعالم و العلاقات الإنسانية فلم يجد ما هو غير عالمي أو ليس لديه الإمكانية و القدرة أن يتحول إلى دلك سوى البحث في لا شعوره السياسي و احتماؤه بالدين. هذه كلها دواعي اختيار الباحث لهذا الموضوع.

فرضية الدراسة :

تنطلق هذه الدراسة من فرضية مفادها ،أن العنف يظهر نتيجة غياب الوعي والمعرفة وينفى مع وجودهما، و أن السياسة أو الظاهرة السياسية سواء اتخذت شكل

الدولة أو السلطة السياسية ليست حكرا على حضارة دون أخرى، فالفلسفة السياسية هي أكثر الجوانب تعلقا بالحياة والواقع وبظروف الإنسان الاقتصادية و الاجتماعية، وأن الصراع الحضاري في العالم المعاصر كما يراه هنتغتون لن يكون إيديولوجيا أو اقتصاديا بل سيكون الانقسام الكبير بين البشر. ولهذا تسعى الدراسة للإجابة عن جملة من التساؤلات و لعل أهمها ما يلي: ما هو العنف ؟ وما هي أسباب انتشاره في المجتمعات الدولية خاصة العربية منها ؟ وهل العنف في مجتمعاتنا المعاصرة لم يعد يوقع بنفس الطريقة التي كان يقع بها سابقا ؟ كيف تستطيع الدولة أو القيادات السياسية إخماده ؟ وهل تلعب المدارس الفلسفية والنفسية دورا بالغا في امتصاصه ؟ وهل يمكن أن يتحول إلى صراع ؟ أفعلا تشكل تلك الأطروحات أسسا موضوعية و علمية للحديث عن نظرية للصراع أم أنها مجرد وجهات نظر قامت بقراءة راهنة لوضع متأزم ؟ أم أن الأنا الغربي وصل إلى مرحلة الغطرسة حتى أراد أن يبتلع الوجود و الأخر معه؟ ما المقصود بالحوار الحضاري؟وهل للحوار الحضاري متطلبات وشروط أم هكذا يترك بشكل عشوائي؟

صعوبات الدراسة :

لا بد أن تكون هناك صعوبات عدة تواجه الباحثين خصوصا طلبة الدراسات العليا ولاسيما طلبة الماجستير بسبب قلة الخبرة في كتابة هذا النوع من الدراسة. والصعوبات التي تواجه الباحثين أصبحت من الأمور البديهية والمعروفة لدى الجميع ومعلومة للكثير، إلا أن هذه الصعوبات تختلف باختلاف الموضوعات ومن هده الصعوبات ندرة المصادر، والمقصود هنا بقلة المصادر ليس عدم وجود مصادر، وإنما المصادر التي تناولت هذا الفكر اقتصرت على بحثه بوصفه فلسفة وليس فكراً سياسياً. فقد واجهتنا صعوبة كبيرة في استخراج ماده سياسية ولاسيما في الفصل الأول لمحاولة التوفيق بين المفاهيم، كذلك صعوبة الحصول على المصادر الانكليزية المعنية بهذا الموضوع مباشرةً الأمر الذي دفعنا بالاعتماد على مصادر انكليزية محدودة وبشكل غير مباشر

والاعتماد على الكتب المترجمة بشكل أكبر. أما بالنسبة للمصادر العربية التي مثلت صعوبة كبيرة بسبب عدم تناولها لهذا الفكر بشكل موضوعي، وكذلك عدم وجود دراسات سابقة فيما يخص هذا الفكر.

مناهج الدراسة :

إن طبيعة الموضوع قد تحدد نوعية المنهج لدا و انطلاقا من تعدد مفاهيم موضوع البحث و اختلافها فرضت علينا أن نعدد المناهج في الاستعمال. فتناولنا المنهج التاريخي للكشف و المنهج التحليلي للتعمق و التقرب إلى الرأي الموضوعي و المقارنة لإعطاء للتناقضات حقها في التعبير و البروز حتى نصل إلى فهم الحوار و الاستقرار.

أما خطة البحث فقد جاءت في ثلاثة فصول كل فصل يحتوي على ثلاثة مباحث بالإضافة إلى مقدمة و خاتمة. عنوان الفصل الأول: العنف، السياسة، فلسفة الحضارة (جينيالوجيا المفاهيم) عالجنا في المبحث الأول" الأبعاد النظرية لمفهوم العنف" وذلك من خلال التطرق إلى أربعة تعريفات للعنف جاءت كمطالب وهي مفهوم العنف لغويا، اصطلاحا، فلسفيا وسياسيا. أما المبحث الثاني"في التعريف بعلم السياسة" تطرقنا فيه إلى أربعة مطالب هي مفهوم علم السياسة، مفهوم الفكر السياسي، تطور المعرفة السياسية وميلاد علم السياسة المعاصر. أما فيما يخص المبحث الثالث " فلسفة الحضارة " قسمناه بدوره إلى أربعة مطالب هي الحضارة(جينيالوجيا المفهوم)، التاريخ و الحضارة أية علاقة ؟ ، الثقافة والحضارة أية علاقة ؟ ورابعا نظرية الصراع في نشأة الحضارة هدا فيما يخص الفصل الأول. أما الفصل الثاني "إشكالية صدام الحضارات عند صموئيل هنتغتون" حيث اعتمدت بشكل كبير على كتابه "صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي الجديد" حيث عالجت في هدا الفصل ثلاثة مباحث، المبحث الأول "صدام الحضارات" يظم أربعة مطالب هي طبيعة الحضارات

صـدام الحضـارات، القـوى المحركـة لحـروب خطـوط التقسـيم و حـرب الحضـارات والنظـام. أمـا المبحـث الثـاني "السياسـة الكونيـة للحضـارات" عالجنـا فيـه نظـام متعـدد الحضـارات، إعـادة التشـكيل الثقـافي للسياسـة الكونيـة، دول المركـز وصـراع خطـوط التقسيم الحضـاري و الحضـارات ودول المركز(الانحيـازات الناشـئة). أمـا فيمـا يخـص المبحـث الثالث"مسـتقبل الحضـارات" ركـزت علـى الحضـارتين الغربيـة و الإسـلامية وذلك من خلال أربعة مطالب هـي: الغرب والتحديث، القوة الغربيـة من السيطرة إلـى الاضـمحلال، الإسـلام والغـرب والمطلـب الرابـع إيقـاف حـروب التقسـيم والصـدام الحضاري. أما الفصل الثالث فعنوانه الحوار الحضاري بين الثقافات، قسمته إلـى ثلاثـة مباحث. عنوان المبحث الأول في مفهوم الحضارة (التاريخ، الالتباس والمواضعة). أمـا المبحـث الثـاني فعنوانـه صـدام حضـارات أم تقوقـع حضـاري، فـي حـين المبحـث الثالـث عالجت فيه كيفية قيام الحوار الحضاري بين الثقافات وكذا متطلباته.

هيكلة الدراسة

مقدمة

الفصل الأول: العنف ، السياسة ، فلسفة الحضارة (جينيالوجيا المفاهيم)

المبحث الأول : الأبعاد النظرية لمفهوم العنف

أولا : مفهوم العنف لغويا

ثانيا : مفهوم العنف اصطلاحيا

ثالثا : مفهوم العنف فلسفيا

رابعا : مفهوم العنف سياسيا

المبحث الثاني: في التعريف بعلم السياسة

أولا : مفهوم علم السياسة

ثانيا : مفهوم الفكر السياسي

ثالثا : تطور المعرفة السياسية

رابعا : ميلاد علم السياسة المعاصر

المبحث الثالث : فلسفة الحضارة

أولا : الحضارة (جينيالوجيا المفهوم)

ثانيا : التاريخ والحضارة أية علاقة ؟

ثالثا : الثقافة و الحضارة أية علاقة ؟

رابعا : نظرية الصراع في نشأة الحضارة

الفصل الثاني : إشكالية صدام الحضارات عند " صموئيل هنتغتون "

المبحث الأول : صدام الحضارات

المطلب الأول : طبيعة الحضارات

المطلب الثاني : صدام الحضارات

المطلب الثالث : القوى المحركة لحروب خطوط التقسيم

المطلب الرابع : حرب الحضارات و النظام

المبحث الثاني : السياسة الكونية للحضارات

المطلب الأول : نظام متعدد الحضارات

المطلب الثاني : إعادة التشكيل الثقافي للسياسة الكونية

المطلب الثالث : دول المركز وصراع خطوط التقسيم الحضاري

المطلب الرابع : الحضارات و دول المركز (الإنحيازات الناشئة)

المبحث الثالث : مستقبل الحضارات (الغرب ـ الإسلام)

المطلب الأول : الغرب و التحديث

المطلب الثاني : القوة الغربية من السيطرة إلى الاضمحلال

المطلب الثالث : الإسلام و الغرب

المطلب الرابع : إيقاف حروب التقسيم و الصدام الحضاري

الفصل الأول: العنف، السياسة، فلسفة الحضارة (جينيالوجيا المفاهيم)

الفصل الأول ـــــــ العنف ، السياسة ، فلسفة الحضارة (جينيالوجيا المفاهيم)

تمـهيــد :

يعتبر موضوع العنف من أكثر المواضيع إثارة للجدل، وإن أفاده هذا الجدل في إثرائه بالبحوث والدراسات وسمح بإلقاء المزيد وألقى الضوء على بعض الجوانب التي كان يلفها الغموض وطرح إشكاليات جديدة كونه موضوع تشترك فيه عدة اختصاصات من العلوم الإنسانية والاجتماعية كالفلسفة ،التاريخ ، علم الإناسة وعلم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد والعلوم السياسية ... وهذه العلوم وإن قدمت معطيات و حقائق حول طبيعة العنف إلا أن تشتيت الجهود العلمية و تجزئتها إلى أجزاء أفقدها أهم شيء يميز الظاهرة الاجتماعية وهو الشمولية.

لعل هذا أحد أسباب غياب إجماع حول مصطلح واحد متفق عليه، فهناك من الدارسين أو الباحثين من يطلق مصطلح "عنف" بينما نجد فريق آخر يطلق على نفس المعنى مصطلح "عدوانية" إذ يقول **ميشال كورناتون** في هذا الخصوص " إن احتمالية العنف هذا يطلق عليه علماء البيولوجيا والسيكولوجيا اسم العدوان وهو أشبه بفتيل مفجر، لهذا السبب غالبا ما يكون دفينا في أعماق كياننا وهو تعبير أكثر حيادا من كلمة عنف التي تتسم بسمة أخلاقية شديدة، علاوة على ذلك فما من شك أن مفهوم العنف هو قبل كل شيء مفهوم سياسي وسوسيولوجي "[1]

1-فيليب برنوه و آخرون،المجتمع و العنف .ترجمة إلياس زحلاوي .المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع .بيروت 1993 ص 53.

لكن بغض النظر عن غياب توافق حول مصطلح عنف أو عدوانية، يبقى البحث حول طبيعة هذه الظاهرة وما تخلفه من أثار على الفرد و المجتمع ووسائل علاجها أهم بكثير في رأينا من أي طرح آخر.

إن العنف ظاهرة عرفها الإنسان في حقبه التاريخية، إذ عرفت هذه الظاهرة في بعض العصور رواجا وازدهارا تبدو اليوم محملة بدفقة جديدة من النماء والتصاعد و تجلياتها خلال العقود الأخيرة من تزايد رهيب في أنحاء العالم تبعث على القلق و التأمل المغذيان للبحث والدراسة، ذلك أن الظواهر السياسية كسائر ظواهر الحياة الاجتماعية لا تكفي في خلقها أو زوالها عزيمة فرد أو أفراد أو منازع أخرى، إنها حصيلة جملة من العوامل والشروط والظروف و ثمرة طائفة من القوى و البواعث.

إنه لمن الصعب الإحاطة بتعريف شامل يعبر عن مفهوم العنف، وتحديد مشكلاته الأساسية في التحليل الفلسفي السياسي، وذلك راجع لتعدد و تداخل التعريفات التي تقف على حقيقته وبما أنه ظاهرة سياسية اجتماعية تمتاز بالتركيب و التغير ناتجة عن خبرات مشتركة تختلف باختلاف الزمان والمكان، رأينا أنه من المفيد جمع التعريفات التي اقترحتها عدة تيارات فلسفية واجتماعية، و أراء عدد من المفكرين المعاصرين و مقارنتها فيما بينها، واستخلاص تعريف شامل على ضوء تلك التعاريف، وبالتالي رأينا أنه من الأحسن أن نحيط بجميع جوانبه وذلك بتعريف العنف لغة و اصطلاحا و فلسفيا وسياسيا. ولما كان موضوع العنف يغلب عليه الطابع السياسي أكثر من الطابع الاجتماعي و النفسي لاحظنا أنه يجب الإحاطة بمفهوم السياسة وعلم السياسة وهذا ما جاء في المبحث الثاني حيث قمنا بتعريف السياسة لغة

واصطلاحا، كما أننا بحثنا في مفهوم الفكر السياسي من بداية ظهوره كفكر مستقل عن العلوم الأخرى متتبعين مراحله بكبيرة وصغيرة، ولما رأينا أن المعرفة السياسية مرت بمراحل عالجنا في إطار مطلب تطور المعرفة السياسية وصولا إلى ميلاد علم السياسة المعاصر، وهذا بمعالجة ملامح وأفاق المنعطفات التي رافقت الفكر السياسي المعاصر، منذ اعتماده الاستقلالية والعقلانية مع الفكر الحداثي، وحتى عصر هيمنة التقنية وما بعد الحداثة والوعي باستلاب الإنسان من الميديا والتكنولوجيا و الأيديولوجيات الجديدة، ليعتمد هذا الفكر وسائل جديدة كالنقد وكشف الزيف والابتعاد عن السرد الشمولي و الإقصاء النابع من منجز المركزية الأوروبية ([1]) . ولكي نربط بين الفصل الأول والفصل الثاني الموسوم "بصدام الحضارات، دراسة تحليلية نقدية" عالجنا موضوع الحضارة كمبحث ثالث في الفصل الأول، وكون الحضارة هي أطول قصة لا بد أن يكون لهذه القصة تاريخ وثقافة، لذلك بحثنا في العلاقة بين الحضارة والتاريخ والحضارة والثقافة، لنختم بحثنا الثالث و فصلنا الأول بمعالجة نظرية الصراع في نشأة الحضارة.

[1] ـ علي عبود المحمداوي وآخرون :"الفلسفة السياسية المعاصرة(من الشموليات إلى السرديات الصغرى،مجموعة مؤلفين) مراجعة إسماعيل مهنانة وشوقي الزين،ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية ناشرون ص 11

المبحث الأول: الأبعاد النظرية لمفهوم العنف

المطلب الأول : تعريف العنف لغويا.

أولا : مفهوم العنف لغويا في الاستعمالات الفكرية الغربية .

ثانيا : مفهوم العنف لغويا في الاستعمالات الفكرية العربية.

المطلب الثاني : تعريف العنف اصطلاحيا .

أولا: مفهوم العنف اصطلاحيا في الاستعمالات الفكرية الغربية .

ثانيا : مفهوم العنف اصطلاحيا في الاستعمالات الفكرية العربية .

المطلب الثالث : تعريف العنف فلسفيا .

أولا : مفهوم العنف فلسفيا في الاستعمالات الفكرية الغربية.

ثانيا : مفهوم العنف فلسفيا في الاستعمالات الفكرية العربية .

المطلب الرابع : تعريف العنف سياسيا .

أولا : مفهوم العنف سياسيا في الاستعمالات الفكرية الغربية .

ثانيا : مفهوم العنف سياسيا في الاستعمالات الفكرية العربية.

الفصل الأول ـــــ العنف ، السياسة ، فلسفة الحضارة (جينيالوجيا المفاهيم)

المطلب الأول : تعريف العنف لغويا.

أولا : مفهوم العنف لغويا في الاستعمالات الفكرية الغربية .

يشير مصطلح العنف "violance" في أدبيات اللغة الفرنسية إلى اللغة اللاتينية " violantia" و التي تشير إلى طبع غضوب شرس جموح و صعب، فالقوة العنيفة مشتقة من "violentus " وهذا في سنة 1215م، و في سنة 1600 أخذت كلمة " violence " معناها اللاتيني الأول و الذي يدل على قوة ضاربة و خطيرة، ثم بعدها كني بها عن التصرف الخشن "act brut ale " ثم استعملت كلمة" violance "في معنى كلمة "viol " وهي تدل على تعنيف المرأة أي اغتصابها.

أما " **جون كلود**" يرجع دلالة العنف في الفكر الغربي مقابل لفظة " violent " في الفرنسية المشتقة من الكلمة اللاتينية " vis " التي تعني القوة الفيزيائية، إذن فهو مفهوم يعكس معنى الإكراه أو الجبر أي التفوق العضلي على الآخر[1].

ومصطلح" violence " مكونة من مقطعين " vis "مأخوذة من نفس الجذر المأخوذ منه لفظ " vitality " أي حيوية، بالإضافة إلى أنه ثمة علاقة في اللغة اليونانية بين " bois " أي حياة و "bia " أي عنف. **و"نيتشه"** يربط بين العنف و الحياة من حيث أن الحياة في جوهرها عنف لأنها مجاوزة تعني رفض القديم مع الإبداع [2].

ثانيا : مفهوم العنف لغويا في الاستعمالات الفكرية العربية.

نجد أن العنف في دلالته العربية كما صاغها كبار الفكر العربي و على رأسهم" **ابن منظور**[3]" يعني" الخرق والتعدي، فنقول عنف أي خرق بالأمر و قلة الرفق به و هو ضد الرفق، عنف به وعليه يعنف عنفا وعنافة أي قسوة وهو عنيف إذا لم يكن رفيقا في أمره،

1- jean claude chesndis edition .revue et augmentee robert – la ffont .paris1981 p12

2 مراد وهبه .المعجم الفلسفي . دار قباء الحديثة للطباعة و النشر و التوبيخ .القاهرة ص 44

3 ابن منظور:لسان العرب ط1 دار صادر للطباعة و النشر بيروت 2004 ص 150

اعتنف الأمر أي أخذه بعنف و أعنف الشيء أي أخذه بشدة و قسوة و في الحديث " "إن الله لا يعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف ""

و التعنيف: التعبير و اللوم ...و التوبيخ و التفريغ [1].

وقد جاء في منجد اللغة و الإعلام : [2]

العنف و العنف : ضد الرفق، الشدة و القساوة، الجنس العنيف كناية عن الرجل يقابله الجنس اللطيف كناية عن النساء.

وجاء في معجم مقاييس اللغة [3]:

عنف : العين و النون و الفاء أصل صحيح يدل على خلاف الرفق.

قال الخليل : العنف ضد الرفق بقول" عنف يعنف عنفا فهو عنيف إذا لم يرفق في أمره .

ويقال لك اعتنفت الشيء، إذا كرهته ووجدت له عنفا عليك و مشقة.

ومن باب التعنيف و هو التشديد في اللوم.

كما تحمل كلمة عنف باللغة العربية سلوك يتضمن الشدة ،القساوة ،التوبيخ و اللوم.على هذا الأساس فإن العنف قد يكون قوليا أو فعليا، ومن الباحثين من يعتبرون العنف مرادف لكلمة " الإرهاب ". فقد استعملها الإمام " **عبد الفتاح** " في مقاله " العنف و الإرهاب في العالم " .

كما استعمل " **ملحم** " العنف مرادف للتطرف حين يقول " أما في الوقت الحاضر فمن الصعب القول بأن التطرف أو العنف أو الإرهاب من احتكار المجتمع دون آخر[4] .

1- ابن منظور . لسان العرب . ط1 دار صادر للطباعة و النشر ، بيروت 2004 ، ص303

2- المنجد في اللغة الإعلام .ط38 ،دار المشرق بيروت ، سنة 2000 ص 533

3-أحمد ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة . تحقيق و ضبط عبد السلام محمد هارون ، ج4 ، دار الفكر ، د، ت ، ص 158

4- أحمد حويتي ، " العنف المدرسي " مجلة الفكر الشرطي . العدد 12 ، مجلد 04 ، يناير 2004 ، الشارقة ، ص 192

المطلب الثاني : تعريف العنف اصطلاحيا.

أولا : مفهوم العنف اصطلاحيا في الاستعمالات الفكرية الغربية.

تعددت التعاريف و اختلفت الاتجاهات في تعريف موحد للعنف و اتفقت بصفة عامة على أنه الاستعمال غير القانوني للقوة و هذا ما لمسناه في تعريف " أندري **لالاند** " بأنه"... استعمال غير مشروع أو على الأقل غير قانوني للقوة، عندما نكون نحن الذين نعيش في ظل القوانين مكرهين على إبرام أي عقد لا يوجبه القانون " [1].

أما في الحقول المعرفية، يمكن أن نعرض عدة تعريفات مختلفة باختلاف النظريات، فيعرفه الحقل النفسي على أنه السلوك المشوب بالقسوة و العدوان و القهر و الإكراه، إذ هو سلوك بعيد عن التحضر و التمدن تستثمر فيه الدوافع و الطاقات العدوانية استثمارا بدائيا كالضرب و تقتيل الأفراد و تدمير الممتلكات و استخدام القوة لإكراه الخصم و قهره [2] .

غير أن هناك نظريات اجتماعية ترى أنه لا يمكن أن نجد مجتمعا تحترم فيه القواعد والقوانين احتراما كليا، بل نجد أعمالا عنيفة تمارس داخل بنيات المجتمع لإعطاء و توليد الحركية بداخله و مثال ذلك ما ذهبت إليه **" لوسي مير"** التي ترى أن المجتمعات التي لا تعيش العنف هي مجتمعات ميتة حسب بعض التطورات، فالعنف إذن ضرورة اجتماعية لإحداث تغيير بقدر ما يواجه التغيير بالرفض، إن الاعتراف بوجود التناقض مع الإصرار على رفض التغيير أمر يستدعي العنف [3].

ولكنه من خلال هذا الطرح لوظيفة العنف الاجتماعية نلمس هناك صعوبة حول إقرار أهميته داخل البنية الاجتماعية لا النفسية، أو كواقع اجتماعي كالممارسة و القوة العدوانية الكامنة في نفسية الإنسان و كل هذه الصعوبات تساهم في إيضاح و ضبط مفهوم العنف بشكل كبير .

1- أندري لالاند , موسوعة لالاند الفلسفية . ج3 تعريب أحمد خليل ط1 1996 ، منشورات عويدات بيروت /باريس ص 1555/1554

2– فرج عبد القادر طه .موسوعة علم النفس و التحليل النفسي .ط1 دار السعادة الصباح ,الكويت 1993 .ص551

3- فيليب برونو وآخرين .المجتمع و العنف ص 96

أما " **ريمون بودان** " فقد ربط العنف بالحرية، إذ يرى العنف على أنه مبادرة تدخل بصورة خطرة في حرية الآخر، تحاول أن تحرمه حرية التفكير و الرأي و التقدير[1]. و قد عرفه أيضا " بيير فيو " على أنه ذلك الضغط الجسدي أو المعنوي ذو الطابع الفردي أو الجماعي، ينزله الإنسان بالإنسان بالقدر الذي يتحمله على أنه مسلس بممارسة الحق، حيث أقر بأنه حق أساسي أو تصور للنمو الإنساني الممكن في فترة معينة [2]، أما الماركسية التي أدركت مدى أهمية العنف في حركة التاريخ، الذي يظهر في الصراع بين البرجوازية الحاكمة للمقاليد السياسية مستعملة في ذلك و سائل العنف و الطبقة البروليتارية proletariat " الثائرة عليها لتحقيق المساواة كما اعتبرت أيضا أن ظهور مجتمع جديد تسبقه بالضرورة حركة عنف دون أن يتسبب به ذلك العنف و ما يشبهه " **ماركس** " بالآلام التي تسبق الولادة ناتجة عنها، و في هذا السياق ينظر ماركس إلى الدولة على أنها أداة عنف، تمتلك الطبقة الحاكمة قيادتها فهو يدعو إلى تقويضها. ويحدث ذلك عن طريق و نفس الإطار يرى " **إنجلز** " العنف وسيلة تزيد في تنمية الاقتصاد [3] أما الوجودية و على رأسها "**جون بول سارتر**" من خلال تقديمه كتاب " **فرانز فانون** " يذهب في تمجيده للعنف أبعد مما ذهبت إليه الماركسية حيث لا يمكن قمعه لأنه يخلق نفسه بنفسه [4].

وقد جاء في قاموس روبرت [5] " العنف أن تتصرف على شخص أو تجعله يتصرف ضد إرادته باستعمال القوة أو التخويف ، هذا العنف يشير إلى العنف كسلوك أو فعل أما العنف كحالة فهو قوة فظة لإخضاع شخص ما و هو أيضا استعداد طبيعي للتعبير عن الأحاسيس بقساوة .

1- فيليب برونو و آخرين : المجتمع و العنف ص 164/141
2- بيير فيو . العنف و الضعف الإنساني ضمن كتاب المجتمع و العنف ص 13 / 14
3- حنا آرندت . في العنف ، ترجمة إبراهيم عيسى ، ط4 1992 دار الساقي بيروت ، لبنان ص 13 / 14
4- المرجع نفسه ، ص 14
5 - REY ALAINT ET le Robert dictionaries d aujourd huit.edition les dictionaries le Robert Paris 1993 p 107

الفصل الأول ـــــ العنف ، السياسة ، فلسفة الحضارة (جينيالوجيا المفاهيم)

و جاء في الموسوعة العلمية **لاروس** [1] "LA ROUSSE " أن العنف يحمل المعاني التالية:

- العنف عبارة عن صفة لشعور رهيب نحو شيء كالكره الرهيب.
- له استعداد تام لاستعمال القوة و يتصف بالعدوانية .
- صفة اللا تسامح و عدوانية كبرى و يتصف بالاندلاع و القساوة في الكلام والتصرف .
- صفة المبالغة في استعمال القوة الجسدية .
- صفة التعاون بالعنف كالإرغام القهر عن طريق القوة .
- صفة المبالغة في استعمال القوة العضلية و استعمال الأسلحة أو صفة لعلاقات حميمة حادة .

أما **ليوشستراوس** "LIO CHTRAWSSE" فيعرف العنف بقوله " على أنه استجابة لمثير خارجي تؤدي إلى إلحاق الأذى بشخص آخر، تكون مشحونة بانفعالات الغضب والهياج والمعاداة " [2] وعلى العكس تماما ترى" **حنا أراندت" أن العنف كمفهوم و كظاهرة لم يجلب اهتمام الفلسفة السياسية بصفة رئيسية حيث إنها لم تسع إلى استجلاء معانيه ودلالاته، بل ما كان يهمها هو مدى تأثير العنف على الإنسان والمجتمع وكيف يمكن احتواؤه أو توظيفه.** وعليه يوجد تعارض أنطولوجي بين العنف و السياسة التي تفقد محتواها و مضمونها إذا ما التصقت بالعنف .

ثانيا : مفهوم العنف اصطلاحا في الاستعمالات الفكرية العربية.

لقد تباينت مظاهر العنف في التراث العربي الإسلامي، فبعدما كان ديني أيام التأسيس الأول للمدينة الإسلامية قد أصبح صراعا عقائديا بين المذاهب و الفرق الإسلامية زمن ازدهار الدولة الإسلامية ، ليتجلى في وقتنا الحاضر في طابع تشريعي

---

1. la rousse dictionnaire encyclopedique librairie la rousse France 1985 p 1079

2- فيليب برونو و آخرون : المجتمع و العنف ص 17

وهذا ما تعبر عنه الحركات الإسلامية اليوم. فلقد عرف الخطاب العربي قبل الإسلام ظاهرة العنف في شكل صراع بين الأفراد و القبائل المتناحرة، وفق قيم متعارف عليها في المجتمع العربي الجاهلي كالثأر و الانتقام و الدفاع عن الشرف، و مع مجيء الإسلام بشرائعه العليا استطاع تغيير البنيات الاجتماعية العربية و من بينها العنف الذي أخذ مظاهر أكثر شدة بعد وفاة **النبي محمد صلى الله عليه و سلم** مع مشكلة الخلافة و حروب الردة، محدثا تمزقات و صراعات داخلية خاصة بين الفرق التي معظمها اتخذت العنف كوسيلة تعبير عن ثقافتها و بلوغ غاياتها، كالخوارج و الشيعة في أشكال سياسية وعقائدية. إن العنف في كل من التراث الإسلامي والفكر العربي هو وليد عدة عوامل منها بيئية متمثلة في الظروف الطبيعية و قساوتها على الشعوب العربية التي زادت في نسب التوحش و العنف، و انطلاقا من العامل و دوره في ظهور العنف يجدر بنا أن نستعين " **بابن خلدون** " الذي تناول هذه المسألة .

إن المحيطين الاجتماعي و الطبيعي قد تعاونا على تكوين أخلاق الإنسان البدوي، خاصة فيما يسميه " **ابن خلدون** " بالتوحش أو ما يعرف بمقارنته مع أخلاق الحضر، فيجد أن الإنسان البدوي أشد الناس توحشا، فالوحشية لا ترجع إلى طبيعة الأجناس البشرية، وإنما إلى طبيعة البيئة و التقسيم الطبيعي الجغرافي، فالإنسان هو ذلك الذي تتسارع في نفسه حيوانيته و إنسانيته، عقله و غريزته و هذا الصراع دائم لا نهاية له [1].

وفي الاستعمالات الفكري العربية إذا ما قارناها بمثيلتها الغربية نجدها تفتقر للتحليل والبحث الملمين لموضوع العنف، و هذا راجع إلى عامل الاستهلاك و النهب من المفكرين الغربيين، وعدم وجود بشكل واضح لمدارس في الاختصاص مدارس فلسفية واجتماعية، فجاءت معظم المحاولات في دراسة العنف من حيث أسبابه و تاريخه لا من حيث تعريفه والتمعن في مضامينه كما هو الشأن مع **المعتز سيد عبد الله** [2] الذي بحث في أنواع العنف حيث ركز في تقسيمه للعنف في المجتمع إلى تباين خمسة أقسام

---

[1] - عبد الرحمان ابن خلدون – المقدمة دار الكتب العلمية –بيروت –ط1 – 1993 م ص 480 بتصرف

2- معتز السيد عبد الله : العنف في الحياة الجامعية ، منشورات مركز البحوث و الدراسات النفسية ،القاهرة 2005 ص 36

رئيسية هي العنف داخل المنزل، العنف ضد المرأة، العنف في الشوارع، العنف الجماعي و العنف المدرسي .

وفي بحثه حول أنماط العنف فرق " **قناوي** " بين نمطين من العنف هما:

1) العنف الرسمي: و هو عنف مجرم لا يعاقب عليه القانون المحلي أو الدولي مثل عنف الدولة و مؤسساتها السياسية و الاقتصادية و الثقافية في عدم تحقيقها لإشباع أفرادها .

2) العنف المجرم: وهو نموذج يعبر عن رد فعل الآخر على أشكال العنف المقنن أو الرسمي الموجه إليه من قبل الطرف الأقوى .

ويذهب الأستاذ الدكتور " **سليمان مظهر** "في كتابه العنف الاجتماعي إلى وجود أربعة أشكال هامة من العنف منتشرة بشكل واضح في المجتمعات و هي العنف النظامي، العنف الإجرامي، العنف الاجتماعي و العنف المادي.

ويعرف " **طريف شوقي**" العنف بأنه " أحد أشكال العدوان المتطرفة، أو هو الجانب المادي المباشر المتعمد من العدوان "[1]

و ترى الباحثة " **كلودين شولي** " أن العنف قد يكون موجه نحو الذات المادية للشخص أو قد يوجه نحو الذات المعنوية أيضا فتقول " العنف هو استعمال القوة المادية أو المعنوية وذلك للفرد على الفرد أو الجماعة، و هو قوة قاهرة و التي تتجاوز المعايير المسموح بها من طرف المجتمع " [2]

وعليه العنف السياسي في الوطن العربي المعاصر برز وفق عوامل و ظروف ساعدت على تصاعده، و ما عرفته من أزمات عامة زادت في حدة الصراع من السلطة السياسية و الجماهير الرافضة، كان ذلك سبب دخول البلاد العربية في دوامة العنف، و الربيع العربي (ما حصل مؤخرا في كل من تونس ،مصر ،ليبيا و سوريا) خير دليل على كل ما ذكرناه، حيث كان العنف أحد تركيبات خطابها السياسي، نظرا لتراكم عدة أسباب

1 ـ معتز السيد عبد الله ، مرجع سبق ذكره ص 36

2 ـ كلودين شولي . عنف على حدى .مجلة الإنسانيات عدد 10 مركز الأبحاث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية . جامعة وهران ،سنة 2000, ص 7

وعوامل و أوضاع متأزمة فتحت طريقا عريضا للعنف السياسي كطريقة وحيدة للتعبير عن الرفض و التغيير، الذي أخذ صورة أخرى أشد غلوا مع التيارات الإسلامية المسلحة وما أنتجته من نماذج دموية عنيفة، لا زالت تنخر المجتمع رغم جنوح الجماهير والأطراف السياسية و الرأي العام عامة نحو.

المطلب الثالث : تعريف العنف فلسفيا

أولا : مفهوم العنف فلسفيا في الاستعمالات الفكرية الغربية

إن البحث في تاريخ العنف السياسي يحتم علينا أن نعود إلى ميثولوجيا العنف كونها تمثل سر البداية التاريخية للعنف و العنف السياسي، إذ نقف عند ملحمة الخليقة البابلية، التي تدور أحداثها حول إنجاب " **أنو** " " **أيا** " إله الحكمة. و بمرور الزمن يكثر الأبناء مع كثرة ضجيجهم الذي يزعج الأب " **أبسو** " فيقرر برفقة صديقه " **ممو** " التخلص منهم بقيادة "**أيا** " تمكنوا من قتل الأب " **أبسو** " و مع مقتل الأم على زوجها وتنصيبها الشيطان " **كنكو** " خلفا له، تسلمه قيادة الجيش المؤلف من الأفاعي و الكلاب، فيتشاور الأبناء حول أمرهم لتنتهي باختيار " **مردوخ** " قائدا لهم للتصدي للأم " **تيامة** " الذي يتمكن من قتلها وأسرو **"كنكو"** لتنتهي الأسطورة بتمجيد **"مردوخ"** إلها و توحيده لبابل وأيضا هذا ما نجده في أسطورة **"أتراحاسيس"** (الكثير الحكمة) [1] .

إن هذه الأحداث الميثية تؤسس العنف في المتون الأسطورية، كبنية ملحمية ثقافية تعكس التركيبة الاجتماعية لتلك المجتمعات، ومع بروز الحضارة الإغريقية التي اتسمت بطابع نظري عقلي في تحديدها للحقيقة ، متجاوزة في ذلك التفاسير الأسطورية التي عرفت بدايتها حملات عنيفة، تمظهرت في الحروب والنزاعات الإقليمية ، خاصة

1- تريكي علي الربيعو .العنف و المقدس و الجنس في الميثولوجيا الإسلامية . المركز الثقافي العربي ط2 1995 ص 17

بين أثينا وإسبرطة في إطار مدينة الدولة، التي لقيت عناية من قبل فلاسفة الإغريق بدءا بفلاسفة الطبيعة و على رأسهم" **هيرقليطس** " (540-480 ق م) الذي رأى في العنف الحدود القصوى للتأمل في الوجود، انطلاقا من فكرته أن الحرب تولد كل شيء، فالعنف ومظاهر الطغيان عند اليونانيين مدانة كونه يمثل الفوضى التي تتعارض مع النظام و العدل، إنه إكراه عنفي و تعسفي يهدد وحدة المدينة ، فالطاغية في الفكر السياسي اليوناني هو الذي يمارس العنف غير الشرعي، وهذا الحكم يجعل من غياب القوانين حكما للعنف المحضر، إذ هذه السياسة الطاغية التي أنتجت تراجيديا و مأساة إعدام " **سقراط**" تعتبر صورة للعنف المتصل بالحقيقة عند **أفلاطون** (347-427) ق م ونجد أيضا حضور العنف و تجليه في نظام أثينا كان موضع تأمل أفلاطون في جمهوريته بدور الفيلسوف الحاكم، الذي يمثل له الحق والعدالة المتعة النهائية في حين أن لذة المستبد الطاغي هو إشباع غرائزه فيقول : " أما في نظر غير الحكام، فالأمر أقل شأنا فإن عدم جدارة الأكساف أو عدمها أو إدعائه فوق جدارته، فليس فيه كبير على خطر الدولة، ولكن إذا عدم الحكام وحماية الدولة و القانون الحقيقة واقتصروا على الظاهر فإنك مقدار الدمار الذي تحلونه بالدولة " [1]

و لكن **أفلاطون** لا يستبعد تماما اللجوء إلى العنف، بل بخلاف ذلك يوحي به عندما يتعلق الأمر بأناس لا ينفع معهم الإقناع، ومبرر هذا اللجوء و شرعيته تكمن غايته في تحقيق العدل والسعادة في المدينة ، هكذا يحق للحكومة الشروع في تطهير المدينة من المظاهر السيئة، و من الحاكم الطاغي المستبد إذ يقول **أفلاطون** في ذلك : " ألا يلزم عن ذلك أن رجلا إما أن يغتاله أعداؤه، أو أنه يزداد استبدادا فيتحول ذئبا" [2].

يرى اليونانيون أن معرفة القضايا السياسية هي من خصال الأشراف و السادات والأحرار،على السياسة أن تكون عقلانية أي مع بنيان العقل ألتي تستلزم تربية طويلة، وهي بذلك تتعارض مع العنف والطغيان و القوة.

1- أفلاطون . الجمهورية . نقلها إلى العربية : حنا خباز . دار العلم –بيروت .لبنان –ص12

1- نفس المصدر ص 260

إن هذا التصور لا يترك مجالا لنظام القوة والعنف خاصة " **اكزينوفون** "(435 ق م) و **"سقراط"** اللذان اعتبرا أن العنف هو أساس الطغيان إذ يولد الحقد و الكراهية ويتعارض مع الحكمة و العقل [1].

إذا كان" **أفلاطون"** قد برر شرعية العنف من قبل الدولة في بعض الحالات للحفاظ على استقرارها و سلامتها، فنجد أن **"أرسطو طاليس"** (284-322 ق م) خالفه في ذلك حيث لا يمكن أن نقيم دولة على أساس العنف و الطغيان و اللجوء إلى العنف لا يكون دوما وسيلة استقرار، و حينما على الطاغية أن يتجنب الصراع الدموي واللجوء إلى القوة و الهيمنة و المواجهة المكشوفة مع الشعب كونه يقضي على النظام و التناسب الطبيعي " فالدولة إذن طبيعة إذا ما كانت الجماعات السابقة طبيعية لأن الدولة غاية تلك الجماعات إذ كل شيء لمصير كامل ندعوه طبيعة الشيء " [2]

فمن خلال هذا الطرح نقول أن ظاهرة العنف التي عمت معظم المناطق الإغريقية، لقيت عناية و تنظيرا من قبل فلاسفة اليونان التي مهدت للفكر السياسي الغربي .

ومع ميلاد المسيحية و ميلاد الثنائيات المتضادة، التي أنتجه اللاهوت و الميثولوجيا المسيحية، مثل رجل الدين و رجال الدنيا التي تتمثل في مملكة الله، تلجأ إليها الأرواح المستضعفة و المستبدة و مملكة الله و ثنائية الروح و الجسد و العقل و الإيمان ... الخ.

وقد مثل هذه الحقبة كل من القديس " **أمبروز** " (340-395 م) و القديس **"جروم"**(345 -420م) و القديس " **أوغسطين** " (354-430 م) الذين كان لهم الدور الكبير في ظهور نظام الكنيسة إلى الوجود[3] ، فقد اعتبر أوغسطين أن مدينة الله هي الكنيسة التي تقوم على مبادئ أخلاقية و مدينة الأرض التي تمثلها الدولة. فالأولى مقرونة بالخير و الثانية بالشر، لأن تاريخ البشرية هو تاريخ صراعات و حروب تتعارض مع مبادئ الخير السامية، و قد فرضت السلطة اللاهوتية سلطتها على الحقبة

1- دولة خضر خنافر . في الطغيان و استبعاد الدكتاتورية . دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع ط1 1995 –بيروت –لبنان –ص 74
2- أرسطو طاليس –في السياسة .نقله إلى العربية الأب أوغسطين بربارا البولسي .اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع .ط2 1980 ص 8
3- عدنان الدوري .أصول علم الإجرام .أسباب علم الجريمة و طبيعة السلوك الإجرامي .منشورات دار السلاسل ،الكويت ط3 1984 ص 44

الوسيطة التي تقوم على القوة في سيطرتها على الشعب و إعدام كل من خالف تعاليمها (إعدام غاليلي و حرق برونو).

ومع عصر النهضة الذي عرف تغيرا كبيرا على جميع البنى الاجتماعية والفكرية وميلاد نزعات إنسانية و حركات علمية و إصلاحية، أسست العصور الحديثة مؤكدة على حقوق الإنسان الطبيعية، بفعل إسهامات فكرية ثقافية نجد إسهامات **" توماس هوبز"** (1588-1679 م) متأثرة بفلسفة القوة **"الميكيافلية"** (1469-1527 م) خاصة فيما يخص حاجة الحاكم للقوة و السلطة المطلقة، فالإنسان الهوبزي هو إنسان شرير حافل بالنقائض تدفعه مصلحته الذاتية، فمن خلال قوله الإنسان للإنسان ذئب و الكل في حرب ضد الكل والواحد في حرب ضد الجماعة [1]. نستنتج أن ظاهرة العنف قاسم مشترك بين البشر، و هي أكثر قوة عند الأقوياء في مقابل الحيلة و المكر و الخداع الذي يلجأ إليه الضعفاء، فإن **"هوبز"** ومن خلال فلسفته السياسية كان يطمح على إيجاد مجتمع تسوده قوانين تحكم الجميع، فتزول كل الصراعات و النزاعات على أن يخضعوا كلهم لإرادة واحدة من خلال علاقة الأفراد مع الحاكم ثم يرى **هوبز** أن الناس في الحالة الطبيعية متساوون تقريبا في القوة و الخبرة و القدرة الفعلية.

أما فيلسوف النسق **" جورج فريدريك فيلهلم هيجل "**(1770-1831 م) الذي يبرر الحرب و يراها الوسيلة التي يطور بها الفرد نفسه، هي بمثابة الشرط الأخلاقي الذي تقوم عليه الشعوب فالعنف الهيغلي ضرورة لحركة التاريخ عن طريق حركة الدياليكتيك، إنه الجدل الذي يبرز داخل الإرادة فهو يمثل البداية لتاريخ البشر و العلاقة التي تربط الإنسان بالتاريخ [2].

إذا كان هذا هو طبيعة العنف في النسق الهيجلي فما طبيعته في الفكر الماركسي؟ إن **" كارل ماركس "** (1818-1883 م) لا يثق إلا في تمرد الطبقة البروليتارية التي تعيش في حالة اغتراب داخل الدولة، فمهمة الدولة البروليتارية في

1- عبد الرحمان بدوي .الموسوعة الفلسفية ج2 –المؤسسة العربية للدراسات و النشر .ط1 1984 ص 561
2- هيغل : العقل في التاريخ .(ج1) ترجمة إمام عبد الفتاح –دار الثقافة للنشر و التوزيع (د ط) -1980 ص 50

نظر ماركس هي إلغاء الطبقات و العبور نحو الشيوعية إلا عن طريق العنف الأكثر ضراوة، حينئذ يصبح العنف هو المسألة الأساسية لشرعيتها و لتبريرها فالعنف هو الوسيلة التي تستخدمها الطبقة الكادحة في تحقيق مستقبلها وهي الطبقة الثورية فماركس يقر أن العنف ليس عبثا بل يراه حقيقة مستقبل الإنسان بواسطته تزول التناقضات، و تعليم العنف لا يكون سوى مساهمة في توطيد العنف القائم على تعزيز استقلال الإنسان للإنسان. البروليتارية تشكل النموذج السياسي الحقيقي كونها لا تحاول أن تصالح الإنسان مع الدولة بل تصالح الإنسان مع الإنسان و مع ذاته، و لا يتم هذا إلا بزوال تام للدولة لهذا وجب الانقلاب لاستعادة إنسانية الإنسان.

وينفي **مارمور**" marmor " خاصية العنف عن بعض صور السلوك العدواني، فمن خلال إقامة مارمور لحالة من التمايز ما بين العنف و العدوان، قرر بأن العنف هو " صورة خاصة من صور القوة التي تتضمن جهودا تستهدف تدمير أو إيداء موضوع يتم إدراكه كمصدر فعلي محتمل عن مصادر الإحباط أو الخطر أو كرمز لها [1] الذي يعرف العنف بقوله " على أنه استجابة لمثير خارجي تؤدي إلى إلحاق الأذى بشخص آخر تكون مشحونة بانفعالات الغ...

أما " **فريدريك نيتشه** " (1844-1900 م) المعروف أنه نادى حيث تنتهي الدولة يبدأ الإنسان من خلال تجاوز القيم المتوارثة، التي هي دليل ضعف و عجز الإنسان في مواجهة الواقع، وإذا كانت أخلاق القوة و تصوره للإنسان الخارق الذي يمجد العنف والقوة كميزة الإنسان النيتشوي، فما هي طبيعة العنف في مدرسة التحليل النفسي ؟ عن تصور " **سيغموند فرويد** " (1859 – 1836 م) للعنف و العدوانية يتجلى في غريزة التدمير و الموت، حيث يفترض أن الوظيفة الأساسية للعنف هي تدمير الإنسان و انعدام الحياة التي توضع مباشرة في خدمة غريزة الجنس **(الليبدو)**، و لهذا فالعدوانية في رأيه تكمن في الموت هذا فيما يخص الجانب السيكولوجي.

1- عزت سيد إسماعيل :سيكولوجيا الإرهاب و جرائم العنف ط1 منشورات ذات السلاسل ،الكويت ,سنة 1988 ص 26

أما فيما يخص الجانب السوسيولوجي استعان" **إميل دوركايم** "E DURKHEIM " في دراسته للانتحار أي العنف الموجه للذات بمصطلح " **أنوميا** " ANOMIE "، وهي كلمة أصلها يوناني تعني تفكك أو غياب أو اضمحلال القيم و القوانين الاجتماعية لتراكم أسباب مختلفة لم تحل في مجتمع تطبعه الفوضى العارمة و هشاشة النظام و غياب الإنظباط نتيجة الأزمة التي حلت به، بعدما تفجرت كل آليات تنظيم و تسيير شؤونه حالة الأنيميا أو التفسخ الاجتماعي تعتبر من أثار اللا أمن، ومن استفحال الأمراض الاجتماعية ومظاهر التردي أو الجنون الجمعي .

وإذا تعمقنا في المجتمعات المعاصرة نجدها مجتمعات قمعية يغلب عليها طابع العنف الذي تغير عن مظاهره الحديثة، فالعنف المعاصر يقوم من خلال مراكز القوة الذهنية و المادية التي أدت إلى سيطرة المجتمع على الفرد، فالسيطرة الاجتماعية في نظر " **هربرت ماركيز**" (1898-1779 م) هي السيطرة التكنولوجية التي أصبحت وسيلة قمع و اضطهاد [1] و يذكر " **أندريه لالاند** في موسوعته : " أن العنف ارتدى مفهوما أكثر تحديدا منذ " **نيتشه** " و " **جورج سوريل** " (1874-1922 م) و النقابة الثورية الذين أدخلوا نظرات منهجية [2] مضادة للاتجاهات أو الكوابح العقلية و نادوا بالعمل المباشر " وقد منح " **جورج سوريل** " الشرعية الأخلاقية لسلوك العنف ليصبح أحد المشرعين للعنف المعاصر، و لتتحول نصوصه إلى إحدى مرجعيات الفاشية الإيطالية و كما يقول " **موسولوني بينيتو** " (1883-1945 م): " أدين بالكثير لجورج سوريل ، لقد ساهم عن طريق نظرياته الخام حول التكتيك الثورية مساهمة ضخمة في تشكيل نظام و طاقة و قوة الكاتب الفاشي "[3].

أما " **ألبير كامو** " (1913-1760 م) و من خلال كتابه " الإنسان المتمرد "[4] يعتبر أن الثورات و التمردات و مظاهر العنف في القرن العشرين، ساهمت في بروز متعاظم لحرية الإنسان الكاملة، و الروح الثورية تدافع عن الإنسان فالتاريخ المعاصر في نظر

1- حسن محمد حسن . النظرية النقدية عند هربرت ماركيز . دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع -1980م ص 133
2 أندري لالاند .موسوعة لالاند الفلسفية ص 1555/1554
3- رضوان جودت الزيادة : خطاب العنف .مقاربة نفسية أنثروبولوجية .مجلة دراسات عربية .ع 9 السنة 21. بيروت لبنان 1985 ص 97
4- ألبير كامو . الإنسان المتمرد . منشورات عويدات . بيروت/ باريس ط2 1980 ص 134

"كامو" هو تاريخ صراع من أجل القضاء على التناقضات الموجودة فيه معتبرا أن تاريخ البشر تاريخ تمردات متتالية.

أما مواقف **"بيير بورديو"** المفكر الفرنسي المعاصر صاحب السياسة المتميزة بطابعها النقدي خاصة فيما يخص العنف الرمزي التربوي، و خصوصيتها في تحليل الواقع المعاصر سوسيولوجيا و سيكولوجيا، محاولا في ذلك اختزالها في منهج محدد . حيث يقصد بالعنف الرمزي هو ذلك العنف الذي يمارس في شكل فاعل يفترض بأولئك الذين يخضعون له أن يكونوا متواطئين مع الطرف الآخر، أي حمل التصورات والمشكلات التاريخية و الاجتماعية بحيث لا يصبح لهم برؤية العنف الرمزي المماري عليه كشكل من أشكال العنف، يمارس عن طريق اللباس و اللغة و الأسلوب و الكلام و الجنس إلى غير ذلك من الجوانب الرمزية و المادية للحياة التي تتضمن علاقات سيطرة وتحكم وليس لها أية مشروعية سوى المشروعية التي تجعلها هي نفسها و ترسخها علاقات التفاوت الاجتماعي السائدة، أي أن النفوذ يقوم على العنف الرمزي حيث أن جميع النظريات الميثية على مسلمات مختلفة تقود إلى ربط حرية الأفراد المبدعة والجماعات بمبدأ النشاط الرمزي[1] .

ثانيا : مفهوم العنف فلسفيا في الاستعمالات الفكرية العربية .

لقد أصيبت البشرية منذ فجر التاريخ بمرض العنف، و إن بحثنا في جينيالوجيا (علم الأصول) العنف أو في أركيولوجيا (حفريات) الممارسة العنفية، فإن ذلك سينقلنا إلى أولويات الممارسة، فالعنف من الناحية التاريخية حدده بعض المفكرين أنه يعود إلى مرحلة ما قبل التاريخ التي عاش فيها الإنسان في صورة وحشية، ونستنتج ذلك فيما ما أقره الله سبحانه و تعالى في كتابه الحكيم عن أول صراع دمويي بين

[1] بيير بورديو . العنف الرمزي – ص 15

قابيل و هابيل [1] جاء مايلي : **واتلُ عليهم نبأ ابني آدم بالْحق إذْ قربا قُربانا فَتقُبلَ من أحدهما ولَم يتقَبلْ من الْآخرِ قَالَ لَأَقْتلَنك قَالَ إنما يتقَبلُ الله من الْمتقين ، لَئن بسطْت إلَي يدك لتقْتلَنِي ما أَنا بِباسط يدي إلَيك لأَقْتلَك إني أخاف الله رب الْعالَمين ، إني أُرِيد أَنْ تبوءَ بِإِثْمي وإِثْمك فَتكُونَ من أصحابِ النارِ وذَلك جزاءُ الظالمين ، فَطَوعت لَه نفْسه قَتلَ أخيه فَقَتلَه فَأصبح من الْخاسرين ، فَبعثَ الله غُرابا يبحثُ في الْأَرضِ ليرِيه كَيف يوارِي سوأَةَ أَخيه قَالَ يا ويلَتا أَعجزت أَنْ أَكُونَ مثْلَ هذَا الْغرابِ فَأُوارِي سوأَةَ أَخي فَأَصبح من النادمين سورة المائدة (26-30)** الذي حدث خلاله أول استعمال عنيف للقوة، ومع تطور الإنسان و تفاعله مع الطبيعة وإنتاجه لأساليب القوة و تفكيره في التخلص من خصمه ومع تشكل المجتمعات المنظمة و الجيوش التي أنتجت حضارة مشوهة بالعنف.

ولقد عرف الخطاب العربي قبل الإسلام ظاهرة العنف في شكل صراع بين الأفراد والقبائل المتناحرة وفق قيم متعارف عليها في المجتمع العربي الجاهلي، كالثأر و الانتقام و الدفاع عن الشرف، و مع مجيء الإسلام بشرائعه العليا استطاع تغيير البنيات الاجتماعية العربية، من بينها العنف الذي أخذ مظاهر أكثر شدة بعد وفاة النبي صلى الله عليه و سلم خاصة مع مشكلة الخلافة و حروب الردة محدثا تمزقات و صراعات داخلية خاصة بين الفرق التي معظمها اتخذت العنف كوسيلة تعبير عن ثقافتها و بلوغ غاياتها كالخوارج و الشيعة في أشكال سياسية و عقائدية .

فنجد أن " **ابن خلدون** " (1332-1406 م) قد حدده في مظاهر وحشية عنيفة التي تحضر بكثافة في البداية، حيث يعم الصراع من أجل البقاء كوسيلة لبلوغ السلطة و الزعامة، فالعصبية بوصفها مصدر للقوة الاجتماعية داخل أنماط العيش في البداوة [2] إذ تكمن مظاهره في مظاهر العنف كالتخريب و التوحش (... و إذا تبين ذلك في السكن

2- أبو الحسن علي ابن الحسين المسعودي : مروج الذهب و معادن الجوهر . تحقيق محي الدين عبد المجيد ج 1 ط4 1964 ص 35
1- جورج لابيكا .السياسة و الدين .عند ابن خلدون .تعريب موسى وهبي و شوقي دوبهي .دار الفارابي 1982.ط1 ص 98

التي تحتاج للمدافعة و الحماية، فبمثله يتبين ذلك في كل أمر يحصل الناس عليه من نبوة أو إمامة ملك أو دعوة إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه، لما في طبائع البشر من الاستعصاء ولابد في القتال من العصبية ... [1].

ونجد نفس الخطاب قد وظفه " **محمد عابد الجابري** " حينما يقول نجد أيضا العنف و مخاطره تتواجد في الفكر الخلدوني المتمثل في الأساس في فكرة العصبية و ما تحمله من معان، سواء في البادية أو في الحضر فرضت نوعا من العدوانية كضرورة للتطور و الاجتماع معتمدة على القوة و الغلبة إلا أن الوازع في البادية يختلف عن الوازع العدواني في الحضر بحكم اختلاف البيئة و يؤكد **ابن خلدون** أن قوة الدولة من قوة العصبية ، فالدولة فاعلة في مادة العمران بالعصبية والعصبية مؤسسة للدولة [2].

أما التنظيرات التي انطلق منها العنف العربي خاصة مع الحركات الإسلامية و الأصولية المعاصرة اعتمادا على فتاوى بعض الفقهاء و مفكري الإسلام كفتاوى " **أبو الأعلى الماودوي** و **حسن البنا** و تنظيرات " **سيد قطب** " على وجوب تغيير المجتمعات العربية لكونها ابتعدت عن القيم الإسلامية و تزايد جهلها بالإضافة إلى تعلقها بالغرب، لاجئين في ذلك إلى فكرة الجهاد للوصول إلى المبتغى بطرق عنيفة و دامية و هذا ما يجسده واقعنا اليوم مع التيارات الإسلامية.

وما يمكن أن نستنتجه بعد هذا العرض الكرونورلوجي المختصر، أن العنف كظاهرة إنسانية قديمة قدم الإنسان، ليس حكرا على مجتمع ما أو ثقافة معينة بل هو ظاهرة تجلت في جميع الثقافات و المجتمعات التي عرفها الإنسان عبر تاريخه، متطورا بتطور الوسائل التي ساعدت على ذلك من الجانب الكيفي و الكمي، وخير دليل على ذلك هو الانتشار الرهيب في السنوات الأخيرة للعنف خاصة في الوطن العربي تحت غطاء الربيع العربي من قبل الشعوب خاصة مثلما حصل في تونس و ليبيا و مصر، باسم البحث عن الديمقراطيات و هذا ما خلف التزايد في انتشار الأسلحة و كذا تزايد

1- عبد الرحمان ابن خلدون .المقدمة .دار الكتب العلمية . بيروت طبعة 1 1993 م ص 553 .

2 - محمد عابد الجابري : العصبية و الدولة –معالم النظرية الخلدونية في التاريخ الإسلامي –مركز الدراسات الوحدة العربية –بيروت .ط6 - 1994م ص 187

الجماعات المتطرفة ملامس بذلك أصل كل حضارة وهو الدين . وهنا تتفاقم المشكلة من البحث عن النظام الأمثل إلى البحث عن حلول للخروج من مشكلة الطائفية . وهذا كله بمثابة تجلي واضح "لتنبؤات **صموئيل هنتغتون " (samuel huntington)** [1]، بالكيفية والطريقة التي يلعبها الدين من فرض سيطرته وتحريك حضارات بأكملها للدخول في صراع البقاء فيه للأقوى وهذا ما سنعمل على توضيحه في الفصل الثاني .

المطلب الرابع : تعريف العنف سياسيا .

أولا: مفهوم العنف سياسيا في الاستعمالات الفكرية الغربية .

تشهد ظاهرة العنف اليوم حضورا قويا و مكثفا على صعيد الخطاب الاجتماعي و الخطاب النفسي و السياسي و الثقافي، حيث أصبح العنف في وقتنا الراهن قوة تدميرية عبثية يتصاعد بشكل رهيب، لهذا يعد من المفاهيم الأكثر تعقيدا. فدراسة العنف و العنف السياسي على الخصوص، مسألة متعددة المناهج و الأنماط تبعا لتعدد الحقول المعرفية والظاهرة يرتديها وتبعا للموقف الفكري والأخلاقي والإيديولوجي الذي يصدر عنه أو من خلال مضمونه .

هناك عدة تساؤلات تطرح نفسها بحدة في عمق التحليل لهذه الظاهرة، ما علاقة العنف بالسياسة ؟ ومتى يصبح العنف سياسيا ؟

إن الفلسفة السياسية حسب " ليوشستراوس" تهدف إلى الإمساك "بالأشياء السياسية" وإلى فهم معانيها، بحثا عن ماهيتها وحقيقتها وهي كذلك تفكير وتأمل في القيم الإنسانية، وهي قيم سياسية وأخلاقية كالمساواة، العدالة ،الحرية والوحدة و التسامح و العنف الخ... وبالتالي تتمحور الفلسفة السياسية حول الغايات المتوخاة من السلطة بصفتها الأداة الضرورية لتحقيق القيم. فما هي مكونات هذه السلطة وما هي طبيعتها؟ إن تحديد هذا التساؤل يبدو ضروريا منذ الوهلة الأولى حيث أن القيم السياسية والأخلاقية تبقى رهينة

1 صموئيل هنتغتون : هو مخطط استراتيجي سياسي أمني أمريكي معاصر عمل كأستاذ علم الحكومات بجامعة هارفارد وشغل مدير معهد جون أولين للدراسات الإستراتيجية في جامعة هارفارد

بطبيعة السلطة التي يتعين عليها ترجمتها على مستوى الواقع. ولما نحاول معاينة السلطة والإحاطة بها انطلاقا من التاريخ ومساره نصطدم بصفة تكاد تكون حتمية بظاهرة العنف، فالعنف يبدو كأنه يحوم حول السلطة بل مرتبط بها ولعله كان كامنا فيها أو نراه يهدد وجودها واستمراريتها. هذه المفارقة تدعونا إلى النظر و التمعن في بدايات تشكل المدينة هل هو بالفعل ملازم للسلطة لصيق بالعمل السياسي و مرتبط بكل عمل اجتماعي ؟أم هو ظاهرة تاريخية متغيرة وعارضة مرتبطة بطبيعة السلطة و بأهدافها ؟ مما يلفت النظر هو أن العنف لم يجلب اهتمامات فلاسفة الإغريق بصفة مباشرة كون المواضيع المطروحة ذات أهمية أكثر من العنف كالعدالة،الحرية، الدستور و منه عبر تاريخ الفلسفة السياسية و مؤسسيها تباينت الآراء حول موضوع العنف فهناك من يرى بأن هناك تعارض أنطولوجي بين العنف و السلطة بدءا **"بأفلاطون"** الذي روج لميزة مدينته الفاضلة التي تسودها الوحدة والانسجام، تلاه في ذلك **أرسطو** مركزا في ذلك على أن غاية الفلسفة السياسية هي تحصيل السعادة. في حين نجد الحركة **" السفسطائية "** رأت العكس من ذلك فالعنف يخدم السلطة لأن القيم الأخلاقية نسبية و تتغير حسب ظروف الزمان و المكان، ونفس الشيء برره **" ميكيافليي"** حينما اعتبر أن المجال السياسي له قواعده وقوانينه الخاصة به ولا علاقة له بالقيم السائدة في المجال الديني والأخلاقي. فمن القواعد السياسية التي يجب أن يتمسك بها الفاعل السياسي أي الأمير هي ضرورة اللجوء إلى العنف، فالعنف يعد من المكونات الأساسية لكل عمل سياسي يتوخى النجاعة والفعالية وكل المسالك السياسية تبقى مشرعة لديه للحفاظ على السلطة ودعمه.

أما " توماس هوبز" فيرى أن العنف يمثل عنصرا أساسيا في العلاقات الاجتماعية ذلك أن الباعث الأساسي لسلوك الإنسان هو حب البقاء والحفاظ على الذات. وبالتالي فكل إنسان بحكم أنانيته الطبيعية يمثل خطرا بالنسبة لكل إنسان آخر. ففي الحالة الطبيعية السابقة على وجود الدولة يكون " الجميع في حرب ضد الجميع "، لذا يتحتم تأسيس دولة قاهرة ومستبدة لإيقاف الحرب ولضمان الحياة واستمرارية المجتمع.

الفصل الأول ـــــ العنف ، السياسة ، فلسفة الحضارة (جينيالوجيا المفاهيم)

هناك شبه اتفاق بين معظم الدارسين لظاهرة العنف السياسي عندما يصبح سياسيا وذلك عندما تكون الأهداف أو دوافعه السياسية رغم الاختلاف البارز بينها في تحديد طبيعة تلك الأهداف ودوافع القوى المرتبطة، يعرفون العنف السياسي بأنه استخدام القوى المادية أو بالتحديد لإلحاق الأذى و الضرر بالآخرين لتحقيق أهداف سياسية و نجد أيضا تعريف" **شانغ سياهن** " بأنه استخدام القوة المادية لتحقيق غايات سياسية [1]. يذهب كثير من المنظرين في فلسفة القانون الذين ينتمون إلى المدرسة الوضعية إلى أن العنف لا يرتبط بالضرورة بالعمل السياسي بل يخضع لضوابط قانونية في غاية من التحديد والدقة . " فهانس كلسن " (HANS KELSEN) يرى أن الدولة تتماها مع نظامها القانوني، إن النظام القانوني عند كلسن يحدد طبيعة السلطة وهوية الشعب ويحدد القيم السياسية كما يحدد العنف الشرعي الذي يجوز للدولة أن تلجأ إليه إذا اقتضت الضرورة ذلك، فالقانون ينظم مجال الحرية و يقيد اللجوء إلى العنف بشروط متعددة و بالتالي العنف لا يمثل ظاهرة يستحيل التحكم فيها و ضبطها.

ومثلما ينتج العنف بين الأفراد و المجتمعات، فإنه ينتج بصورة كبيرة بين الدولة و الشعب و في هذا الخصوص أشار " **لينين** " أن كل آلية سلطة الدولة في أي مجتمع مستغل ، معدة بشكل خاص لكي تستعمل العنف بصورة تلقائية و ترغم الناس على الخضوع لها " [2]

ترى "حنا آرندت" أن السياسة يصعب تحديدها انطولوجيا لأنها ليست كامنة في ذات الإنسان كما ظن ذلك أرسطو. بل تتجلى في العلاقات بين الناس و تتموضع في فضاء خارج الإنسان الفرد. إن السياسة بحكم أنها نظام من العلاقات فإنها ترتقي باختلاف البشر وتمايزهم وبالاعتراف بتساوي البشر رغم اختلافهم، وكل تغييب للاختلاف والتمايز يقود حتما إلى تفقير السياسة وانحدارها، فتذهب في كتابها " في العنف " إلى القول: " إن

1- حنا آرندت .في العنف .ص 94

2-أمينة منير جادو –العنف المدرسي بين الأسرة و المدرسة و الإعلام –دار السحاب للنشر و التوزيع ،القاهرة –سنة 2005 ص 4

السلطة والعنف يتعارضان: فحين يحكم أحدهما حكما مطلقا يكون الآخر غائبا ويظهر العنف لما تكون السلطة مهددة لكنه إن ترك على سجيته سينتهي الأمر باختفاء السلطة" .

كما قد كتب " **ماركس** [1]" لافتا الانتباه إلى أن مسيرة الإنتاج الرأسمالي تجبر العامل على بيع نفسه ليعيش " و كتب " لقد كانت السلسلة تكبل العبد الروماني و تعوقه، أما الآن فإن خيوطا لا مرئية تلوي الأجير نحو مالكه " [2].

وباختصار فإن العنف عند **ماركس** هو عامل اقتصادي، و من هذه النقطة حاول بعض الفلاسفة البرجوازيين إثبات أن **الماركسية** التي تحلل ظاهرة العنف بمساعدة عناصر طبقية عادية وعقلانية بحثه " اجتماعية ، اقتصادية ، تاريخية و مادية ...إلخ " ليست في وضع يمكنها من شرح و كشف طبيعة العنف كظاهرة ذات طابع نفسي انفعالي و ذاتي اختياري " [3]

في حين يرى كارل سميت في كتابه مفهوم السياسة أن السياسة تتموضع في فضاء صراعي وكأنها حرب داخلية فتخضع لتحالفات واستراتيجيات وإذا كان كل مجال يخضع لمعيار محدد له فالسياسة تقوم على معيار الصديق والعدو، كما أن مجال الأخلاق يقوم على معيار الخير والشر ومجال الجماليات على معيار الجميل والقبيح. وينتقد كارل سميت نظرية هانس كلسن التي تذهب إلى أن كل نظام قانوني يستمد شرعيته من ذاته، من اتساقه وانسجامه مع القاعدة أو القيمة الرئيسية (principal la norm) التي تحدد منطقه. فيعتبر كارل سميت أن كل نظام قانوني يخضع في البدء لإرادة سياسية ولقرار سياسي وبالتالي يتعين تحليل هذا القرار لمعرفة طبيعة النظام القانوني ومدى شرعيته .

1- أمينة منير حادو ، العنف المدرسي بين الأسرة و المدرسة ص 28
2 -المرجع نفسه –ص 29
3 - المرجع نفسه –ص 29

ثانيا : مفهوم العنف سياسيا في الاستعمالات الفكرية العربية

يرى المتخصصون في القانون في تعريفهم للعنف أهمية كبيرة لما يترتب عن هذا السلوك من أضرار مادية و معنوية حتى يتسنى لهم تقرير العقوبة و الوسيلة المستعملة في أشكاله، وتشير كلمة العنف في القانون " إلى القوة المادية و الإرغام البدني و استعمال القوة بغير حق، كما يشير اللفظ إلى ما هو شديد و غير عادي و بالغ الغلظة [1].

إن العنف السياسي يظهر من خلال العلاقة التي تربط الطبقة السياسية الحاكمة و المسيطرة على أجهزة الدولة، و الطبقة المحكومة (الشعب) من خلال الفعل و ردة الفعل، التي تظهر في نوعين للعنف الرسمي والعنف الغير رسمي. و يمكن حصر حركة العنف السياسي بين القوى التي يمكن أن تمارسه والقوى المستهدفة به على النحو التالي :

1) العنف الموجه من المواطنين إلى جماعات معينة من أجل تقليص دور القوى المعارضة له.

2) العنف الموجه من المواطنين أو فئات معينة من النظام أو الرموز الذي يظهر في شكل الإضرابات والمظاهرات والاغتيالات ...إلخ

3) العنف الموجه من بعض القوى أو جماعات أخرى داخل المجتمع نتيجة أسباب مختلفة، وقد يتدخل النظام لحسم هذه الصراعات أو ليلقي بثقله إلى جانب أحد أطرافها و يطلق بعض المفكرين على هذه الحالة اسم "العنف السياسي المجتمعي".

4) العنف الموجه من بعض العناصر الحاكمة إلى بعض عناصرها الأخرى ويدخل في إطار الصراعات داخل النخبة، متخذا عدة أشكال منها التصفيات الجسدية و الاعتقالات و قد تختلف القوى الممارسة للعنف السياسي باختلاف أهدافها السياسية و حدود قوتها وموقعها من السلطة السياسية وطبيعتها الإيديولوجية .

1حارث سليمان الفاروقي : المعجم القانوني . مكتبة لبنان . لبنان 1988. ص 734

وإذا ما تمعنا في علاقة العنف بالسلطة وجب علينا أن نشير إلى مفكرين عربيين أصلا وبحثا في هذا الموضوع هما" **الفارابي**" في كتابه المدينة الفاضلة و "**ابن خلدون**" في كتابه قانون العصبيات. حيث اعتبر الفارابي أن الغلبة والقهر هما من خاصيات المدينة الضالة وفي ذلك يقول " مدينة التغلب وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم ويكون كدهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط " فالسياسة لا تقترن بالضرورة بالتعسف والعنف، في المدينة الفاضلة يسود العقل الكامل والقيم المثلى وتكون السياسة فيها حكيمة وقويمة حيث تهدف إلى إسعاد الإنسان فمن خصال رئيس هذه المدينة: " أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ومبغضا للجور والظلم وأهله يعطي النصفة من أهله ومن غيره ويحث عليه، ويؤثر من حل به الجور مؤاتيا لكل من يراه حسنا وجميلا ثم أن يكون عدلا غير صعب القياد ولا جموحا ولا لجوجا إذا دعي إلى العدل بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبيحة "[1].

في حين يرى " ابن خلدون " أن الدول هي ضرورية للحد من نزوات الإنسان الأنانية ومن نزوعه إلى التظلم على الآخرين سعيا وراء مصالحه ومنافعه الخاصة، على أن الحكم لا يكون عادلا بالضرورة بل إنه في كثير من الأحيان يجنح إلى التعسف والقهر لأنه يعود في جذوره الاجتماعية إلى القوة والصراع ويعبر بالتالي عن سيطرة قبيلة تحظى بعصبية أقوى من القبائل الأخرى . إن السياسة تقترن عند ابن خلدون بالقوة والعنف إذ يتعذر إخضاع الناس واستمالتهم بالطرق السلمية. يقول ابن خلدون " وذلك أننا قررنا في الفصل الأول أن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيها من النعرة والتذمر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه، ثم إن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالبا وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال و المغالبة.

ويذهب "**محمد خضر عبد المختار**" في معجم العلوم القانونية في تعريف العنف بأنه " استخدام الضغط أو القوة استخداما غير مشروع، أو غير مطابق للقانون من شأنه التأثير على إرادة الفرد "[1]. و يلاحظ من هذا التعريف أن استعمال القوة المادية و الخروج عن القانون وفقا لهذا الفعل هما أساسا الحكم على الفعل العنيف في القانون .

وقد عرفه أحد خبراء الأمانة العامة لمجلس وزراء الداخلية العرب على أنه " الاستعمال غير القانوني لوسائل القهر المادي أو البدني، لتحقيق غاية شخصية أو سياسية أو اجتماعية " [2].

والملاحظ أن التناول القانوني هنا يركز أساسا على الوسيلة المستعملة والضرر الناجم وبذلك يتم تحديد أهم جرائم العنف إذ أنها تصنف في قسمين هما:

- قسم يرتكب بواسطة العنف مثل السرقة .
- قسم يتصف بالعنف في حد ذاته مثل القتل و الاغتصاب .

1- محمد خضر عبد المختار . الاغتراب و التطرف نحو العنف . دار غريب للطباعة . القاهرة 1999 . ص 154

2- مصطفى عبدون .وضع ملح لمثيري أعمال العنف في ملاعب كرة القدم .رسالة ماجستير ,قسم علم النفس و علوم التربية .جامعة الجزائر .2006. ص 13 .غير منشورة

خلاصة

العنف هو أحد المظاهر التي ظهرت مع ظهور الإنسان، حيث يتطور مع تطور تاريخه في إطار جدلي مرتقيا مع الزمن إلى ما هو أشد و أخطر هذا من جهة، و من جهة أخرى كونه يدخل ضمن مفاهيم سياسية معقدة متقاربة الدلالة و الارتباط، و هو ما ميز العالم المعاصر الذي شهد ميلاد تيارات فكرية تبرز العنف و دوره في التطور التاريخي كالسريالية و الوجودية، و تيارات تطرفية ممارسة للعنف بكل أساليبه كالنازية والفاشية والاسلاموية، حيث اتسعت دائرة العنف لتهز مجتمعات و دول مستغلة بذلك التكنولوجيا كوسائل الإعلام و الانترنت كالربيع العربي من 2011 إلى غاية الآن.

فالعالم العربي المعاصر هو أحد أقطار هذا العالم الذي شهد العنف بشدة و على الخصوص العنف السياسي الذي نشأ داخل الصراعات و الخلافات السياسية منذ عهودها الأولى في التاريخ السياسي العربي الذي أصبح في النهاية أحد أهم المناهج السياسية لبلوغ أهداف سياسية محضة، و هذا ما انتهجته التيارات الإسلامية المتطرفة التي أصبحت تشكل تهديدا على الحضارات المتقدمة مثل هجوم 11سبتمبر 2001م من قبل حركة طالبان التي ألحت على العالم بأن ينظر في تنبؤات "صموئيل هنتغتون" مبرهنة بذلك على صحة فرضيته و هذا ما سنعمل على معالجته في الفصل الثاني.

المبحث الثاني : في التعريف بعلم السياسة.

المطلب الأول : مفهوم علم السياسة

أولا : السياسة لغة

ثانيا : السياسة اصطلاحا

المطلب الثاني : مفهوم الفكر السياسي

المطلب الثالث : تطور المعرفة السياسية

المطلب الرابع : ميلاد علم السياسة المعاصر

المطلب الأول : مفهوم السياسة.

أولا : تعريف السياسة لغة .

كان الإغريق هم أول من استخدم كلمة السياسة politics و كانت في الأصل تطلق على اجتماع المواطنين الذين يكونون المدينة و مصطلح السياسة مشتقة من كلمة polis التي تعني المدينة .

وقد تطور استخدام الإغريق لهذه الكلمة لتصير politicla و هذه الكلمة تتضمن معاني عدة هي الدستور، المواطنة، النظام السياسي و الدولة ...[1].

والاستخدام المعاصر لهذه الكلمة يميز بين مفهومين politics وهي تعني عالم السياسة بما يشتمل عليه من سلطة، إدارة، قوة و نفوذ و كل ما يتعلق بمؤسسات الدولة، أما الكلمة الثانية فهي policy و تعني برنامج عمل سياسي سواء كان في النطاق الداخلي أو الخارجي.

وهناك تداخل كبير بين مفهومي السياسة والدولة ومنه لابد أن نعلم أن مصطلح الدولة state " قد اشتق من المفردة اللاتينية status" التي تعني الوضع أو الحالة وترجع هذه الأخيرة في استخدامها إلى الرومان.

أما **"أندري لالاند"** نجده يعرف السياسة بأنها معرفة الوقائع السياسية أو ممارسة الفعاليات السياسية، و هي عمل موجه بمقتضى مخطط موضوع مسبقا. كذلك هي كل عمل يختص بالدولة والحكومة في مقابل الوقائع الاقتصادية و القضايا المسماة اجتماعية. أو في مقابل العدالة والإدارة أو الفعاليات الأخرى للحياة المتمدنة مثل فعاليات الفن، العلم، التعليم و الدفاع الوطني.

وكلمة سياسي اسم مذكر يقصد به :

- رجل الدولة .

[1] إبراهيم شلبي .علم السياسة .دراسة في قواعده الأصولية .بيروت .الدار الجامعية -1985 ص 14 - 18

- رجل ماهر في تنظيم و توجيه سلوكه من خلال علاقاته بالآخرين .

وكل عمل مبني على تخطيط سابق يعتبر سياسة كسياسة التنمية الاجتماعية أو سياسة التنمية الاقتصادية أو سياسة التعليم و غيرها .

أما بالنسبة للاستخدام العربي لكلمة سياسة فقد اختلف كتاب اللغة العربية الأقدمون حول أصل هذه الكلمة بمعنى هل هي عربية أم أعجمية، وبغض النظر عن هذا الجدل الفكري فالثابت أن الكلمة قد استخدمت في العربية منذ فجر الإسلام على الأقل، و جاءت في أمهات المعاجم العربية.

ومنه السياسة يعرفها ابن منظور في لسان العرب بأنها القيام على الشيء بما يصلحه، و السياسة فعل السائس. ويقال هو يسوس الدواب إذ قام عليها و الوالي يسوس رعيته [1] .

ويرى أحد علماء السياسة العرب أن معنى هذه الكلمة بالعربية هو تدبير الأمر [2] .

ثانيا : تعريف السياسة اصطلاحا.

السياسة بمعناها الاصطلاحي يراد بها فرع من العلم المدني يتناول أصول الحكم و تنظيم شؤون الدولة و قد تكون شرعية أو مدنية.

فإذا كانت شرعية كانت أحكامها مستمدة من الدين، و إذا كانت مدنية كانت قسما من الحكمة العملية و هي الحكمة السياسية أو علم السياسة .

فهي تعني علم الرياسة كما **يقول فخر الرازي**، و تعني بذلك فن ممارسة الحكم و ما يدخل في هذا النطاق من استخدام أساليب الدهاء والحيلة[3].

وأول من عني بالسياسة و علم السياسة هو **أفلاطون** في كتابه الجمهورية، و **أرسطو** في كتابه السياسة. وعني بها من فلاسفة الإسلام **الفارابي** في كتابه المدينة الفاضلة، و من

---

[1] - ابن منظور .لسان العرب .دار المعارف .القاهرة -1978 ص 219

[2] - حامد ربيع ،التراث السياسي الإسلامي .القاهرة , مكتبة القاهرة 1982 ص 12

[3] - إبراهيم شلبي، علم السياسة ص 219

المحدثين **هوبز** في كتابه لاوياثان . في حين يعتبر **أرسطو** واضع الأساس للنظريات الحديثة عن الحكم في إطار عقلاني، وخاصة في تمييزه بين مختلف صور الحكومة ونظم الدولة [1].

وعليه إذا حاولنا تعريف علم السياسة بشكل رسمي و دقيق فسوف نواجه ذلك النوع من المشكلات في ما إذا كنا نتحدث عن السياسة باعتبارها نشاطا بشريا أو باعتبارها نشاطا أكاديميا أو باعتبارها علم سياسة أو علوم سياسية كما هو الحال في الولايات المتحدة.

مبدئيا يعتقد بعضهم أن البحث عن الحقيقة حول كيفية ممارسة البشر للسلطة قد يكون منفصلا تماما عن النشاط الفعلي في السعي إلى ممارسة هذه السلطة، ولكن عمليا و كما سنرى تمثل الأفكار السياسية بعض أهم الأسلحة فهي ترسانة الرجل السياسي و لا شك في أن محاولات تجاهل ذلك هي إما أنه أمر ساذج أو محاولات متكررة متعمدة لتقديم أيديولوجية سياسية مثيرة للجدل على أنها حقيقة سياسية لا جدال فيها.

ومنه جاء علم السياسة في **قاموس أكسفورد** SHORTER OXFORD ENGLISH DICTIONARY" هو علم الحكم و فنه، و هو العلم الذي يتعامل مع شكل الدولة وتنظيمها وإدارتها أو جزء منها طبقا لقوانين هذه الدولة فضلا عن تنظيم علاقتها بالدول الأخرى.

والسياسة عند **ليوتار** هي" فن تشكيلي للدولة، وبالطريقة التي يرسم بها و يشكل الرسام لوحته نجد الكيفية نفسها هي التي تكون الشعب انطلاقا من الجماهير. ويلتفت ليوتار ومن خلال منطق الاختلاف الذي يتبناه إلى أن الديمقراطية ليست نظاما سياسيا بالضد من الاستبداد فحسب بل العكس فهي تريد تكريسه بصورة متزايدة .

أما" **برنارد كريك**" BERNARD CRICK فيعرف علم السياسة على أنها..." وسيلة لحكم المجتمعات المنقسمة على نفسها من خلال نقاش حر و من دون عنف غير مبرر" "

وعلم السياسة عند **لاسويل** H LASSWELL ...من يحصل على ماذا و كيف و متى .

أما "**دو فيجينال**" BERTRAND DE JOUVENAL . عرف علم السياسة " ... الإنسان يحرك الإنسان" .

[1] مراد وهبه .المعجم الفلسفي .دار قباء الحديثة للطباعة و النشر والتوزيع .القاهرة 2007 ص 367

وعليه تعددت تعار يف السياسة على حسب تعدد المدارس و الاتجاهات، فيعرفها **دافيد أستن** DAVID EASTON" ... التخصيص السلطوي للقيمة" .

في حين يعرف **ماكس فيبر** MAX WEBER IN GERTH AND MILLS علم السياسة بأنه" ... إمكانية تولي أحد الفاعلين داخل علاقة اجتماعية منصبا يستطيع من خلاله تنفيذ إرادته الخاصة على الرغم من المقاومة بغض النظر عن الأساس الذي تنشأ عنه هذه الإمكانية،وهي ...إنتاج التأثيرات المرجوة عند **برتراند راسل** BERTRAND RUSSELL.

وعليه تتسم معظم تعريفات علماء السياسة في هذا المجال بأنها أوسع نطاقا بكثير من التعريفات التقليدية السابقة التي تركز على الدولة فحسب. و الواقع أن هذه التعريفات تؤيد وجهة النظر التي ذكرناها آنفا و هي أن السياسة هي الممارسة الاجتماعية للسلطة و ليس من قبل الدولة و حدها في حين يجادل علماء الاجتماع بأن تعريف " الإنسان يحرك الإنسان " هو أكثر ملاءمة باعتباره تعريف يتناول اهتماماتهم .

المطلب الثاني : مفهوم الفكر السياسي.

إن الظاهرة السياسية سواء اتخذت شكل الدولة أو السلطة السياسية، ليست وقفا على حضارة دون أخرى ولا مجتمع دون غيره، بل هي ظاهرة عامة لصيقة بالوجود الإنساني المشترك " فهي الظاهرة نفسها في جوهرها في كل الحضارات و في كل المجتمعات غير أنها كانت و مازالت حتى أيامنا هذه تتخذ أشكالا مختلفة باختلاف الخصائص المميزة للحضارات و درجة تطور المجتمع الإنساني " و قد برزت هذه الظاهرة تدريجيا في بلاد الرافدين حوالي عام 4000 ق م. وذلك عندما نشأت نظم اجتماعية كبرى ناجمة عن التعايش بين الأسر المختلفة وقيام علاقات واسعة في ما بينها، بحيث تنازلت كل منها عن بعض سيادتها السياسية لصالح الوحدة الاجتماعية الكبرى [1]. وقد عرفت تلك النظم الاجتماعية بتسمية " المشتركات القروية للأرض " وكان كل منها يتمتع بسلطته السياسية الحاكمة و المتمثلة في مجالس شعبية تنتخب

1 - عبد الرضا الطعان و صادق الأسود ـمدخل إلى علم السياسة .بغداد .جامعة بغداد 1986 ص 107 -108

لجنة من شيوخ المشترك القروي و يتولون مسؤولية حكم و إدارة شؤونه ذاتيا [1]، وعلى هذا الأساس يجب أن نفرق بين أمرين و هما المعرفة و العلم. فالمعرفة لا تعني العلم الذي له مدلوله الاصطلاحي المختلف عن المعرفة، فلكل إنسان معارفه فنحن نعرف مثلا أن الشمس تشرق من الشرق و تغرب من الغرب، و عليه المعرفة تنشأ من خلال اعتقادنا بصحة ما يخبرنا به إنسان ما بصدد هذا الشيء أو تنشأ من خلال الملاحظة المباشرة، إذن المعرفة تصل إلينا بوسيلة أو بأخرى يمكن أن تكون نتاجا لأسلوب عشوائي غير منظم و كذلك يمكن أن تكون نتاجا لأسلوب علمي منظم. ونفس الشيء بالنسبة للمعرفة السياسية عرفت المعرفة غير المنظمة أو العشوائية كما عرفت المعرفة المنظمة الأولى سابقة عن الفكر اليوناني القديم و الثانية بدأت مع هذا الفكر و مرت بمراحل إلى أن وصلت إلى ما وصلت إليه النظرية السياسية المعاصرة، ومنه الفكر اليوناني يمثل المحاولة الإنسانية الأولى لتنظيم عملية اكتساب المعرفة السياسية استنادا إلى العقل [2].

الفكر السياسي political thought يعرف بكونه ذلك الحقل المعرفي من علم السياسة الذي يشتمل على معالجة الأفكار والنظريات و القيم التي تعمل على تحريك السياسة والسلوك السياسي. و بذلك يشتمل هذا المفهوم على النظريات التي يحاول من خلالها الأفراد تفسير السلوك السياسي لبعضهم البعض، فضلا عن اهتمامه بالآليات التي يقوم بواسطتها الأفراد بالسيطرة على ذلك السلوك.

فالفكر السياسي تبعا لهذا المنظور مفهوم واسع النطاق، يعنى بإبداعات تفكير الإنسان في السياسة و ما يشتمل عليه من أفكار و نظريات و تطبيقات، من أجل تكوين تصور عام عن الظاهرة السياسية و كيفية معالجتها و التنبؤ بمستقبلها. وبذلك تغدو العلاقة الجوهرية ما بين الفكر السياسي و النظرية السياسية من قبيل العلاقة ما بين " الكل " و " أجزاؤه " فالفكر السياسي هو نتاج تفاعل مختلف النظريات و الأفكار السياسية، بينما النظرية السياسية هي من الأجزاء الرئيسية للأول تسعى إلى إيجاد حل لقضية محددة أي بمعنى أن النظرية

1 - عامر حسن فياض وعلي عباس مراد .مدخل إلى الفكر السياسي القديم و الوسيط بنغازي ،منشورات جامعة قار يونس 2004 .ص 63
2 - أرنست بركر - النظرية السياسية عند اليونان . ترجمة لويس إسكندر . القاهرة مكتبة سجل العرب 1969 م ص 11

السياسية هي حقل معياري normative discipline، فهي تصب تركيزها على ما يجب أن يكون من خلال مقارنته بما هو كائن عمليا، ولا يعني ذلك أن النظرية السياسية لا تأخذ بعين الاعتبار واقعية التدابير الاجتماعية و السياسية المتخذة بل من الجوهري أن يتم فيها أخذ ذلك بالحسبان لأنه ليس بإمكاننا تحديد ما ينبغي تحقيقه إذا لم نكن أساسا نحيط علما بطبيعة واقعنا المعيش و معرفة ماهية المواقف المؤيدة و الرافضة لتلك التدابير و الإجراءات المراد اتخاذها لتغيير هذا الواقع. من هذا المنظور يعالج المنظر السياسي قضايا محددة مثل من الذي يجب أن يمارس السلطة السياسية ؟ و ما هي المثل و المبادئ و التدابير السياسية المثلى الواجب اعتمادها لضمان توفير شتى متطلبات تحقيق العدالة في المجتمع...

وعلى هذا الأساس يكون التفكير السياسي قائما بصورة جوهرية على النظرية السياسية، فما إن يبدأ التفكير السياسي حتى يصبح المنشغل بهذا النشاط ملتزما باختبار و تجريب العديد من الرؤى الموضحة في نظريات سياسية مختلفة. فهو يبحث عبر ذلك عن رؤية شاملة للحياة السياسية التي لا يمكن لها أن تظهر بأية حال قبل أن تكون هناك إجابة محددة قد تم الوصول إليها مسبقا بخصوص قضية مطروحة، وهو ما تفعله النظرية السياسية ونظرا إلى إمكانية عدم الوصول إلى مثل تلك الرؤية الشاملة، فإن المنخرطين في التفكير السياسي غالبا ما يتعين عليهم اعتماد نظريات سياسية مختلفة تعالج قضايا مختلفة.

وبناء على ذلك يمكن القول إن الفكر السياسي أداة لتحليل الظاهرة السياسية و تفسيرها و ذلك عبر اعتماد النظريات السياسية ذات الصلة من أجل معرفة أصول الظاهرة و كيفية تبلورها، وماهية العوامل المحركة للظاهرة و كيفية التعامل معها عمليا ومن ثم محاولة التنبؤ بمستقبلها.

المطلب الثالث: تطور المعرفة السياسية .

يمثل الفكر اليوناني المحاولة الإنسانية الأولى لتنظيم عملية اكتساب المعرفة السياسية استنادا إلى العقل [1]. و عليه يبدأ تاريخ الفكر السياسي في القرن الخامس قبل الميلاد [2].أي زمن الحروب التي نشبت بين اليونان و الفرس بحيث لم تكن مجرد صراعات تحارب فيها الجيوش بقدر ما كانت صراعات تحارب فيها النظم السياسية بين المعسكرين .

على هذا الأساس سن **سولون** SOLON إصلاحات اجتماعية و سياسية بمثابة حجر الأساس للديمقراطية اليونانية سنة (594 ق م) أعطيت الشرعية للطبقة الشعبية في نظام الحكم وتسيير شؤون المدينة على حساب نظام الحكم الأرستقراطي ثم جاء دستور كل من **كلسن** (502 ق م) بفكرة أن تكون المشاركة في أجهزة الدولة على أساس الانتخاب و دستور **بروتاغوراس** (485 – 412 ق م) الذي قرر أن يكون التعليم مجاني كما أقر تعديل الملكية في وجه الطغيان و الظلم. و المجتمع اليوناني في تلك الفترة مارس الحياة الاجتماعية بفضل مفهومي القانون و العدل و العدل ضمن ثلاث طبقات متباينة:

1- **طبقة المواطنين :** و هم أعضاء المدينة الذين من حقهم المشاركة في الحياة السياسية كاجتماعات المدن و حضور المؤتمرات و المناقشات السياسية في المجالس إلى غير ذلك.

2- **طبقة الأجانب** : و تشمل الأجانب الذين يقطنون المدن اليونانية و خصوصا أثينا، حيث كانت مركزا للتجارة و لم يكن من الممكن لهؤلاء الأجانب الحصول على الجنسية اليونانية التي كانت بالميلاد وبالتالي لم يكن لهم حق المشاركة في الحياة السياسية .

---

1 - أرنست بركر ـالنظرية السياسية عند اليونان . . ص 11

2- إبراهيم دسوقي أباظه - عبد العزيز الغنام . تاريخ الفكر السياسي . دار النجاح بيروت 1973 م ص 11

3- **طبقة العبيد :** كانت تبلغ تقريبا ثلث سكان أثينا، تشتغل في الأعمال اليدوية و الحرف و في نظر **أرسطو** هناك نوعان من الرق" الرق الطبيعي ينشأ بالميلاد، و الرق بحكم العادة و ينشأ عن قانون الحرب [1] و هذه الفترة كلها تسمى بالمعرفة السياسية المنظمة لم تكن فيها السياسة علما مستقلا بل خضعت فيه إلى عدة عوامل انساقت مع مراحل التفكير، بدأت مع الفكر اليوناني و قد مرت بعدة مراحل أو أطوار أهمها ما يلي :

المرحلة الفلسفية : أهم ما ميزها أن دراسة الظواهر السياسية كانت تقوم على أساس فلسفي أخلاقي يعتمد على الاستنباط في تحليل الظواهر و يعتمد على بعض الإجراءات الذهنية، التي تبدأ بالارتكاز إلى مقدمات معينة قد تكون وضعية أو إلهية أو عقلية. هذه المقدمات كانت لا تخضع لأي فحص أو مراجعة و على ضوئها يتوصل الباحث إلى النتائج المتعلقة بالتنظيم السياسي الأمثل من وجهة نظره و المستمد أساسا من المقدمات التي بدأ بها.

وعليه تبدأ هذه المرحلة بالفكر اليوناني القديم تستمر حتى أوائل القرن الثامن عشر خير مثال في هذا المجال هي النظرية السياسية عند فلاسفة اليونان حيث تبدأ بتأملات فلاسفة الإغريق لنظم دولة المدينة. ومنه يتفق الكثيرون من علماء السياسة أن أهم المفاهيم السياسية كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية و مبدأ سيادة القانون قد حللت و نوقشت على يد فلاسفة الإغريق، بحيث كان أساس فكر الإغريق السياسي تحقيق الانسجام و التوافق بين هذه المفاهيم الأساسية المكونة في تداخلها و ترابطها وفق نظام تشريعي.جاءت مع مشيد أسوار النظرية السياسية" **أفلاطون**" الذي صاغ أفكاره السياسية في ثلاث محاورات و هي الجمهورية والسياسي والقوانين. فالجمهورية هي نتاج الشباب على حين أن محاورة القوانين تمثل إنتاجه في شيخوخته أما السياسي فقد كتبت بين المحاورتين في فترة كانت أقرب تاريخيا إلى القوانين منها إلى الجمهورية.

وعليه صلة وثيقة بين فلسفة **أفلاطون** (427 – 347 ق م) السياسية و الحياة الفكرية في عصره. تناولت كتاباته السياسية أكبر الفلاسفة و أرائهم و نظرياتهم من **بروتاجوراس** إلى

1- إبراهيم أباظه - عبد العزيز الغنام . تاريخ الفكر السياسي ص 23

هبياس و **بروديكس** و **جورجياس** . كما تحتوي على فلسفة أكبر السفسطائية و هو سقراط و من الملاحظ أن جميع أعماله السياسية عدا الدفاع عن سقراط اتخذت شكل الحوار.

وكذا الشأن بالنسبة **لأرسطو طاليس** الذي صاغ أفكاره السياسية من خلال مؤلفين و هما كتاب السياسية و الأخلاق النيكوماكية مؤكدا على إمكان وجود علم أو فن للسياسة. و أن هذا الفن يجب أن يكون عاما بحيث يتناول الحكومات بأشكالها الواقعية و المثالية على السواء. ولعل فضله الرئيسي هو أنه قدم كشفا جردا للعالم السياسي [1] وحلل مكوناته و آلياته. وأوضح صفاته النوعية و بذلك فإن **أرسطو** إذ كرر بخصوص مجمل الحياة السياسية فإنه قد جدد العلم السياسي الإغريقي، و قد يمكن القول عند أخذ هذا الحد بمفهومه المعاصر إنه أسسه . إن قائمة مدينيه من **سان توما** إلى **أوغست كونت** لا تنتهي.

ويظهر أيضا تأثير المرحلة الفلسفية على النظرية السياسية من خلال العصر الروماني والقرون الوسطى. تمتد هذه المرحلة إلى 17 قرنا أي تبدأ من العصر الروماني و تنتهي بانتهاء العصور الوسطى، وعليه مفكري الرومان لم يرتفعوا حقيقة إلى مكانة **أفلاطون وأرسطو** و إن جل ما قدموه هو أنهم حللوا و ناقشوا و تأثروا بما قدمته الفلسفة السياسية اليونانية التي ألقت بضلالها على نمط تفكيرهم.وبالتالي روما ترجع عظمتها السياسية لما حققته من انتصارات ونظم سياسية كالنظام القانوني الروماني الذي أثر في تطور الفكر السياسي على المدى الطويل فظهر ما يعرف بقانون الشعوب.

ولعل أفضل سجل للفكر الروماني في روما هما كتابي " **الجمهورية** " و " **القوانين** " للمفكر الروماني" **شيشرون** " المنطبعة فلسفته السياسية بالفلسفة الرواقية. المركزة اهتماماته من خلال كتابيه على تمجيد الفضائل الرومانية بفكرتين أساسيتين، الأولى هي عقيدته الراسخة في امتياز الدستور المختلط والثانية هي نظرية التطور التاريخي الدوري للدساتير. وربما كان أعظم ما أسهم به **شيشرون** بالفعل في تطور الفكر السياسي هو ما ألقاه من أضواء على نظرية الرواقيين في القانون الطبيعي، بحيث يخلص **شيشرون** إلى نتيجة

1- جان توشار .تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط . ترجمة ناجي الدراوشة .دار التكوين .دمشق سوريا ص 68

سياسية مأداها أن الدولة لا تستطيع البقاء و الاستمرار ما لم يرتكز بناؤها على التزامها الاعتراف بالحقوق التي تربط مواطنيها بعضهم ببعض.

فإذا كان شيشرون مؤمنا بأن الازدهار حققته روما في عصر الجمهورية. اعتقد " **سينيكا** " أن هذا الوهم قد فات و أن روما قد وقعت في أحضان الشيخوخة فعمها الفساد مبديا بذلك تشاؤما و يأس في كل ما يتصل بالمسائل السياسية و الاجتماعية، مؤيدا حكم الحاكم الطاغية على حساب الجماهير.على هذا الأساس لم يعلق " **سينيكا** " أهمية على اختلاف الأنظمة فهي عنده في الشر سواء ما دامت جميعا عاجزة عن تحقيق ما فيه خير الناس " [1]

وكل هذا تبرير فلسفي للسياسة حيث استند هذا التبرير خاصة مع انتشار المسيحية في القرن الرابع ميلادي، و اعتراف الإمبراطور **قسطنطين** بالمسيحية كدين رسمي .حيث ظهرت هذه الديانة في الأرض المقدسة التي كانت جزءا من الإمبراطورية و لم تحمل هذه الديانة في بدايتها نظاما أو فكرا سياسيا محددا وإنما انحصر نطاق اهتمامها في المسائل الدينية وكان السبب الحقيقي لاعتراف **قسطنطين** بالكنيسة هو ما تخيله عن قدرتها على مد تأييدها للدولة وما لهذا التأييد من أثر سياسي ناتج عن التزام رعايا الكنيسة لأوامرها، ومن أهم الأفكار التي عالجتها المسيحية هي عبارة " **أعط ما لقيصر لقيصر و ما لله لله** "في إطار التفرقة بين المملكة الروحية التي نادى بها المسيح و المملكة الأرضية. وتقوم هذه التفرقة على أساس التسليم بضرورة طاعة الحكومة التي هي وسيلة لتنفيذ إرادة الله في الأرض وفي أعقاب هذه الأفكار ظهر مفكرون و فلاسفة مدافعين عن أراء الكنيسة.

حيث تعد أراء القديس **أوغسطين** في بداية القرن الخامس أفضل ما يعبر عن الفكر الذي أعقب استقرار الوضع القانوني للكنيسة. وهي مرحلة تكوين الفكر المسيحي مبينا ذلك في فلسفته التاريخية التي تصور فيها أن مجموعة الأمم المسيحية هي ذروة تطور الإنسان الروحي، مكرسا جل فكره في مؤلفه العظيم " **مدينة الله** " للدفاع عن المسيحية ضد الوثنية.

1- هشام محمود ألأقداحي ـالفلسفة السياسية المعاصرة . مؤسسة شباب الجامعة .الإسكندرية ص 149

ونتيجة القوة التي حظيت بها الكنيسة اندفع رجالها إلى الاشتراك فعليا في الأمور السياسية، ودارت الأفكار السياسية في العصور الوسطى حول العلاقة بين السلطتين الروحية و الزمنية.

ولعل كتابات القديس " **توما الإكويني** " تنطوي على أهم الأفكار السياسية خلال هذه المرحلة. المعتمدة فلسفته بشكل كبير على علم اللاهوت المسيحي المتعالي على العقل ويعتمد على الوحي الإلاهي. وإذا كانت القرون الوسطى هي عصر الذبول لجميع العلوم . فإنها عصر اغتيال الأفكار السياسية وشللها، لأنه كان يعبر عنها بشكل قداسي ديني أي الفلسفة في خدمة الدين.

المرحلة القانونية : بدأت هذه المرحلة في القرن الثامن عشر عندما أخذت الدراسات والأبحاث تصطبغ بالصبغة القانونية ويغلب عليها طابع التحليل القانوني. بنى هذا الاتجاه قواعده على مفاهيم قانونية عرفت قوامها في العصر الروماني مثل الحقوق الفردية و العدالة والقانون الطبيعي و المساواة القانونية. حيث تتميز هذه المرحلة بسيطرة الموضوعات القانونية و الدستورية التي أصبحت موضوع الفلسفة السياسية في هذه الفترة إضافة إلى سيطرة منهج التحليل القانوني على هذه الدراسة التي ابتعدت عن النشاط الواقعي و الأداء الفعلي لبنيان القوى السياسية، وجدير بالذكر أن هذه الصلة بين القانون و السياسة التي توثقت خلال هذه المرحلة لم تنقطع تماما حتى الوقت الحاضر. ووفقا لهذا الاتجاه كانت موضوعات القانون الدستوري مثل السيادة القانونية و حكم القانون و مبدأ الفصل بين السلطات تمثل حجر الزاوية في الدراسات السياسية ومن ثم كان يخصص لها الجزء الأكبر من هذه الدراسات وفي القرن السادس عشر أصبح الجزء الأكبر من الدراسات السياسية تحت تأثير **جون بودان** يدور حول البحث في طبيعة السيادة و مصدرها ومركز صاحب الحق بمقتضى القانون في وضع السياسة العامة.

حيث حاول **جان بودان** وضع مذهب فلسفي من أفكار سياسية فيرجع أهمية كتابه **الجمهورية** المتكون من 06 أجزاء المنشور عام 1576 م . الذي هو بمثابة ثورة سياسية ضد

هيمنة الكنيسة، بحيث أخرج الكتاب فكرة السلطة ذات السيادة من سجن اللاهوت و الكتاب هو إنتاج فكري لعدد من المفكرين المعتدلين الذين يعرفون باسم السياسيين الذين بذلوا كل الجهد لجعل الملك مركزا للوحدة الوطنية يعلوا بذلك فوق جميع المذاهب الدينية و الأحزاب السياسية، غير أن أهم ما يميز مذهبهم هي فكرة التسامح الديني أي يسمحون بوجود عدة أديان داخل دولة واحدة وعليه كتاب الجمهورية **لبودان** مؤلف يسعى لإقرار مبادئ النظام والوحدة التي يجب أن تقوم عليه دولة ذات سيادة[1].

وعليه **جون بودان** أكد على ضرورة دراسة كل من القانون و السياسة في ضوء بيئة الإنسان المادية و المناخ و التضاريس و الجنس و ليس في ضوء التاريخ فحسب. وعلى هذا الأساس يعرف **بودان** الدولة بأنها حكومة شرعية مؤلفة من أسر عدة ومن ممتلكاتها المشتركة وليس لها سلطة غالبة، و أهم ما ميز هذا التعريف هو التأكيد على مبدأ السيادة و هو أهم جزء في فلسفته السياسية.

كما يعرف المواطنة بأنها الخضوع لعاهل فالخضوع هو الذي يجعل الناس مواطنين بغض النظر عن لغاتهم أو ديانتهم المشتركة.

ويعرف **جون بودان** السيادة بأنها سلطة عليا على المواطنين و الرعايا لا يحد منها القانون الذي هو عمل ناشئ عن إرادة الحاكم وعليه تعتبر المرحلة القانونية هي ثان مرحلة بعد المرحلة الفلسفية في تطور الفكر السياسي بحيث امتزجت فيها السياسة بالقانون مشكلة بذلك علاقة جعلت من العسير فصل القانون عن السياسة وهذا ما بينه **جون بودان.**

المرحلة الواقعية : وهي المرحلة التي أخذت فيها دراسة الظواهر السياسية تبدأ من الواقع ضمن فترتين أساسيتين فترة بدأ فيها اتجاه التفسير العلمي للظواهر السياسية استنادا إلى الواقع . الفترة الثانية تمثل ظهور المعرفة العلمية السياسية المستقلة المستندة إلى المنهج التجريبي حيث تبدأ هذه المرحلة من الاتجاهات النظرية السياسية منذ عصر النهضة.

1 - هشام محمود ألأقداحي - رواد الفلسفة السياسية المعاصرة ص 160

لقد سيطرت الفلسفة المسيحية على أعمال المفكرين الأوربيين لفترة استمرت حتى القرن السابع عشر، وهذا القرن شهد تحولات اجتماعية و اقتصادية و سياسية و فكرية هامة لعل أبرزها ظهور الاتجاه العقلاني و الفكر و الأدب الأوربيين. هذا الاتجاه الذي دعا أنصاره إلى ضرورة الاهتمام بالواقع و التعامل معه بعيدا عن أية مقدمات فكرية كما هو الشأن مع الفيزيائي **إسحاق نيوتن** الذي يتصور جالسا تحت شجرة متأملا في سقوط التفاحة متسائلا عن سبب سقوطها هو أكبر دليل إلى الاهتمام بفكر يبدأ خطواته من الواقع الملموس وتفسير بالعقل. حيث ضمن فلسفة الأنوار عرفت الأفكار السياسية استقلالها و تحررها فمع بداية القرن السابع عشر بدأت التكوينات الأولى للاتجاه العقلاني الواقعي تثمر على يد كل من **ميكيافليي** (1469 – 1527 م) في كتابه **الأمير** 1513 م. التي كانت محاولاته تستند إلى الواقع لتأييد مجموعة المقدمات التي وضعها و تأكيدها أي بعبارة أخرى ظلت نقطة البداية في تحليل الظواهر السياسية نقطة ذهنية محلها عقل أو فكر أو عقيدته، في تناوله لهذه الظواهر ومع ذلك ظلت معظم محاولاته التي يطلق عليها الباحثون السياسيون بالمحاولات الواقعية الأولى تدور في الفلك الفلسفي.

أما **مونتيسكيو** (1689 – 1755 م) فهو الرائد الحقيقي للاتجاه العقلاني الواقعي، حيث أكد في مقدمة كتابه **روح القوانين** على أنه يتحدث عما هو قائم و ليس عما يجب أن يكون وإن نقطة البدء بدأت تتغير لتكون من الواقع الملموس و ليس من ذهن المفكر و هذا ما نستنتجه من خلال أرائه خاصة منها فكرة الفصل بين السلطات أحد النماذج الواضحة لهذا الاتجاه. حيث اهتم بدراسة الحياة السياسية البريطانية استنادا إلى ما هو قائم من دراسة و تغيير الأسباب بالتالي جعلت هذا النظام أكثر قوة و استقرار وخلص إلى أن القوة لا توقفها إلا القوة و أن النظام الإنجليزي يقوم على عدة سلطات تتساوى من حيث القوة و هو ما يؤدي إلى حماية النظام من الطغيان.

وتظهر هيمنة المنهج الواقعي في التبريرات السياسية أيضا مع **توماس هوبز** (1588 – 1679 م) الذي بدأ التعبير عن أرائه في السياسة عندما ترجم أعمال **ثيوسيديس.** مشيرا إلى عيوب وشرور الديمقراطية إثر مطالبة أعضاء البرلمان الإنجليزي سنة 1628 م بتنفيذ وثيقة

حقوق الإنسان و في سنة 1615 م نشر كتابه **التنين**، هاجم فيه الكنيسة الكاثوليكية مما دفع به الرجوع إلى انكلترا. **هوبز** الذي تأثر بفترة الحرب الأهلية بين الملك و البرلمان مما دفعه إلى الإلمام بأهم تيارات الفكر الأوروبي بحيث تشابكت في فلسفته السياسية. في حين يعتبر هوبز أول الفلاسفة المحدثين الكبار الذي حاول أن يقيم علاقة بين النظرية السياسية ومذهب حديث تماما في الفكر، حيث عمل كل ما في وسعه لتفسير المذهب الواقعي العقلي على أسس علمية

وتمثل إسهامات **أوجست كونت** (1798 – 1857 م) ومن بعده **دركا يم** (1858 – 1957 م) في مجال علم الاجتماع خطوات هامة في مجال تطور المعرفة الاجتماعية بصفة عامة. فقد ربط كونت دراسة الظواهر الاجتماعية بمناهج العلوم الطبيعية، حيث تسعى إلى تفسير الظواهر الاجتماعية استنادا إلى الملاحظة و بدءا منها إلى للانتهاء إلى تشكيل أحكام واقعية في شأنها.

ولقد تحقق هذا الأمر في مجال السياسة من خلال أعمال **كارل ماركس** في القرن التاسع عشر. قدم نظرية متكاملة فسر من خلالها بعض الظواهر السياسية في المجتمع ومن أبرز هذه المحاولات النتاج الفكري **لماركس فيبر و باريتو و موسكا و** غيرهم من مفكري القرن 19م .

فمع مطلع القرن العشرين وضعت علاقة بين المعرفة و علم السياسة، فقد اقترح **نورد فورد** بأن يكون علم السياسة عالميا في نطاقه و أن يؤسس على أساس موضوعي وأن يعايش إعادة البناء التي يشهدها الجسد العام للعلم. وأشار **كيتل** عام 1914 م إلى حدوث تحول في النظرية السياسية من مشروع استنباطي قيمي مثالي إلى مشروع استنتاجي واقعي يهتم بالملاحظة و التصنيف و الوصف و التعميم [1].

فهدف علم السياسة وفقا **" لميريام"** هو تفسير و شرح و ضبط قابل للقياس للقوى ذات الطبيعة الإنسانية و أكد أنه من الضروري الوصول إلى عمليات الضبط السياسي

1 - هشام محمود الأقداحي، رواد الفلسفة السياسية المعاصرة ص 3 - 4

والاجتماعي و الحصول على تنظيم أفضل للبحث السياسي فمن غير الممكن الإسهام في الحكمة السياسية إذا وجدت فوضى في العلم الاجتماعي[1].

وعلى هذا الأساس طالب بضرورة إعادة بناء أساليب الدراسة السياسية، وركز على أهمية تطوير أداة نظرية لاختبار و تصنيف الوقائع التي تراكمت في العلم الاجتماعي و تحرير الدراسة السياسية من خدمة فئة معينة من فئات المجتمع حيث طالب **ميريام** عام 1923 م بضرورة الاعتماد على أساليب علوم الاقتصاد و الإحصاء والتاريخ والجغرافيا وعلم النفس في البحث السياسي كأساس لوصف وملاحظة العمليات الحكومية، وأكد على ضرورة تحاشي التأمل المسبق والمناهج القانونية و التاريخية المقارنة. لقد أكد **ميريام** إذن على الغرض العملي لعلم السياسة و هو توفير مرشد علمي للتشريع و الإدارة، الأمر الذي لا تجد الحكومة وقتا و لا قدرة لعلمه [2].

وعلى نهج **ميريام** واصل **هارولد لاسويل** رائدا المدرسة السلوكية في العلوم السياسية في فترة الثلاثينات إلى غاية السبعينات من هذا القرن الذي أكد على ضرورة نظريات و فروض قابلة للاختبار و تعكس الحقيقة الكامنة وراء الإيديولوجيات السياسية.

المطلب الرابع : ميلاد علم السياسة المعاصر .

الفلسفة السياسية هي أكثر الجوانب تعلقا بالحياة و الواقع، وبظروف الإنسان الاقتصادية و الاجتماعية و هي ضرورة لفهم فكر أي فيلسوف مهما كانت المدرسة التي ينتمي إليها مثالية أو واقعية مادية أو روحية لأنه يستحيل الفصل بين الإنسان و ظروفه الطبقية و أحوال وطنه ووقائع عصره. وقد انطلق هذا التخصص الفلسفي منذ البدايات الأولى للفلسفة مع **سقراط** و **أفلاطون** و **السفسطائيين**. ولم تتوقف حتى في العصور الوسطى مع فلاسفة الحكم التبريريين. وانطلقت بقوة مع **توماس هوبز** و **ميكافيلي** وتراوحت بين فلسفة تبرر للحاكم ما يراه و ترسخ الأوضاع القائمة و فلسفة تحاول تغيير الواقع بتحليل

1- السيد محمد المطلب غانم ـالتنظيم في علم السياسة . القاهرة . مركز البحوث و الدراسات السياسية ص 04
2 السيد محمد المطلب غانم،التنظيم في علم السياسة ص 4 - 5

أفكاره حين شهدت الفلسفة السياسية ميلادها بظهور الأقسام المستقلة لدراسة علم السياسة في الولايات المتحدة الأمريكية، حدث ذلك في مطلع القرن العشرين بحيث درست السياسة كعلم مستقل عن العلوم الاجتماعية و الفلسفة وتأثر علم السياسة المعاصر بالظروف السياسية و الاجتماعية والاقتصادية والفكرية السائدة في الولايات المتحدة الأمريكية، مورست الأفكار السياسية ضمن المرحلة الواقعية أو التجريبية كما أشرنا سابقا. وتشير الدراسات السياسية في هذا المجال إلى أن الاتجاه المنهجي في دراسة الظواهر السياسية قد اتسم بالتجريبية والوصفية من أجل اكتشاف القوانين التي تحكم الظواهر السياسية في المجتمع الأمريكي كأداة الحكومة، النظام الانتخابي والقيادة السياسية ولما كانت الفلسفة السياسية هي أكثر الجوانب تعلقا بالحياة و بالواقع اتجهت مباشرة إلى بعض الظواهر السياسية المعاصرة في المجتمع الأمريكي كالبناء السياسي القائم في الولايات المتحدة الأمريكية والعمليات التي تتم في نطاقه [1].

وعليه عرفت الفلسفة السياسية تحولات و منعطفات رافقتها منذ اعتمادها الاستقلال والعلمنة و العقلانية مع الفكر الحداثي و حتى عصر هيمنة التقنية و ما بعد الحداثة و الوعي باستلاب الإنسان من الميديا و التكنولوجيا و الأيديولوجيات الجديدة. ليعتمد هذا الفكر وسائل جديدة كالنقد وكشف الزيف والابتعاد عن الشمولي والإقصاء النابع من منجز المركزية الأوروبية [2].

إن الكلمات الرئيسية في القرن 19 م هي الليبرالية و القومية و الاشتراكية [3].

وعليه بقدر المنهج الذي تغير مع الفلسفة السياسية المعاصرة تغيرت المفاهيم حيث قال كل من **ألموند و كولمان** **ALMAND ET KOLMAN 1960**م أنه ينبغي أن نتحدث عن الآتي :

- النظام السياسي بدلا عن الدولة .
- الوظائف بدلا من السلطات .

1 - هشام محمود الأقداحي ـالفلسفة السياسية المعاصرة . ص 103

2 مجموعة مؤلفون الفلسفة السياسية المعاصرة .من الشموليات إلى السرديات . .مراجعة إسماعيل مهنانة ـمحمد شوقي الزين .ابن النديم للنشر و التوزيع .دار الروافد الثقافية ص 11

3 ـ جان توشار ،تاريخ الأفكار السياسية (الاشتراكية الليبرالية ـ القومية ـالقومية ـالسلفية ترجمة ناجي الدراوشة .دار التكوين دمشق سوريا ص 679

- الأدوار بدلا من المناصب .
- الهياكل بدلا من المؤسسات .
- الثقافة السياسية بدلا من الرأي العام .

وكانت حجتهما في ذلك أنه بدراسة العمليات الضرورية للحفاظ على أي نظام سياسي وبيئات مختلفة بدلا من التركيز على مؤسسات ديمقراطية ليبرالية تقليدية فإنهما يضعان بذلك أسس منهجية علمية." إن هذا ليس مسألة مفردة و مفهومية، إنه إشارة إلى خطوة كبرى للأمام في طبيعة العلوم السياسية ..."

بطريقة ما كانت هذه المحاولة ناجحة جدا لدرجة أن آلاف الكتاب قد قاموا بتوظيف المفردات المقترحة ووصف الفرد في الجماعة لمصلحة المجموع وفقا **لموريس دوفرجيه** [1].

ولما كان البحث في النظرية السياسية و الفعل السياسي و قيمتهما هو موضوع الفلسفة الرئيس اليوم، رأينا أن كل ما تحاول الفلسفات الإجابة عنه من سؤال أنطولوجي أو معرفي أو قيمي تحول بصورة أو بأخرى تحول إلى سؤال في السياسة تحت نظام معين، سواء كان (ليبرالي أو جمهوري أو اشتراكي)إنه سؤال المعرفة الذي جرى وراء تساؤلات أخرى من عصر المعلوماتية و السيبرنطيقا، فبعدما كانت الفلسفة السياسية تعالج مواضيع الشموليات كمفاهيم العدالة، الحرية و الدولة. اتجهت في القرنين التاسع عشر و العشرين إلى مواضيع أكثر تخصيصا وهي مواضيع السرديات الصغرى. فأصبحت تعالج تحولات السلطة و أصلها في الفكر الحداثي بوصفه تمهيدا لمنطلقات الفكر السياسي المعاصر الذي تراوح بين معطيات عقل الحداثة و نقدها. بين تمجيد القوة و الاستبداد و الحكم المطلق و بين معطى الليبرالية اللوكية و التماهي بين مطلب الكليات الكانتية و حتمية الجدل **الهيغلي** [2] لتصطدم بعد ذلك الفلسفة السياسية بالخطاب الأنطولوجي **الهيدغري** بمفهوم الدزين المقذوف به في العالم و هنا يكمل دور فيلسوف السياسة و استشراف المستقبل و التنبؤ به على معطيات

1- موريس دوفرجيه .مدخل إلى علم السياسة .ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي دمشق دار دمشق للطباعة و الصحافة والنشر .1981 ص 12
2- مجموعة مؤلفين .الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات ص 24

الواقع بالإضافة إلى أفكار **هربرت ماركيز** السياسية و ملامح الخطاب السياسي النقدي مرورا بالتزاوج الابستمولوجي السياسي في فكر **كارل بوبر**. كاشفا بذلك الالتباس بشأن الديمقراطية.

هذه مجمل محاور الفلسفة السياسية دون تناسي أفكار **حنا آرندت** حول موضوع العنف و التسامح. كاشفة الغطاء عن موضوع البراكسيس و حصر الفاعلية السياسية بالإضافة إلى أراء **"ميلوبوتي"** حول **الشيوعية** و **الماركسية** و **الليبرالية** المعاصرة، ونقده **للماركسية** لأنها حسبه اختزلت التاريخ في البعد الاقتصادي وكذلك لأنها ركزت على العنف و تناست الأبعاد الإنسانية.

في حين تعد الأفكار السياسية **لليوتار** من أبرز المواضيع السياسية لما بعد الحداثة. المنتقدة **للماركسية** و **الرأسمالية** و كذا أفكار **ميشيل فوكو** الصابة نحو كل ما هو مهمش و منبوذ ومقضي و كذا موضوعي الجنس و العقاب التي هي مواد ثرية للإشكال السياسي من وجهة النظر الفلسفية بالإضافة إلى **هابر ماس** و **جاك دريدا** و الخروج بفكرة التحولات التي أنتجها الخطاب مابعد حداثي بشأن النظرية السياسية، فقد رافقت الانعطاف بمسار التاريخانية والسرديات الكبرى نحو مقولات صغرى ترتبط بتوصيف و نقد الشأن السياسي التزامني بحثا عن مخارج لأزمات واقعية بدلا من النزوع نحو اليوتبيات التي لا تزال حلما جميلا.

المبحث الثالث : الحضارة و فلسفة الحضارة .

أولا : الحضارة

ثانيا : التاريخ و الحضارة

ثالثا : الثقافة و الحضارة

رابعا : نظرية الصراع في نشأة الحضارة.

المطلب الأول : الحضارة .

حدد لنا **هيجل** من خلال تعريفه لظاهرة الحضارة في ظل صراع على مستوى الدولة. الذي يقوم أساسا من الجدل بين الفكرة و نقيضها و التي تولد لنا مركب هي الدولة القوية المؤهلة، وحسب **ماركس** البنية التحتية تحدد نمط التفاعل الفوقي، أي بصياغة أخرى الصفة الإنتاجية تحدد لنا طبيعة البناء الاجتماعي ومنه فإن **فريدريك هيجل** و **كارل ماركس** يرجعان التطور نحو الحضارة من خلال المتغير المرتبط بالدولة في ظل تطور المجتمعات من التركيبة البسيطة إلى الأكثر تعقيدا.

ومنه موضوع فلسفة الحضارة من موضوعات الساعة، وهي تشغل الآن الساحة الفكرية والعلمية و السياسية خاصة بعد انتهاء الحربين العالميتين الأولى و الثانية وانتقال الصراع من ثوري إلى سياسي إعلامي. صراع ترد فيه كلمة الحضارة في الصحف و الجرائد مما تجلب اهتمامنا من قريب أو بعيد إلى موضوع الحضارة فتجدنا نقارن بين حال أمتنا و الأمم الأخرى، فهناك حضارات لها جذور و لكن جذوعها خاوية جدباء تلف روحها عبق الماضي وعتاقة الميراث، منذ بناء الأهرامات و من بعدها الحضارة الإسلامية و هناك حضارات شابة يانعة و لكنها مادية تنقصها الروح(الحضارة الغربية).

ففلسفة الحضارة حديثة العهد بالقياس إلى غيرها من العلوم الإنسانية ذلك بالرغم من أن كلمة " حضارة عرفت منذ القدم في معظم اللغات. ففي اللغة العربية نجدها مشتقة من "

حضر " [1] و المتحضر هو من صقلته الحياة الحضرية و لقرب مفهوم الحضارة من مفهوم " المدنية " لذا وجب علينا أن نكشف عن علاقتها بالـ " مدنية " التي نجدها مشتقة من كلمة " المدينة " ومعنى المدينة هنا هو ما يتعلق بأساليب الحياة في المدن. ونفس هذا التقارب نجده في اللغة الفرنسية حيث تعني لفظة " civilisation " مشتقة من " civics " بمعنى علم بمعنى علم التربية و الصفة " civil " تعني متمدن و هو ما يفيد الرفعة في الذوق و التفكير والسلوك [2].

ومنه الحضارة في اللغة العربية هي الإقامة في الحضر [3] .بخلاف البداوة ومع أن استعمال اللفظ قديم أول من أطلقه على معنى قريب هو **ابن خلدون** في كتابه المقدمة للتفرقة بين العمران البدوي و العمران الحضري .

والحضارة عند المحدثين قد تطلق على جملة من مظاهر التقدم الأدبي و الفني، العلمي و التقني التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع واحد وهي بهذا ذات معنى موضوعي. أو عدة مجتمعات متشابهة فنقول الحضارة العربية أو الحضارة الصينية ...

أما معنى الحضارة الذاتي المجرد فتطلق على مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني المقابلة لمرحلة الهمجية و التوحش [4].

ومنه الحضارة ضد البداوة تقابل الهمجية و التوحش وهي مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني، تتحدد وفق ثلاثة منطلقات وهي نطاقها، طبقاتها و لغتها .

وعليه الحضارة يعرفها **حسين مؤنس** " في مفهومنا العام هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته. سواء كان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصودا أو غير مقصود وسواء أكانت الثمرة مادية أو معنوية .

كما أن الحضارة هي ذلك النظام المتحضر الذي يؤمن للفرد أسباب زيادة إنتاجه ليضمن رفاهيته. لكي يبدع بإسهامه في رقي مستوى معيشته فيصير سلوكه و عاداته من خلق

1- سعيد محمد محمد السقا . فلسفة الحضارة و حوار الحضارات . كلية التربية الإسكندرية . دار المعرفة الجامعية 2010 م ص 09

2 - منير البعلبكي . قاموس المورد .دار العلم للملايين 1998 م ص 170 - 171

3- جميل صليبا – المعجم الفلسفي – دار الكتاب لبزاني ، مكتبة المدرسة . لبنان 1982م ص 485

4- المصدر نفسه ص 486

حضارته، ويقاس مدى تحضر الفرد بمدى إيمانه بمبادئ حضارته و انخراطه فيها. وبمدى مساهمته لرفعتها والتزامه وفخره بانتمائه لها وتمسكه بها و دفاعه عنها [1].

وكلمة مدنية أو حضارة قد تستعمل كل منها للتعبير عن الأخرى إلا أن التمييز الدقيق منحصر في أن الأولى تستخدم لتدل في الأغلب على أسلوب حياة سكان المدن أو التمدن . كما أنه ليس كل مجتمع متمدن هو مجتمع حضاري و العكس صحيح أي كل مجتمع متحضر هو متمدن بالفعل، فمن خصائص الحضارات هي سرعة الانتشار فالحضارة هي التي تحول المجتمعات المحيطة بها إلى مجتمعات متمدنة .

إن الاختلاف في نشأة هذه الظاهرة أدى إلى اختلاف في تحديد عناصرها. فابن خلدون يحدد عناصر الحضارة في عناصر الدولة، في ظل ارتباط عناصر الحضارة بالعمران .حيث أن غاية الملك والدولة هي العصبية [2] أما **مالك ابن نبي** يحدد عناصرها تحديدا وظيفيا من خلال تفاعل ثلاثة عناصر هي الإنسان ،التراب ،الزمن تتفاعل فيما بينها تفاعلا وظيفيا و تولد لنا مركب يحدد بالفاعل الديني [3].

أما **وال ديورانت** يحددها في عناصر اقتصادية من الصيد إلى أسس الصناعة إلى تنظيم اقتصادي بإلاضافة إلى العناصر السياسية والخلقية والعقلية و هناك من يقسمها إلى مادية معيار التصنيف يكون على أساس(تجاري ،صناعي ،فلاحي)وحضارة معنوية على أساس ثقافي .

ومنه تعتبر الحياة البدوية حجر الأساس للمدينة بمقوماتها الثقافية و الدينية و الاقتصادية ونتيجة تطور المجتمع من البداوة إلى المدنية و كذا عملية تفاعل هذه المقومات تتأسس هذه الحضارة. وعلى هذا يظهر أن المدنية نمط مكن أنماط الحياة المختلف عن الحياة البدوية، ولكن الحضارة هي أعمق وأشمل وأرقى وأوثق من المدنية. بما فيها من تأسيس على الأصول الأخلاقية و تأصيل للمبادئ ينتفي معه كونها مجرد تقليد أو استهلاك لمظاهر الحياة المدنية. فإن كانت الحضارة تتضمن من بين مكوناتها معنى المدنية، فإن المدنية قد لا تفي

1 ـ سعيد محمد محمد السقا . فلسفة الحضارة و حوار الحضارات ص 9
2- ابن خلدون .المقدمة ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان 1992 ص 294
3 ـ مالك ابن نبي .شروط النهضة .ترجمة عبد الصبور شاهين .دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع .دمشق 1986 ص 26

بنفس شمولية معنى الحضارة في جميع الأحوال، فالحضارة تشمل على المدنية و تعكسها ولكن العكس ليس بالضرورة صحيح. و بهذا نلاحظ أن الحضارة ليست فطرية على الإنسان و إنما هي نزعة إنسانية تبدو كإضافة ضرورية تلبي مطلبا ملحا لنزعة الإنسانية نحو الحفاظ على نوعه بأن يرتقي بمستوى معيشته و رفاهيته و رغبة منه في تطوير دوره على كوكب الأرض والدليل على ما أكدته أبحاث **" ليفي ستراوس** "من أن الحضارة تنمو في اللاشعور بما يكتسبه المجتمع من ثقافة تبعده عن حالة الطبيعة الفطرية لدى الإنسان البدائي [1]" ومنه فلسفة الحضارة هي ذلك التخصص المنطوي داخل مستوى الدراسات الاجتماعية. الذي يتخذ موقعا وسطا بين الأنثروبولوجيا من جهة، والفلسفة من جهة أخرى فنجد الأنثروبولوجيا تستهدف العلاقات الاجتماعية فتتلاشى معها الملامح العامة لكل حضارة.و نجد أن الفلسفة تسرف في التجريد كي تتجاوز الحدود الزمنية و المكانية فتنظر في الحضارات باعتبارها تراثا للإنسانية فلا تفرق بين حضارة إسلامية و أخرى غربية. ولكن فلسفة الحضارة تتخذ منهجا وسطا يسرف في التجريد الفلسفي و لا في تحليل الجزئيات.

حيث تلعب فلسفة الحضارة دورا مهما يتمثل في فهم و تأسيس الخلفية الثقافية لكل باحث ولكل إنسان مهما كانت أصوله ومهما اختلفت حقوله العلمية ويمكن تلخيص أهمية فلسفة الحضارة :

- تساعدنا فلسفة الحضارة في فهم الأسس التي قامت عليها الحضارة الغربية المسيطرة ومكانتنا اتجاهها (دول العالم الثالث) وعلاقتها الحقيقية اتجاه حضارات العالم.

- تفسير الخلفية الثقافية لكل باحث .

- تثقيف الباحث من خلال فهم جيد للحضارات السابقة و كيفية تكونها و أسباب اندثارها. ومعرفة أهمية كل عامل من عوامل قيام وانهيار الحضارات.

1 - عبد الوهاب جعفر . البنيوية و الأنثروبولوجيا ص 114

المطلب الثاني : التاريخ و الحضارة .

إلى حين قريب كان الناس يعتقدون أن التاريخ هو علم الماضي يهتم بكل ما مضى و أن مضمونه هو كل ما فات من الأحداث " و الحاصل أنه فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين و التوقيت بل عما كان في العالم " [1]

ولما كان التاريخ هو العلم بما مضى من الأحداث و الرجال و الدول فقد كان الناس يكتبونه للتسلية و الإمتاع و المؤانسة أو العبرة. فمن المعروف أن لفظ الأسطورة العربي إنما هو تعريب للفظ إستوريا " **istoria** " اليوناني .

في حين أن أول من لمس الفرق بين القصص و التاريخ هو **هيرودوت** لهذا يسمى بأب التاريخ، ومع ذلك فإن كتاباته التاريخية حافلة بالقصص و المبالغات وبعد هيرودوت بدأ التاريخ كعلم مستقل، حيث أنه عندما نصل إلى **" تيوكيديد "** نشعر أننا مع مؤرخ صحيح مهمته هي رواية الأحداث الماضية و نقدها.

ومن أيام **هيرودوت** و **تيوكيديد** ، تطورت دراسة التاريخ تطورا بعيد المدى وخاصة في أواخر القرن السابع عشر ميلادي. لما بدأ التاريخ يتحول إلى علم ثابت الأركان و القواعد له موضوعه ومناهجه و دوره بين فروع المعرفة الإنسانية، و منه المؤرخ يدرس الماضي لأن

1 - السخاوي " الإعلان و التوبيخ " أورد نصه صالح أحمد العلي في ترجمته لكتاب فرانتس روزنتال . تاريخ علم التاريخ عند المسلمين . بغداد 1931 . ص 385

هذا الماضي هو الذي أنشأ الحاضر . أي أننا ندرس الماضي لنفهم الحاضر و ندرس الحاضر لنستطيع توجيه المستقبل . وقد قال بعض فلاسفة التاريخ " أن التاريخ هو سياسة الماضي " history is past politics .

ففلسفة الحضارة تشتغل مكانة وسطى بين التاريخ و الفلسفة و كذا تربطها علاقات وثيقة الصلة مع كليهما، فعلاقتها بالتاريخ يتوسطها فلسفة التاريخ حيث تعد فلسفة الحضارة ملتقى يمتزج فيه تاريخ الحضارات مع فلسفة التاريخ ولكن بمنهج و غاية علمية تختلف عن فلسفة التاريخ وكذا تاريخ الحضارات. فتاريخ الحضارات هو الدراسة التي تهتم بما هو أعمق وأشمل من سير الملوك وأخبار الحروب. فهي ليست تاريخ لوقائع و أحداث أشخاص فردية و إنما هي دراسة ترصد انعكاس الفكر الإنساني في شتى مظاهر النشاط البشري، أفكار كفكرة الديمقراطية أو المعتقدات الدينية أو الفلسفية على النشاط البشري ككل فليست إرادة الفرد هي التي تحرك أحداث التاريخ.

وكما اتسع مجال التاريخ حتى شمل الزمن كله ما مضى منه و ما حضر وما هو مقبل. فكذلك اتسع موضوعه و زاد عمقه حتى أصبح يشمل التجربة الإنسانية كاملة. فلم يعد يقتصر على ذكر الأحداث السياسية العسكرية بل شمل التطورات الاجتماعية و الاقتصادية والعلمية و الفنية. وأصبح اهتمام المؤرخ موجها لدراسة أحوال البشر عامة و تطور الجماعة الإنسانية في مجموعها. في حين أن اهتمام المؤرخ القديم كان مقصورا على الحكام ورؤساء الناس، وهذا كله جعل دراسة التاريخ اليوم متشعبة ومعقدة ولكنها أكثر حلاوة و فائدة فلم يعد المؤرخ مترجما لحياة رئيس أو عظيم و إنما أصبح راصدا لحياة الجماعة. و بذلك المؤرخ هو ضمير الإنسانية الواعي. ولعل هذا ما كان في ذهن **السخاوي** حين قال عن موضوع التاريخ " و أما موضوعه فالإنسان و الزمان و مسائل أحوالهما المفضلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان و في الزمان" [1]

1- السخاوي ،الإعلان و التوبيخ ص 385

ويخطئ الكثير من المفكرين و الفلاسفة عندما يتكلمون عن الإنسان وكأنه كان يتمتع منذ البداية بعقل كامل. فبفضل ذهنه حقق الإنسان الأول أولى اكتشافاته التي أدخلته ميدان الحضارة رويدا رويدا.

فبعد أن لاحظ حبوب النبات متساقطة، وإذا ما سقطت عليها الأمطار نبتت و أنتجت تعلم منها أولى نشاطاته التي هي الزراعة. وكذا عملية اكتشاف النار و استئناس الحيوان التي هي أهم مرحلة من مراحل دخول الإنسان الحضارة، وكذا صهر الحديد و إذابته على أشكال هذه هي الاكتشافات الأولى. وكذا الشأن بالنسبة للفخار و الجرار التي استخدمها في حفظ الماء و الحبوب و خطت بذلك حياته خطوات فسيحة في ميدان التحضر. وشيئا فشيئا تمكن الإنسان من السيطرة على الظروف الجغرافية . فتمكن من الاستقرار في جماعات كبيرة في نواح شتى من أفريقيا و آسيا و أوروبا. فظهرت جماعات بشرية في الصين والهند وهضبة إيران وبلاد الرافدين وواد النيل وآسيا الصغرى وشمال أفريقيا حيث استلزم ذلك آلاف السنين، وإذا عدنا إلى تشبيه الإنسان مع الحضارة بصعوده على سفح الجبل على مراحل [1]، وكل مرحلة تنتهي عند رف بارز من السطح يستقر فيه حتى يجد السبل لمواصلة الصعود من جديد، وعليه يرى المؤرخون المعاصرون أنه إذا كان عمر الإنسان في الأرض ثلاثة ملايين من السنين فقد انقضت منه مليونان و تسعمائة ألف سنة وهو أسفل الجبل، بل هو أنفق تسعين ألف سنة أخرى قبل أن يجد طريقا مفتوحا للصعود المستمر. فكأنه أنفق في الاستعداد للصعود والبحث عن الطريق تسعا وعشرين مرة قدر ما أنفق في السير الحضاري إلى اليوم. والأقرب إلى الصواب هو أن مهد الحضارة بدأ في وادي النيل و بلاد الرافدين وحوض اليانج – تسي وحوض نهر السند و غيرهما في أوقات متقاربة. والرأي السائد أن الجماعات البشرية المتباعدة اكتشفت الزراعة و النار وصناعة النسيج في أوقات متقاربة ومع مرور الزمن و نتيجة تقدم البشر في طريق الحضارة اتصلت الحضارات ببعض وأخذت عن بعضها البعض فازداد التقدم الحضاري و اتسع مجاله و مداه وقد أكد هذا الرأي واحد مختص في علم الإنسان أو الأنثروبولوجيا " إن التشابه بين أراء الإنسان و ممارسته

1- حسين مؤنس – الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتدهورها .سلسلة عالم المعرفة 1978 ص 14 .15

يمكن أن نردها بصفة أساسية إلى التشابه في تركيب المخ الإنساني في كل مكان أو إلى طبيعة الفروق المركبة في طبعه ". وعليه من الفترات الأولى نلاحظ أن الإنسان يسير في حراك حضاري يترك البدائية و يدخل فيما يسمى بحالة الحضارة أو ما يسمى بانتقال الإنسان من احتواء العادة إياه و تجميدها له إلى تنوع الحضارة .

فلكل واحدة من الحضارات العالمية الست الكبرى التي أخرجت الإنسانية من البدائية إلى حالة الحضارة و من الجمود إلى الحركة، من حكم العادة إلى حكم الفكر سبب خاص بها أو تشترك فيه مع أخرى من بعض النواحي. وهذه الحضارات هي المصرية و السومرية وحضارة المايا و حضارة الأنديز (في العالم الجديد) و الحضارة الصينية و الحضارة المناوية (أم الحضارتين اليونانية و الرومانية). و عليه توجد علاقة بين الحركة التاريخية والحركة الحضارية، فبعض المشتغلين على التاريخ يحسبون أن هناك شيئا يسمى التاريخ وشيئا آخر يسمى الحضارة أو تاريخ الحضارة. ومن الواضح أننا نقول هذا و في ذهننا المفهوم الحقيقي للحضارة وهو أنها حالة عقلية و نفسية قبل أن تكون حقيقة واقعية. ومنه الحضارة سابقة على التاريخ أو تمهيد حضاري لحركة التاريخ فلا يعرف التاريخ حركة ذات معنى حضاري أو أثر في تقدم الجماعة أو الإنسانية إلا إذا نهضت بعبئها هذه الأقلية الواعية التي تسمى عادة بالصفوة أو **الإيليت** " elite" [1]. حيث" يذهب **أرنولد توينبي**" إلى أنه لابد لكل جماعة إنسانية من صفوة فئة قائدة لكي تتقدم و تتحسن أحوالها.

ومنه دراسة التاريخ و الحضارة هي دراسة تعين المؤرخ على التعرف على هذه العوامل لا تتم إلا بدراسة أكبر عدد ممكن من الحضارات، والتعرف على أسباب نهوضها أو جمودها و تدهورها. حيث يقول "**توينبي**" في ذلك أنه إذا كانت الحركة التاريخية لا ترجع إلى الظروف الجغرافية أو إلى الجنس البشري . فلا بد أن تكون نتيجة لنوع من التفاعل بينها.

فالحركة التاريخية في رأي" **توينبي**" هي حركة حضارية في نفس الوقت لا تتم إلا بدوافع أو حواجز. وفي كل حالة نجد الفكرة الحضارية سابقة على الحركة التاريخية والحركة التاريخية مؤيدة إلى مزيد من النشاط الحضاري، أي أن التاريخ و الحضارة يسيران جنبا إلى

[1] Elite - لفظ فرنسي انتقل إلى كل اللغات ففي العربية معناها أصلا الفئة المختارة من فعل elireا الفرنسي و معناه اختار .

جنب فكرة حضارية تؤدي إلى خطوة حضارية و الخطوة الحضارية تؤدي إلى حركة تاريخية و الحركة التاريخية تؤدي إلى خطوات حضارية أخرى. وهكذا فلا فاصل في الحقيقة بين الحضارة و التاريخ و من هنا نفهم كيف أن فلاسفة التاريخ في عصرنا الحديث و أكبرهم" **شبنجلر و توينبي**" يكتبون في التاريخ و يدرسون الحضارات.

المطلب الثالث : الثقافة و الحضارة.

أولا الثقافة لغة :

ثقف الرجل ثقافة صار حاذقا .

وثقفت الشيء حذفته، والرجل المثقف .

الحاذق الفهم، غلام ثقف أي ذو فطنة و ذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة مما يحتاج إليه [1]

بالفرنسية "culture" من الفعل" colo" أي يحرث الأرض و يرعاها.

أما كلمة cultur تعود إلى أصلها cult أي العبادة. ثم أصبحت تعني عبادة الأرض، وفي قاموس الأكاديمية الفرنسية 1762 م " الثقافة هي الاهتمام بالفنون و الروح " [2].

والثقافة كانت واردة عند الرومان إذ هي مشتقة من كلمة زراعة agriculture " أي العناية بالأرض من أجل تخصيبها، امتدت إلى المجال الفلسفي في القرن 19 م عند " **فيكو** " الذي كان يعني بها جملة أساليب الحياة، بهذا المعنى صدر كتاب" **يعقوب بركهات** " بعنوان ثقافة

1- أندري لالاند – موسوعة لالاند الفلسفية .المجلد الأول .منشورات عويدات بيروت باريس ص 387

2- مراد وهبه –المعجم الفلسفي .دار قباء الحديثة للطباعة و النشر و التوزيع – القاهرة ص 229

النهضة". ووردت في قاموس **أكسفورد** 1875 م فقيل نمو ثقافي " grouth cultural " ثم استعملها **ماثيو أرلوند** 1876 م

ثانيا : الثقافة اصطلاحا.

يعرف **"تيلر"** TYLOR الثقافة بأنها كل مركب يشمل المعرفة و الإيمان و القانون و الفن و الأخلاق و العادات و الميول الأخرى للإنسان من حيث هو عضو مجتمع[1].

و يعرفها **مراد وهبة"** هي في أصلها إيديولوجيا أي رؤية مستقبلية، أي وضع قادم "proquo" و هذا الوضع القائم هو الثقافة. ولهذا فالثقافة هي تموضع لوضع قادم " [2]

وفي تعريف آخر نجد الثقافة هي كل ما فيه استنارة الذهن و تهذيب للذوق و تنمية لملكة النقد والحكم لدى الفرد أو في المجتمع . وتشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق و جميع القدرات التي يساهم بها الفرد في مجتمعه ولها طرق ونماذج عملية وروحية. ولكل جيل ثقافته التي استمدها من الماضي وأضاف إليها ما أضاف في الحاضر وهي عنوان المجتمعات البشرية و لها معنيان معنى خاص و معنى عام.

والثقافة بالمعنى الخاص هي تنمية بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية. ومنها تثقيف العقل و تثقيف البدن، ومنها الثقافة البدنية و الثقافة الأدبية و الفلسفية.

أما الثقافة بالمعنى العام هي ما يتصف به الرجل الحاذق المتعلم من ذوق و حس انتقادي وحكم صحيح، أو هي التربية التي أدت إلى إكسابه هذه الصفات. قال **روستان** " العلم شرط ضروري في الثقافة ولكنه ليس شرطا كافيا، إنما يطلق لفظ الثقافة على المزايا العقلية التي أكسبنا إياها العلم حتى جعل أحكامنا صادقة و عواطفنا مهذبة [3]. و من شرط الثقافة بهذا المعنى أن تؤدي إلى الملاءمة بين الإنسان و الطبيعة و بينه وبين المجتمع، وبينه وبين القيم الروحية و الإنسانية و إذا دل لفظ الثقافة على معنى الحضارة كما في اللغة الألمانية كان له وجهان، وجه ذاتي و هو ثقافة العقل ووجه موضوعي وهو مجموع العادات و الأوضاع

E tylor . the origins of cultur .harpert orchbooks 1958 p 1 3

4ـ مراد وهبة فلسفة الإبداع . دار العالم الثالث . 1996 م ص 41

D . roustan la culture au cous de la vie 3

الاجتماعية و الأوضاع الفكرية والأساليب الفنية والأدبية والطرق العلمية والتقنية وأنماط التفكير والإحساس القيم الذائعة ...

في سنة 1970 م عقدت منظمة الأمم المتحدة ندوة الثقافة و العلوم و التربية لمعالجة موضوع الثقافة من حيث هي حقوق إنسانية cultural rights as human rights. نوقش فيها موضوع الثقافة من تعريفاتها إلى ميادينها و مستقبلها، ومنه كلمة الثقافة استعملت في أوسع المعاني و أضيقها في آن واحد فهي تعني في أوسع معانيها صميم الإنسان نفسه[1] ومعنى ذلك أن الثقافة داخلة في كل ما يتصل بالإنسان فكريا و أخلاقيا و بدنيا حتى تدريبه النفسي غير أن الثقافة على وجه التحديد ما يجعل الإنسان مختلفا عما سواه من الحيوان، فالثقافة من جانبها المحدود تقابل ما يمكن أن نسميه الحضارة وعليه الثقافة لها وجهان، أولا هي كل ما يميز الإنسان عن الحيوان. وثانيا هي كل ما يميز شعبا عن شعب وهذا المفهوم أيسر عن التحديد نسبيا عن المفهوم الأول . ومنه إذا أعطي للفظ الثقافة معنى واسع جدا يجعلها تشمل كل وجوه نشاط الإنسان . فإننا نبهم معناها و مبناها و يختلط الأمر بينها و بين مفهوم الحضارة وهي من جهة علاقة الثقافة بالحضارة .

أما فيما يخص الغزو الثقافي الناتج عن الاستعمار وهو أن يتعرض شعب إلى غزو ثقافي سواء بالعنف أو اللا عنف. فتتفكك ثقافته حضاريا و تتلاشى ويفقد الشعب طابعه و يصبح بالفعل بغير ثقافته الأصلية مثل ما حدث للهنود الحمر في العالم الجديد. في حين يحدث هذا حالي لكل سكان هاواي و معظم جزر المحيط الهادي، فقد كان لهذا الجنس المعروف بالبولينيزي حضارته و ثقافته ثم توقف سير حضارتهم لأن الحضارة الغربية غزتهم بأفكارها و مصطلحاتها و دينها و ثقافتها.

كما أشرت سابقا ندوة منظمة الأمم المتحدة خرجت بتعريفات شتى للثقافة و خلاصة القول أن ثقافة شعب هي طريقته الخاصة به في الحياة، موقفه منها و أراؤه فيها و فلسفته اتجاه مشاكلها. ثم تصوره لوضعه في الحياة و الثقافة تفهم على أنها طريقة الشعب في الحياة بكل ما تضمنته حياة الشعب من تفاصيل تتصل بالطعام و الشراب و المسكن و الأثاث و الحكم و

1- إبراهيم مذكور المعجم الفلسفي . الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية . القاهرة 1973 م ص 57

تنظيم الأسرة و علاقة أفرادها بعضهم ببعض أو علاقتهم بالمجموع أسرة واحدة لها كيانها. وعلاقة المجموع بها متمثلا في جماعة ذات نظام اجتماعي و تكوين فكري خاص بها، ومنه الثقافة هي أسلوب عيش شعب من الشعوب و لهذا قال الناقد الفرنسي **سانت بيف** " إن الأسلوب هو الإنسان le style cest l homme. فإذا كانت الثقافة تتكون للشعب على مر الأجيال وهي تنبع من طبيعته الخاصة و ظروفه البيئية و تجاربه في الحياة و علاقته مع غيره من الأمم. وهكذا الشعب لا يصنع ثقافته واعيا و إنما هي تصنع و تتكون من تلقاء نفسها أثناء تجارب الشعب الطويلة، وكما أننا نلاحظ أن قوام الثقافة في تغير دائم و تأثير بالبيئة.

وعليه الشعوب كلها تنتقل من الثقافة إلى الحضارة، من أساليب العيش التلقائية الساذجة إلى أسلوب الحياة المضبوطة المتشابه الذي يجري عليه كل الناس، لأن الحضارة في الغالب قوالب ثابتة عامة في التفكير و التصرف ومنه إذا انتقلت غالبية الشعوب من الثقافة إلى الحضارة فقد أوشك أن يجمد و يبدأ تدهور هذا الشعب. فالشعوب الأوروبية انتهت غالبيتها من مرحلة الثقافة ودخلت في الحضارة فتلاشت طوابعها الشخصية الشعبية فكلهم يأكلون نفس المأكل بنفس الطريقة و يلبسون نفس الملابس، وعليه كلما طغت الحضارة ضاع الموروث.

وفي أحسن تقديم في الفرق بين الثقافة و الحضارة هو تقديم **ابن خلدون** في قوله " أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر" الفساد و نهاية الشر و البعد عن الخير [1].

ومصطلح العمران عند **ابن خلدون** يقابله أسلوب حياة جماعة ما أي ثقافتها، و يؤكد هذا المعنى في قوله في المقدمة الخامسة من مقدمات الكتاب الأول الخاص بالعمران " أعلم أن هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصيب و لا كل سكانها في رغد من العيش، بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب و الأدم و الحنطة و الفواكه لزكاء المنابت

[1] - ابن خلدون – المقدمة . طبعة دار إحياء التراث العربي – بيروت . لبنان . ص 35

واعتدال الطينة ووفور العمران. وفيها الأرض الحرة التي لا تنبت زرعا و لا عشبا بالجملة، فسكانها في شظف من العيش مثل أهل الحجاز[1]...

ومنه يتضح جليا أن الفرق بين الحضارة و الثقافة عند ابن خلدون في كلمة العمران الذي يقصد به أسلوب حياة الجماعات الإسلامية .

فالحضارة عنده هي الوصول إلى منتهى العمران أي إلى منتهى التطور الثقافي الشخصي المحلي للجماعة، والدخول في دور الحضارة و هو دور الرقي الاجتماعي الثابت الذي لا يتطور، ولهذا هو مرحلة الثبات على مستوى من الرقي لا يبقى بعده إلا الانحدار، لذا يقول إن الحضارة هي نهاية العمران و خروجه إلى الفساد.

وعلى هذا الأساس لقي **ابن خلدون** تأييدا من المفكر " **أوزفالد شبنجلر** " و هو يرى أن الثقافة هي مرحلة التطور و النمو و الحيوية ، والحضارة هي بداية تدهور الثقافة ومن هذا المنطلق عبر شبنجلر على أن الحضارة الغربية دخلت مرحلة التدهور و قد قضت معظم مراحل عمرها و لم يبق أمامها إلا الانحدار.

المطلب الرابع : نظرية الصراع في نشأة الحضارة.

إن تاريخ الحضارة عند الغرب هو تاريخ التمايز بينه كجنس أبيض متحضر وبين بقية العالم كأجناس و أعراق و برابرة وهمج. تمايز اختلقه الغرب ليبرر حملاته الاستعمارية العدوانية ضد الشعوب الأخرى سواء لاستعمار البلاد أو للاتجار في أهلها رقيقا أو استنزاف ثرواتها. ووجد في هذا المفهوم مبررا يبرئ نفسه من آثامه بل كما اعتاد أن يدعي دائما أنه استعمر هذه الشعوب لينقلها إلى الحضارة أي لمحاكاة الغرب و إن كانت في نظره و نظرياته أعجز عن ذلك بحكم طبيعتها و جبلتها.

إن ماهية الصراع الحضاري تفهم في ظل نقاشات فكرية حول ماهية الصراع في حد ذاته فهو السبيل الوحيد للكشف عن الحقيقة حسب **هيرقليطس**. الذي يعتبر أول من قال بالتغيير

[1]- المصدر نفسه . ص 87

والصيرورة المستمرة وصراع الأضداد، يجعل من هذا الأخير في الوجود الكيفية الميتافيزيقية الأولى كطرح قديم في الفكر الإنساني.

فالصراع في تاريخ الفلسفة يفهم في ظل تصور تقليدي و تصور حديث. تصور تقليدي يمثله كل من **هيجل** و الجدل الفكري مع **كارل ماركس** من أن الحضارة في صراعاتها تتطور إلى الأحسن. و التصور الحديث يمثله النقاش الفكري بين **فرنسيس فوكوياما** و **صموئيل هنتغتون** من أن الحركة المضطردة للحضارة في تطورها إلى الأحسن. فدراسة الصراعات الحضارية في مرحلة العولمة يغلب عليها النقاش النظري في ظل غياب نماذج واضحة عن هاته الصراعات لأن الصراع الحضاري ما هو إلا نموذج من نماذج الدراسات المتعددة فالصراع الدولي في المرحلة الدولية الراهنة و التي تتحدد بالعولمة و التي يغيب عنها التوحيد و التحديد في ظل التعقيد و التركيب الذي يحدد المفهوم. ومن ثم هناك من يجعل الصراع هو آلية الحركية التاريخية و الذي لم يعد محصورا في الدولة. و الامتدادات الصادرة عنها بل تعدى إلى الحضارات كأداة تحليل جديدة بعد كل من الدولة و الفرد والنظام الدولي في العلاقات الدولية. فنجد من خلال تعريف هيجل للحضارة أن الصراع إنما يقوم على مستوى الدولة صراع قائم من خلال الجدل بين الفكرة و نقيضها و النتيجة حسبه هي نشوء الدولة القومية المؤهلة و التي هي الدولة الجرمانية، و بتعبير آخر الدولة القوية هي غاية الصراع و نتيجة حتمية له. ومنه **هيجل** يجعل من التحضر مسألة ديناميكية تامة تنشأ عن صراع النقيض في عالم الأفكار، باعتبار أن الحركة التاريخية قائمة على الصراع في ظل البحث عن إثبات الذات و الحصول على اعتراف الآخرين، فالتاريخ عملية صراعية مستمرة بين مذاهب الفكر و السياسة المتعارضة المليئة بالتناقضات، والتي يحل محل القديم جديد أعلى و أسمى وعليه يرتقي الجدل عند **هيجل** من جدل في الأفكار إلى جدل في المجتمعات جدل بين المذاهب. هذا الجدل لا يؤدي إلى زوال الحضارة والعودة بها إلى زمن الهمجية و إنما يرتقي بها إلى مرحلة أرقى من سابقتها و منه **هيجل** يبحث عن الدولة القومية في ظل الصراع بين المذاهب الفكرية و الفلسفية .

بينما نجد تعريف **كارل ماركس** هو تعريف صراعي في عالم الأشياء " إنه اكتمال تاريخي لا يكون إلا نتيجة الضروريات المادية و حاجات الإنسان الأساسية و بالتالي الوسائل الفنية التي يخترعها و يستعملها في تلبية تلك الحاجيات. فالحاجة و الفن الصناعي يمثلان مركز التقاطب لقوى الإنتاج المركزيين اللذان يحددان العلاقات الاجتماعية الخاصة بحضارة معينة كما يحددان هذه الحضارة ذاتها ماديا و معنويا [1] . **فماركس** ذهب إلى أن منهجه الجدلي ليس مضاد لمنهج **هيجل** بل مناقض له، فباعتبار أن العالم بما فيه من ظواهر في حركة مستمرة وصراع الأضداد هو الذي يولد الحركة و يبعث التطور في ظل صراع طبقي داخل المجتمع وبين أنماط إنتاجية مختلفة تؤدي في الأخير إلى نمط اقتصادي معين. وعليه **ماركس** يجعل من الصراع بين الطبقات الاجتماعية في ظل التناقضات أساس الحركة التاريخية ومنه الاتفاق بين **هيجل** و **ماركس** يكمن في تأكيدهما على تطور المجتمعات من التركيبة البسيطة إلى الأكثر تعقيدا في ظل عملية تاريخية قائمة على تناقضات .أما الاختلاف بينهم يكمن في أن الأول يجعل من الجدل في عالم الأفكار و الثاني في عالم الأشياء. وأن هدف الصيرورة التاريخية عند **هيجل** هي الدولة القومية الحرة. أما عند **ماركس** فهي حدود التغيرات الاجتماعية ذات الطابع الاقتصادي فكل من هيجل و ماركس لم يحدد لنا التفاعل الحضاري كيف يكون بل ربطه بجزء من الحضارة و شكل من أشكالها و هي الدولة.

وعليه فإن كل من **هيجل و ماركس** يرجعان التطور نحو الحضارة من خلال المتغير المرتبط بالدولة في ظل تطور المجتمعات من التركيبة البسيطة إلى التركيبة الأكثر تعقيدا. لكن هذا الانتقال يختلف من عالم الأفكار عند هيجل إلى عالم الأشياء عند **ماركس،** فكلاهما يختلفان في طبيعة و أصل تسيق المادة على الفكر و العكس.

أما **أرلوند توينبي** فيعرف الحضارة تعريفا مرتبطا بنظريته القائمة على ثنائية التحدي والاستجابة هذا التحدي بالشيء و للشيء و تنمو الحضارات بالتحدي الأقصى بدافع حيوي تكون فيه الاستجابة برد وحيد مكلل بالنجاح باكتساب القوة للدفع إلى الأمام بانتهاج معارك

1- إسماعيل صبري مقلد .الإستراتيجية و السياسة الدولية .مؤسسة الأبحاث العربية .بيروت –لبنان ط2 1985 ص 117

جديدة [1]. ومنه يربط **توينبي** نشوء الحضارة و استمرارها بوجود الدافع الحيوي الذي يعمل على تقدمها و نموها حيث في غياب الرد أي الاستجابة على هذا الدافع الحيوي من مجتمع لآخر.

أما **فرنسيس فوكوياما** ذهب في إطار الصيرورة التاريخية إلى أنه " لا يجب أن ننظر إلى التاريخ على أنه ليس مجرد تتابع الحضارات المختلفة أو مستويات مادية من الانجاز بل أيضا تتابع لصور الوعي المختلفة. والوعي هو الأسلوب الذي يفكر به البشر حول مسائل جوهرية خاصة بالحق و الباطل و الأنشطة التي يحدثونها مرضية و مقنعة ومعتقداتهم عن الآلهة و حتى الطريقة التي يتصورون بها العالم ،هذا الوعي قد تغير تغييرا أساسيا عبر الزمن [2] فالحركة المضطردة للحضارة تهدف دائما إلى الأفضل.من ذلك يمكن تفسير العديد من الأحداث حتى الحروب الدامية التي عرفها التاريخ البشري على أنها تقدم اجتماعي بسبب نتائجها. **ففوكوياما** يجعل من ظاهرة الصراع ذات طبيعة بناءة في التكامل الاجتماعي تعكس فكر ديناميكي يمكن استمرارها كعامل في التاريخ، بقايا الشيوعية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة كوبا ،الصين ،فيتنام ،كوريا الشمالية.أصبحت موضوع للتاريخ و ليست فاعلة وعليه إذا آمن **هيجل** بأن الصراع يكون بين العبد و سيده، فقد آمن **فوكوياما** بأن الصراع يكون بين العبد وعمله لكي يدفع بالعملية التاريخية إلى الأمام، **فوكوياما** الذي يجعل الصراع الداخلي باعتبار انتهاء الصراع بين المتناقضات بين الرأسمالي و الشيوعية و تحوله إلى صراع داخل الفكر الرأسمالي حتى ينمو و يسمو.

وكما أشرت مسبقا يفهم الصراع في ظل تصورين تصور تقليدي يمثله **هيجل و ماركس** وتصور معاصر يمثله **فوكوياما** و **هنتغتون** .

هنتغتون الذي يرى أن العملية التاريخية لم تنته بانتهاء الصراع الإيديولوجي بل تحولها إلى صراع أسمى و أعلى و هو الصراع بين الحضارات. ومنه نفهم أنه خط لعملية الصراع عكس ما ذهب إليه **فوكوياما**. صراع ناشئ عن عدة أسباب فالاختلاف الحضاري في التاريخ

1 - Arnold toynbee –lhistoir.edition pordas beljique 1985 p 194

2 - فرنسيس فوكوياما .نهاية التاريخ و الإنسان الأخير . ترجمة وتعليق حسين الشيخ .دار العلوم العربية ط 2 بيروت لبنان 1992 ص 26

و كذا اختلاف الثقافات و العادات و كذا عامل الدين من أهم عوامل الصراع بالإضافة إلى الاحتكاك بين الشعوب المتصاعد و كذا التغيير الاجتماعي الناشئ عن التطور الاقتصادي الذي من شأنه يفصل بين الشعوب في رأي **هنتغتون**. وكذا ظهور التفاوت بين الحضارات مثلا الغرب في القمة وبقية الحضارات الغير الغربية في الأسفل هذه كلها أسباب الصراع عند هنتغتون، مجموعات مجاورة أو متقاربة يكون سبب الصراع فيها هو المنازعات على الأراضي. وتنافس على القوى الاقتصادية و العسكرية يكون فيه الصراع للسيطرة على المؤسسات الدولية، هذا الصراع بين الحضارات سيؤدي إلى المجتمع الخالي من التناقضات سنحاول إدراك ذلك من خلال بنية النظام الدولي الحالي و ملامحها و أفاقها هذا ما جعل **بهنتغتون** يذهب إلى أن الآلية التاريخية كعملية لم تنتهي بل تحول الصراع فيها من صراع تقليدي في العلاقات الدولية إلى صراع بين المتناقضات الحضارية.

الفصل الثاني:

صدام الحضارات و إعادة صنع النظام العالمي الجديد

المبحث الأول : صدام الحضارات

أولا : طبيعة الحضارات

ثانيا : صدام الحضارات

ثالثا : القوى المحركة لحروب خطوط التقسيم الثقافي (الهوية ،الدين ،الهجرة)

رابعا : حرب الحضارات والنظام

المبحث الثاني : السياسة الكونية للحضارات

أولا : نظام متعدد الحضارات

ثانيا : إعادة التشكيل الثقافي للسياسة الكونية

ثالثا : دول المركز وصراع خطوط التقسيم الحضاري

رابعا : الحضارات ودول المركز (الانحيازات الناشئة)

المبحث الثالث : مستقبل الحضارات

أولا : الغرب والتحديث

ثانيا : تغير ميزان القوى (القوة الغربية من السيطرة إلى الاضمحلال)

ثالثا : الإسلام والغرب

رابعا : إيقاف حروب خطوط التقسيم والصدام الحضاري

الفصل الثاني ـــــــــــ صدام الحضارات و إعادة صنع النظام العالمي الجديد

تمهيد:

اتفق مراقبو الشؤون العالمية أن خطى التغير السياسي والاقتصادي كانت تتسارع أكثر من ذي قبل وهو ما سيقلقل النظام الدولي أكثر من السابق . لقد أسفرت التغيرات في موازين القوى عن زعزعة في الاستقرار أو عن حرب على الغالب. كتب **ثوسيددس** في حرب " البلبونسيان " :" إن ما جعل الحرب أمرا قائما هو تنامي قوة أثينا والخوف الذي أثارته في اسبرطة " لكن التغيرات التي شهدها الربع الأخير من القرن التاسع عشر والتي أثرت على نظام القوى العظمى كانت أكثر تسارعا وسرعة ممن السابق[1].

في القرن الواحد والعشرين البشر خائفون فالحياة أصبحت محفوفة بالمخاط، الخوف تغلغل في الجانب الاجتماعي والاستقرار الثقافي ليلامس كل هوية، خوف من الآخر لأن الأعداء يشكلون تهديدا مروعا، وفي مقابل ذلك العالم الغربي أصبح أكثر أمنا بعد فقدان العدو العملاق أي **الاتحاد السوفييتي** (الشيوعية) فلا حرب تتهدد هدا العالم و لا صراعات نووية تقف مباشرة عند أبواب البيوت إلا أن الحياة و العالم الاعتيادي لم يغدوا أكثر أمنا.

فقد تصدعت أمور كثيرة و لم يحدث ذلك من خلال انتهاء أزمة الشرق و الغرب نفسها، ولكن من خلال العملية ذاتها التي أدت إلى هده النهاية.التشابك العالمي المتنامي للاقتصاد والتسارع التجاري المالي و التدفق الاتصالي المرتبط به لم تعد الحياة اليومية مثلما كانت عليه سابقا و بات المستقبل غامضا .

ترى ونحن على أعتاب القرن الواحد و العشرين هل نحن على وشك أن نبدأ حقبة جديدة تتصف بصدام الحضارات ؟

هذا الإشكال دفع **بهنتغتون** إلى محاولة فهم وتأصيل جذور الصراع. لقد كتب هنتغتون مقالته بعنوان صدام الحضارات سنة 1993م والتي نشرتها مجلة شؤون خارجية، و طورها لاحقا في كتابه الشهير " صدام الحضارات و إعادة صنع النظام العالمي " ضمنه عرض النموذج الأمثل لصدام الحضارات الذي أصبح عين التعريف المحدد لطبيعة سياسة النظام العالمي الجديد خلال القرن الواحد والعشرين.عبر فيه أن البعد الرئيسي و الأكثر خطورة في السياسة الكونية الناشئة سيكون الصدام بين جماعات من حضارات مختلفة كما تطرق فيه

1 - بول كينيدي . نشوء وسقوط القوى العظمى . ترجمة مالك البديري ، الأهلية للنشر والتوزيع .الطبعة الأولى 1994 م عمان . ص 301

هنتغتون لتوضيح وشرح الصراع موضحا ذلك بشروح و منحنيات وكذا توضيح العلاقات بين الدول. ومنه الصراع الحضاري كما يراه هنتغتون " لن يكون أيديولوجيا أو اقتصاديا ، بل سيكون الانقسام الكبير بين البشر والمصدر الغالب للصراع ثقافيا ...فكان قديما بين الملوك والأباطرة، ثم بين الشعوب (الدول القومية)، ثم بين الإيديولوجيات ولكن بعد انتهاء الحرب الباردة سينشب الصراع بين الحضارات مع حلول النظام العالمي الجديد فما يهم الناس ليس هو الأيديولوجية أو المصالح الاقتصادية، بل الإيمان و الأسرة و الدم و العقيدة فذلك هو ما يجمع الناس وما يحاربون من أجله ويموتون في سبيله، فالدين محوري في العالم الحديث وربما كان القوة المركزية التي تحرك البشر و تحشدهم " [1].

فبعد القضاء على آخر عدو ظهر على المسرح العالمي(العراق) دخل الغرب مرحلة البحث عن عدو جديد يحقق ويؤكد التفوق والمركزية. فأتت أحداث 11سبتمبر2001م لتؤكد الأطروحة الهنتغتونية هواجس الخطر القادم (إرهاب الإسلام/ الإسلام فوبيا). ولعل هذا العدو الجديد يطرح أكثر من تساؤل حول مستقبل الصراع. أفعلا تشكل تلك الأطروحات أسسا موضوعية وعلمية للحديث عن نظرية للصراع ؟ أليست مجرد أبحاث قامت بقراءة راهنة للوضع آنذاك ؟ أليست مجرد أيديولوجيا تلعب السياسة الخارجية للولايات المتحدة أدوارها ؟ الغرب و الأخر. هل فعلا هناك حضارة واحدة ألا وهي الحضارة الغربية والآخر ماذا يعني ؟

[1]- صاموئيل هنتغتون "صدام الحضارات ..إعادة صنع النظام العالمي "ترجمة طلعت الشايب ،تقديم د صلاح قنصوه ،مؤسسة سطور للنشر و التوزيع ،،القاهرة عام 1998 ،ص 10

الفصل الثاني ـــــــــــــ صدام الحضارات و إعادة صنع النظام العالمي الجديد

المبحث الأول : صدام الحضارات .

المطلب الأول: طبيعة الحضارات .

يقول الفيلسوف الألماني **شبنجلر** " إن التاريخ الإنساني ليس مستقيما إلى التقدم بل هو دورات متعاقبة من النمو والانحلال وإن كل حضارة هي أشبه بإنسان ... يولد وينمو وينضج ثم يشيخ ويموت. أما **توينبي** فقد آمن بأن التاريخ هو دورات حلزونية تولد وتنمو ثم تشيخ فتموت، لكنه يرى أن القوى الحاضرة أنها استفادت من خبرات التجارب السابقة وستعرف كيف تتجاوز المطلبات التي أمامها.

يتفق معظم مؤرخي الحضارات على أن هناك عدة فروق تتعلق بطبيعة و هوية الحضارات و قوامها المحركة.

أولا : هناك فروق بين الحضارة بمعناها المفرد و الحضارات بصيغة الجمع ،فالكلمة في أصلها أي الحضارة كشفها الفرنسيون و طوروها في القرن التاسع عشر كنقيض لمفهوم البربرية وبالتالي المجتمع المتحضر يختلف عن المجتمع البدائي لأنه كان مستقرا ومدنيا و ليس أميا [1].

ثانيا: الحضارة كيان ثقافي خارج ألمانيا ،فالمفكرون الألمان يفسرون الحضارة بأنها الآلات والتكنولوجيا و العوامل المادية و أن الثقافة هي القيم و المثل و الصفات الذهنية و الفنية والأخلاقية الراقية في المجتمع . أما **هنتغتون** يؤكد أنه لا وجود للتمييز بين الحضارة والثقافة فالحضارة هي ثقافة المؤسسات وطرائق التفكير التي علقت عليها أجيال متعاقبة أهمية أساسية في مجتمع ما، كما تعني الكيان الثقافي الشامل، الذي يضم المجتمعات والأمم الثقافية والعرقية والدينية.

والحضارة عند **برود يل** فضاء ...مساحة ثقافية "مجموعة من المواصفات الثقافية ..."هي ظاهرة .ويعرفها **وولز شاين** بأنها " نظرة مركزة إلى العالم والعادات والبنى الثقافية (المادية و الراقية معا)التي تكون نوعا من الكل التاريخي و التي تتعايش مع ظواهر أخرى

1 صموئيل هنتغتون: صدام الحضارات ، ص 67

متنوعة [1]. أما عند داوسن فالحضارة هي عملية أصيلة خاصة من الإبداع الثقافي والتي هي من صنع شعب ما.

أما الحضارة في تعريف" **دركا يم** "و **ماوس"** نجدها أوسع من وسط أخلاقي يضم عددا معينا من الأمم كل ثقافة وطنية هي شكل خاص من الكل .

و عند" **شبنجلر** "الحضارة هي المصير الحتمي للثقافة ...نتيجة والثقافة هي الفكرة العامة في كل تعريف للحضارة تقريبا " [2].

وعليه هناك عدة عوامل تعرف الحضارات على أساسها هي الدم و اللغة وأسلوب الحياة، كلها عوامل مشتركة بين الإغريق وما يميزهم عن الفرس والآخرين من غير الإغريق والدين هو أهم عامل بين العوامل الموضوعية التي تعرف الحضارات كما كان الأثينيون يؤكدون، وعليه الحضارات تقسم حسب المواصفات الثقافية وحسب المواصفات الجسمانية .

ثالثا: الحضارات شاملة لا يمكن فهم جزء منها دون فهمها كلها .يقول" **توينبي** " الحضارة تشمل ...ولا يشملها غيرها " فالحضارة وحدة كلية، و يقول "**ميلكو** " الحضارات بها درجة معينة من التكامل، أجزاؤها تعرف أو تتحدد بعلاقتها بالأجزاء الأخرى وبالكل وإذا كانت الحضارة مكونة من دول فإن هذه الدول ستكون بينها علاقات أكثر مما بينها وبين دول من حضارات أخرى و هي قد تناضل أكثر و تدخل في علاقات دبلوماسية أكثر وسيكون اعتمادها الاقتصادي المتبادل على بعضها أكثر وستكون هناك تيارات فنية وفلسفية سائدة[3].

وهكذا فالحضارة هي أعلى تجمع ثقافي من البشر وأعرض مستوى من الهوية الثقافية يمكن بها أن يميز الإنسان عن الأنواع الأخرى ومنه الحضارة ليس لها حدود حاسمة و لا بدايات ولا نهايات دقيقة .

رابعا: الحضارات فانية ليس لها أبدية إلا أنها تعيش طويلا فهي تتطور و تتكيف و هي أكثر الجماعات الإنسانية تحملا على المدى الطويل ومنه الحضارة هي أطول قصة في الواقع. وعليه" **بوزيمان"** يصل إلى نتيجة مأداها " التاريخ الدولي يوثق على حق أطروحة

1 ـ صموئيل هنتغتون :صدام الحضارات ص 69

2 ـ نفس المصدر ص 69

3 praudel in history Of culture and civilization ا Harvard university vol xlvil no passim but esp stress p 177
Praudel . on history .for an extended review

أن النظم السياسية حيل زائفة على سطح الحضارة. وأن مصير كل مجتمع متحد لغويا ومعنويا يعتمد تماما على بقاء أفكار بنية أساسية تجمعت و التحمت حولها أجيال متتالية وبالتالي فهي ترمز إلى استمرارية المجتمع ".

وعليه تطور الحضارات من منظور **كويجلي** هو أنها تتحرك عبر سبع مراحل : الامتزاج، الحمل، التوسع، عصر الصراع، الإمبراطورية الكونية، التآكل، الغزو. ويرى **حويتني** أن الحضارة تقوم ردا على تحديات ثم تمر بمرحلة نمو تتضمن سيطرة متزايدة على بيئتها بفضل أقلية خلاقة تتبعها مرحلة صعوبات قيام دولة شاملة ثم إلى التآكل و التفسخ[1].

خامسا : لما كانت الحضارات هي كيانات ثقافية وليست سياسية فهي لا تحفظ النظام و لا تقيم العدل أو تجمع الضرائب. والتركيب السياسي للحضارات من حضارة إلى أخرى، وبالتالي كل حضارة تحتوي على تركيب سياسي ووحدة سياسية واحدة أو أكثر و على هدا الخصوص" **هنتغتون**" يهمش الصين ويفضل اليابان التي يصنفها ضمن الحضارة الغربية . يقول" **لوسيان باي** " الصين عبارة عن حضارة تتظاهر بأنها دولة واليابان حضارة ودولة .ومنه الحضارات تظم دولة أو أكثر أو كيان سياسي آخر ، وفي العالم الحديث معظم الحضارات تظم دولتين أو أكثر[2].

الباحثون في تحديدهم للحضارات الرئيسية في التاريخ يختلفون في العدد الإجمالي للحضارات التي وجدت في التاريخ .فنجد" **كويجلي**" يقر بوجود ستة عشر حالة تاريخية واضحة و باحتمال وجود ثمانية أخرى .بينما نجد **أرلوند توينبي** يقر بوجود اثني و عشرين بعد أن كان أقرب بوجود واحد وعشرين حالة تاريخية . أما "**شبنجلر**" يحدد ثمانية ثقافات رئيسية. وكذا **ماكنيل** يناقش تسعة حضارات في التاريخ كله. في حين رأى "**باجياي**" تسعة حضارات أو ربما إحدى عشر ثقافة إدا تمايزت اليابان والأرثوذوكسية عن الصين والغرب بينما بروديل يحدد تسعة حضارات كما يحدد روستافاني تسعة حضارات رئيسية معاصرة ([3]) .

---

1 see quigley .evolution of civilization .chap 3 esp p 77 max weber the social psychology of the world religion from maxweber essays in social ogy london routedge trans and c wright 1991 p 77

2- صموئيل هنتغتون . صدام الحضارات . ص 73

3 see quigleyevolution of civilization p 84

هذه الاختلافات أو التباينات في عدد الثقافات راجع فيما إذا كانت الجماعات الثقافية مثل الهندية والصينية هل هي حضارة واحدة عبر التاريخ أم حضارتين ؟ وعليه الحضارات الرئيسية لا خلاف فيها. حيث يصل **ميلكو** إلى أن هناك اتفاقا معقولا على اثنا عشر حضارة على الأقل من بينها ثمانية لم يعد لها وجود هي (حضارة واد الرافدين، الحضارة المصرية، الإغريقية ،الكلاسيكية، البيزنطية، وسط أمريكا ،الأنديين) بينما تظل هناك خمس (الصينية،اليابانية،الهندية ،الإسلامية ،الغربية) و بغية تحقيق مجموعة من الأهداف اقتصادية وما إلى ذلك نظيف إلى تلك الحضارات الست، الحضارة الأمريكية اللاتينية و الحضارة الإفريقية وهكذا تكون الحضارات المعاصرة هي :

الحضارة الصينية : حسب تصنيف المؤرخين ترجع الحضارة الصينية إلى عام 1500أو 2500 قبل الميلاد، أو بوجود حضارتين صينيتين تلت إحداهما الأخرى في القرون الأولى من العهد المسيحي ، يسمي هنتغتون هذه الحضارة **الكونفوشية** [1]. من الجانب الدقيق تسمى الحضارة الصينية و الكونفوشية إحدى المكونات الأساسية في الحضارة الصينية، و مصطلح الصينية يتعدى نطاق الصين ليشمل الثقافتين الفيتنامية و الكورية .

الحضارة اليابانية : بعض الباحثين يسمي الحضارتين الصينية و اليابانية بحضارة الشرق الأقصى و يعتبرونهما حضارة واحدة، والرأي الأقوى حسب هنتغتون أن اليابانية من ذرية الصينية و ظهرت خلال الفترة من 100 إلى 400 قبل الميلاد .

الحضارة الهندية: وجدت على شبه القارة مند 1500 سنة قبل الميلاد ،لها عدة مصطلحات هي الأنديين، لأنديك، والهندو وهو اسم الحضارة الحديثة .فالهندوسية كانت دائما في المركز بالنسبة لثقافة شبه القارة من الألف الثانية(ق م) و هي أكثر من مجرد دين أو نظام اجتماعي فهي لب الحضارة الهندية [2].

الحضارة الإسلامية : اتفق جميع الباحثين على وجود حضارة إسلامية نشأت في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع ميلادي. كما مست شرق آسيا الوسطى وشبه القارة الهندية

1- الكونفشيوسية ديانة أهل الصين و هي ترجع إلى الفيلسوف كونفوشيوش الذي ظهر في القرن السادس قبل الميلاد داعيا إلى إحياء الطقوس و العادات والتقاليد الدينية التي ورثها الصينيون عن أجدادهم مضيفا إليها جانبا من فلسفته و آرائه في الأخلاق والمعالات والسلوك القويم وهي تقوم على عبادة إله السماء أو الإله الأعظم وتقديس الملائكة وعبادة أرواح الآباء و الأجداد

2 - praudel on history p 226

و جنوب شرق آسيا، ثقافات تظم العربية والتركية والفارسية كان لب قيامها هو الإسلام الذي لم يكن مجرد دين و إنما أسلوب حياة و مازال كذلك.

الحضارة الغربية : الحضارة الغربية مقارنة بالصينية و اليابانية هي حديثة النشأة، فعادة يؤرخ لها بأنها ظهرت حوالي سنة 700 أو 800 ميلادي تتكون من ثلاث مناطق رئيسية هي أوروبا و أمريكا الشمالية و أمريكا اللاتينية. ويرجع توسع الحضارة الغربية لتطورها التكنولوجي و اختراع وسائل الملاحة، فاستطاع الغرب أن يكسب العالم بتفوق أفكاره وقيمه وكذا ديانته التي تحولت إليها عدة شعوب حضارات أخرى.

الأمريكية اللاتينية : رغم أنها وليدة الحضارة الأوروبية إلا أن هويتها متميزة تجعلها مختلفة عن الغرب، جمعت بين الثقافة الكاثوليكية و البروتستانتية تمس كل من المكسيك و أمريكا الوسطى و بيرو و بوليفيا و كدا الأرجنتين و شيلي. أما الحضارة الغربية فتظم أوروبا وأمريكا الشمالية بالإضافة إلى دول الإستطان الأوروبي الأخرى مثل أستراليا و نيوزلندة و مع ذلك تغيرت العلاقة بين المكونين الرئيسيين للغرب ،فالغرب بمستوييه وجدت فيه تباينات. أمريكا كانت هي أرض الحرية و المساواة و الفرص والمستقبل بينما أوروبا كانت تمثل الظلم والصراع الطبقي و الكهنوت و التخلف. ومنه **هنتغتون** يقر بوجود تعارض بين أمريكا و أوروبا فبينما كانت أمريكا القرن التاسع عشر تعرف نفسها مختلفة عن أوروبا ومضادة لها. وعليه أمريكا القرن العشرين هي قائدة لكيان أوسع وهو الغرب الذي يضم أوروبا .ومنه اصطلاح الغرب يستخدم عادة للإشارة إلى العالم المسيحي الغربي، وفي العصر الحديث الحضارة الغربية هي حضارة أوروبية أمريكية أو شمال أطلنطية، وعليه اسم الغرب هو الذي أدى إلى نشأة مفهوم التغريب كما أدى إلى الدمج المظلل بين التغريب والتحديث وعليه من الأسهل أن نفكر باليابان متغربة أكثر منها متأمركة أو متأوربة.

الثقافة الإفريقية (احتمال): يؤكد **هنتغتون** على أن الثقافة الإفريقية غير معترف بها باستثناء **بردويل**، وهذا لنسبة التداخل بينها و بين الحضارة الإسلامية التي كانت إثيوبيا تمثل مركزها. وفي جنوب أفريقيا صنع المستوطنون الهولنديون و الفرنسيون ثم الانجليز ثقافة أوروبية متعددة المكونات الصغيرة . وبالتالي قيام حضارة أفريقية أمر مشكوك فيه بالنسبة لهنتغتون وإن وجدت فمركزها جنوب أفريقيا .

وفي ذات السياق يذهب **هنتغتون** إلى أن جوهر الحضارة الغربية مبني على التراث الكلاسيكي (العقلانية الإغريقية والتشريع الروماني و غيرهما) إضافة إلى الكاثوليكية والبروتستانتية واللغات الأوروبية و الفصل بين الكنيسة وسلطة الدولة وسيادة القانون والتعددية الاجتماعية والهيئات العامة النيابية والنزعة الفردية . حيث يشير إلى أن هذه الخصائص غربية أصيلة و ليست حديثة في العالم أي ظهرت مع ظهور الحداثة في أوروبا في القرنين(17 و 18م) بينما الخصائص الثقافية الجوهرية المميزة للغرب أقدم عهدا، كما أنه يرى بوجود بعض إشارات الحضارة الصينية سابقة عن الحداثة كانت موجودة في الصين و لها في ذلك زمن طويل منها القيم الكونفوشية. بصورة عامة الآسيويين تطوروا على مدى فترات طويلة تمتد إلى قرون و ألاف السنين لكن ما ميز هذا التطور هو ميلهم إلى الأرباح والفوائد على حسب هذه القيم. عكس الحضارة الغربية التي تطورت مع احترام الحرية والمساواة والديمقراطية و النزعة الفردية وكذا الميل إلى عدم الثقة في الحكومة ومعارضة السلطة ودعم نظام المراقبة و الموازنة وإعلان قدسية حقوق الإنسان و نسيان الماضي وإغفال المستقبل والتركيز على تعظيم الأرباح الراهنة و الفورية إلى أقصى حد لها[1]. وبالتالي **هنتغتون** في كل المجالات يعطي الحق للحضارة الغربية وإن اعترف بفضائل تنسب إلى الحضارات الأخرى .لكن هذا الاعتراف يبقى ناقص من خلال التعابير التي يوردها حوله. وفي المقابل هنتغتون لا يولي اهتماما بالحضارة الإسلامية حيث يجزم بأن المجتمعات والدول الإسلامية تقع عند خطوط المنازعات الثقافية للعالم و كأنما الحضارة الإسلامية ينبغي أن تسمى حسبه بالثقافة الإسلامية، و يعتقد بأن الشعوب الغير إسلامية سواء كانت مسيحية أو بوذية دائما متحمسة لخوض حرب مع المسلمين ولهدا يخلص إلى نتيجة واضحة هي أن الإسلام في ذاته يتصف بطابع العنف أما فيما يخص علاقة هذه الحضارات بالأديان.

يؤكد **" ويبر "** أن هناك أربعة أديان مرتبطة بالحضارات الرئيسية هي المسيحية والإسلامية والهندوسية والكونفوشية. أما الديانة الخامسة (البوذية) هي ليست كذلك لأنها لم تبق في مكان مولدها.

[1] - صموئيل هنتغتون , صدام الحضارات ص 136

المطلب ثاني: صدام الحضارات.

طرح **هنتغتون** كتابه صراع الحضارات والذي تناول فيه عدة أمور هامة كمفهوم الحضارات، مسألة الحضارة الكونية، العلاقة بين القوة والثقافة، ميزان القوى المتغير بين الحضارات، العودة إلى المحلية والتأصيل في المجتمعات غير الغربية البنية السياسية للحضارات، الصراعات التي تولدها عالمية الغرب والاستجابات المنحازة للقوة الصينية مستقبل الغرب وحضارات العالم. حيث تشير كل هذه الأمور إلى أن عالم ما بعد الحرب الباردة متعدد الأقطاب، ويقصد بها الحضارات التي يتكون منها العالم و هي الصينية واليابانية والهندية والإسلامية والغربية والإفريقية وأمريكا اللاتينية. ما يحكم بين تلك الحضارات هو صدام أساسه الثقافة أو الهوية و ذلك كما قال هنتغتون إن الثقافة أو الهويات الثقافية والتي هي على المستوى العام هويات حضارية هي التي تشكل أنماط التماسك والتفسخ والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة. مع العلم أن العوامل الثقافية المشتركة والاختلافات هي التي تشكل المصالح و الخصومات بين الدول، فالصراع الحضاري كما يراه هنتغتون " لن يكون أيديولوجيا أو اقتصاديا،بل سيكون الانقسام الكبير بين البشر والمصدر الغالب للصراع ثقافيا... فكان قديما بين الملوك والأباطرة، ثم بين الشعوب ثم بين الإيديولوجيات، ولكن بعد انتهاء الحرب الباردة سينشب الصراع بين الحضارات مع حلول النظام العالمي الجديد ،فما يهم الناس ليس هو الأديولوجيا أو المصالح الاقتصادية بل الإيمان والأسرة والدم والعقيدة، فذلك هو ما يجمع الناس وما يحاربون من أجله، ويموتون في سبيله فالدين محوري في العالم الحديث وربما كان القوة المركزية التي تحرك البشر وتحشدهم ([1]) .

ونلاحظ أن أهم دول العالم جاءت من حضارات مختلفة و الصراعات الأكثر ترجيحا هي الصراعات القائمة بين جماعات و دول من حضارات مختلفة و أشكال التطور السياسي والاقتصادي السائدة تختلف من حضارة إلى أخرى ،كما أن القوة تنتقل من الغرب الذي كانت له السيطرة إلى الحضارات غير الغربية و السياسة الكونية أصبحت متعددة الأقطاب ومتعددة الحضارات .ونفهم من عنوان" **صدام الحضارات** "أن الصراع يتخذ شكل كبير وواسع

[1] : صموئيل هنتغتون: صدام الحضارات ص 10

لدرجة أنه ليس صراع بين دولتين أو قبيلتين وإنما صراع على نطاق كبير ،صراع يتعدى حدود القارات بحيث هو صراع بين الحضارات حيث دعا هنتغتون إلى فكرة أصلية هي فهم السياسة العالمية بعد زوال الحرب الباردة في إطار لا يعطي الأولوية للقوى السياسية أو للسباق نحو التسلح ، وجه هنتغتون نظريته إلى القوة السياسية الدولية بأسلوب جديد تماما ،ومنه نظر إلى هذه السياسة باعتبارها صدام بين الثقافات ومستقبلا ستتصف السياسة الدولية بالصدام بين الحضارات سواء على المستوى العالمي الشامل (**الماكرو**). أو على المستوى الإقليمي أو المحلي(**المايكرو**) ولا زالت فرضيته عرضة لمزيد من التدقيق النقدي . يقول **جاك ديلوز** " إن الصراعات المستقبلية سوف تشعلها عوامل ثقافية أكثر منها اقتصادية أو أيديولوجية "[1]

هنتغتون يقر أننا في عالم اليوم نجد خمسة أو سبعة مجالات ثقافية مختلفة وهي : الحضارات الصينية ،اليابانية ،الهندوسية ،الإسلامية و الغربية علاوة على ما يمكن إضافته من حضارة أمريكا اللاتينية و الحضارة الإفريقية المقرونة حسبه بعلامة استفهام كبيرة . فخلال معظم فترات الوجود الإنساني كانت الاتصالات بين حضارات العالم غير موجودة أو متقطعة و في بداية الحقبة الحديثة حوالي 1500 م كانت الدول القومية في الغرب (بريطانيا . فرنسا . اسبانيا) تشكل نظاما عالميا متعدد الأقطاب داخل الحضارة الغربية و إن كانت في فترات قد تداخلت و خاضت حروبا مع بعضها البعض و بعد الحربين العالميتين . أي أثناء الحرب الباردة اتخذت السياسة الكونية بعدين يحللهما هنتغتون بين الحضارة الغربية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية ومجتمعات أخرى بقيادة الإتحاد السوفييتي ، تتنافس بين عالمين هذا التنافس أخد طابع أيديولوجي وسياسي واقتصادي وأحيانا عسكري . أرضية الصراع جرت خارج المعسكرين صراع دار في دول العالم الثالث المكون من دول فقيرة عنونت سياستها بحركة عدم الانحياز . ففي عالم ما بعد الحرب الباردة أصبحت السياسة الكونية متعددة الأقطاب والحضارات . عالم لم تعد الفروق المميزة للشعوب أيديولوجية أو سياسية وإنما هي فروق ثقافية .

1- jacques dolors question concerning european securiy address international institut for strategic stadies prussels 10september 1993 p 2

فالناس يعرفون أنفسهم من خلال النسب و الدين و اللغة والتاريخ والقيم والعادات يتطابقون مع الجماعات الثقافية ومع الحضارات على المستوى الأكبر كما يستخدم الناس السياسة لتحديد هويتهم إلى جانب دفع مصالحهم و تنميتها .فنحن لا نعرف من نكون إلا عندما نعرف من ليس نحن و ذلك يتم غالبا عندما نعرف نحن ضد من ؟ فبعد الحرب الباردة لم تعد الكتل الثلاث (أمريكا ،روسيا ، دول عدم الانحياز) أهم التجمعات الدولية بل الحضارات السبع أو الثمانية هي أهم التجمعات .وقبل اشتعال الصدام تبدأ عملية:

ـ انتشار الأسلحة و تزايد مخاوفها بين الحضارات .

ـ استعمال الشخصيات البارزة النفوذ لحماية أقاربهم في حضارة أخرى على حساب الدولة الصين تقوم بتنمية ثروتها الاقتصادية و نفوذها السياسي كما تطور ثقتها الذاتية و ترفض القيم الثقافية المفروضة عليها من الغرب . بالإضافة إلى دلك هناك دول إسلامية مهمة بمواقعها الإستراتيجية وتعدادها الضخم و مواردها البترولية مؤثرة في الشؤون العالمية (السعودية ـإيران)، في هذا العالم الجديد السياسة المحلية هي السياسة العرقية . والسياسة الكونية هي سياسة الحضارات ومحل المنافسة بين القوى الكبرى يحل صدام الحضارات صدام لن يكون ضن طبقات اجتماعية (غني /فقير) الصدام سيكون بين شعوب تنتمي إلى كيانات ثقافية مختلفة صدام يكون بالحروب القبلية والصراعات العرقية التي تحدث داخل الحضارات و عندما تهب جماعات تنتمي إلى حضارات مختلفة يحدث التصعيد . مثلا حدث في الصراع الدموي بين الحضارات في البوسنة و القوقاز و آسيا الوسطى أو كشمير و كذلك في الصراعات اليوغسلافية قدمت روسيا مساعدات دبلوماسية للصرب ،بينما السعودية وتركيا و إيران و ليبيا قدمت مساعدات وأسلحة للبوسنيين لا لأسباب إيديولوجية أو سياسية أو مصالح اقتصادية وإنما بسبب القربى الثقافية يقول فاكلاف هافيل " الصراعات الثقافية تتزايد وهي الآن أخطر مما كانت عليه في أي وقت سابق في التاريخ " [1] وأخطر الصراعات الثقافية هي تلك التي على طول خطوط التقسيم الحضاري " في عالم ما بعد

[1] - vaclav havel . the new measure of man .newyork times .8july 1994 p a 27

الحرب الباردة الثقافة قوة مفرقة ومجمعة في الوقت نفسه الشعوب التي تفصل بينها الأيديولوجيات تجمع بينها الثقافة وتقرب بينها كما فعلت الألمانيتان و الكوريتان " [1]

ومنه الصراع بين الحضارات يأخذ شكلين :

1) على المستوى المحلي والصغير الاختلافات بين الحضارات داخل الدولة الواحدة أو بين دول الجوار يؤدي إلى صراعات خطوط التقسيم خاصة بين المسلمين وغير المسلمين .

2) على المستوى الكوني الصراعات تأخذ طابع عام بين دول المركز و الحضارات المختلفة ،صراعات ذات طابع كلاسيكي و تتضمن :

ـ النفوذ النسبي في تشكيل التطورات الكونية وأداء المنظمات العالمية مثل الأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي ..

فهده القضايا كلها هي مصادر الصراع بين البشر عبر التاريخ وعندما تتورط في الصراع دول من حضارات مختلفة فإن الاختلافات الثقافية تجعل الصراع أكثر حدة . فالصراع يحدث مثلا بين دولتين مركزيتين كلا منهما تحاول حشد جماعاتها الحضارية فتستخدم أقصى ما تستطيع من التحركات الدبلوماسية و السياسية و الاقتصادية و السرية و الدعاية لتحقيق أهدافها . [2] ومنه الصراع بين دولتين مركزيتين يمكن أن ينشأ تحت ظرفين :

1) قد تأخذ صراعات خطوط التقسيم بين الجماعات المحلية لتشمل دول المركز .

2) نتيجة ازدياد قوة حضارة ما قد ينتج عنها تغيير في ميزان القوى الكوني بين الحضارات و على سبيل المثال تاريخ الحضارات الغربية بالمثل هو تاريخ حروب سيطرة بين قوى صاعدة و قوى منهارة هدا فيما يخص أسباب حروب التقسيم .

النزاعات الدامية بين الجماعات البشرية ظاهرة تاريخية قديمة جدا . وقد كرست دراسات كثيرة نفسها للأسباب الأساسية المسؤولة عن هذه الصفحة القاتمة في التطور الإنساني وفي ذلك لم تنجح في نهاية الأمر في إبراز عامل واحد سائد يتسبب في إنتاج العنف.

---

[1] ـ صموئيل هنتغتون . صدام الحضارات. ص 47

2 ـ المصدر نفسه ص 337

النزاع في العالم الحديث لن يكون في الأساس عقائديا أو اقتصاديا . التقسيمات الكبرى للجنس البشري ومصادر الصراع ستكون على أساس الثقافة ، الدول القومية ستبقى أقوى اللاعبين في العلاقات الدولية . ولكن النزاعات الرئيسية في السياسة العالمية ستحدث بين الأمم والمجموعات المختلفة من الحضارات ،صراع الحضارات سيحكم السياسة العالمية ، الفوالق بين الحضارات ستكون خطوط القتال في المستقبل .

في صدام الحضارات سوف تتساند أوروبا وأمريكا معا .أو تتساند كل منها على حدة في الصراع الأكبر ،الصدام الحقيقي بين الحضارة والبربرية ،حضارات العالم الكبرى بكل انجازاتها في الدين والأدب والفن والفلسفة والعلم والتكنولوجيا والأخلاق والتراجم سوف تتساند أيضا أو تتساند أيضا معا أو تتساند فرادى .

في الحقبة الناشئة صدام الحضارات هو الخطر الأكثر تهديدا للسلام العالمي والضمان الأكيد ضد حرب عالمية هو نظام عالمي يقوم على الحضارات [1].

المطلب الثالث: القوى المحركة لحروب خطوط التقسيم الثقافي

(الهوية ، الدين ، الهجرة)

هناك اتجاه لدى بعض مفكري وفلاسفة الحضارة في الغرب ،يرى أن جميع الحضارات المعاصرة قد تولدت عن عقائد دينية وهد الاتجاه هو الذي دشنه **أرلوند توينبي** [2] وتأثر به وأصله أكثر **صاموئيل هنتغتون** في مفهوم صدام الحضارات (the clach of civilizations) الذي أزاح غيره من المفاهيم والمصطلحات عن دائرة الاهتمام ،ليعبر " هنتغتون " به عن وجهة نظره أو رؤيته الخاصة للعلاقات التفاعلية التي بين حضارات العالم المعاصرة كعلاقات عدائية [3]. ولما كانت الحضارة عند **هنتغتون** تعني الكيان الثقافي الشامل ،الذي يظم المجتمعات والأمم الثقافية والعرقية والدينية . فعنده الحضارات هي القبائل الكبرى وما صدام الحضارات سوى صراع عالمي للتكتلات الثقافية، والأمر الخطير عنده هو : أن التضاد مع الآخرين هو الذي يحدد الهوية الثقافية فالحروب هي التي ترسخ تلك

1 المصدر السابق ص 521

2: Arlond toynbee . astudy of history .vol ii .part vil .ch .wwvi / p 85

3 صموئيل هنتغتون . صدام الحضارات ص 293

الهوية وتحقق التماسك الاجتماعي بدلا من الانقسام أمام عدو مشترك، ومن كل هدا يخلص هنتغتون إلى أن عوامل الصدام هي عوامل ثقافية (الهوية ، الدين ، الهجرة و اللغة).

1) الهوية : إن البحث عن الهوية والعودة إلى فيافيها رغبة أفرزتها متغيرات العصر ويلاحظ هنتغتون أكثر من دلك فلقد شهدت مرحلة التسعينات انفجار أزمة هوية كونية .

فأينما تنظر تجد الناس يتساءلون من نحن ؟ لمن ننتمي ؟من هو الآخر ؟

يسمي مهدي المنجرة الحروب الطائفية بحروب هوية . [1] فالحروب الطائفية يصبح لها شكلها الخاص تتطور هده الحروب بأسلوب الفعل ورد الفعل . فأثناء هده الحروب يقوى الوعي بالحضارة وعلاقتها بالهويات الأخرى ، فأسئلة الهوية (من نحن ؟ لمن ننتمي ؟ ...) هي أسئلة مركزية ليس فقط للشعوب التي تحاول أن تصوغ دولا قوية جديدة وإنما كذلك هي أسئلة أثارت لدى الباحث أسئلة أخرى ،الإجابة عنها تقتضي النظر إلى الوقائع في كليتها وشموليتها ،حيث يرى هنتغتون أن العوامل الثقافية المشتركة (الهوية ،الدين ...)تسهل من عملية التلاحم والتعاون بين الناس وبالتالي العلاقات بين البشر تبنى على هده العوامل الثقافية ومنه :

- يوجد لكل الأفراد هويات متعددة، قد تتنافس مع بعضها و قد تقوي من بعضها البعض ،القرابة، المهنة، المؤسسة والإقليم والحزب والأيديولوجية ...إلخ

- البروز المتزايد للهوية الثقافية على المستويات الدنيا قد يقوي بروزها على المستويات العليا .

- الصراعات بين الجماعات الثقافية تتزايد أهميتها والحضارات هي الكيانات الثقافية الأوسع .

- البروز المتزايد للهوية الثقافية دفع القدرات الرائدة وقوة المجتمعات غير الغربية إلى إعادة تنشيطها الهويات والثقافات والأصلية .

ففي حالة الصراع تتغذى المخاوف المتبادلة وعدم الثقة والضغائن بعضها على

1- MAHDI EL MANDJRA .der spigel .11 february 1991 cited in elmandjra cultural diversity .key to survival in the futur (first mexican congress on future studies mexico city 26 .27 september 1994 p 3

البعض [1]. ففي الحروب لا وجود للهويات المتعددة في حين تتجه الأنظار نحو الهوية الأكثر معنى للصراع وغالبا ما تتحد هده مع الدين كونه الأكثر توضيحا للصراع ضد القوى الكافرة الخطرة فالجماعة التي تعتبر أحد أطراف الصراع تلجأ في مدها بالمعونة المادية والمعنوية إلى مجتمعها الأوسع هي الجماعة الدينية أو الحضارية . ففي الصراع يتم الشعور بهوية الآخر من نفس الحضارة حتى يعظم هدا الصراع لا لكي يؤكد كل داخل الصراع هويته وإنما ليؤكد هوية الآخر من نفس الحضارة و في الحرب تنظر الجماعة المحاربة على أنها تحارب حضارة أخرى فسواء النصر أو الهزيمة لا يعودان بنتائجهما على الأفراد داخل الصراعات و إنما للحضارة ككل . الحرب المحلية عند **هنتغتون** ينظر إليها كحرب أديان و صراع حضارات ، ولها نتائج تؤثر على قطاعات عريضة من البشر . [2] ومنه صدام الحضارات سوى صراع عالمي للتكتلات الثقافية، والأمر الخطير عنده هو أن التضاد مع الآخرين هو الذي يحدد الهوية الثقافية، فالحروب هي التي ترسخ تلك الهوية وتحقق التماسك الاجتماعي بدلا من الانقسام أمام عدو مشترك.

الدين: تشير نتائج الأبحاث الأنثروبولوجية أن الدين أخذ يحتل أسمى مكانة في البنية الحضارية ككل فهو من عوامل قيام الحضارات وعند **توينبي** هو العامل الأوحد القادر على خلق حضارة عالمية من مدنيات منهارة، فقد يكون مصدر الاهتمام المتزايد مؤخرا بالدين في مجال فلسفة الحضارة هو الفهم المتعمق للحضارة، فإذا كان الدين هو أفيون الشعوب عند كارل ماركس، فإنه في السنوات الأخيرة هو حافز و دافع صراعات خطوط التقسيم لما يستهويه من لفت أنظار الشعوب الأخرى .فحسب هنتغتون شهدت أواخر القرن العشرين انبعاثا أو صحوة دينية في أنحاء العالم وأدى دلك إلى تقوية الاختلافات بين الأديان و نظرته إلى المستقبل فبالإضافة إلى الهوية، الدين عامل رئيسي في انتشار الصراع فمثلا في حالة صراع بين قبيلتين الأولى إسلامية والثانية مسيحية فالأولى يمكن أن تحظى بمعونة السعودية بالمال و أفغانستان بالمجاهدين ومن إيران بالمستشارين العسكريين . بينما الثانية

1 - صموئيل هنتغتون . صدام الحضارات ص 431
2 - نفس المصدر . ص 438

أي المسيحية تحظى بمعونة اقتصادية إنسانية من الغرب وكدا تحظى بدعم سياسي ودبلوماسي من الغرب كذلك بينما إدا لم تتمكن أي جماعة باقناع هدين الطرفين أي السعودية و الغرب فيمكن أن تتوقع مساعدة من نفس أقاربها من نفس الحضارة . [1] ونلاحظ هنا اتفاق هنتغتون مع الأصوليين الإسلاميين على أن محور التصنيف الحضاري هو الدين، من منطلق تفرقة الأصوليين بين الثقافة بجانبها الروحي عن الثقافة كتعبير حضاري الذي هو انعكاسها المادي " الفكر الأصولي يعبر عن تجربة عميقة بالأزمة، وهو يرى (الفكر الأصولي) أن سبب الأزمة التي يمر بها المجتمع هو الانحراف عن المبادئ الخالدة التي نزل بها الوحي الإلهي ...والطريق الوحيد للخلاص من الأزمة الراهنة هو الرجوع إلى هده المبادئ و التعاليم الإلهية " [2]

الدين والهويات الحضارية هما دعامتان أساسيتان لخطوط التقسيم الحضاري هده الأخيرة هي حروب محلية ذات اتصالات واسعة تتعدى نطاق الصراع لتشمل كل الشعوب البعيدة وهدا لدرجة التقارب في الهوية و الدين، فالمسلمون مثلا جميع من يقول " لا إله إلا الله محمد رسول الله " هو واحد منهم سواء كان أمريكي أو ياباني . فالحروب التي دارت في التسعينات بين الشيشان وروسيا أثناءها جميع المسلمين تعاطفوا مع الشيشان ، الدين والهويات الحضارية هما دعامتان أساسيتان لخطوط التقسيم الحضاري التي قد تكون أصولها في صراعات أسرية أو عشائرية أو قبلية في بداية الأمر.إذا ما رجعنا لنتائج الأبحاث الأنثروبولوجية والتي فيها أن الدين أخذ يحتل أسمى مكانة في البنية الحضارية ككل، فهو من عوامل قيام الحضارات وعند **"توينبي** " وجدناه العامل الأوحد القادر على خلق حضارة عالمية من مدنيات منهارة، وقد يكون تزايد الاهتمام بعامل الدين سببه التفسيرات التاريخية القائلة بالمشيئة أو العناية الإلهية وغيرها من التفسيرات التي لات تنكر تدخل العناية الإلهية، أو قد يكون مصدر الاهتمام المتزايد مؤخرا بالدين في مجال فلسفة الحضارة هو الفهم المتعمق للحضارة.

وفي ذات السياق هنتغتون يشبه الصراع في العالم الإسلامي بالرمز" **u** " [3]

---

1 - نفس المصدر ص 433

2 - MARTIN RIESEN BRODT .fundamentalismus as patriarchalishe protestwegung .tubingen 1990 p19

3 - المصدر السابق . ص 336

فالصراع كلما استمر تتسع هوية المسلمين المشاركين إلى كل معتنقي الدين الإسلامي، اكتسب الإسلام أهمية أكبر في المجتمع القومي المسلم و أصبحت الهوية القومية الإسلامية القوية جزءا من السياسة و الدين ." الصراع اكتسب مواصفات الصراع الديني بشكل متزايد حيث أنه محدد بثلاث عقائد أوروبية كبيرة هي الكاثوليكية الرومانية، الأرثوذوكسية الشرقية، والإسلام الذي هو حطام عقائد الإمبراطوريات التي انهارت حدودها في البوسنة " [1] وبالتالي هنتغتون لا يرى في نهاية الحرب الباردة نهاية للتعدد والانسجام والانفراد المتوقع بالكون محض وهم، التعدد وتأصيله في الكون البشري أصبح أكثر حقيقة و واقعية من ذي قبل و الحاجة إلى الذات و الهوية و الأصل و العرق و المجال المحدد أمست حاجة وجودية . لكنها تتركز في عالم اليوم بالهوية الحضارية .هدا الثابت هو أساس وجوهر الصراع والتنافس في حياتنا المعاصرة و النزوع إلى الاختلاف بالطبع لا يلغي النزوع إلى التوحد و الانسجام ويرجع هنتغتون الرأي بأن أواخر القرن العشرين شهدت انبعاثا أو صحوة دينية في أنحاء العالم وأدى دلك إلى تقوية الاختلافات بين الأديان و نظرته إلى المستقبل ترجح انتصار الإسلام " حيث على المدى الطويل سينتصر دين محمد " [2] صلى الله عليه وسلم .

الهجرة : في سنة 1990 م بلغ عدد المهاجرين بوسائل قانونية 100 مليون تقريبا ، كما بلغ عدد اللاجئون 19 مليون وعدد المشاركون بشكل غير قانوني عشرة ملايين على الأقل . فالهجرة في أواخر القرن العشرين هي وليدة عملية استمرار لهجرات واسعة قام بها اليونانيون و اليهود و القبائل الجرمانية و الأتراك و الروس والصينيون وغيرهم ، فئدا كانت الديموغرافيا قدرا فإن حركة السكان هي محرك التاريخ فأحيانا كانت الهجرات سلمية نسبيا و أحيانا كانت شديدة العنف . فمعدلات النمو السكاني المتفاوتة و الظروف الاقتصادية هي أسباب الهجرة مثلما كانت مع أوروبيو القرن 19م الدين كانوا هم الجنس الأول بالنسبة للغزو الديمغرافي ، فغزوا شعوبا أخرى و أحيانا كانوا يبيدونها كما استوطنوا الأراضي الأقل كثافة

---

1 - see mojzes yugoslavian inferno .chap 7 the religious component in wars denitch. Ethnic nationalism .the tragic death of yugoslavia p 29

2 - صموئيل هنتغتون . ص 107

سكانية فهناك عدة أسباب للهجرة منها انتهاء الاستعمار و قيام دول جديدة وسياسات كانت تشجع أو تدفع الناس إلى الحركة وبالإضافة إلى عامل التحديث و التطور التكنولوجي و كدا التحسن الذي طرأ على وسائل الانتقال التي جعلت الهجرة أكثر سهولة و سرعة و أقل تكلفة وكدا التحسن في وسائل الاتصال المحفز على البحث عن فرص اقتصادية وكدا النمو الاقتصادي في المجتمعات غير الغربية الذي حفز على الهجرة في القرن العشرين مثلما كان النمو الاقتصادي للغرب حافزا للهجرة في القرن 19 م " إذ كان هناك قانون واحد في الهجرة فهو إنه بمجرد بدء سيل منها فإنه يستهدف تدفقا ذاتيا ،المهاجرون يمكنون أصدقائهم و أقاربهم في الوطن من الهجرة و دلك بتزويدهم بالمعلومات عن الطريقة و مصادر تسهيل حركتهم ومساعدتهم على إيجاد عمل و مسكن النتيجة على حد تعبيره أزمة هجرة كونية " [1] فإذا كان الغربيون يعارضون الانتشار النووي ويدعمون الديمقراطية و حقوق الإنسان فمن الهجرة موقفهم غير واضح و متغير مع تغير الموازنين فهم بشكل عام يتخذون موقفا وديا من الهجرة .وفي بعض الأحيان يشجعون عليها للنقص في الأيدي العاملة و بالذات ألمانيا و سويسرا [2]. في القرن العشرين أغلبية المهاجرين كانوا ينتقلون من مجتمعات غير غربية إلى مجتمعات غير غربية أخرى . فالمهاجرون يحملون معدلات خصوبة هائلة عالية و هي وراء الزيادة السكانية في المجتمعات الغربية في المستقبل . وبالتالي الغربيون يخشون غزو آخر ليس هو المعتاد (غزو الدبابات و المدافع) و إنما هو غزو المهاجرين الدين يتكلمون لغات أخرى " فهده القوميات مبنية على صدامات حضارية حقيقية و قلق بشأن الهوية القومية " [3] و بالتالي القلق الغربي بسبب الهجرة هو قلق من الهجرة الإسلامية (التحدي الديمغرافي) فالمهاجرين مسؤولين عن 10% من المواليد في أوروبا و حوالي 50 /100 من المواليد في بروكسل كلهم عرب فبقدر ما هو التحدي ديمغرافي فهو ثقافي ،ومنه المجتمعات الإسلامية سواء التركية في ألمانيا أو الجزائرية في فرنسا لم تندمج بقوة مع الثقافات المضيفة . " هناك خوف يتنامى في أوروبا من مجتمع إسلامي يتقاطع مع الخطوط

1 figures and quotes are from myronweiner global migration crisis (new york)harpercollins1995 pp 21 28-
2 صموئيل هنتغتون ـ صدام الحضارات ص 319
3 STANLEY HOFMANN .the case for leadership .foreign policy .81 (winter 1990 .1991 .30 -

الأوروبية يصبح نوعا من دولة ثالثة عشر في الإتحاد الأوروبي " [1] و بالتالي يتفق الغربيون بأن القلق بشأن الهجرة لا يأتي من الأفارقة أو البولنديين الكاثوليك و إنما يأتي من المسلمين . مثلا الفرنسيون يقبلون الأفارقة الزنوج المتحدثون بالغة الفرنسية ولا يقبلون التلميذات المسلمين بغطاء الرأس ، وفي ألمانيا ظهر نفس الشعور المعادي لليهود في الأربعينات ولازال إلى يومنا هدا . وعليه الخوف من الهجرة لا يكمن فيما إدا كانت أوروبا ستتحول إلى الإسلام أو الولايات المتحدة إلى الهسبانية و إنما هو قلق بشأن إدا ما كانت أوروبا و أمريكا ستصبحان مجتمعات مشقوقة أو مصدوعة تظم مجتمعين متمايزين ومنفصلين من حضارتين مختلفتين و كذلك قلق ناتج من مدى استعابة المهاجرين للثقافة الغربية السائدة في أوروبا وأمريكا وبالتالي من الممكن أن تقسم الهجرة المجتمعات إلى مجتمعات مسيحية و مجتمعات إسلامية داخل الحضارة الواحدة. فلا الخوف من الغزو الإسلامي الديمغرافي قائما فحاليا أوروبا واقعة تحت خط الأسلمة .[2] والأرجح وجود عدد كبير من الأسباب تؤدي منفردة أو في توليفات متغيرة إلى التسبب في الصراع الدامي بين القبائل أو الشعوب أو المدن أو الدول أو الاتحادات :

- النزاعات الإقليمية
- التنافس على موارد محدودة
- التسابق على أسواق مرغوب فيها
- الغارات
- الحماس الديني
- اختلاف الآراء الأيديولوجي
- معضلة الأمن التي تثيرها سباقات التسلح التي يمكن أن تكون عاملا يدفع إلى حروب وقائية
- مصالح السيطرة للنخبة

1- صموئيل هنتغتون ـ صدام الحضارات ص 221
2 ـ المصدر السابق . ص 222

وهذا العدد الكبير من الأسباب الأساسية للحرب ينطبق أيضا على العصر الراهن ، وكون النزاعات العنيفة أحداثا اجتماعية سياسية مركبة ،فلا يمكن إرجاعها إلى أسباب أساسية بسيطة .والنظريات التي حاولت ذلك مثل الماركسية اللينينية أساءت إلى الحقيقة . وعند الإلماع إلى نتيجة البحث فإن السبب الأقرب والأكثر شيوعا في اندلاع الحروب هو سبب جغرافي تافه بين الدول التي تشترك مباشرة في حدود أرضية . [1]

المطلب الرابع: حرب الحضارات و النظام.

الحرب الباردة صنفت الدول على أساس علاقة الدولتين المركزيتين بتلك الدول ،إما حلفاء أو توابع أو عملاء أو محايدين غير منحازين .ولذلك كانت علاقة العالم الثالث ب" العالمين الأوليين "معقدة ومتقلبة دائما .والحق أن هناك بلدان موالية بشدة لروسيا (كوبا وأنغولا) وأخرى موالية بشدة لأمريكا (تايوان و إسرائيل) والسبب الرئيسي هو خوفها من تهديد جاراتها.وسعت بعضها إلى الانخراط في لواء عدم الانحياز، هدا التصنيف تغير بعد نهاية الحرب الباردة فالدول في علاقتها بالحضارات إما دول أعضاء أو دول مركز أو وحيدة أو مصدوعة أو ممزقة .فكل حضارة تسيطر عليها دولة التي هي دولة المركز ذات الثقافة المركزية، تاريخيا كان للغرب عادة دول مركز عديدة والآن لها اثنتان الولايات المتحدة ومركز آخر فرانكو ألماني في أوروبا .ومنه الدول ذات الجماعات الثقافية المتزايدة و التي تنتمي إلى نفس الحضارة إدا ما حدثت بينهم خلافات قد يتعمق لدرجة الانقسام و هي ما يطلق عليها هنتغتون بدول الصدع حيث توجد جماعات كثيرة تنتمي إلى حضارات مختلفة ،هده الانقسامات تحدث عندما تكون هناك مجموعة تمثل الأغلبية تنتمي إلى الدولة وتحاول أن تعتبر الدولة أداتها السياسية وأن تجعل لغتها و دينها و رموزها هي لغة ودين ورموز الدولة .فالأثر الانشقاقي لخطوط التقسيم بين الحضارات كان ملحوظا على نحو خاص في دول الصدع أثناء الحرب الباردة التي أخضت شرعيتها من الإيديولوجية الماركسية .

إن الحرب الكونية تظم دولا من المركز هي بعيدة الاحتمال و لكنها ليست مستحيلة ،تنسأ نتيجة حروب خطوط التقسيم بلا شك يكون الجانب الإسلامي فيها أحد أطراف الصراع،

1- هارالد موللر : تعايش الثقافات . ترجمة إبراهيم أبو هشهش .دار المتاب الجديد المتحدة 2005 الطبعة الأولى ص 104

حرب كونية يكون الدين هو محركها وسبب قيامها هدا من جهة ومن جهة أخرى ميزان القوى المتغير بين الحضارات أيضا أحد أعمدة الحرب الكونية فالصعود القوي للصين اقتصاديا و ثقة باقي الحضارات بنفسها و التوكيد المتزايد للحضارة الغربية كقوة عالمية عوامل كلها مصادر الخطر لحرب كونية بين الحضارات " التوكيد المتزايد لأكبر لاعب في تاريخ الإنسانية إذا استمر سوف يخلق توترا شديدا في الاستقرار العالمي في أوائل القرن 21 م و بزوغ الصين كقوة مسيطرة في شرق و جنوب شرق آسيا سيكون ضد المصالح الأمريكية كما تفسر تاريخيا " [1] و إدا ما اشتد الصراع بين قوتين مركزيتين بين الصين و أمريكا مثلا ستهب الدول الإسلامية لمساعدة الصين، ستسقط كل الأنظمة الموالية للغرب بفعل الحركات الإسلامية التي تقويها الكتائب الأخرى بالوفرة الشبابية. انبعاث التوجهات المعادية للتغريب و التي يثيرها الضعف الغربي يؤدي إلى هجوم عربي شامل على إسرائيل التي تعتبر الصورة المصغرة للولايات المتحدة[2]. والنتيجة لهده الحرب الحضارية هي تدمير نووي متبادل والانهيار الكبير في القوة الاقتصادية الديموغرافية لكل المشاركين الرئيسيين في الحرب. فالقوة الكونية كانت في الشرق وتحولت إلى الغرب ثم في التحول عائدة من الغرب إلى الشرق، فعندما تنشأ الحروب بين مجموعة من الدول فأكبر المستفيدين هي الدول التي لم تدخل في الحرب مثلما خرجت الولايات المتحدة من الحرب العالمية الثانية كقوة اقتصادية أولى في العالم .

ولتجنب حروب أو صدام الحضارات مستقبلا يتطلب أن تمتنع دول المركز عن التدخل في الصراعات ، فأول خطوة للسلام في عالم متعدد الحضارات و متعدد الأقطاب هو إدراج" قانون الامتناع " [3] والمطلب الثاني هو" قانون الوساطة المشتركة " أي أن تتفاوض دول المركز فيما بينها على احتواء الأزمات و إيقافها و إلغاء حق الامتياز الذي ينص على أنه من الواجب أن تمتلك دول المركز الأسلحة النووية بينما الدول من نفس الحضارة لا يمكنها دلك .يقول **ذو الفقار علي بوتو** " نحن نعلم أن إسرائيل و جنوب إفريقيا لديهما قدرة نووية كاملة

1 - laster b pearson .democracy in world poolitics (princeton prineeton university summer 1993 p 54
2 - صموئيل هنتغتون .صدام الحضارات ص 508
3 - المصدر السابق ص 512

والحضارات المسيحية اليهودية و الهندوسية لديها تلك القدرة أيضا . الحضارة الإسلامية فقط هي التي لا تملكها و لكن هدا الوضع كان على وشك أن يتغير " [1].

المبحث الثاني : السياسة الكونية للحضارات .

المطلب الأول: نظام متعدد الحضارات

اتسم النظام الدولي الذي تطور في النصف القرن وأكثر بعد سقوط نابليون بمجموعة من السمات غير المألوفة بعضها مؤقت فيما طبع البعض الآخر بصماته الدائمة على العصر الحديث.نجد السمة الأولى في نمو متواصل وعلى نطاق واسع لاقتصاد عالمي متكامل استقطب مزيدا من المناطق إلى عالم التجارة وخلق شبكة مالية تمركزت في أوروبا الوسطى ورافق عقود الهيمنة الاقتصادية البريطانية، وانتقال متسارع للتكنولوجيا الصناعية و كذا طفرة كبيرة في معدلات الإنتاج الصناعي. أما السمة الثانية فهي الأثر الذي رسمته التكنولوجيا المنبثقة عن الثروة الصناعية على وسائل الحرب البرية والبحرية[2]، ارتفاع نسبة التجارة و الأموال المتبادلة أدى إلى هبوب مجموعة من الغزوات و الصراعات أهمها الحربين العالميتين الأولى و الثانية ليخرج العالم منهارا و متشتتا إلا قوتين هما الولايات المتحدة و روسيا لدم خوضهما غمار الحرب ليدخلا بعد ذلك في حرب أخرى هي الحرب الباردة . حرب فكرية عرفت سباق حاد نحو التسلح وصراع إيديولوجي لضم عدد أكبر من الدول وبعد الحرب الباردة خريطة ثالثة للعالم تنشئ يسميها هنتغتون بالنظرية الواقعية للعلاقات الدولية . فالشؤون العالمية و الأحداث الرئيسية في العالم تحركها الدول، و هذا للدور التي تلعبه في النظام العالمي. فالعلاقة بين هده الدول هي علاقة فوضى، ولكي تضمن بقاءها و أمنها تحاول باستمرار التعظيم من قوتها فأمنها مرتبط بتقوية نفسها أو التحالف مع دول أخرى .فافتراض الدولة البسيط أن القوة هي كل شيء هو افتراض بمثابة نقطة البداية

1 - نفس المصدر ص 513

2 بول كندي . نشوء و سقوط القوى العظمى . ص 211 - 213

لكل دولة وعليه قيم الدولة خاضعة للمؤثرات الثقافية والمؤسسات سواء كانت محلية أو دولية. في القرن الواحد والعشرين انتقلت العلاقة بين الحضارات من مرحلة يغلب عليها التأثير الموجه من إحدى الحضارات على غيرها إلى تأثير ذي تفاعلات متعددة الاتجاه بين كل الحضارات وهذا راجع إلى :

ـ انتهى توسع الغرب وبدأت الحضارات الأخرى بالتمرد عليه . فالعلاقات بين الغرب والحضارات الأخرى أصبح يغلب عليها رد فعل الغرب إزاء التطورات في تلك الحضارات.

ـ نتيجة لتلك التطورات امتد النظام العالمي إلى ما وراء الغرب و أصبح متعدد الحضارات .ففي أواخر القرن العشرين خرج الغرب كحضارة من مرحلة حالة الحرب إلى مرحلة حالة الحرب العالمية.

تغير النظام يكمن في أن الدول العالمية كانت إمبراطوريات و الديمقراطية هي الشكل السياسي للحضارة الغربية فالدولة العالمية الناجمة عن الحضارة الغربية ليست إمبراطورية وإنما هي بالأحرى تركيبة من فدراليات وكون فيدراليات وأنظمة ومؤسسات دولية. الحضارة الغربية ولدت الإيديولوجيات السياسية الكبرى في القرن العشرين وهي الليبرالية والاشتراكية والفوضوية، الاتحادية، الماركسية، الشيوعية ،الاتحادية ،الفوضوية والديمقراطية المسيحية ... ومنه الغرب لم ينتج دينا رئيسيا فأديان العالم الكبرى كانت نتاج حضارات غير غربية بل أقدم الحضارات الغربية فالحضارة الحضارة الغربية استبدلت الدين بالسياسة الدولية التي هي نتاج خاص للحضارة الغربية ومنه صدام الأفكار السياسية بين الحضارات الذي أفرخه الغرب يحل محله صدام الثقافات وصدام أديان بين الحضارات .[1] ففي سنة 1920 م كان العالم يعرف نظام كلي واحد وفي سنة 1960 كان العالم يعرف ثلاث أنظمة التي هي النظام الرأسمالي والنظام الشيوعي ومجموعة من الأنظمة الأخرى منحازة إما للطرف الأول أو الطرف الثاني. وفي سنوات التسعينات زادت الأنظمة إلى ستة برز فيها الإسلام كظاهرة ثقافية سياسية والصين الكبرى وروسيا وخارجها القريب والإتحاد الأوروبي وجميعها مصطلحات ذات مضامين حضارية وبتالي في سنوات التسعينات عرفت الأنظمة مرحلة متعددة وأوسع مما كانت عليه في العشرينات والستينات. وبعد الحرب الباردة

[1] ـ صموئيل هنتغتون .صدام الحضارات ص 79

لا سيادة لنظام واحد من الانقسام بل إن هناك تفرعات كثيرة توحد بين الغرب و الحضارات الأخرى كما بين الغربيين[1]. وما يمكننا أن نخلص إليه هو أن العالم في السنوات السالفة وعبر مراحله المتلاحقة كان في كل مرحلة تبرز حضارة إما سومرية أو إغريقية أو هيلنستية أو إسلامية ومما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر كان النظام الأوروبي هو النظام العالمي و كان نظاما عالميا، اتسع هذا النظام ليشمل جميع الحضارات الأخرى و ظهر جانب التأثير عليها بغزوه إياها بالحداثة أو مصطلح العولمة التي عملت على تنميط الحضارة العالمية و صبغها بصبغتها الخاصة على الرغم من التنوع الثقافي الذي تبلور بعد ظهور الدولة القومية، يمكن القول بأن العولمة هي الانتقال من الاختلاف أو التنوع الثقافي إلى التجانسية الثقافية للعالم (homogeneneisation)،فالعولمة هي الانفتاح على العالم وذوبان الجزئيات في الكل وهنا يصير العالم قرية صغيرة بتقاربه المالي والتكنولوجي إلا أنه يأخذ المفهوم المالي أكثر من المفهوم التكنولوجي وتتمثل انعكاساتها السلبية في انحلال الدول القومية وارتفاع أصوات النزعات الدينية والخلافات الطائفية والثقافية وذوبان قيم الإنسان وتقاليده الخاصة. وأكبر خطر للعولمة هو انفصال الثقافة بجوانبها المعنوية عن الحضارة بجوانبها المادية وهذا الانفصال هو أكبر ما يهدد الحضارة الغربية أو هو السبب فيما يسمى بأزمة الحضارة الغربية المعاصرة من حيث افتقارها إلى الجانب أو السند الروحي[2]،من خلال النتائج الأنثروبولوجية نستنتج أنه لأول مرة في تاريخ البشرية يعم الانحلال الأخلاقي والفراغ الروحي والاغتراب في مقابل التفوق المادي والتكنولوجي والعلمي والصناعي الهائل، مما أدى إلى الفوضى التي بشرت بأفول البشرية وموت الإنسان لدى بعض المفكرين الغربيين المتشائمين. وعلى هذا الأساس نجد حضارة واحدة منتشرة في عدة مجتمعات متباينة ثقافيا ورغم الاختلاف في مستويات الحضارة المرتبط بالمصالح الاقتصادية والسياسية، ومع هذا نجد الجميع مدعون للمشاركة في الحضارة العالمية الواحدة السائدة، على الرغم من التفاوت في المستويات الحضارية والتباين الثقافي وفقا لشروط العولمة [3].

[1] نفس المصدر ص 90
[2] سعيد محمد محمد السقا: فلسفة الحضارة وحوار الحضارات ص 191
[3] صموئيل هنتغتون: صدام الحضارات ص 192

المطلب الثاني:إعادة التشكيل الثقافي للسياسة الكونية .

الخطوط الثقافية هي أساس تشكيل السياسة الكونية. فالشعوب ذات الثقافات المتشابهة تتقارب والعكس صحيح فتشابه الثقافات و اختلافها هو الذي يتحكم في العلاقات بالإضافة إلى التحديث فالحدود الثقافية تتحكم في الحدود السياسية وخطوط التقسيم بين الحضارات تصبح هي خطوط الصراع الرئيسية في السياسة العالمية وعليه الاتجاهات العرقية و الدينية والحضارية أو ما نسميه بالهوية التي أصبحت هي العامل الرئيسي في تحديد صداقات دولية ما وعداوتها. وعلى هدا الخصوص **هنتغتون** أثناء الحرب الباردة يمقت بشدة الدول المنحازة مع الاتحاد السوفييتي وبدلا من معرفة إلى أي جانب أنت ؟ وجب معرفة من أنت ؟ فكل دولة لا يمكن أن تفقد هويتها الثقافية و يجب تحديد مكانتها السياسية بالإضافة إلى أصدقائها وأعدائها .

أزمة الهوية انطلقت في بداية التسعينات " بمن نحن؟ لمن ننتمي ؟ من هو الآخر؟ أي أزمة هوية كونية فأينما تنظر ترى الناس يتساءلون. فبالإضافة إلى الصين واليابان وكندا الجزائر كان لدينا مسرح لظهور أزمة الهوية التي أخضت فيها شكلا جادا. فما يهم الناس هو الدم والعقيدة والإيمان و الأسرة فالهوية الثقافية حسب **هنتغتون** هي التي تتحكم في نشوء الأحلاف و المعاهدات وكدا الاتحادات الاقتصادية فمع نهاية الحرب الباردة بدأت الدول في كشف و إعادة تنشيط عداوات وارتباطات قديمة تؤدي طريقها إلى تجمع من لها نفس الثقافة والحضارة وبالتالي تطابق الانحيازات السياسية والاقتصادية مع الانحيازات الثقافية والحضارية . ميزان القوى قد يؤدي إلى تحالفات غير حضارية أي ليست من نفس الحضارة والثقافة مثلما حصل مع تحالف الولايات المتحدة واليابان وكدا الولايات المتحدة مع إسرائيل.

تلعب العوامل الثقافية المشتركة دورا هاما في تعاون و تلاحم الناس و تلعب الاختلافات الثقافية دورا هاما في صراع وشقاق الناس وبالتالي تحظى الثقافة بأهمية بالغة في العلاقات الدولية و هذا راجع لعدة أسباب :

1 ـ يشكل سؤال الهوية قلقا في المجتمع المعاصر بالإضافة إلى مكونات الهوية التي هي القرابة ،المهنة ،الدين والثقافة والإيديولوجية. فهوية كل فرد باجتماعها تشكل فصيلة ثم جماعات عرقية ثم أفواج و أمم وصولا إلى جيوش وحضارات .

2ـ التحديث الاجتماعي والاقتصادي على مستوى الفرد يؤدي إلى بروز متزايد للهوية الثقافية و على المستوى الاجتماعي حيث تدفع القدرات الزائدة وقوة المجتمعات غير الغربية إلى إعادة تنشيط الهويات الثقافية و الأصلية.

3ـ تحدد الهوية وفق أي مستوى من خلال علاقتها بالآخر. وهذا ما كان مع تاريخ العلاقات الدولية. هده العلاقة توضح الحضارة الغربية بأنها حضارية و الآخر الذي يصنف بالخارج عن الحضارة والسلوك بين الحضارة والخارجين عن الحضارة نابع من :

ـ الشعور بالتفوق أو بالدونية لمن اختلفت حضاراتهم .

ـ الخوف من الخارجين عن الحضارة وعدم الثقة فهم .

ـ لعدم استعمال نفس اللغة التي هي الانجليزية يصعب الاتصال بهم .

ـ غياب الألفة مع الافتراضات و الدوافع و العلاقات والممارسات الاجتماعية للآخرين [1].

ومنه الهويات الحضارية في عالم اليوم أكثر متانة نتيجة التحسن في مجال المواصلات والاتصالات .

4ـ السيطرة على أناس الأرض، الثروة، الموارد هي من أهم مصادر الصراع بين الدول والجماعات هي مصادر من أجل فرض القيم و الثقافة والمؤسسات الخاصة على جماعة أخرى، فبنية الصراع تتزايد بعدم موافقة الجماعات المسيطر عليها بالإضافة إلى أن الصراع بين تلك الجماعات قد يتضمن قضايا ثقافية. فالهندوس والمسلمون لن يحلوا قضية الخلاف بينهم على بناء معبد أم مسجد. ولا اليهود والعرب بخصوص القدس، وعليه إجابات الأسئلة الثقافية إما بالنعم أو اللا ولا خيار ثالث.

5ـ انتهاء الحرب الباردة لم يضع نهاية للصراع بين الجماعات التي تنتمي إلى ثقافات مختلفة والتي هي حضارات والصراع ستتحكم فيه قرب أو بعد الثقافات .

1 ـ المصدر السابق . ص 210

في بداية التسعينات حلت الصراعات الإقليمية محل الصراع الكوني. فالتجارة أصبحت تتسع داخل الأقاليم أكثر مما هي بين الأقاليم التي تعرف على أساسها، فالأقاليم هي أساس التعاون بين الدول حسب التطابق الذي يجمع الجغرافيا بالثقافة. فالتعاون بين الدول يعتمد على الثقة والثقة تنبع بسهولة من القيم و الثقافة المشتركة والغايات الموجودة بين الأقاليم تكون ذات فاعلية أو العكس حسب التنوع الحضاري للأعضاء، أي إدا كانت أعضاء المنظمة من حضارة واحدة و ثقافة واحدة فإنها تحقق أشياء أكثر من المنظمات المكونة من دول تنتمي إلى حضارات متعددة هده المنظمات سواء كانت سياسية أو اقتصادية. مثلا الاتحاد الأوروبي الذي هو نتاج ثقافة أوروبية مشتركة بالإضافة إلى حلف شمال الأطلنطي الـ ناتو " نجاحه يكمن في كونه منظمة أمنية غربية ذات قيم وافتراضات فلسفية مشتركة، وكذا منظمة الأمن والتعاون الأوروبي التي تظم دولا تنتمي إلى ثلاث حضارات على الأقل وذات قيم و مصالح مختلفة تشكل عقبات أساسية في سبيل تطويرها لهوية مؤسسية و مجال أوسع من الأنشطة المؤثرة ،إن الصلة بين الثقافة و الإقليمية واضحة جدا فيما يتعلق بالتكامل الاقتصادي [1].

المطلب الثالث: الحضارات و دول المركز ،الانحيازات الناشئة .

الصراعات بين الغرب و حضارات التحدي سوف تصبح أكثر مركزية في السياسة الكونية. فلطالما أن الحضارة الإسلامية بتدفقها الإسلامي و الآسيوية بانبعاثها الاقتصادي وطالما أن الحضارة الغربية لازالت مركزا للهيمنة لن تتوقف علامات التحدي فعالم ما بعد الحرب الباردة متعدد الأقطاب و متعدد الحضارات يفتقر إلى تقسيم واحد و محدد و إذا ما حاول **هنتغتون** التنبؤ بصراع المستقبل فهو عنف متقطع و محدود سيحدث بين جماعات إسلامية و المجتمعات الغربية. وعلى العكس تماما فعلاقة المجتمعات الإسلامية مع الصين أي الصلة **الكونفوشيو إسلامية** سوف تستمر و تتعمق و في قلب الاتحاد هناك تعاون استراتيجي بين الصين وإيران وباكستان هو الأكثر تهديدا. حيث يوضح في هدا الخصوص يقول **جراهام فوللر** " إن تحالفا كون فوشيا إسلاميا غير رسمي قد يتحقق . لا لأن محمد

[1] ـ المصدر السابق . ص 213

وكونفوشيوش معاديان للغرب و إنما لأن هده الثقافات تقدم أداة للتعبير عن الظلم الذي يعتبر الغرب مسؤولا عنه إلى حد ما " [1] جميع دول المركز لها أدوار رئيسية في الشؤون العالمية ومن المحتمل أن علاقتها مع الغرب متراجعة نوعا ما ومختلطة .خاصة روسيا والصين إذا اتحدتا فسوف ترجحان التوازن الأوروبي الآسيوي ضد الغرب. أما إدا رجحت الكفة وتقربت روسيا من الغرب فسوف يضيف دلك توازنا مضادا إضافيا للصلة الكونفوشية إسلامية بخصوص القضايا الكونية. وفي فترة ما بعد الحرب الباردة أصبحت العلاقات الصينية الروسية أكثر تعاونا حيث اتفقتا على مقاومة الإسلام الأصولي بعنف [2] كما توجت علاقات التعاون بالتبادل العسكري و الشراكات الاقتصادية. و أهم تتويج هو تبيان كل دولة منهما للغرب أنها ليست وحيدة وهي خطوة لمواجهة القوة الغربية و العالمية.

العلاقات بين دول المركز على العموم هي أكثر تعقيدا أو غامضة جدا.علاقة تتحكم فيها المصالح الإستراتيجية و الاقتصادية و أهم عامل هو العدو المشترك الذي قد يوحد بين دولتين مختلفتين أما الصراع فقد يحدث داخل حضارة واحدة خاصة الإسلامية. ومنه **هنتغتون** يعتقد بوجود نوعين من الصراع و ذلك حسب درجة المعاملة (أكثر صراعا وأقل صراعا) .

العلاقة بين الإسلام و الصين والعلاقة بين الصين و روسيا (الأرثودوكس)وبين الصين و اليابان وبين الأرثودوكس والهند وبين أفريقيا والهند وبين اليابان والولايات المتحدة الأمريكية و بين أمريكا اللاتينية و الولايات المتحدة هي علاقة أقل صراعا. أما العلاقة بين الإسلام و الأرثودوكس وبين الإسلام و الهند و الإسلام والولايات المتحدة،الأرثودوكس واليابان،الصين و الولايات المتحدة ،الصين و الهند هي علاقة أكثر صراعا. و هذا طبقا للشكل 9 [3].

1 ـ صموئيل هنتغتون: صدام الحضارات ص 388
2- المصدر نفسه ص 393
3- نفس المصدر ص 398

المطلب الرابع: الحضارة الكونية العالمية (المعاني و المصادر)

يبدي **هنتغتون** في بداية الفصل الثالث بعض الغموض حول المقصود بالحضارة العالمية وبالتالي الفكرة بشكل عام تتضمن التقارب الثقافي الإنساني و القبول المتزايد بقيم و توجهات وممارسات مؤسسات مشتركة من قبل شعوب العالم، وعلى هذا الأساس فالفكرة قد تعني بعض الأشياء العميقة و لكنها ليست عميقة و بعض الأشياء التي لا صلة لها و لا عمق لها هناك عدة أسباب تجعل من الحضارة عالمية.

أولا: أن كل الشعوب تعتبر الجريمة شر وكل الشعوب متفقة على أن الأسرة هي سبيل الاستقرار وأغلب الناس في المجتمعات لديهم حس أخلاقي مماثل. يقول **فاكلاف هافيل** " نحن نعيش الآن حضارة كونية واحدة وإنها ليست أكثر من قشرة رقيقة .وهي قشرة تغطي أو تخفي التنوع الكبير في الثقافات ،في الشعوب ،وفي عالم الأديان و كدا في التقاليد التاريخية والاتجاهات التي شكلت على مر التاريخ وجميعها يوجد تحت تلك القشرة على نحو ما " [1].

ثانيا: نفس الارتباك بالنسبة للجانب اللغوي، عندما تعمم الحضارة على المستوى الكوني تعتبر الجماعات الثقافية أو الحضارات على مدى التاريخ مجرد ثقافات أو حضارات فرعية[2].

ثالثا: مصطلح حضارة عالمية قد يشير لبعض المبادئ و القيم المتوارثة في الحضارة العالمية أو يشير إلى ثقافة " **دافوس** " [3].

رابعا : فكرة الحضارة العالمية قد تشير إلى منتجات و سلع و ماركات الثقافة الغربية فقط و لا تسقط الفكرة على كل من يتعامل مع سلعها. سلع على حسب هنتغتون تتمثل في الجينز و الكوكا كولا وموسيقى الراب ،فغير الغربيين و إن تأثروا بالحضارة الغربية و لكن لن يتغربوا بالصميم " في مكان ما في الشرق الأوسط قد تجد حفنة من الشباب الدين يرتدون الجينز ويشربون الكوكا كولا ويستمعون إلى موسيقى الراب وبين نوبات ركوعهم باتجاه مكة يقومون بزرع قنبلة لتفجير طائرة ركاب أمريكية. في السبعينات و الثمانينات استهلك

---

1 Vaclav havel civilization s thin veneer harvard magazikne 97 (july angust 1995) 32

2 صموئيل هنتغتون صدام الحضارات ص 94

3 - **دافوس** :منطقة تقع في سويسرا في كل عام تنظم المنتدى الاقتصادي العالمي .يلتقي فيه حوالي 1000 من رجال الأعمال و البنوك و المثقفين متمكنون من اللغة الإنجليزية .أناس دافوس هم الدين يتحكمون في العالم من خلال تأثيرهم في دولهم و في الاقتصاد العالمي .يقول هيدلي بول " هده الثقافة الفكرية تشير فقط إلى مستوى النخبة ليس لها جذور عميقة في مجتمعات كثيرة "

الأمريكيون ملايين السيارات وأجهزة الفيديو والتليفزيون والكاميرات اليابانية دون أن يتبنوا أن يصبحوا يابانيين و الواقع أن دلك تم بينما تم عداؤهم لليابان يتزايد "[1].

وإذا ما لاحظنا إلى جانب السينما و القنوات التلفزيونية ووسائل الاتصال نتأكد من أن الاتصالات الغربية واحدة من أهم تجليات القوة الغربية المعاصرة فالاتصالات عامل مهم في خدمة الحضارة الكونية خاصة مع أناس دافوس الدين يشاهدون كلهم قناة " SNN" معبرين عن قناة فكرية كونية بين الدبلوماسيين والمسئولين الرسميين.

ومنه يؤكد **هنتغتون** على أن أي حضارة ترتكز على عاملين رئيسيين هما :

اللغة : فلا شك أن الإنجليزية هي لغة العالم التي تشمل حوالي 21.5 % من نسبة العالم بالإضافة إلى الفرنسية والألمانية والروسية و اليابانية فنسبة 23 % تشمل كل لغات الحضارة الغربية. أما الإنجليزية فهي لغة الاتصال بينهم .ومنه توزع اللغات عبر التاريخ كان يعكس توزع القوة العالمية، فاللغات الأوسع انتشارا هي الإنجليزية و الإسبانية و الفرنسية و العربية و لغة الماندرين [2] فهده اللغات إما أنها أو كانت لغات دول إمبراطورية جعلت شعوبا أخرى تستخدم لغتها .

الدين : احتمال ظهور دين عالمي أقل من احتمال ظهور لغة عالمية. في أواخر القرن العشرين شهدت البشرية صحوة دينية أو وعي ديني، هدا الانبعاث الديني تضمن ظهور الحركات الأصولية وأدى إلى تقوية الاختلافات بين الأديان ولكنه لم يغير نسبة اعتناق الشعوب للأديان المختلفة أي تغيير الملة أو الردة .

هنتغتون يمثل نسبة الأديان في جدول عبر خمسة محطات زمنية هي 1900. 1970 . 1980. 1987. 2000 عبر تسعة أديان يدخل ضمنهم من لا دين له ومن هو ملحد .فكل الأديان حافظت على تقديرها وإن وجدت طفرات خفيفة .إلا أن الدين الإسلامي حسب هنتغتون في تزايد مستمر ففي سنة 1900 و 1970 ،1980 ،1987 ،2000 جاءت النسب على التوالي 12.4 % ، 15.3 % ،16.5 % ،17.1 % ، 19.2 % .

1 - صموئيل هنتغتون .صدام الحضارات .ص 96

2 - الماندرين : اللغة الصينية الرئيسية المنطوق بها حوالي أربعة أخماس الصين

أما المسيحية الغربية ففي سنوات 1900 ،1970 ، 1987 ، 2000 جاءت النسب على التوالي : 26.9 % ، 30.6 % ، 30.0 % ، 29.7 % . ما نلاحظه هو أنه رغم أن المسيحية الغربية سجلت أعلى النسب في التدين، إلا أن مستواها بقي كما هو نفسه أي نسبة الوافدين أو نسبة الانتشار تبقى هي نفسها. فالمسيحية تنتشر أساسا عن طريق التحول أما الإسلام ينتشر عن طريق التحول والتناسل .نسبة المسيحية في العالم ارتفعت إلى حوالي 30 % ثم استقرت وهي الآن تنخفض ونتيجة لمعدل الزيادة السكانية المرتفعة جدا فإن مسلمي العالم سيستمرون في الزيادة الكبيرة التي قد تصل إلى 30 % بحلول سنة 2000 " فعلى المدى الطويل محمد سينتصر " [1].

أما فيما يخص مفهوم الحضارة العالمية (المصادر) ينطبق هذا المفهوم عند **هنتغتون** بصفة خاصة شكل مميز بالحضارة الغربية. فمفهوم الحضارة الغربية في نهاية القرن التاسع عشر كان يحيل مباشرة إلى سيطرة الرجل الأبيض على الجوانب السياسية والاقتصادية وعلى المجتمعات غير الغربية، أما في نهاية القرن العشرين يشير هدا المفهوم إلى سيطرة الثقافة الغربية على المجتمعات الأخرى وحاجة تلك المجتمعات إلى تقليد الممارسات والمؤسسات الغربية. ومصطلح العالمية هو أيديولوجية الغرب لمواجهة الثقافات غير الغربية فما يراه الغرب عالميا أو كونيا يراه غير الغربيين " غربيا ". وبالتالي نشوء الحضارة العالمية يتوقف على ما يلي :

ـ زوال الحرب الباردة وانهيار الشيوعية وبالتالي انتصار الديمقراطية الليبرالية و نهاية التاريخ، ومنه الحضارة الغربية تأخذ عالميتها من انتشار الليبرالية الديمقراطية .

ـ علاقات التداخل بين الشعوب كالسياحة و التجارة والإعلام كلها عوامل تزيد من مخاطر الصراع " .في سنة 1913 م كانت التجارة العالمية في أعلى مستوياتها ومعدلاتها وفي السنوات القليلة التالية كانت الدول تذبح بعضها البعض و بأعداد لم يسبق لها مثيل " [2] ومن المعدلات الزائدة في التجارة قد تكون قوة مسببة للشقاق بالنسبة للسياسة العالمية .

---

1 - صموئيل هنتغتون .صدام الحضارات ص 107

2 - a .g kenwood and a .l lougheed the growth of the intemational economy 1820 1990 (london routledge 3rd 1992) pp 78 79

المبحث الثالث: مستقبل الحضارات.

المطلب الأول: الغرب و التحديث .

يستند **هنتغتون** في تنفيذه لمقولة عامية الحضارة الغربية إلى التفرقة الحاسمة بين التحديث والتغريب، أي دمج الأقطار غير الغربية في الغرب بصبغها بالصبغة الغربية [1] فالتحديث يمكن أن تشارك فيه الأقطار غير الغربية، بالرغم منى خروج التحديث من التربة الغربية مند القرنين الثامن والتاسع عشر بينما كان الغرب غربيا حتى قبل التحديث بزمن بعيد بسماته وخصائصه وأصوله المميزة .

فمفهوم التحديث modernization " الذي نجده مشتق من الحداثة modernity "التي تستند إلى إطار واسع هو إطار التجربة الأوروبية مند بداية القرن السابع عشر حتى نهاية القرن العشرين، نجدها أنها تمثل كيانا عاما متكاملا ذا خصائص متميزة وتبرز من هده الزاوية ثلاث خصائص: الأولى تتيح لنا فهم الحداثة بوصفها بنية كلية ،والثانية بوصفها سياقا شاملا والثالثة وعيا كليا. و لأن الحضارة الغربية كانت أول حضارة تقوم بالتحديث فإنها تعتبر القائدة في استحواذها على ثقافة التجديد وهي بدلك مؤلهة بأن تكون قلب الحضارة العالمية. فنتيجة عمليات التحديث الواسعة التي تدور مند القرن الثامن عشر التي جعلت بإمكان البشر أن يتحكموا في بيئتهم، ومنه التحديث عملية ثورية وهو تحول المجتمعات البدائية إلى مجتمعات متحضرة. تحديث نشأ بقيادة الحضارة الغربية التي يسري الزعم بأنها ستكون هي الثقافة العالمية أو الثقافة العامة في العالم .فالمجتمعات الحديثة عموما يمكن أن تكون متشابهة مع بعضها البعض لسببين هما :

1 ـ التفاعل المتزايد بين المجتمعات الحديثة يسهل عملية انتقال الأساليب التقنية والاختراعات و الممارسات من مجتمع لآخر.

2- بنية التفاعل في المجتمع القديم قليلة إذا ما قورنت مع نسبة التفاعل في المجتمع الحديث و هذا راجع إلى أن الأول كان قائم على الزراعة بينما الثاني قائم على الصناعة المرتكزة على المعرفة، ومنه المجتمعات الحديثة توجد بينها عوامل كثيرة مشتركة و إذا

1- سعيد محمد محمد السقا .فلسفة الحضارة وحوار الحضارات ,ص 177

أرادت بالضرورة أن تندمج نحو تجانس يجب على المجتمع الحديث أن يقترب من نمط وحيد هو النمط الغربي وإن الحضارة الحديثة هي الحضارة الغربية و الحضارة الغربية هي الحضارة الحديثة. ولكن يبقى هذا عند **هنتغتون** هو تحديد زائف تماما فالحداثة ظهرت وانتشرت في القرون السابع و الثامن والتاسع عشر لكن الغرب كان غربيا قبل الحداثة والسمات الغربية التي تميزه عن الحضارات الأخرى أقدم من تحديث الغرب. وتلك السمات كما فصلناها سابقا هي التراث الكلاسيكي و الكاثوليكية و البروتستانتية، اللغات الأوروبية ،الفصل بين السلطتين الروحية و الدنيوية و الدنيوية و كدا حكم القانون والتعددية الاجتماعية والهيئات النيابية والفردانية[1]. ومنه المجتمعات غير الغربية وبغية مواكبة الركب الحضاري عليها إما رفض التحديث والتغريب معا أو تبنيهما معا أو تبني الأول ورفض الثاني ومنه توسع الغرب أدى إلى تحديث وتغريب المجتمعات غير الغربية وبالتالي الاستجابة تكون بثلاثة طرق :

1ـ رفض التحديث و التغريب معا : هدا النموذج انتهجته كل من اليابان والصين والأصوليون المتشددون من الإسلاميين ومع مرور الزمن تم القبول لأسباب قهرية كالاحتفاظ بالأسلحة. أما انفتاح اليابان على الغرب فدلك حدث على يد "الكمودور بيري " سنة 1854 م وجهوده الكبيرة للتعلم من الغرب بعد الإحياء المسيحي عام 1867 م. أما نهج الصين الرافض جاء بسبب نظرة الصين لنفسها كمملكة وسطى و كدا اعتقادها بتفوق ثقافتها على كل الثقافات الأخرى ولكن قبولها للحداثة وللتغريب جاء بعد حرب الأفيون 1842 م واستخدام البريطانيين للأسلحة الغربية فباستثناء المجتمعات الريفية الصغيرة المعزولة والمستعدة للعيش عند مستوى الكفاف، فإن الرفض للتغريب والتحديث صعب جدا في عالم يتجه بشدة نحو التحديث وعلى مستوى عال من الاتصال المتبادل.

2 ـ قبولهما معا أي التحديث و التغريب (الكمالية): تقوم هده الفرضية من منطلق أن نجاح عملية التحديث يجب أن تكون معها عملية التغريب. وأن التحديث أمر ضروري مرغوب فيه و أن الثقافة المحلية تتعارض مع التحديث وغير قابلة للامتزاج و يجب تجنبها وإلغاؤها و أن المجتمع لابد أن يتقرب بكامله لكي ينجح تحديثه و هدا ما دعت إليه **الكمالية** .

1 - individualism مذهب يضع مصالح الفرد فوق كل اعتبار .

[1] ولكي تنجح عملية التحديث يجب على المجتمعات غير الغربية أن تتخلى عن لغاتها التاريخية وأن تتبنى اللغة الإنجليزية القومية . والتحديث و التغريب يقوي كل منهما الآخر ويعززه فرسالة الغرب إلى الآخر " يجب أن تكون مثلنا ،طريقنا هي الطريق الوحيد " [2] ومن هذه المقولة **هنتغتون** يدعوا بشدة إلى الاعتراف بهيمنة الحضارة الغربية حتى يمكن التعلم منها " ...عندما يقبل المسلمون بالنموذج الغربي صراحة، سيكونون في وضع يمكنهم من استخدام التقنية ومن ثم أن يتقدموا ...[3] " و في أواخر القرن العشرين تحاول دول كثيرة إحلال الهوية الغربية محل الهوية غير الغربية.

3 ـ أخذ التحديث و رفض التغريب (الإصلاحية) [4] : هذا الخيار اتخذته معظم الحضارات غير الغربية، وهو محاولة الجمع بين التحديث و المحافظة على القيم الأساسية و الممارسات والمؤسسات الموجودة في ثقافة المجتمع المحلية مثلا تجسد الخيار في الصين تحت شعار " المعرفة الصينية من أجل المبادئ الأساسية و المعرفة الغربية من أجل الاستخدام العملي " أما في اليابان فالشعار هو " الروح اليابانية ...التكتيك الغربي "

أما في الجانب الإسلامي حاول محمد علي في مصر على إتباع منهج " تحديث تقني دون تقريب ثقافي زائد " و فيما يخص محاولات **مصطفى كمال أتاتورك** هي تحديث تقني من خلال تقريب ثقافي وهي محاولات شبيهة بالإصلاحية أتت بتوفيق جديد بين الإسلام والتحديث تحت شعار " تساوق الإسلام مع العلم الحديث ومع أفضل ما في الفكر الغربي " [5] وهي إصلاحات تميل نوعا ما إلى الكمالية. هذه الإصلاحية بعد مد وجزر أفكارها تطورت إلى نوع من الأصولية .

وعليه الرفضية و الكمالية و الإصلاحية كلها تنوعت في طريقة أخذ التحديث و التغريب ومنه التحديث و التغريب مرتبطان بالمجتمع غير الغربي الذي يستوعب عناصر أساسية من الثقافة الغربية فبارتفاع معدل التحديث ينخفض معدل التغريب .

---

1 ـ نسبة إلى مصطفى كمال أتاتورك
2- صموئيل هنتغتون ،صدام الحضارات ص 121
3- نفس المصدر ص 122
4- الإصلاحية نسبة إلى جمال الدين الأفغاني و محمد عبده .
5- صموئيل هنتغتون ـصدام الحضارات ص 123

عالم اليوم متعدد الحضارات يمكن تصنيفه بسهولة حسب هنتغتون إلى عالم غربي وعوالم غير غربية، فالغرب يمثل ثقافة لها جذورها التي تميزه عن غيره، ولكنها (حضارة الغرب)ليست حضارة عالمية قادرة أن تضم كل حضارات العالم بأقطاره (أي هوياته) بمعنى ضرورة أن تتخلى المجتمعات الأخرى عن هويتها الثقافية المخالفة للهوية الغربية [1].

المجتمعات التي تعرف استقلالية المؤسسات الاجتماعية و الثقافية والسياسية يكون التحول الداخلي فيها سهلا، كاليابان والهند انتقلت باكرا نحو التحديث عكس الصين والمجتمعات الإسلامية كانت أكثر قدرة على استيراد التكنولوجيا الحديثة واستخدامها لتدعيم ثقافتها وبالتالي إما على الصين و المجتمعات الإسلامية أن تمسك عن التحديث والتغريب أو أن تتبناهما .فنحن في الوقت الراهن نلاحظ وجود مجتمعات حديثة و لكنها ليست غربية مثل ماليزيا والسعودية واليابان، وعليه التحديث لا يعني التغريب بالضرورة فالمجتمعات غير الغربية يمكن أن تتحدث دون أن تتخلى عن ثقافتها المحلية الخاصة ومنه مهما كانت العراقيل التي تضعها الثقافات غير الغربية أمام التحديث فهي أقل بكثير من تلك التي تضعها أمام التغريب. ويذهب **فرنسيس فوكوياما** إلى أن الأمريكيين يميلون إلى الاعتقاد بأن مؤسساتهم وقيمهم الديمقراطية والحقوق الفردية وسيادة القانون، والازدهار القائم على الحرية الاقتصادية تمثل تطلعا عاما سيصل إلى ذروته بمشاركة جميع شعوب العالم فيه إذا أتيحت الفرصة لفهم ذلك، وهم يميلون إلى الاعتقاد أيضا بأن طريقة حياة المجتمع الأمريكي تستهوي الناس من سائر الثقافات، ويبدو أن ملايين المهاجرين من جميع أنحاء العالم الذين يلجؤون إلى كل وسيلة ممكنة للانتقال للعيش في الولايات المتحدة والدول المتقدمة الأخرى يعطون دليلا واضحا على ذلك ([2]).

1- سعيد محمد السقا فلسفة الحضارة و حوار الحضارات ص 177

[2] كين بوث وتيم ديون :عوالم متصادمة (الإرهاب ومستقبل النظام العالمي) ترجمة صلاح عبد الحق .مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية ,طبعة أولى 2005 م ص 41

المطلب الثاني: القوة الغربية من السيطرة إلى الاضمحلال .

يؤكد **هنتغتون** أن الحضارة الغربية تصبح هي الحضارة الكلية للعالم من خلال أمرين أولهما هو استعمار الكوكا كولا لجميع أنحاء العالم بالإضافة إلى الطعام و الملبس والموسيقى الأمريكية. والثاني هو التحديث **فهنتغتون** يزعم أن الغرب قاد العالم إلى المجتمع الحديث والطابع الغربي فيميلون إلى القيم و الأعراف و العادات الغربية وبالتالي هم في بيوتهم والأفكار الغربية رامية بثقلها في أنفسهم . إن حضارة البوب منتشرة في العالم " ومنه الغرب كان أول من اكتسب حضارة الحداثة و عندما تتخذ المجتمعات الأخرى أنماطا مماثلة للتعليم و العمل و الثروة والهيكل الطبقي وتنتشر بالتالي مقولة التحديث، فإن هده الحضارة الغربية تصبح هي الحضارة الكلية للعالم " [1] وعليه المجتمعات ذات الحضارة الحديثة يجب أن تكون أكثر تماثلا من المجتمعات ذات الحضارات التقليدية ومنه العالم يحتوي على مجتمع حديث دو النمط الغربي و الحضارة الحديثة هي الحضارة الغربية التي تميزها عدة سمات عن باقي الحضارات. فبطرس الأكبر و مصطفى كمال أتاتورك حاولا أن يجعلا مجتمعيهما حديثين و تبني الحضارة الغربية حيث أوجدا في هده العملية بلدين ممزقين غير واثقين بهويتهما القومية، كما أنه لا يمكن تحديث الحضارات غير الغربية دون عدم الأخذ بالطابع الغربي .وهدا ما جاء في تعليق الأمير بندر بن سلطان من المملكة السعودية عام 1994، والدي جاء فيه أن " الواردات الأجنبية جيدة باعتبارها أمورا زاهية ذات تكنولوجيا عالية ولكن النظم الاجتماعية والسياسية التي يصعب إدراكها لغموضها و المستوردة من أماكن أخرى يمكن أن تكون مهلكة و اسألوا شاه إيران ...فالإسلام عندنا ليس مجرد دين بل طريقة حياة ونحن السعوديون نريد التحديث و لكن ليس التغريب بالضرورة " واليابان وسنغافورة وتايوان و المملكة السعودية وبدرجة أقل إيران ،أصبحت مجتمعات غربية ومن الواضح أن الصين تحدثت ولكنها ليست بالضرورة تغربت[2] .

كل من الولايات المتحدة، بريطانيا، فرنسا، ألمانيا واليابان هي دول القوة في العالم . فالولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا يتخذون القرارات الحاسمة في القضايا السياسية

1 ـ صموئيل هنتغتون ،الغرب متفردا و ليس عالميا ،سلسلة مقالات معربة .مركز الدراسات الإستراتيجية و البحوث و التوثيق ص 4
2ـ نفس المصدر ص 11

والأمنية و الولايات المتحدة وألمانيا واليابان يتخذون القرارات الحاسمة في القضايا الاقتصادية وعليه قوة الغرب بالنسبة للحضارات الأخرى تظهر وفق صورتين :

ـالصورة الأولى تتجلى في سيطرة وسيادة غربية شاملة تتمثل في الجانب السياسي و الأمني بالإضافة إلى الجانب الاقتصادي ،فالمجتمعات التي تنتمي إلى حضارات أخرى في حاجة دائمة إلى مساعدة الحضارة الغربية كما هو الآن في التدخل العسكري الفرنسي في دولة مالي باسم محاربة الإرهاب الأصولي الإسلامي. ومن هدا الأساس الغرب هو الحضارة الوحيدة التي لها مصالح أساسية في كل حضارة و له القدرة على التأثير على سياسة و أمن واقتصاد كل حضارة مثلما كانت الثورات الشعبية في دول الربيع العربي والطريقة التي تدخل بها حلف الناتو في ليبيا باسم إحلال الديمقراطية وعلى هذا الأساس يوضح **هنتغتون** أنه من أهم ركائز الحضارة الغربية هو حلف الشمال الأطلسي و عليه الغرب هو دلك الذي يمتلك ويدير النظام المصرفي العالمي ودلك بإقراض الدول المتضررة اقتصاديا فمؤخرا تقدمت جمهورية مصر العربية بطلب قرض قدره أربعة ملايير دولار الغرب يتحكم في كل العملات الصعبة ، الزبون الرئيسي في العالم ودلك لأنه يمثل الشريك الاقتصادي رقم واحد بالنسبة لدول العالم الثالث فمثلا دولة الجزائر التي 98 % من صادراتها هي محروقات أغلبها موجهة للغرب خاصة أوروبا، يقدم غالبا سلع العالم الرئيسية كالمواد الرئيسية مثل القمح و الأنظمة التكنولوجية والأسلحة و الصناعات كالسيارات، يسيطر على أسواق العالم الرئيسية كبورصة وول ستتريث أو حي المال، ويمارس قيادة معنوية كبيرة داخل مجتمعات كثيرة ويتم دلك بنصره للأقليات بغية التشويش داخل البلد كما هو الشأن في سوريا حاليا بالإضافة إلى أنه قادر على التدخل العسكري الواسع كما حصل في 2003 م في العراق و2011 في ليبيا و ديسمبر 2012 في تنصيبه لأجهزة البطاريات في الحدود التركية السورية بالإضافة إلى أنه يتحكم في الطرق البحرية و يسيطر على وسائل الدخول إلى الفضاء كمركز البحوث و اكتشاف الفضاء "LA NASSA " ويسيطر على وسائل الاتصال العالمية من خلال امتلاك الأقمار الصناعية والتحكم في قنوات التلفزيون و الألياف البصرية الخاصة بالانترنت وشبكة الاتصال الهاتفية كما أنه يسيطر على وسائل الاتصال العالمية .

في سنة 1980 كان الغرب يقدم حوالي 58.7% من النتاج الصناعي العالمي. فنصيب الغرب في مجمل النتاج الاقتصادي العالمي وصل إلى أعلى معدلاته في العشرينات لينهار بعد دلك بعد الحرب العالمية الثانية ،ففي سنة 1993 تنبأ هنتغتون بأن الغرب في سنة 2013 م سيكون مسؤولا عن نسبة 30 % من مجمل نتاج العالم . في سنة 1991 كان هناك أربعة دول غير غربية بين السبع دول الأقوى اقتصاديا هي اليابان والصين وروسيا والهند. وفي سنة 1992 كانت الولايات المتحدة صاحبة أكبر اقتصاد في العالم وعليه الغرب واليابان تقريبا يسيطران على الصناعات التكنولوجية المتقدمة، تاريخيا كانت الصين لديها أكبر اقتصاد في العالم على مدار معظم التاريخ ،هذا النموذج الذي بدأ بالعودة يقول **هنتغتون** نسبة إلى النمو الاقتصادي للدول غير الغربية التي استمرت مائتي عام على الاقتصاد العالمي سوف تنتهي[1].

ـ الصورة الثانية للغرب مختلفة عن الأولى إنها صورة حضارية تنهار، فالحرب الباردة استنزفت كل قوى الغرب، مشاكل بالجملة تتخبط فيها منها الجانب الاقتصادي خاصة في بعد الأزمة الاقتصادية الأخيرة 2008 عرفت الدول الغربية تراجعا كبيرا في الحركة المالية و الاقتصادية. في الآونة الأخيرة روسيا أقوى من الولايات المتحدة بعد الصين ،بالإضافة إلى التفكك الاجتماعي والبطالة وارتفاع معدل الجريمة والعجز الحكومي بالإضافة إلى المشاكل داخل الجهاز الحكومي فالولايات المتحدة مثلا تعرف صراعات بين الحزبين الجمهوري والديمقراطي. الصين دولة ريادية على كافة المستويات اقتصاديا، دوليا وسياسيا وعسكريا والعالم المسيحي يتزايد عداوة مع الغرب ،الهند على حافة الإقلاع الاقتصادي، ثقة الغرب بنفسه أصبحت تتبخر إن لم نقل تتلاشى.الصين كمجتمع آخر هو الأكثر ترجيحا لتهديد الغرب على النفوذ الكوني فميزان القوى في تحول مستمر ميزان أدى إلى يقظة المجتمعات غير الغربية و توكيد ثقافتها وإلى زيادة رفضها للثقافة الغربية. هده التوضيحات حسب هنتغتون لم تتغلغل كاملة في المجتمع الغربي ولكنها كائنة فيه .

في سنة 1920 م كان الغرب مسيطرا على نصف مساحة الكرة الأرضية مايقارب25.5 مليون ميلا مربع ،لتنخفض هده السيطرة إلى حوالي 12.7 مليون ميل مربع في سنة 1993

1 ـ صموئيل هنتغتون .صدام الحضارات ص 145

م . فالغرب الآن لا يحكم سوى الغربيين الدين تقدر نسبتهم بـ 12% من سكان العالم ،ميزان القوى يتغير بين الغرب وعدد سكان الحضارات الأخرى فمعدلات القراءة والكتابة وصلت في الدول النامية في سنة 1970 إلى نسبة 41 % ومع حلول سنة 1992 وصلت إلى 71 % .

وفي المقابل لا يحق القول أن أوروبا قد أكدت تفوقها في حقول الثقافة والرياضيات والهندسة والملاحة وباقي فروع التكنولوجيا مقارنة بحضارات آسيا العظيمة ،إن جزءا كبيرا من الموروث الثقافي والعلمي الأوروبي هو في حقيقة الأمر استعارة من الإسلام وبالطريقة ذاتها التي استعارت فيها المجتمعات الإسلامية الكثير مما لديها وعلى مدى قرون من الصين عن طريق وسائط التجارة المتبادلة والغزوات [1].

سمات اضمحلال الغرب :

1 ـ إن السيادة الغربية أو الأوروبية على المجتمع العالمي بكامله يمكن أن يقال إنها وصلت إلى أوجها حوالي سنة 1900 م [2] أربع قرون هي مدة صعود القوة الغربية ونفس دلك هي مدة زوالها، هكذا يتصور هنتغتون عمر الهيمنة الغربية .تصور راجع للدور الجيوسياسي الذي يدور في الحضارات الأخرى ،ارتفعت مساحة المجتمعات الإسلامية المستقلة كما ارتفعت نسبة الكثافة السكانية للمسلمين وفي المقابل تتراجع نسبة الغرب إلى 11 % من سكان العالم وبالتالي في تأليف وجمع أفكار الكتاب يرجع هنتغتون بشكل كبير إلى كتاب "شبنجلر " المعنون بـ " اضمحلال الغرب " سنة 1918 م وهو عنوان الجزء الثاني منه . فازدياد قوة الدول و اضمحلالها يمكن أن يرسم من خلال على شكل " s " [3] كما حدث للإتحاد السوفيتي فانهيار الغرب مازال في مراحله الأولى البطيئة ولكنه قد يتسارع بدرجة كبيرة عندما يصل إلى نقطة معينة .

2 ـ اضمحلال الحضارة الغربية لا يعمم عليها كلها حيث كان في الأساس انهيار لمكون الأوروبي في الحضارة الغربية كما هو الشأن حاليا في اليونان، فالمجتمعات الغربية المنفتحة

1 بول كندي ـ .نشوء وسقوط القوى العظمى .ترجمة مالك البديري. الأهلية للنشر والتوزيع . عمان .طبعة أولى 1994 م ص 23 .

2 / Hedley pull the revolt against the west in hedley pull and adam wat son eds /expansion of international society (oxford university press 1984) p 219

3 ـ صموئيل هنتغتون ـصدام الحضارات ص 136

لديها إمكانات عظيمة للتجدد و بالتالي المرحلة الأمريكية و إن بدأت في السيادة إلا أن مصيرها مرهون بالدول الأوروبية.

3 ـ ولما كانت القوة هي القدرة على التأثير أو تغيير سلوك فرد أو جماعة أخرى، ولما كان مالك القوة لديه مصادر اقتصادية وعسكرية ومؤسسية وديموغرافية و تكنولوجية، فقوة الدول تقدر عادة بحساب المصادر الموجودة تحت تصرفها لكي تمارس نفوذها على دول أخرى،هذه القوة التي وصل إليها الغرب في بداية القرن العشرين قد بدأت بالتدهور مقارنة بحضارات أخرى .

المطلب الثالث: الإسلام و الغرب .

شكلت الإمبراطورية العثمانية في القرون الوسطى أكبر تهديد للمملكة المسيحية. وإذا ما نظرنا للأمر من زاوية أشمل تاريخيا وجغرافيا سيكون من العدل القول أن الدول الإسلامية هي شكل من أشكال قوات الانتشار السريع في شؤون العالم خلال القرن السادس عشر [1]. على هذا الأساس يفسر **هنتغتون** علاقة الإسلام بالمسيحية على بأنها علاقة عاصفة منذ 14 قرنا، فالغربيون يؤكدون أنه ليس بينهم وبين الإسلام أية مشكلة وإنما المشاكل فقط موجودة مع المتطرفين الإسلاميين فالصراع بين المسيحية و الإسلام أكثر حدة بين الديمقراطية الليبرالية والماركسية اللينينية . فأوروبا و المجتمع الغربي عموما ينظر إلى الإسلام نظرة عدائية .يلاحظ "برنارد لويس " أنه لمدة ما يقرب من ألف سنة منذ أول رسو موريكس في اسبانيا وحتى الحصار التركي الثاني لفيينا كانت أوروبا تحت تهديد مستمر من الإسلام " [2] في حين يؤكد هنتغتون على أن الإسلام هو الحضارة الوحيدة التي جعلت الغرب موضع شك [3].

تمثل الحضارات الديناميكية (شرق آسيا، الإسلامية)تحديا بالنسبة للغرب خاصة في الربع الأخير من القرن العشرين ،فالتحدي الإسلامي يتجلى في الصحوة الثقافية والاجتماعية والسياسية العامة للإسلام وما يصاحبه من رفض لقيم الغرب ومؤسساته الاجتماعية، أما

1 ـ بول كندي .نشوء وسقوط القوى العظمى . ص 29
2 pernard lewis .islam and the west (new york /oxford university press 1992) p 46
3ـ صموئيل هنتغتون ـصدام الحضارات ص 339

التحدي الآسيوي بجميع ثقافاته (الصينية، اليابانية، البوذية، الإسلامية) المتمثل في التأكيد على الاختلافات الثقافية بينها وبين الغرب ،فكل هده الثقافات تؤكد على تفوقها على الحضارة الغربية، فهنتغتون هنا يشير إلى الحضارتين الآسيوية والإسلامية اللتان تقفان في ثقة متزايدة وتأكيد نفسها بالنسبة للغرب و أحيانا تقفان معا، الحضارة الإسلامية تعود أسباب ثقتها بنفسها في التعبئة الاجتماعية والنمو الديمغرافي وهذا ما يجعل السياسة العالمية في عدم استقرار خاصة في القرن الواحد و العشرين .

ومع ازدهار العلوم في الحضارة الأوروبية، مكنت الابتكارات الأوروبية في الملاحة البحرية البرتغاليين ثم غيرهم من تطويق الأراضي الإسلامية. وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى سنة 1920 م لم يكن هناك سوى أربعة دول مستقلة على نحو ما عن الحكم غير الإسلامي وهي تركيا والسعودية ،إيران و أفغانستان . فبين سنتي 1757 و 1919 م حدث ما يقارب 92 حالة إستلاء على أراضي إسلامية[1]. لأسباب يحصيها هنتغتون في العاطفة المسيحية و الأصولية الإسلامية لكون الديانتين مبنيتين عليهما. فالصراع كان من ناحية نتيجة الاختلاف. خاصة حول مفهوم المسلمين للإسلام على أنه أسلوب حياة يوفق بين الدين و السياسة ضد المسيحية الغربية التي تفصل بين مملكة الرب و مملكة القيصر. فكلاهما ينظر إلى العالم نظرة ثنائية : "نحن " و "هم " وكلاهما دين تبريري يعتقد أن متبعيه عليهم الالتزام بهداية غير المؤمنين وتحويلهم إلى ذلك الإيمان الصحيح وكلاهما مرتكز على مصطلحات جامعة لثقافة كل دين و هما الجهاد و الصليب المميزين لكل عقيدة عن الأديان العالمية الأخرى.

ومن هذه المفارقات يضع **هنتغتون** عدة تصورات حول الإسلام و المسيحية واليهودية الحاملين لنظرات غائية [2] للتاريخ على عكس النظرات الحلقية أو الساكنة السائدة في الحضارات الأخرى[3].

الصراع بين الأديان الرئيسية الثلاث خاصة الإسلام و المسيحية كان دائما متأثرا بالنمو الديمغرافي وهبوطه وكدا الظروف الاقتصادية و التكنولوجية وشدة الاعتناق الديني،

---

1 نفس المصدر ص 340

2 - غائية . tepelogy : الاعتقاد بأن كل شيء في الطبيعة مقصود به تحقيق غاية معينة .

3 صموئيل هنتغتون .صدام الحضارات ص 341

وبالتالي انتشار الإسلام في القرن السابع كان بفضل هجرات القبائل العربية. أما انتشار المسيحية كان بفضل النمو الاقتصادي والتوسع السكاني في أوروبا في القرن 11 م وعليه تتلخص أسباب الصراع بين الإسلام و الغرب في السنوات الأخيرة في :

1 ـ هجرة الشباب البطالين نحو الغرب، واهتمامهم بخدمة الدين وكدا النمو الديمغرافي السريع .

2 ـ زيادة ثقة المسلمين بحضارتهم أو ما يسمى بالصحوة المتجددة .

3 ـ ازدياد الغرب ببذل الجهود لفرض تعاليمه وثقافته، هذا ما ولد الخطر المتصور على الآخر .

4 ـ بعد الحرب العالمية الثانية أصبحت ثلاث أنظمة بارزة هي النظام الإسلامي والغربي والشيوعي، هذه الأخيرة بعد اختفائها بقي الإسلام و الغرب يشكلان خطرا على بعضهما البعض .

5 ـ تطور المواصلات وكذا طرق التجارة والتبادل الاقتصادي أدى بكل حضارة إلى الإحساس بهويتها الخاصة وكيف أنها مختلفة عن هوية الآخر .

الخلافات والصراعات أدت إلى غياب التسامح بالنسبة للآخر (المسيحية ـ الإسلام)وكما قلنا أسباب الصراع تكمن في القوة و الثقافة، من هدا المبدأ هنتغتون يتنبأ باستمرار الصراع بينهما حتى في المستقبل فكانت نقطة التلاقي بين الديانتين في قضايا التداخل الحضاري مثل نشر الأسلحة وحقوق الإنسان والتحكم في النفط وكذا الهجرة وإرهاب الإسلاميين والتدخل الغربي . وفي تحليله لجذور الغضب الإسلامي أوضح **برنارد لويس** " على أنه يجب أن يكون واضحا الآن أننا نواجه حالة وحركة تتخطى بكثير مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تتابعها وهذا ليس أقل من صدام حضارات والدي كان غير منطقي ولكنه بالتأكيد رد فعل تاريخي لتنافس قديم ضد التراث اليهودي والمسيحي و الحاضر العلماني وانتشار كل منهما على مستوى العالم ومن المهم جدا أننا من جانبنا لا يجب أن نستثار إلى رد فعل تاريخي ولا منطقي معادل ضد دلك المنافس [1]، و كما يقول الصحفي البارز **محمد سيد أحمد** "هناك علامات لا تخطئها العين على صدام يتنامى بين الفكر اليهودي المسيحي

1 ـ المصدر السابق ص 344

الغربي وحركة الإحياء الإسلامي والذي يمتد الآن من الأطلنطي غربا إلى الصين شرقا " [1] وعليه المسلمون من القدم كانوا يؤمنون بأن ثقافتهم ثابتة في حاجة إلى الرد على الهجوم الغربي وهم يرون أن الثقافة الغربية ثقافة مادية فاسدة متفسخة ولا أخلاقية. ومع كل ما تحمله من صفات مذمومة إلا أن الغرب في نظر **هنتغتون** هو متفرد يتحكم في الأقمار الصناعية المستخدمة لتعليم العرب أو الرامية إياهم بقنابل، يغزوهم بمنتجاته وعليه الغرب قوة ساحقة ومن هدا الباب قال الشيخ الغنوشي " الخط الأساسي هو أن مجتمعاتنا مؤسسة على قيم غير تلك التي لدى الغرب " [2]. كما أن أخطر موقف يخاف منه الغرب هو الخطر الإسلامي المتمثل في التطرف وكدا الانتشار النووي والإرهاب. فبالإضافة إلى صور التطرف الإسلامي كانت حالة شبه حضارية بين الإسلام و الغرب تمثلت في أسباب ثلاث :

1 ـ لم تكن كل الدول الإسلامية محاربة للغرب فدول الخطر هي (إيران، السودان، العراق، ليبيا، سوريا وكذا عدد من المنظمات الإسلامية)

2 ـ لم ترتقي بالمعنى الكامل لكلمة حرب وإنما هي شبه حرب نظرا للوسائل المستعملة الضعيفة .

3 ـ هي شبه حرب لأن العنف رغم تواصله لم يكن مستمرا .

في جانب آخر صنفت الولايات المتحدة بالإضافة إلى كوبا وكوريا الشمالية خمسة دول إسلامية هي (إيران، العراق، سوريا، ليبيا والسودان) وهي قائمة الأعداء. ولهدا الأساس شاركت الولايات المتحدة في 17 عملية في الشرق الأوسط ،كانت كلها موجهة ضد المسلمين ولم تحدث أية عمليات أمريكية من هدا النمط ضد أي شعب من حضارة أخرى . فهنتغتون بنفسه يؤكد على أن المشكلة المهمة بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية بل الإسلام فهو حضارة مختلفة شعبها مقتنع بتفوق ثقافته وهاجس ضآلة قوته [3]. و تحت عنوان الإسلام وعي دون تماسك [4]. يؤكد هنتغتون على أن القبيلة و الدين الإسلامي يلعبان دورا مهما وحاسما في التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمعات والأنظمة السياسية العربية كما أنهما يشكلان الثقافة السياسية العربية والعقل السياسي العربي .فالقبائل

1 ـ صموئيل هنتغتون : صدام الحضارات ص 344
2 نفس المصدر ص 346
3 المصدر نفسه ص 352
4 نفس المصدر ص 284

شيء أساسي في السياسة العربية ." المجتمعات العربية خاصة في آسيا الوسطى كان الولاء للقبيلة وللعشيرة وليس للدولة وكان الإسلام هو السلطة المجتمعة والأقوى بين الناس و ربما أكبر من سلطة الأمير " [1]. ويلاحظ أحد الباحثين أن الاهتمام العميق بالهوية الإسلامية وبالوحدة زاد منه الخروج من تحت الاحتلال والنمو السكاني والتصنيع والتمدن والنظام العالمي المتغير المصحوب بين أشياء أخرى كالثروة البترولية التي هي تحت الأراضي الإسلامية. ولكن في مقابل دلك الانتقال من الوعي الإسلامي إلى التماسك الإسلامي ينطوي على تناقضين :

ـ الأنظمة الحاكمة و الغير حاكمة في الدول الإسلامية تحاول أن تستعمل الإسلام في خدمة الأمة ولكي تحقق تماسكا إسلاميا تحت قيادتها .

ـ الأمة يمكن أن تتوحد فقط من خلال أعمال دولة المركز الواحدة القوية ،فمفهوم الأمة لا يعترف بشرعية الدولة القومية .وأهم إمبراطورية استعانت بالإسلام هي الإمبراطورية العثمانية فبفناء هده الحضارة بقي الإسلام دون دولة مركز، وتم تقسيم أراضيها بين قوى غربية وبفنائها خلفت وراءها مؤسسات على نموذج غربي بعيد كل البعد تقاليد وتراث الإسلام فالصراعات الداخلية والخارجية التي تميز الإسلام سببها غياب دولة مركز إسلامية وبالتالي يمكن أن نقول "وعي دون تماسك " الذي هو مصدر ضعف بالنسبة للإسلام ومصدر تهديد للحضارات الأخرى. فدولة المركز الإسلامية لقيامها يجب أن يكون لديها موارد اقتصادية وقوة عسكرية وكفاءة تنظيمية وهوية إسلامية والتزام بأن تكون قيادة سياسية ودينية للأمة، ومنه هنتغتون يركز على ست دول يمكن لها أن تتزعم الحضارة الإسلامية هي أندنوسيا ـ مصر ـ إيران ـ باكستان ـ السعودية ـ تركيا .

1 ـ المصدر السابق ص 285

المطلب الرابع: إيقاف حروب التقسيم و الصدام الحضاري.

حول مستقبل حروب خطوط التقسيم يقول يستنتج هنتغتون بأن لها نهاية وليس لها نهاية، وذلك لأنه حتى ولو توقف الصراع في خطوط التقسيم إلا أن هذا التوقف ليس نهائي ونادرا ما يكون كذلك فالحروب هنا تتميز بتوقف إطلاق النار وكذا الهدنة ولكن لا تتميز باتفاقية سلام شاملة لأنها متشابكة من انقسام حضاري قديم، حروب تنبع من تقارب جغرافي وثقافي و ديني وذكريات تاريخية لكلا المجتمعين. ومنه حروب خطوط التقسيم متقطعة وصراعات خطوط التقسيم ليس لها نهاية [1] وتوقف صراعها متوقف على نقطتين أولهما هو إنهاك المشاركين الرئيسيين ،حيث أن توقعات من هدا النوع محدودة ذاتيا فهي تمكن كل فرد من استرجاع الأنفاس واستكمال مصادره. وثانيهما هي وجود مصلحة مشتركة لدى أطراف المستوى الثاني في التقريب بين المحاربين فحروب التقسيم لا تتوقف عن طريق المفاوضات المباشرة بين الأطراف الرئيسية وحدها ن، وإذا كانت الحروب ذات ثقافة مشتركة يمكن أن تحل أحيانا عن طريق وساطة طرف ثالث لا مصلحة له إدا كان من نفس الثقافة .

المتجمعون حول الصراع هم أصحاب المستوى الثاني والثالث لا يريدون أن يتحولوا إلى مقاتلين من المستوى الأول وبالتالي من المحتمل أن يجدوا في مصلحتهم إيقاف الحرب،و لأنهم إدا تجمعوا خلف أقاربهم يكون لهم نفوذ عليهم وهكذا يصبح المجتمعون عوامل كبح و إيقاف[2]. وبالتالي التوصل إلى وقف للقتال قد يتطلب :

ـ اشتراكا نشطا من الأطراف الثانوية وأطراف المستوى الثالث .

ـ تفاوض من أطراف ثانوية وأطراف المستوى الثالث .

ـ استخدام المستوى الثالث لسياسة العصا و الجزرة لحمل الأطراف الثانوية على قبول هذه الشروط والضغط على الأطراف الرئيسية لكي تقبلها.

ـ سحب الدعم والحقيقة خيانة الأطراف الثانوية للأطراف الرئيسية.

ـ قبول الأطراف الرئيسية نتيجة هدا الضغط للشروط التي سوف يهدمونها بالطبع عندما يجدون أن دلك في مصلحتهم .

1- صموئيل هنتغتون ،صدام الحضارات ص 473

2- نفس المصدر ص 475

حروب خطوط التقسيم لا يمكن إيقافها من طرف المشاركون الرئيسيون، فوقفها ومنع تصعيدها يعتمد على مصالح و أفعال دول المركز في حضارات العالم الرئيسية ،حروب خطوط التقسيم تفور من أسفل أما سلام خطوط التقسيم فيقطر من الأعلى[1].

1 ـ المصدر السابق: ص 384

الفصل الثالث : الحوار الحضاري بين الثقافات

تمهيد:

تنتمي الثقافة العربية والإسلامية إلى نسق الثقافة التاريخية ذات الإيقاع التطوري الشبيه بالتاريخ الثقافي الغربي تماما، فهي لا تنتمي إلى جنس الثقافات"الباردة" بتعبير **شتراوس** أو الكيانات الاجتماعية الضارة واللاتاريخانية. فكل مقومات الثقافة التطورية متوفرة في هذا النسق بدءا بامتلاكه الذاكرة المدونة القادرة على توفير الإرادة اللازمة للوقوف عند البنى اللاواعية لهذه الثقافة من حيث أنها شهدت أطوارا وتغيرات إلى جانب حفاظها على بنيتها الثابتة...مرورا بامتلاكها رؤية إنسانية شمولية كونها تقدم نفسها بصفتها العالمية. إن المجتمع العربي و الإسلامي ما قبل الإسلام، كان قد شهد سلسلة من التحولات المهمة على صعيد تكامل الخط و الكتابة وبداية تشكل الملامح الأولى للتدوين في صورة ما، إلا أن الإسلام يبقى هو الحدث الأبرز في تاريخ الفكر العربي، لقد أدى إلى توسيع نطاق الجماعة العربية بفعل المثاقفة لكي يصبح المجتمع العربي يظم أجناسا وأعراقا مختلفة وبالتالي ثقافات متعددة خلقت مع بعضها جسور بفضل الحوار، فلم يكن العرب إذا يفتقرون إلى الفكر التاريخي، لقد استطاعوا تغيير مجرى تاريخهم بفعل التوسع والاحتكاك والمثاقفة أي مقتبسا عنهم وقايسا لهم.

المبحث الأول: في مفهوم الحضارة
التاريخ، الالتباس والمواضعة

لعل السبب الرئيسي في التباس مفهوم الحضارة راجع إلى طريقة تعاملنا مع المفاهيم، حيث اعتدنا النظر إليها بوصفها معطيات ثابتة أشبه ما تكون بمفاهيم توقيفية، ننظر إليها كمعطى لغوي و قاموسي وليس كمفهوم تطوري من حيث كونها(المفاهيم) هي نتيجة تراكم علائق مفهومية أخرى، أومن حيث كونها خضعت إلى تطورات تداولية مختلفة. إن المفهوم بهذا المعنى هو كائن متطور ومخزون دلالي تاريخاني، إذ أن اللغة بشكل عام هي وسيلة لتأمل وفاعلية تواصلية متطورة وليست جوهرا توقيفيا مطلقا. وهذا ما يعني أن مفاهيمنا تعبر عن لحظاتها التاريخية وأنها بالنتيجة لانهائية وغير مكتملة. وحتى إذا ما سلمنا بأن اللغة هي مأوى الوجود بالمنظور الهيدغري، فإن الوجود الذي تمثله اللغة مأواه هو معطى متطور، من هنا تعين على اللغة أن تكون متطورة. إن علم اللغة أو مباحث الألفاظ يظهر إلى أي حد أن المفهوم والألفاظ هي بشكل عام خاضعة إلى ضربين من المواضعة، أحدهما تعييني تواضعي منشؤه الاتفاق والتوافق وهو البسيط. الآخر تعيني تواضعي منشِؤه الإثبات والتأكد والتوافق وهو المركب.
فالتعيني هو التواضعي الابتدائي، في حين التعيني هو التواضع التداولي، وليس التواضعي التعيني بخارج عن الإطار التاريخي. فمهما بدا التوافق التواضعي اعتباطيا، إلا أن ثمة عوامل سابقة لتشكل الرغبة في التواضع الابتدائي التعييني. أما التواضع التعيني فهو استجابة ضرورية لتطور المفهوم في التداول العام، وكلاهما يضفي الطابع التاريخاني على المفهوم إلى جانب الاعتباطي والاجتماعي للمواضعة. إن الإشكال يبدأ متى ما استمر التعاطي مع التعييني دون التعيني. أو التعاطي مع المفهوم خارج إطار بنيته المتحولة أي تكوينه التاريخي، دلك لأن المفهوم يمكن أن يأخذ معنى مختلفا وربما

نقيض بفعل التداول. فإذا كان المعنى التعييني هو ذاكرة المفهوم، فإن التعيني هو المعنى الأخير والحاكم للمفهوم، لحكومة المآل على الأول والنهايات على البدايات.

إن مفهوم "الحضارة" خضع هو أيضا إلى عدة قراءات، مما جعل المفهوم يعيش مأزقا لا يواكب التطور الحاصل للمضمون، مما أدى إلى التباسات نذكر منها ما يلي:

1- خلط بين مفهوم الحضارة والثقافة المدنية، إذ اعتبرنا أصل اشتقاق لفظ"الحضارة" هو الحضور، كان من المفترض أن يعبر عنها في اللغات اللاتينية ب Precence وليس Civilisation فالاصطلاح الأخير يؤدي معنى مدينة (مدني - civil)، أما الثقافة فيقابلها في اللغات اللاتينية لفظ culture، بهذا نكون أمام ثلاث مفاهيم: الحضارة ـ المدينة ـ الثقافة (Presnce ; civilisation;cultur)

2 ـ استصحاب معنى "التحضر" كمقابل البداوة.

3 ـ الحضور، كحضور مطلق وليس حضورا خاصا وفريدا.

الأمر الذي أدى إلى ما أن يكون لمفهوم "الحضارة" معنى عاما، يجعلها جوهرا يمتلك لا صيرورة تدرك. فالذي أربك مفهوم "الحضارة" هو عدم استحضار الأبعاد التاريخية للمفهوم، أي تعبير ماهوي عن حقيقة أو مرتبة وجودية. إنه بهذا المعنى حقيقة كما يؤكد "هيدغر" بالنسبة للغة عموما هو مأوى الوجود. فالوجود في مختلف أناته يحيل إلى الوجود إحالة تطورية من خلال لغة متطورة مواكبة ومستوعبة للتحولات، إن لم نقل معبرة عن درجة هذا الوجود و كثافته أو توتره. من هنا لا قدسية للفظ التواضعي، إلا بما هو تعبير عن حقيقة خاضعة لنوبات الحضور والغياب. إن حقيقة أي مفهوم هي رهينة بكثافته التداولية وهو كما عبر" ليفيناس"يأخذ معنى الأثر.

إنه مفهوم غير مكتمل المعنى أبدا، ثمة دائما معنى ناقص في انتظار الانجاز المحتمل، لكن" آنه " مستحيل. فمفهوم الحضارة إذن مفهوم آني تداولي يعبر عن لحظة تداولية ما. ومن ثمة هو مفهوم مفتوح على التطورات والاحتمالات. لكن ما هو جوهري في معنى "حضارة"هو كونها صناعة القوة وقوة الصناعة.

أما في التداول العربي، فقد نجد الالتباس من حيث أن مفهوم "الحضارة" يحيل من الناحية الإيتومولوجية إلى فعل الحضور، ما يمنحها دلالة تقابل معنى التنقل والترحال من هنا الحضيرة والبادية. وبما أن الحضارات القديمة كانت بالأساس حضارات زراعية فإن هذا النشاط يتطلب حضورا في المجال، طالما أن النشاط الزراعي يحتوي جميع الفصول الأربعة ويستلزم عناية الأرض على مدار الحول. في حين أن النشاط الزراعي يحتوي جميع الفصول الأربعة ويستلزم عناية الأرض على مدار الحول، في حين أن النشاط الرعوي الملازم لحياة البداوة والترحال يتطلب تنقلا عبر الفصول. فالزراعة تتطلب الاستقرار وتفرضه وهي صنعته، تناقض الترحال الأمر الذي انتهى إلى ذلك التاريخي بين فعل الحضور وفعل الزراعة، وكما توحي العبارة باللغة اللاتينية نفسها culture بمعنى ثقافة يعد إلى Agriculture بمعنى زراعة الأرض، يقول في هذا الصدد وول ديورنت" إن الثقافة لترتبط بالزراعة كما ترتبط المدنية بالمدينة"[1]

لكن إذا رجعنا إلى "ابن خلدون"، فسوف نجد لديه معنى آخر، ربما مناقض لذلك تماما، فهو يتحدث عن النشاط الزراعي بوصفه نشاطا بدويا وليس حضريا، إذ خص الحضر بالنشاط الصناعي، مما يدل على هذا التحول في دلالة اللفظ. فلم تعد الزراعة نشاطا تقوم عليه الحضارات، بل أصبح ذلك نشاطا بدويا محضا. فالجامع هنا بين الحضارة والبداوة هو الحضور ما يعني أن ثمة جديدا طرأ على مفهوم الحضارة، فالشكل الأول للحضارة ـ أي الزراعية ـ غدا عند ابن خلدون مساوقا للبداوة. لذا نراه يقول "ولهذا اختصت هذه الصناعة بالبدو إذ قدمنا أنه أقدم من الحضر وسابق عليه. فكانت هذه الصناعة لذلك بدوية لا يقوم عليها الحضر ولا يعرفونها، لأن أحوالهم كلها ثانية على البداوة فصنائعهم ثانية عن صنائعها ومتابعة لها ...[2] نعود هنا إلى معنى الحضارة بما هي حضور معين في المجال، وهو حضور جماعي تظهر عليه مظاهر العمران وبه تتسع الصنائع، وبقدر ما يتميز هذا النشاط بتعقيدات الصنائع من ليونة في

---

[1]- ديورنت وول: قصة الحضارة ج1 دار الجيل ـبيروت ـ 1988 ص5

[2]- ابن خلدون عبد الرحمان: المقدمة ـ دار القلم ـبيروت ـ1978 .ص450

الطباع ما يفيد التمدن ومهارة في الثقافة والمعرفة وازدهارا في أنماط العمران . يقول "فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم وتتزايد عوائد الترف ومذاهبه وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه وهذه هي الحضارة"[1].

إذن التحول الدلالي للحضارة، يتضح جليا من حيث أن الحضارة في الأصل هي زراعية، ثم سرعان ما أصبحت الزراعة فعل بدوي مناقض للتحضر. أما الثقافة فقد أصبحت تحيل إلى المخزون الرمزي والموروث الروحي لجماعة ما أو أمة ما، من هنا أصبح للحضارة معنى خاص جدا في حين أصبح للثقافة معنى عاما. فلئن كانت الثقافة بهذا المعنى لا تقتصر على حياة الحضر أو الحضارة بالمعنى القديم المقابل للبداوة، إذ للحياة الرحلية مهما بلغ مبلغها في التوحش رصيدها من هذا المخزون الرمزي خطابها وفعلها التواصلي، وهكذا باتت الحضارة التي كانت بالأمس تطلق فقط على نمط حياتي ما، فإنها اليوم أصبحت تطلق على كل الكيانات الثقافية المتطورة منها والوحشية ، مما أدخل المفهوم في عمومية مفرطة، حيث حلت إشكالية وحدة جنس الثقافة وماهيتها التاريخانية لفائدة المعنى النسبي، لكن وبالمقابل أدخلتنا في لبس جديد وعمائية كثيفة من حيث أن المفهوم أصبح مشتركا، فلا شيء يميز بين هذا النمط أو ذلك من جهة وقطعت الطريق نهائيا على فعل المقابسة من جهة أخرى.

كما يجب أن نشير إلى أن هذا المزج هو تقليد أمريكي بامتياز والذي ظهر بشكل واضح أراء **"هنتغتون"**حول صدام الحضارات الذهنية التي يصفها **"جون جراي":**

"والمعيار الذي يستخدمه هنتغتون ضمنا في أغلب الأحوال إنما يعكس الفكرة الأمريكية المتسلطة بشأن تعدد الثقافات، فالثقافة أو الشعب يعد حضارة إذا كان له ما لأقلية أمريكية من فاعلية سياسية وفي غير هذه الحالة فهو يتجاهلها"[2]

وما يعزز حقيقة التطور في محتوى ودلالة مفهوم الحضارة، أن ما يبدو مقابلة تقليدية بين الحضارة والبداوة التي تعني التوحش كما لاحظنا عند ابن خلدون. فإن الحضارة

---

[1] - ابن خلدون عبد الرحمان: المقدمة ص 409

[2] - جراي جون: الفجر الكاذب .ت أحمد فؤاد بلبع ط1- مكتبة الشروق -2001- ص 170

اليوم أصبحت تتجه في أنماطها إلى عوائد كنا حتى فترة ما نعتبرها أنماط بداوة لظاهرة الحرب. فقد كانت الحضارات في السابق عرضة لاجتياحات يقوم بها الغزاة من البدو الرحل. لقد كانت الغارات والحروب إذن خاصية بدوية ضد الحضارة، إلا أن التقنية عوضت ذلك وأكسبت الحروب الحضارية قوة تدميرية تفوق خشونة البدو، وإذن أصبحت البداوة عنوانا للمسالمة في حين أصبحت الحضارات هي من يقوم بغزو العالم واستيطان الشعوب، أي انقلاب مفهوم الغزو من كونه نشاطا بدويا إلى كونه نشاطا حضاريا تحت مبرر نشر الثقافة وتبليغ التحضر،وهذا ارتداد للنشاط الحضاري كما أن تلك الغزوات التي كان البدو والرحل يشننونها على المدنيات كانت تتسم بالسرعة والفورية على شكل غارات سريعة ومفاجئة، بينما أصبحت السرعة خاصية حضارية سواء على مستوى تقنية الحرب أو على مستوى النشاط الاقتصادي، فبالإقامة في المجال وهي الشرط الرئيس لنهوض الحضارات وتشكل المدنيات الكبرى، ظلت حاضرة بأشكال مختلفة في الحضارة الحديثة ، إلا أنها تغيرت مع النموذج الأنجلوسكسوني القاضي بتحرير كامل للسوق، عن السياسة الاجتماعية وتوسيع مجال المبادلات وحركة الرأسمال ونهج سياسة الرأسمال المتنقل. إذ لم يعد الحضور محددا حقيقيا لإنماء المال الممركز كما كانت عليه الحضارات السابقة وهو الأمر الذي يوضحه المفكر الفرنسي **" جاك أتالي"** حينما رأى إلى الأنماط الحضارية للمستقبل باعتبارها تنحو منحى أنماط البداوة، فالإنسان الحديث هو إنسان بدوي منضبط "وسيصبح الإنسان الحديث شبيها ببدوي المهرجانات، يمكن أن يتلقى التعليم في أي مرحلة من مراحل عمره عن طريق الشاشات الصغيرة ـ التلفزيون والصور التي يعالجها بنفسه"[1]

إذا صار الترحال اليوم يشكل دينامية جديدة تسمم تطور وغاية الحضارة المعاصرة، فالحضارة لم تعد ترض لنفسها بتلك المقابلة التقليدية الخلدونية، بل إنها سوف تصبح " حضارة الترحال" يتحول فيها الإنسان إلى شيء تركيبي متناقض تتقاطع عنده أكثر

---

[1] ـ أتالي جاك: ملامح المستقبل ،ت ـ أحمد عبد الكريم ـطلاس للدراسات والنشر دمشق ،ط1 -1991- ص 125

المفارقات القيمة. وفي نفس الصدد يقول جاك آتالي "لقد تكلمت عن المناطق التي يعيش فيها البشر، وسأتحدث الآن عن الأشياء التي ستجعل الإنسان في هذه المناطق بدويا رحالا. إن الإنسان الذي نعنيه بهذه السطور هو المواطن المترف الذي يعيش داخل "المجالين المهيمنين" أي المناطق الأكثر ثروة من المناطق المجاورة لها، وأن الأشياء الجديدة ستقلب وتائر حياة هذا الإنسان وتغير علاقته الثقافية بالمعرفة وبالأسرة وبالوطن والعالم بل وبنفسه على الخصوص، إنها ستجعل منه إنسانا مختلفا، ليس كالإنسان البدائي العاري الذي عرفته المجتمعات الأولى ...وليس بالبدوي الخطر المطرود من نظام القوة، ولكنه البدوي الرحال الغارق بالسلع والثروات والمتعطش دائما للمعرفة والأمن والرخاء...وإذا كنا سنعيش بعد الآن" كبدو رحل " فلأن الأشياء الجوهرية التي سنملكها سوف نفضل بأن تكون محمولة سهلة الانتقال" [1] .

إذن، ليست الحضارة اليوم مجرد حضور ثقافي لكيانات اجتماعية رخوة ناعمة وآمنة، بل هي كيانات قوية خشنة رحلية متقلبة الأحوال والفرص. كيانات عنيفة يتساكن فيها الترف مع الفقر.

تضعنا هذه الرؤية أمام تصور واقعي للحضارة كقوة وصيرورة ومناوبة. كما تضعنا أمام تصور للنهايات وطبيعة الصدام الذي ينشأ من استفحال وضع الحضارة في الداخل باتساع رقعة الظلم. فالنهايات السيئة للحضارة الإنسانية الظالمة حتمية لا تضع سقفا للحضارة بل تضع أمامها أفقا آخر، وتسلك بها مسلك التناوب بين الحضارات المختلفة والقرون المتفاوتة وإعادة إنشاؤها على أسس جديدة من أجل استئناف مسار الرسوخ في الأرض والتعمير. أنها الرؤية ذاتها التي نجدها تتكرر في المتن الخلدوني وتأمله للحضارة، نشوءها وارتقاءها واندثارها.

لم يقف ابن خلدون عند التعريف التقليدي للحضارة باعتبارها حضورا، إنه يتحدث عن موجتها الثانية، حينما ألصقها بالنشاط الصناعي، وجعل ديناميتها تتصل بالدولة

---

[1]- أتالي جاك: ملامح المستقبل، ص 108

كظاهرة سياسية عمرانية. فالحضارة بالنسبة لابن خلدون هي حضور الدولة ورسوخها حيث يقول" في أن الحضارة في الأمصار من قبل الدول وأنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها"[1] . الحضارة إذن هي حضور خاص يتميز بكونه حضورا ورسوخا"دولانيا" etatique ،هذا التمركز يجعل من الحضارة نفسها ظاهرة سياسية، أي ظاهرة مساوقة للمدينة. هذا الربط الواضع بين نشوء الحضارة ورسوخ الدولة ينطوي على دلالتين:

1ـ كون الدولة هي مناط الصنائع وغاية الحضارة. فالظاهرة السياسية هي أسمى هدف للظاهرة الحضارية. يظهر ذلك جليا في التمركز المفرط الذي تبدو فيه الملازمة بين المركز السياسي والنشاط الحضاري.

2ـ ربط الحضارة بالدولة بوصفها أقوى ظاهرة في العمران على الإطلاق، ما يعني أن الحضارة هي صناعة القوة.

فالحضارة رسوخ وعوائد وتطوير مستمر، وهي من هذه الناحية قابلة للتقليد والتمثيل في بعدها التقني" لم يجديهما من الحضارة ما يقلد فيه من سلفه " [2]. فالحضارة تناوبية تنتقل وتنمو وتضمحل. وهي عند ابن خلدون شأنها شأن الدولة ، تمر بأطوار وهي ليست معطى، بل قوة نشاط قابل للاشتداد والتضعف.

لقد اتضح بأن الحضارة ملكة تكتسب وتورث بفضل الرسوخ، وهي من ناحية أخرى نشاط إنساني تقدمه إرادة القوة. إن الحضارة بما هي إنجاز إنساني هي ظاهرة عارضة محتملة.

والنتيجة:

1ـ توصلنا من خلال النقد الجينالوجي لمفهوم" الحضارة"إلى كونها نشاطا عمرانيا يصعب تحديده، ولا يمكن القبض على ماهيته إلا إذا اعتبرنا الحضارة صيرورة لا نهائية.

---

[1]ـ ابن خلدون عبد الرحمان: المقدمة ص 408

[2]ـ المصدر نفسه ص 408|409

2- توصلنا إلى أن الخلط بين الثقافة والحضارة هو تقليد أمريكي راجع إلى ذهنية إقصائية متسلطة بشأن تعدد الثقافات.

وعليه يمكن اعتبار الحوار هو بين الثقافات إذ لا وجود اليوم إلا لحضارة واحدة هي حضارة الغرب يوجهها ويبدعها باستمرار. إن الموقف المطلوب إزاء الثقافات هو التحاور معها من خلال إيجاد صيغة تواصلية معها، لكن الموقف من الحضارة لا يقدم لنا خيارات أخرى سوى الاندماج أو الانسحاب. وعليه تعين علينا البحث عن الشكل أو الكيفية الملائمة للاندماج. إن اختلاف الثقافات قد ينتج لنا اختلافا على مستوى كيفية الاندماج في الحضارة المعاصرة وكيفية الانخراط فيها.

لا شك أن ثمة أكثر من صورة لهذا الاندماج، كما أن هناك صور أربعة لموقف الثقافات من أي حضارة:

- الموقف التحضري - الشراكي -
- الموقف الاستحضاري - التبعي والاستهلاكي -
- الموقف الاحتضاري - الوحشي -
- الموقف الحضاري - الحلولي -

وليس هناك سوى اختيار طريق القوة والاندماج بشراكة وبحس ابداعي وإنشاء تغيير الواقع وتأسيس إمكانيات بنيوية داخل الحضارة وليس خارجها. إن الاندماج الأنسب والواعد هو اندماج تحضري يقوم على مبدأ الشراكة.

المبحث الثاني: صدام حضارات أم تقوقع حضاري

اتجه كثير من النقاد في أن أطروحة صدام الحضارات هي بالأحرى أطروحة للانزواء الحضاري وليست أطروحة للصدام. وهذا لا يمنع أن تكون أطروحة غاصة بالنقائض والأفهام المبتسرة والسيئة للأحداث، والتصورات المغلقة والخاطئة لمفهوم الحضارة والثقافة. وبالتالي أطروحة "هنتغتون" إذا ما حاكمناها نجدها تغرق في سبات بنيوي مغلق وتتترس بمنظور باراديغمي صارم، المنظور الذي طور على أساسه "توماس كون" فكرته عن بنية الثورات العلمية. لقد قرأ هنتغتون جزءا مما هو رائج في المقروئيات الإسلامية ليدعم به خلفيته الاديولوجية في انزواء الحضارات . حتى أنه بات واضحا أنه استعار كلمة الصدام أو الصراع من خبير المستقبليات المغربي د. مهدي المنجرة، الذي كان قد أصدر كتابه "الحرب الحضارية الأولى" في مطلع التسعينات. لكن إذا كان مهدي المنجرة يقدم ما هو بمثابة وثيقة احتجاج على اختلافات المنتظم الدولي للتخفيف من إفراط السيطرة الأمريكية على مقدرات العالم، فإن هنتغتون سلك بها مسلكا آخر هو مسلك القطيعة التامة مع العالم الخارجي.

ولكي نقترب موضوعيا من أطروحة صدام الحضارات، نرى من المناسب أن نتوقف قبل الشروع في إبراز الشروع في إبراز مثالب هذه الأطروحة الأسباب الخفية لرفض بعض الشرائح من نحل وأجواء مختلفة لها، فحينما طرح الخبير الأمريكي رؤيته الخاصة عن مستقبل العلاقات الدولية واجه ذالك الوابل من النقوض من داخل الغرب، وأيضا من العالم العربي والإسلامي. حتى بدا الخبير الأمريكي كاهنا حقيقيا لصدام الثقافات والحروب الدموية بين الحضارات.

ومع أن هناك مبررات معلنة عن هذا الرفض الجماعي لأطروحة هنتغتون، فإن ثمة ما هو خفي وراء هذا الرفض، والذين قادوا الحملة ضده ينقسمون إلى جبهتين:

ـ الجبهة الغربية وفي طليعتها شريحة من داخل الولايات المتحدة الأمريكية. وهي بدورها تنقسم إلى منظورين يختلفان في الدوافع والبواعث الاديولوجية

ـ المنظور الأول يمثله دعاة نسبية الثقافة وأنصار المثاقفة... وهؤلاء يرفضون أطروحة الصدام على الرغم من أن هنتغتون يؤمن حتى النخاع بنسبية الثقافات بالمعنى التصنيفي لأنهم يرون فيها أفكارا وإن لم تؤسس للمحور الثقافي كما هو منحنى صاحب فكرة نهاية التاريخ إلا أنها لا تقدم حلا ولا أفقا مناسبا للمثاقفة. وهذا الموقف هو إلى حد ما يحمل مبرراته الباراديغمية. إذ معظمهم يمثلون المنظور الأنتربولوجي. فهم لا يختلفون مع هنتغتون في نسبية الثقافة أو لا أخلاقية فعل المحور أو الضم أو الغزو الثقافي، لكنهم يختلفون معه في غياب ما من شأنه التأسيس لمشروع المثاقفة أو حوار الحضارات. أما المنظور الثاني من الجبهة الأولى يمثله نخبة من الإيديولوجيين والصقور الأمريكيين. وباعثهم في ذالك ليس رفضهم للصراع الذي يؤمنون به، بل لأن هنتغتون فضح السياسة الأمريكية بكثير من الوضوح الذي لا تتحمله الإدارة الأمريكية المتورطة في مشروع إرهاب الدولة والدبلوماسية الخفية.إن إصرار هنتغتون على الاختلاف البنيوي للثقافات والقيم والدعوة إلى الكف عن سياسة التغريب والحث على ضرورة تراجع الغرب إلى حدوده الطبيعية، هي في الإستراتيجية الأمريكية السائدة والتي لا تزال يمثلها ويحميها عدد من الصقور، لهي أخطر دعوة الآن ضد السياسة الخارجية الأمريكية. فهنتغتون حتى وهو يتحدث عن غرب فريد بقيم خاصة، يرى أن محاولة تعميم هذه القيم هو فعل لا أخلاقي إذا ما أصبح مشروعا يستند إلى القوة والإكراه. إن هنتغتون يذهب إلى أبعد من ذلك، إنه يدعوا إلى ضرب التجنيس الثقافي. فالقيم الغربية حتى ولو تبناها مجتمع بملء إرادته فإنه لن يحقق بذالك سوى تمزقا في الهوية.

إذا ما انتقلنا إلى الجبهة الثانية، ستجدنا أمام شريحة من العالم العربي تنقسم بدورها إلى مستويين:

المستوى الأول يمثله العموم ولعل موقفهم الرفضوي نابع من تأثير التأثير التأويل الذي تمارسه الميديا والذي عادة ما يحجب الوجه الآخر للأطروحة، والحال أن هنتغتون

لم يتورع عن اتهام الإسلام بالعنف، لكنه لم يدعوا إلى غزو العالم العربي أو الإسلامي بل دعا إلى الممانعة ضد أي تهديد للغرب ضمن حدود الغرب.

أما المستوى الثاني، فيمثله ليبراليون وحداثيون أزعجهم هذا الإصرار على التبيؤ الخاطئ للقيم والثقافة. كما أزعجهم خطاب التيئيس الهنتغتوني من أحلام التغريب معتبرا الديمقراطية نفسها خاصة غربية. بل وأزعجهم هذا التسخيف الهنتغتوني للسلوك التغريبي العبثي. إن الوجه الذي لا يعنينا هنا من أطروحة هنتغتون والذي يمثل الوجه المرفوض والمغلق يستند إلى مداميك فكرية ومنهجية خاطئة ومثغورة يمكننا اختزالها في الآتي:

1 ـ استنادا على المنظور البنيوي المغلق للثقافة، حيث يبدوا متأثرا إلى حد ما بالمنظور الكوني (نسبة إلى توماس كون) المغلق للنماذج المعرفية. فهنتغتون ينظر إلى الحضارات كنماذج مغلقة وهذا من شأنه حقيقة التأسيس للفردانية وفرض عزلة جديدة بين الكيانات الثقافية ليس محددها إكراهي جغرافي كما هو مذهب ـ ليفي شتراوس ـ بل عزلة وفرادة قوامها موضوعي نابع من أن حوار الثقافات لا يغدو في النهاية إلا حوارا مغلقا.

2 ـ إذا كانت أطروحة هنتغتون تؤسس لعالم متخم بالفرادات وتبشر بجزائر ثقافية مليئة بالتخوم، فإنها إضافة إلى ذلك تسد أي ثغرة للرابطة الكونية. فهو يعتبر الديمقراطية قيمة غربية خالصة وليست نظاما سياسيا قابلا للتصريف.

النظرة التمامية للديمقراطية عند هنتغتون وعدم اعتبار هذه الأخيرة حقا يتصل بحقوق الإنسان(الإنسان الكوني)من شأنه أن يغلق المسام أمام الأصول المشتركة التي هي أرضية الحوار الضرورية.

3 ـ إن هنتغتون اعتبر الصراعات التي تقدمها المشاكل السياسية أو الاقتصادية أو العرقية أو الغرائزية صراعا بين الحضارات، يقول مثلا: " المصدر الأساسي للنزاعات في هذا العالم الجديد لن يكون مصدرا إيديولوجيا أو اقتصاديا في المحل الأول.

فالانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية والمصدر المسيطر للنزاع سيكون ثقافيا "[1]

وهذا تعميم فاسد يضر بمفهوم الحضارة نفسها. إذ الحروب والصراعات التي تنشب في الشرق الأوسط قد تكون حروبا عربية ـ عربية..إسلامية ـ إسلامية..مسيحية ـ مسيحية وأحيانا طائفية..وهذا شأن ما يعرف بحروب الإخوة أعداء.. إن الزعم بكون مطلق الحروب هي حضارية الآن وفي المستقبل لا يعدو أن يكون سوى تخرصا على المستقبل.

4 ـ الخلط الاصطلاحي بين الحضارة والثقافة..وهذا راجع إلى مغالطة شائعة التداول الأمريكي. ويؤكد جون جراي قائلا: "والمعيار الذي يستخدمه هنتغتون ضمنا في أغلب الأحوال إنما يعكس الفكرة الأمريكية المتسلطة بشأن تعدد الثقافات. فالثقافة أو الشعب بعد حضارة إذا كان له ما لأقلية أمريكية من فاعلية سياسية وفي غير هذه الحالة فهو يتجاهلها"[2]

وهذا الخلط بين الحضارة كقوة ظاهرة في الصنائع والثقافة كحضور أدنى، أو لنقل حضارة غير مكتملة كما يصفها فرناند بروديل، يجعل المنظور الثقافي الأمريكي عموما متخلفا عن المنظور الخلدوني. فهذا الأخير على الأقل وإن ميز بين البداوة والحضارة، إلا أنه اعترف لكليهما بمخزون ما من العوائد والسلوك والآداب.

1هاني ادريس :المفارقة والمعانقة،المركز الثقافي العربي ص 174 ط1 - 2001بـــيروت .

[2]جون جراي: الفجر الكاذب ص 179

المبحث الثالث: الحوار الحضاري بين الثقافات

من أهم متطلبات الحوار الحضاري بين الثقافات هو الاستعداد أولا للحوار، فكل ثقافة فيها جانب إيجابي وجانب سلبي وكل حضارة وكل ثقافة تريد أن تتحاور وتتقاطع مع ثقافات أخرى أو تتثاقف مع ثقافات أخرى ينبغي أن نبحث عن هذا الجانب الإيجابي وعن هذه العناصر القمينة بتفعيل هذا الحوار.

وعليه حوار الحضارات يبحث أصلا عن المشترك الإنساني، إذا كان البحث عن المشترك الإنساني يبحث فقط تصبح الغاية غاية معرفية. وقد يؤول هذا في آخر المطاف إلى نوع من العبثية. لأن الهدف من المعرفة أساسا هو صناعة وعي بالحدث الحضاري، وصناعة وعي بالآخر ومحاولة لصالح الإنسانية عامة، هذا من جانب تحديد أولي أما بالنسبة لمتطلبات الحضارة فمعلوم أن الناس لن يشاركوا في وعيهم للآخر، ولن يشاركوا في الصالح العام للإنسانية إلا إذا انطلقوا من ذواتهم الثقافية المستقلة عن الآخر، وكذلك من متطلبات الحوار هو الاعتراف بالآخر كحقيقة مستقلة، وإذا اعترفنا بالآخر من هذه الزاوية فينبغي قراءته قراءة موضوعية على وفق ما هو عليه في الواقع، على وفق ما هو متمثل في تصرفات أهله وهذا هو المتطلب المعرفي. أما بالنسبة للمتطلبات الأخرى فأهمها تحديد مقصد واضح للحوار وكذا توفير جو الحرية في اختيار المؤسسات التي تمثل في إقامة هذا الحوار، ومنه حوار الحضارات هو الخلفية الفكرية التي ينتج عنها انسجام الإنسان الذي يعتقد هذه العقيدة وهذه المبادئ وينخرط من أجل المساهمة في صالح الإنسانية العام بالإضافة إلى ذلك يجب أن تكون هذه الخلفية الفكرية أرضية لاكتشاف الآخر، ومن خلال ذلك تترتب علاقته بنفسه وبالمجتمع الذي يعيش فيه ومن ثم علاقته بالآخر وبالتالي مضمون لفظ حوار الحضارات معلوم لدى الجميع، والإشكالية المطروحة ليست إشكالية الصدام بل إشكالية الحوار بمعنى هل نحاور، هل نقبل الحوار أم نرفض الحوار هذه الفكرة هي الفكرة المركزية وبالتالي الحوار هو المسلك الوحيد للإنسانية. وعليه العنوان الأنسب للحوار هو الحوار

الحضاري بين الثقافات وليس الحوار بين الحضارات لسبب بسيط وهو أنه ليس ثمة حضارات تتعاصر في آن واحد. ربما في قديم الزمن وفي حقب تاريخية متقدمة جدا وبسبب العزلة وبسبب التأخر على مستوى الاتصال، فقديما كانت الحضارات تعيش في آن واحد و تتعاصر مع بعضها، لكن في عصر ثورة الاتصالات لا يمكننا أبدا أن نعيش أكثر من حضارة واحدة، وهذا ما نستخلصه من تعريف ابن خلدون للحضارة " الحضارة هي صناعة القوة و قوة الصناعة، الحضارات لا تتحاور، الحضارات تتناوب وهي تخضع لمفهوم النشوئية بمعنى البقاء للأصلح، وعليه لا يمكن أن نناقش الغرب في الجانب المادي الابتكاري بل نناقشه في تلك الثقافة أو ذلك الاستفحال الذي نتج عن الحداثة وإفرازاتها. فأصبح الإنسان مستلبا في أشيائه وأصبحت علاقته بالأشياء علاقة مأزومة وعلاقة إشكالية. وهذا الموضوع عالجه نقاد حداثيون ينتمون إلى الغرب ومدارسه مثال على ذلك مدرسة فرانكفورت من ماركيز مرورا بهوركيمر وأدور نو إلى يورغن هابر ماس...الذي قال الحداثة مشروع لم ينجز " ومعنى ذلك أن هناك جوانب مهمة جدا في الحضارة الغربية ومن هذه الحداثة يمكن أن نغير كيفيتها لصالح الإنسان. ابن خلدون حيثما يتحدث عن الحضارة فإنه يفرق بين الحضارة والبداوة، ولا يصادر على البداوة قيمها وعوائدها. فللبداوة قيم وأخلاق وهذا هو التعريف الثقافي للبداوة ولا يصادر على البداوة قيمها وعوائدها. ومنه حينما نقول حوار حضاري بين الثقافات معناه أننا نملك شيئا ننازع فيه الغرب، ويبدأ هناك النزاع مع أشياء الغرب وليس مع صميم علاقته بهذه الأشياء. ومنه إذا أردنا أن نفهم الغرب وحضارة الغرب علينا أن نفهم الحداثة وفلسفتها وكيف ينظر الغرب إلى تقاليده الحداثية. وبالتالي الغرب بصفته الغالب و الشعوب الأخرى بصفتها مغلوبة في آخر المطاف لابد للغالب من أن يحاور المغلوب، ولابد للمغلوب من أن يحاور الغالب والعكس كذلك لأن المغلوب يريد أن يرافع عن نفسه ويريد أن يرافع عن مظلوميته، فالمدافعة عن المظلومية تقتضي حوارا بالإضافة إلى هذا دفاعا عن النفس والدفاع عن النفس هو نوع من الحوار.

والغالب لكي يسوق بضاعته المعرفية أو سلعته يحتاج إلى محاورة المغلوب بشكل أو بآخر. فالحوار ضرورة إنسانية في أي لحظة من لحظات الصراع أو الوفاق أو التضامن أو التوافق.

الخاتمة:

إن العنف كظاهرة إنسانية قديم قدم الإنسان ليس حكرا على مجتمع ما أو ثقافة معينة، بل هو ظاهرة تجلت في جميع الثقافات والمجتمعات التي عرفها الإنسان عبر تاريخه، متطورا بتطور الوسائل التي ساعدت على ذلك من الجانب الكيفي و الكمي ، وهو ليس وليد عامل معين و إنما وليد عدة عوامل مختلفة ساعدت وهيأت ظروف اللجوء إليه ،وكلما تفاقمت تفاقم العنف وكلما عولجت عولج العنف وكما يقال إذا أردنا أن نقضي على المشاكل فيجب أن نقضي على أسبابها وهذا ما ينطبق على العنف و مظاهره ، إن للفكر السياسي تاريخا خاصا في نطاق التاريخ العام، إن الفكر السياسي هو أحد أشكال الأعمال الفكرية حول وضع الإنسان في المجتمع و الذي ساهم بقوة في صنع الحضارة فهو ينسق و يربط بين الأفكار التي لم يكن بإمكان العقل إلا أن يكونها عن الظاهرة الأساسية والجذابة التي تسمى بالسلطة والتي وصفت صراحة أو ضمنا بالسياسة وسياسات الدول وتوجهاتها خاصة الأمريكية منها حيث تمثل الأطروحة الهنتغتونية آخر أطروحة كشفت عن الفكر السياسي الأمريكي المعاصر تطلعاتها الخارجية بعد انهيار الإتحاد السوفييتي وهي الأطروحة التي تحكم السياسة الأمريكية المعاصرة في نشر الديمقراطية الليبرالية والحرب على الإرهاب لتأكيد عدم انسيابية السياسة الأمريكية في ظل غياب العدو وبناء إستراتيجية أمريكية للسياسات الأمريكية اللاحقة، وكما نعلم أمريكا لا تتوحد داخليا إلا لمواجهة خطر خارجي جسيم يهدد وجودها وهذا نفس الشيء بالنسبة لإسرائيل ومثل هذه الأطروحة تخدم هذا الغرض بشكل كبير فهي تأخذ أصالتها ومصداقيتها كون العالم الغربي هو الجبهة الأغنى والأعظم قوة بشكل لم يشهده التاريخ من قبل. كما أنه لا يمكننا نسيان بعض الأصوات المنددة بتسلط هذه الأطروحة حاول على إثرها باحثون وفلاسفة سياسيون نادوا بحوار الحضارات راجعين في ذلك إلى المفكر الفرنسي **"روجي شارل جار ودي "** GARAUDY R, وانطلاقا من مقولته " إن الغرب عارض طارئ " خلص إلى أن أزمة الحضارة الغربية ناتجة عن الثورة العلمية والتقنية وما آلت إليه من تسلط للمفاهيم العقلانية والتقدم العلمي على حساب الجوانب الروحانية والإنسانية وبالتالي هذه المبادرة المقصود منها إعادة الغرب إلى حجمه الحقيقي مؤكدا أن أوروبا وليدة ثلاث تقاليد أولها في مجال الأخلاق تأثرت بالمسيحية وخصوصا الكاثوليكية، وثانيها في مجال القانون والتنظيم والسياسة تأثرت بالنظام الروماني

وثالثها في مجال الفكر والفلسفة والفنون ورثت التراث الإغريقي [1]. لهذا نرى أن إمكانات قيام حوار مثمر فيما بين الثقافات أعظم كثيرا الآن إذا ما ارتكز على تصورات واقعية بشأن ثقافة المرء و ثقافات الآخرين. وتتجلى هنا وهناك مهمة محورية وهي إجراء حوار بشأن المفاهيم المتعلقة بالتعددية السياسية والتنظيم ومن هذا المنطلق و في ضوء شيوع الاشتغال بالسياسة كمبدأ أساسي في العالم نرى أن بؤرة اهتمام الحوار الثقافي الدولي تتمثل في التفكير في كيفية صياغة صورة متحضرة و موثوق بها للصراع الحداثي.

يبدأ الحوار فيما بين الثقافات بإدراك الفوارق والخلافات داخل الثقافات ذاتها. إننا إذ نطرح تعددية ثقافتنا على طاولة البحث فإننا في الوقت نفسه ربما نعرض بطريقة غير زائفة التجربة السياسية والتاريخية الأكثر حسما التي عاشتهما و عانيتهما ألمانيا وأوروبا[2] .

وبالتالي ليست المشكلة في الحضارات التي أنتجها الإنسان، ولا حتى في ثقافته، بل في إخفاقه في اجتراح طريقة لتصريف العنف أو السيطرة عليه، فيدفع به من الداخل (الذات) إلى الخارج (الحروب) . فالصراع كان ولا يزال أبدا، والحوار مهما بدت لنا هذه العبارة جميلة ومغرية فإنه لا ينهي الصراع، إنما يسعى إلى تخفيف حدته. وحوار الحضارات معناه التعاون على تخليص الذات الإنسانية من العنف المختزن، ومن تصريف القوة الجبارة التي يمتلكها الإنسان في البناء بدل الهدم. فالبناء لا ينهض إلا بهذا العنف الموجه أو هذه العدوانية الثاوية في صلب هذه اللعبة التعويضية، حيث يتم تحويل العنف من الهدم إلى البناء.

[1] روجيه جار ودي:"في سبيل حوار بين الحضارات" .ترجمة عادل العواء,منشورات عويدات ,بيروت الطبعة الثانية 1982 م ص 17
[2] - ديتر سنغاس: الصدام داخل الحضارات ، ص 216

فهرس الموضوعات

الاهداء

المقدمة..... أ

الفصل الأول: العنف، السياسة، فلسفة الحضارة (جينيالوجيا المفاهيم)

تمـهـيـــد 2
المبحث الأول: الأبعاد النظرية لمفهوم العنف..... 5
المطلب الأول : تعريف العنف لغويا..... 6
أولا : مفهوم العنف لغويا في الاستعمالات الفكرية الغربية 6
ثانيا : مفهوم العنف لغويا في الاستعمالات الفكرية العربية..... 6
المطلب الثاني : تعريف العنف اصطلاحيا..... 8
أولا: مفهوم العنف اصطلاحيا في الاستعمالات الفكرية الغربية 8
ثانيا : مفهوم العنف اصطلاحيا في الاستعمالات الفكرية العربية 10
المطلب الثالث : تعريف العنف فلسفيا..... 13
أولا : مفهوم العنف فلسفيا في الاستعمالات الفكرية الغربية 13
ثانيا : مفهوم العنف فلسفيا في الاستعمالات الفكرية العربية 13
المطلب الرابع : تعريف العنف سياسيا 19
أولا : مفهوم العنف سياسيا في الاستعمالات الفكرية الغربية 22
ثانيا : مفهوم العنف سياسيا في الاستعمالات الفكرية العربية 22
الخلاصة 26
المبحث الثاني: في التعريف بعلم السياسة..... 29
المطلب الأول: مفهوم علم السياسة 30
أولا: السياسة لغة..... 31
ثانيا: السياسة اصطلاحا 32

المطلب الثاني: مفهوم الفكر السياسي 34
المطلب الثالث: تطور المعرفة السياسية..... 37
المطلب الرابع: ميلاد علم السياسة المعاصر 45
المبحث الثالث : الحضارة و فلسفة الحضارة 48
المطلب الأول : الحضارة..... 49
المطلب الثاني: التاريخ و الحضارة 53
المطلب الثالث: الثقافة و الحضارة 57
المطلب الرابع: نظرية الصراع في نشأة الحضارة 61

الفصل الثاني: صدام الحضارات و إعادة صنع النظام العالمي الجديد

تمهيد 67
المبحث الأول : صدام الحضارات 69
المطلب الأول: طبيعة الحضارات..... 69
المطلب الثاني: صدام الحضارات 75
79المطلب الثالث: القوى المحركة لحروب خطوط التقسيم الثقافي (الهوية ،الدين
،الهجرة) 79
المطلب الرابع : حرب الحضارات و النظام 86
المبحث الثاني : السياسة الكونية للحضارات 88
المطلب الأول: نظام متعدد الحضارات..... 88
المطلب الثاني: إعادة التشكيل الثقافي للسياسة الكونية 91
المطلب الثالث: دول المركز و صراع خطوط التقسيم الحضاري..... 93
المطلب الرابع: الحضارات و دول المركز (الإنحيازات الناشئة) 95
المبحث الثالث : مستقبل الحضارات..... 98
المطلب الأول: الغرب و التحديث 98
المطلب الثاني: تغير ميزان القوى (القوة الغربية من السيطرة إلى الاضمحلال) 102

المطلب الثالث: الإسلام و الغرب. 106
المطلب الرابع: إيقاف حروب خطوط التقسيم و الصدام الحضاري 111
الخاتمة..... 114
قائمة المصادر والمراجع 117
الفهرس..... 124

قائمة المصادر و المراجع:

1ـ القرآن الكريم .

2 ـ صموئيل هنتغتون : " صدام الحضارات (إعادة صنع النظام العالمي) " ترجمة طلعت الشايب ، تقديم صلاح قنصوه ،مؤسسة سطور للنشر والتوزيع عام 1998 م .

3 ـ صموئيل هنتغتون : " النظام السياسي لمجتمعات متغيرة " ترجمة سمية فلو عبود ،دار الساقي .طبعة أولى 1993 بيروت لبنان .

ـ صموئيل هنتغتون: " الغرب متفردا وليس عالميا "، مركز الدراسات الإستراتيجية و البحوث و التوثيق.

4 ـ شانتال ميلون دلسون:" الأفكار السياسية في القرن العشرين " ترجمة جورج كتورة ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت . ط1 1994 م .

5 ـ عبد الرضا الطعان وصادق الأسود " مدخل إلى علم السياسة " ، جامعة بغداد ،العراق سنة 1986م .

6 ـ عامر حسن فياض وعلي عباس مراد: "مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط "بنغازي ،منشورات جامعة قار يونس 2004 .

7 ـ بول كينيدي: "نشوء وسقوط القوى العظمى " ترجمة مالك البديري ،دار الأهلية للنشر والتوزيع ،عمان طبعة أولى سنة 1994 م .

8 ـ فيليب برونو و آخرون :"المجتمع والعنف ،ترجمة إلياس زحلاوي ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت 1993 م .

9 ـ حنا آرندت :"في العنف " ترجمة ،إبراهيم عيسى ، دار الساقي ، ط 4 1992 م ،بيروت لبنان.

10 ـ عبد الرحمان ابن خلدون :" المقدمة ،دار الكتب العلمية ،بيروت ط 1 ،1993 م .

11 ـ أفلاطون :" الجمهورية " نقلها إلى العربية حنا خباز ،دار العلم ،بيروت لبنان .

12 ـ أرسطو طاليس :" في السياسة ،نقلها إلى العربية الأب أوغسطين بربارا البولسي ،اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ،ط2 1980 .

13 ـ أحمد حويتي :" العنف المدرسي " مجلة الفكر الشرطي ،العدد 12 مجلد 04 يناير 2004 ، الشارقة الإمارات العربية .

14 ـ معتز السيد عبد الله :" العنف في الحياة الجامعية " منشورات مركز البحوث والدراسات النفسية ،القاهرة 2005 م.

15 ـ كلودين شولي :" عنف على حدى " مجلة الإنسانيات عدد 10 ، مركز الأبحاث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ،جامعة وهران 2000 م .

16 ـ تريكي علي الربيعو :" العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية ،المركز الثقافي العربي ،ط2 1995 م .

17 ـ دولة خضر خنافر :" في الطغيان واستبداد الدكتاتورية" دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ط1 ،1995 م لبنان .

18 ـ عدنان الدوري :" أصول علم الإجرام " أسباب علم الجريمة وطبيعة السلوك الإجرامي ،منشورات دار السلاسل .الكويت ط3. 1984 م .

19 ـ هيغل :" العقل في التاريخ واليوم " الجزء 1 ، ترجمة إمام عبد الفتاح ،دار الثقافة للنشر والتوزيع (د ط) 1980 م .

20 ـ عزت سيد إسماعيل :" سيكولوجيا الإرهاب وجرائم العنف " ط1 ،منشورات ذات السلاسل ،الكويت 1988 م .

21 ـ حسن محمد حسن :" النظرية النقدية عند هربرت ماركيز " دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع 1980م .

22 ـ ألبير كامو:" الإنسان المتمرد ،منشورات عويدات ،بيروت/ باريس ط2 1980م

23 ـ : أبو الحسن علي ابن الحسن المسعودي ، "مروج الذهب ومعادن الجوهر" ،تحقيق محي الدين عبد المجيد .ج 1 ط4 .1964 م

24 ـ جورج لابيكا :"السياسة والدين عند ابن خلدون " تعريب موسى وهبي وشوقي الدويهي ،دار الفارابي 1982 م ، ط1 .

25 ـ محمد عابد الجابري :" العصبية والدولة (معالم النظرية الخلدونية في التاريخ الإسلامي) مركز الدراسات الوحدة العربية ،بيروت ط 6 ، 1994 م .

26 ـ أمينة منير جادو:" العنف المدرسي بين الأسرة والمدرسة والإعلام "دار السحاب للنشر والتوزيع القاهرة ،2005 .

27 ـ محمد خضر عبد المختار :" الاغتراب والتطرف نحو العنف " دار غريب للطباعة والنشر 1999 م .

28 ـ مصطفى عبدون: " وضع ملح لمثيري أعمال العنف في ملاعب كرة القدم " رسالة ماجستير ،قسم علم النفس وعلوم التربية ،جامعة الجزائر 2006 م .

29 ـ إبراهيم شلبي :" علم السياسة في قواعده الأصولية " الدار الجامعية للنشر و التوزيع 1985 م .

30 ـ حامد ربيع :" التراث السياسي الإسلامي " القاهرة ،مكتبة القاهرة 1982 م .

31 ـ أرنست باركر:" النظرية السياسية عند اليونان " ترجمة لويس إسكندر .القاهرة مكتبة سجل العرب 1969 م .

32 ـ إبراهيم دسوقي أباضه وعبد العزيز الغنام :" تاريخ الفكر السياسي ،دار النجاح بيروت لبنان 1973 م .

33 ـ : جان توشار :" تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط " ترجمة ناجي الدراوشة دار التكوين ،دمشق سوريا .

34 ـ جان توشار :" تاريخ الأفكار السياسية (الاشتراكية ،الليبرالية ،القومية ،السلفية) ترجمة ناجي الدراوشة ،دار التكوين دمشق سوريا .

35 ـ هشام محمود الأقداحي :" الفلسفة السياسية المعاصرة " مؤسسة شباب الجامعة ،الإسكندرية ، جمهورية مصر العربية .

36 ـ السيد محمد المطلب غانم :" التنظيم في علم السياسة " مركز البحوث والدراسات السياسية ، القاهرة ،جمهورية مصر العربية .

37 ـ مجموعة مؤلفين :" الفلسفة السياسية المعاصرة (من الشموليات إلى السرديات) مراجعة إسماعيل مهنانة ومحمد شوقي الزين ،ابن النديم للنشر والتوزيع ،دار الروافد الجامعية .

38 ـ موريس ديفرجيه :" مدخل إلى علم السياسة "ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي ،دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر ،دمشق 1981م .
39 ـ سعيد محمد محمد السقا :" فلسفة الحضارة وحوار الحضارات " دار المعرفة الجامعية ،كلية التربية الإسكندرية ،2010 م .
40 ـ مالك ابن نبي :" شروط النهضة "ترجمة عبد الصبور شاهين ،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ،دمشق 1986 م .
41 ـ السخاوي :" الإعلان والتوبيخ " أورد نصه أحمد العلي في ترجمته لكتاب فرانس روزنتال ،تاريخ علم التاريخ عند المسلمين ،بغداد 1991 م .
42 ـ حسين مؤنس :" الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتدهوها " سلسلة عالم المعرفة 1978 م .
43 ـ مراد وهبه :" فلسفة الإبداع " دار العالم الثالث ، لبنان بيروت 1996 م
44 ـ إسماعيل صبري مقلد :" الإستراتيجية والسياسة الدولية " مؤسسة الأبحاث العربية بيروت لبنان ط 2 1985 م .
45 ـ فرنسيس فوكوياما :"نهاية التاريخ والإنسان الأخير " ترجمة وتعليق حسين الشيخ، دار العلوم العربية ط2 بيروت لبنان 1992 م .
46 ـ روجيه جار ودي:" في سبيل حوار الحضارات " ترجمة عادل العواء ،منشورات عويدات بيروت ،الطبعة الثانية 1982م .
47 ـ دييتر سنغاس:" الصدام داخل الحضارات (التفاهم بشأن الصراعات الثقافية) ،ترجمة شوقي جلال ، دار العين للنشر طبعة أولى 2008م القاهرة.
48 ـ كين بوث و تيم دين:" عوالم متصادمة (الإرهاب ومستقبل النظام العالمي)، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية ،الطبعة الأولى 2005م دولة الإمارات العربية.
49 ـ ديورنت وول: قصة الحضارة، ج1 دار الجيل،بيروتـ 1988 ص.5
50 ـ جون جراي: الفجر الكاذب، ترجمة أحمد فؤاد بلبع. ط1 مكتبة الشروق 2001 ص.170
51 ـ هاني إدريس: المفارقة والمعانقة، المركز الثقافي العربي ص174، ط12001 بيروت.

قائمة المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

52/ jean claud chendis .revue et augmentee .robert /la ffont .paris 1981

e . tylor .the origins of cultur /harpert orchbooks 1958 50 -

arlond tounbee .history edition pordas peljique 1985 51 -

Proudil .on history .for an of cultur and civilization .harvard university vol x l vil .no passim but esp adress extended revieu

53/ See quigley .evolution of civulization chap 3 es pp77 max weber the social paychology of the religion from max weber essays in socialogy .london routedge transand wright 1991

54/ jacques dolors .question conceming european secuty adress internationl institut for strategic stadies prussels 10 september 1993

55/ vaclave havel /the new measur of man new york tims 8 july 1994

56/ mahdi el manjra der spgel 11 february 1991 cited in elmandjra .cultural diversity key to survival in the futur first maxican congress on futur studies mexico city 26 27 september 1994

56 /hedlay pull the rovolt agahnst the west in hedlay pull and adam watsoneds expansional socity coxford university press 1984

قائمة المعاجم:

1 ـ مراد وهبه :" المعجم الفلسفي ،دار قباء الحديثة للطباعة و النشر و التوزيع ،القاهرة .

2 ـ ابن منظور :" لسان العرب ،دار صادر للطباعة و النشر ط 1 ,بيروت 2004 .

3 ـ أندري لالاند :" موسوعة لالاند الفلسفية ج3 ’تعريب أحمد خليل ط1 1996. منشورات عويدات بيروت /باريس

4 ـ جميل صليبا :" المعجم الفلسفي " دار الكتاب البزاني مكتبة الإسكندرية لبنان 1982 .

5 ـ إبراهيم مذكور :" المعجم الفلسفي " الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ,القاهرة 1973 م .

6 ـ حارث سليمان الفاروقي :" المعجم القانوني " مكتبة لبنان بيروت .

7 ـ منير البعلكي :" قاموس المورد " دار العلم للملايين 1998 .

8 ـ عبد الرحمان بدوي :" الموسوعة الفلسفية ج 2 ,المؤسسة العربية للدراسات والنشر ,ط 1 1984 .

9 - rey alaint et callq porateurs le ropert dictionnare daujourduit edition.les dictionnaires .le ropert .paris 1993

10 - La rousse dictionnaire encyclopedique librairie la rousse france 1985

ملخص

إن هاجس القوة والسيطرة والتحكم ولد العنف وإشكالية في التعامل مع الآخر،فالعنف هو ترجمة لثقافة القلق المبني للمجهول والسياسة هي تأسيس الأمان وتوضيح هذا المجهول،ليست المشكلة في الحضارات التي أنتجها الإنسان، ولا حتى في ثقافته، بل في إخفاقه في اجتراح طريقة لتصريف العنف أو السيطرة عليه، فيدفع به من الداخل (الذات) إلى الخارج (الحروب). فالصراع كان ولا يزال أبدا، والحوار مهما بدت لنا هذه العبارة جميلة ومغرية فإنه لا ينهي الصراع، إنما يسعى إلى تخفيف حدته. وحوار الحضارات معناه التعاون على تخليص الذات الإنسانية من العنف المختزن، ومن تصريف القوة الجبارة التي يمتلكها الإنسان في البناء بدل الهدم. فالبناء لا ينهض إلا بهذا العنف الموجه أو هذه العدوانية الثاوية في صلب هذه اللعبة التعويضية، حيث يتم تحويل العنف من الهدم إلى البناء فاستئصال العنف معناه استئصال الحضارة نفسها.

الكلمات المفتاحيه:

العنف؛ السياسة؛ الحضارة؛ الصراع؛ التاريخ؛ الثقافة؛ صدام الحضارات؛ حوار الحضارات؛ الإسلام؛ الغرب.

نوقشت يوم 04 ديسمبر 2013