ابن خلدون أو أصالة بنية التفكير*:

رجل دولة وسياسي مغامر.. عرف عن كثب التباسات العروش والدول والملوك والعصبيات وكان صاحب حظ طيب

امتلك ابن خلدون طاقات مكنته من أن يكون ضرورياً ومطلوباً حتى في بلاط تيمورلنك!

محمد نعيم فرحات**

■ قد لا ينطوي الأمر على أي جديد إذا ما قلنا بأن ابن خلدون قد قدم رؤيا عميقة وثاقبة لعالمه، جاءت كحصيلة لحضور سياسي وفكري اتسم بدهاء وذكاء مميزين، وقد أثمرت علاقته «الفعالة بعالمه المنفعلة به» أثراً، ها هو يدوم بأكثر مما دام صاحبه في الحياة الدنيا ولا يخلو الأمر هنا من عظمة ما.

وربما يقدم مفهوم «رؤيا للعالم»، الحديث نسبيا القديم مضموناً، مساعدة مهمة في تناول فكر ابن خلدون وآثاره، رؤيا للعالم بما هي «كلية دالة من القيم والمعايير تعبر عن الوعي المثالي ، ..أقصى الوعي الممكن وليس عن الوعي الامبريقي لأعضاء الجماعة» كما يقول لوسيان غولدمان. وبما هي ايضا «وحده متكاملة لمجموعة العوامل الذاتية والموضوعية التي تقود إلى تحقيق إنتاج جديد، أصيل وذي قيمة من قبل (فرد) أو (جماعة)». وكذلك بصفتها «استقطاباً مفهوميها (عميقاً) للاتجاهات الواقعية والوجدانية والفكرية ... لأعضاء جماعة ما».

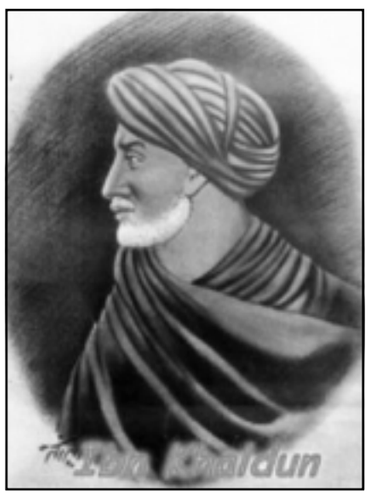
ويمكن القول بأن فكر ابن خلدون والوعي الذي قدمه لعالمه لهو من أهم التعبيرات في موروثنا عن رؤيا للعالم بمعانيها الانفة وكأمر «يتصل بفهم وتفسير إشكالية ملموسة مسجلة في تاريخ المجموعات الاجتماعية التي ننتمي إليها».

ولكن السياق الذي تولد فيه مفهوم «رؤيا للعالم» يعطي أهمية بالغة لموضوع العلاقة والارتباطات البنائية المفترض قيامها، بين وعي النصوص ووعي العالم الذي صدرت عنه وحاولت نمذجته، وبقراءة فكر ابن خلدون من هذه الزاوية فإن قوة التثاقف النقدي بين وعي نصه ووعي زمانه وقضاياه ومتطلباته من جهة، وتوصل العديد من المقاربات الجدية لتأكيد هذه الارتباطات في المثال الخلدوني من جهة أخرى، تمكننا من المجازفة والتعامل مع علاقة الارتباط بين نصه وعالمه «كمعطى»، قائم لا يحتاج لافتعال العلائق أو البحث عن مسار من البرهنة حول وجودها. إننا نقف بإزاء رؤية حقيقية ومركبة لعالمها، وهذا ما يشكل خاصية عامة ذات دلالة مهمة في قراءة ابن خلدون وفكره معا.

أما بالنسبة لهذه الورقة فإنها تطرح على نفسها الانشغال في أمر محدد بالذات يأتي على هيئة تساؤل، وهو: ما الذي يجعل ابن خلدون واطروحاته ورؤيته في التاريخ وطبائع العمران والاجتماع الإنساني تنطوي على قدرة جوهرية لمقاربة الواقع الراهن ومساهمتها في تقديم فهم وتفسير له ولظواهره !!!! وما الذي يجعل ابن خلدون قابلا للاستعادة والاستحضار المعرفيين وضروريا إلى هذا الحد في راهننا !!!.

..إن جهد هذه الورقة معنيٌ بالتأكيد على انشغالها وحدوده، وهو ليس بوارد التورط في عوالم ابن خلدون إلا بمقدار ما يحقق ذلك غرضه، وان هذا التشديد في تحديد هدف الورقة يرمي لضبط مسار تطرقها ومسار التعقيب عليه.

وتمشيا مع المنحى الذي جرى تحديده للتو، فان مسار التطرق لفكر ابن خلدون ورؤيته للعالم سيرصد أو يحاول بناء سمات وخصائص انطوى عليها خطابه، بصورة تمكن من وضع إجابات للتساؤلات المطروحة آنفاً.



ابن خلدون

الجدة والإبداع

... في هذا السياق فان القراءة الأولية لفكر ابن خلدون تحيلنا للوقوف أمام خاصية مركبة تتكون من قيمتين متلازمتين في نصه هما «الجدة والإبداع»، جدة اتسمت بانفتاح واسع على النقد والتمحيص والتجاوز المعرفي في تعاملها مع السائد في عصره وموروثاته، وكذلك كان أمرها مع المفاهيم والأحوال. أما الإبداع فقد عبر عن نفسه في غير صعيد، سواءٌ تعلق الأمر بكيفيات التناول أو مقاربة المسائل أو في الاستخلاص وبلورة المفاهيم وفي غير ذلك.

...لقد مهد ابن خلدون لما سماه بالعلم الجديد باستعراض متطاول ونقد منهجي، حشد فيه قدرات كبيرة وبنى في محصلتها مفهوما «وتصورا خاصا به للتاريخ الإسلامي ومسيرته، وهو تصور مستمد من ظروف تجربته ووقائع عصره والمعطيات الاجتماعية والتاريخية للمجتمعات التي عاش فيها ودرس أحوالها».

إن ظاهر نص ابن خلدون نفسه وليس باطنه فحسب أو القراءات التي تناولته، هو الذي يُدلُ على قيمتي الجدة والإبداع. يقول ابن خلدون، «..فأنشأت في التاريخ كتاباً، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا، وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا، وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأعصار وملأوا أكفاف النواحي منه والأمصار... وهما العرب والبربر.... فهذبت مناحيه تهذيبا وقربته لإفهام العلماء والخاصة تقريبا، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا وطريقة مبتدعة وأسلوباً. وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض».

وفي تعريفه للتاريخ الذي أنشأه يشير ابن خلدون إليه، كفن من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وهو «في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى..وفي باطنه فهو نظر وتحقيق للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق».

.. بهذه الصورة عرض ابن خلدون فهمه للتاريخ الذي مَوضع فيه الاجتماع الإنساني والعمران البشري، وهو فهم حقق فيه «تجاوزا للنظام المعرفي القديم» من جهة، وشكل نقدا جذريا للخطاب التاريخي التقليدي من جهة ثانية، ورد فيه التاريخ إلى قوانين التاريخ والمجتمع إلى طبائع العمران من جهة ثالثة، ووضع حدا لاستنساخ ينتمي لأنماط السرد من جهة رابعة.

وقد كان الجهد النظري والمنهجي الذي بذله ابن خلدون في هذا الاتجاه جهدا مميزا، سواءً في أشكال التطرق أو في مضامينها أو في قيام قراءته على التحليل والبرهنة والمقابلة والتقليب، وقام بتشغيل هذه القوى في نطاق محاولته لفهم وتفسير و تنميط الظواهر والأحوال التي تناولها.

أما الخاصية الثانية التي يمكن بناؤها أو ملاحظتها في نص ابن خلدون فهي تعدد الأبعاد والاتساع والتداعي في تناوله. وداخل هذا التعدد تطرق ابن خلدون لكل المستويات الممكنة: النفسي في بعديه (البيولوجي والروحي) والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، والبيئي والذهني والثقافي..وما يترتب عن هذه المستويات ويتولد من تفاعلات ومشاركات وتداعيات وأبنية وأوضاع.بل لقد امتد هذا الاتساع والتعدد لأفق يصعب ضبط مواضيعه أو امتداداته. ويقول عابد الجابري «ليس الشيطان وحده هو الذي يستطيع أن يجد في المقدمة ما يرضيه أو يسخطه، بل المؤمن والملحد، والكاهن والمشعوذ، والفيلسوف والمؤرخ، ورجل الاقتصاد وعالم الاجتماع، حتى كارل ماركس نفسه... كل اولئك يستطيعون أن يجدوا في المقدمة ما يبررون به أي نوع من التأويل وما يقترحون لأفكار ابن خلدون».

ولا يرتبط الأمر هنا بمناورة فكرية لرجل مُقتدر، أو باستلاب لما يتضمنه نص حقيقي من طاقة فسيحة لتوليد الدلالات، بمقدار ما يرتبط بفيض معرفي وقدرة موسوعية، وتوجه نظري ومنهجي متميز، أفصح مرارا عن خياراته المختلفة والجديدة. وفي نطاق هذه الخيارات انطوى التعدد والاتساع على ديناميكية التوليد والتداعي بصورة مثيرة، وظهرت تعبيراتهما في الكم كما في النوع، وفي التعُقب والاستقراء والاستنتاج والتنظير وبلورة التصورات والمفاهيم.

وبينما تشير هذه الخاصية لواحدة من مكامن القوة في الأثر الذي تركه ابن خلدون، وما تتيحه من إمكانيات للتأويل وطاقة على استدراجه في آن، فإنها توفر(أيضا) أفقاً من البحث من خلال الارتباطات الكامنة بين خاصية التعدد والاتساع وعناصر وأبعاد معينة في شخصية ابن خلدون وتكوينه وسيرته. خصوصا وأننا لا نقف عند «فكر انتقائي تلفيقي، بل فكر موسوعي نقدي انتقد فيه المؤرخين والمعرفة والعلوم السائدة في عصره» وقدم تشخيصا لطبائع الثقافة والدولة والتاريخ من موقعه كمشارك على نطاق واسع في الحياة السياسية لعصره وكمتأمل ومتفكر فيه معا.

أما الخاصية الثالثة في فكر ابن خلدون، فتتمثل في وجود حس ووعي وانتباه مميز عنده للخصوصيات والتقاطها وتصنيفها وتعليلها، وهذا ما نجده في تناوله لـ«أمم وأقوام وبيئات وأقاليم وثقافات وأوساط وحقب وعصبيات»، لقد مكنته اليقظة في هذا المستوى من قوة جوهرية بالغة الأهمية أدمجها في تحليله وعبر عنها في بنى القول، وأتاحت له فضاءات للمقارنة والمقابلة والمفاضلة، وتفادى من خلالها واحدة من أكبر التهديدات التي تقف في وجه الجهود المعرفية عند اشتغالها بالظواهر والحقول، حيث أن إشكالية العام والخاص في الحقل المعرفي ما زالت تشكل تحديا كبيرا.هذا بالرغم من وجود تحفظات بعينها على بعض التعميمات التي توصل إليها ابن خلدون.

وإنه لأمر مثير وجدير بالتوقف ألا ينحصر منطق البحث عن خصوصيات الظواهر والأحوال في تناول ابن خلدون عند التاريخ فقط لأنه امتد لتناول الفروق بين منطق السماء والمنطق الذي يحكم الأرض، وتحديدا فيما يرتبط بالدولة وأمور السياسة والحكم، حيث الدين يحيل إلى أعلى، أما الدولة فتحيل إلى الدنيا والتاريخ والقوى الحاكمة فيهما. وإذا كان المنطق والتفكر يدلنا على درجة استبطان السماء لمعطيات الأرض والتاريخ وقوانينه، إلا أن التصنيف النظري الذي قدمه (الفقيه) ابن خلدون في هذا الخصوص يظل جديرا بالتأمل، لأنه يتناول عالما مشبعا في وعيه ولا وعيه بالإسلام كدين وكدولة، وهذا الوعي يتوق (كما عند قطاع مهم من الناس بغض النظر عن مدى سعيهم لتطبيقه في الواقع) لحرفية تجسيد ذلك في التاريخ وليس تجسيد الدولة متأثرة بروحية الدين.

ويقول علي أومليل لقد «ميز ابن خلدون بين نوعين من الخطاب، خطاب يحمل أمرا إلهيا مقدسا (يحيل لعالم الغيب) وخطابا يخبر عن واقعات من عالم الطبيعة (ويحيل إليها) .... ويضيف «لقد تمتع ابن خلدون بجرأة الفصل الابستمولوجي بين العالم المقدس والعالم الطبيعي رغم التحامهما في المستوى الانطولوجي عند المسلم».

...ويشير أومليل إلى أن ابن خلدون «قد حقق خطوة هامة في مستوى تنظير التاريخ العربي بفصله المنهجي لعلم التاريخ عن العلوم الدينية »... ويستنتج بأن هذا الفصل هو «إنجاز جديد لم يسبق إليه صاحب المقدمة أحد».

وإذا كانت السمات السابقة وأخرى غيرها، تجد صداها الواسع في نص ابن خلدون وتشتغل بصورة متنافذة ومتكاتفة ومتساندة فيه، وبمقدور كل منها أن تشكل مركزا أو منطلقا لمقاربة جوانب محورية فيه، إلا أن قيمتها الأهم تكمن في استبطانها وارتباطها بسمة أو «خاصية أم» تشكل المحور الأساسي في بنية تفكيره، وهي قيمة الأصالة. إنه لمن الصعب تصور تمايز ودوام محاولة ابن خلدون «لاستخلاص قوانين عامة لحركة المجتمع والدولة»، ووضع توصيفات ومفاهيم تمتلك كل هذه القدرة والصلاحية بدون إدراك قوة الأصالة في بنية تفكيره.

وبمقدور هذه الخاصية أن تفسر لنا الكثير من المسائل في فكر ابن خلدون، ومنها قدرة هذا الفكر على أن يكون راهنا. وان ينطوي على كفاءة لقراءة الحاضر، وهنا نصبح إزاء خاصية تُولدُ خصائص أخرى وتُولدُ منها أيضاً. وقد كانت قُدرة فكر ابن خلدون على أن يكون راهناً وعابراً لزمانه محل تتبعات واعترافات لقراءات جادة عديدة. وفي قول محمد عابد الجابري، فإن الفكر الخلدوني «فكر فلسفي، والفكر الفلسفي الأصيل يتجاوز عصره بمقدار ما هو نتاج (له)».

بيد أن هناك قوة دفع تتجاوز كل ما تحشده البراهين النظرية على راهنية فكر ابن خلدون وقدرته، وهي قوة تكمن في التاريخ الحالي نفسه، ويقدم هذا الأمر السند القوي لخاصية أصالة الرؤية وراهنيتها، حيث نجد واقعا يُعيد بحيوية إنتاج روحية العديد من الشوائب البنيوية التي عرفها عصر ابن خلدون وتحكمت (في) وحكمت أحوال الدول والناس والتاريخ والبنيات الذهنية لهذا العصر، وهو ما كان موضوع انشغال فكره وتشخيصه ونقده ودعوته للتغيير والتجاوز.

راهنية ابن خلدون

ورغم اختلاف الأزمنة والأحوال والظروف. إلا أن هذه الشوائب ظلت قادرة على التعبير عن نفسها، وهنا فإن قوة راهنية ابن خلدون تجد جذورها في الروابط البنائية التي يمكن إقامتها بين فكره في أبعاده المتعددة من جهة، والواقع الراهن ومستوياته المختلفة من جهة أخرى، خصوصا المستويات التي تعبر عن الشوائب البنائية.

وهنا نقف عند نقطة مفصلية، وهي أن فكر ابن خلدون قد حقق قطيعة معرفية في مستويات مهمة مع أنماط تفكير سابقة ومعاصرة له، إلا أن الواقع والتاريخ ووعي الفاعلين التاريخيين المتعاقبين فيه وبناهم الذهنية لم تشهد قطيعة موازية. لقد ظلت هذه البنى مخلصة لطبائع الذهن والتفكير وشوائبها ولم تشهد انقطاعاً حقيقياً متواصلاً ومتراكماً بشكل يفضي إلى نمط مختلف. وإن ما شهدته العصبيات والأحوال والدول والمجتمعات التي عاصرها ابن خلدون وتواترت من بعده حتى الآن، من تحولات وانقطاعات بنيوية سلبية أو ايجابية (وهو أمر يشير إلى حيويتها بكل حال) يُمدنا بحشد من النماذج التحليلية في هذا الشأن. نماذج تمكننا قراءتها من الوقوف على درجة تمأسس وتماسك وتواصل الشوائب البنيوية في بنية وعينا وتاريخنا، دون أن يعني ذلك بأنها قدر لا يمكن تخطيه، ولكن محاولات تجاوز هذه الشوائب عانت (غالبا) من عدم اكتمال شروط التغير.

ومقابل الاشتغال الحيوي والمأسس لهذه الشوائب، كانت المعطوبية تكمن في صلب «المزايا البنيوية» لمجتمعاتنا. وقد عبرت هذه المعطوبية عن نفسها من خلال الانقطاع والعجز عن التراكم والتأسيس.

ومن خلال قابليتها للإنبات لأسباب ذاتية وموضوعية، وفي أفضل حالاتها فقد اشتغلت هذه المزايا بصورة جزئية، وارتبطت (عموما) بزمان ومكان ومرحلة وشخص، بدون آفاق حقيقية للتوريث أو التوسع، وكانت عرضة لانقضاض الشوائب عليها من داخلها ومن محيطها معا.

...وهنا يشكل وعي الواقع الراهن وإدراك تشابهه مع روحية الواقع القديم الذي عاشه ابن خلدون وتقاطع هذين الواقعين في مسائل أساسية، قوة الدفع الموضوعية لاستحضار فكره وأطروحته، ولكن ليس على سبيل الاعتراف أو التذكر بل كحاجة، خصوصاً وأننا لم نعرف محاولات تشخيص وتوصيف طاولت أو تخطت محاولة ابن خلدون في عمقها وشمولها وقدرتها، دون أن يعني ذلك تجاهل اطروحات تالية وحديثة أو تجاهل مساهماتها.

..وفي هذا النحو يمكن ملاحظة تحالف موضوعي يقوم بين «أصالة بنية التفكير» عند ابن خلدون من جهة و«بنية الشوائب الأصيلة» في واقعنا من جهة أخرى. وقد يبدو هذا التحالف مثيراً، غير انه منطقي، لأن عمل بنية الشوائب أفضى لأوضاع تحتاج فيما تحتاج في لحظة ما (وخصوصا عندما تصلبت وصارت عاجزة وظيفيا) لبنية تفكير أصيلة لفهمها وتفسيرها ومحاولة تغييرها، وفي هذا السياق تتولد الحاجة لفكر ابن خلدون ويتولد البحث عنه أيضا.

غير أن فكر ابن خلدون وأصالته وما له وما عليه، يحتاج لحمايته من تطرفين: الأول، التأويل المفرط من طرف المولعين به، والثاني، إفراط المناوئين له في تشويه نصوصه ودلالاتها، لأن كليهما يشتركان في الاعتداء على فكره بشكل غير لائق.

وإذا كان التأويل «ضرورياً لفهم معنى العمل» كما يقول ماكس فيبر، وله «دور يؤديه أيضاً في خدمة البناء التاريخي للمفاهيم، ويساعد على فهم عناصر ذات معنى ككل تاريخي ملموس، فإن ابن خلدون يحتاج لاستحضار وتأويل أصيلين بما يوازي أصالة بنية التفكير عنده.

أما الفائدة التي هي محل الرهان في استحضار ابن خلدون فتتمثل في مساعدتنا على التعامل مع إشكاليات تاريخنا الراهن، وهذه مسألة تحتاج لشرط يتجاوز قدرتنا جميعا حتى هذه اللحظة وهو توفر فاعل وحامل تاريخي حقيقي لمتطلباتها وشروطها. فاعل تاريخي يطرح على نفسه إحلال المزايا المُحبطة محل الشوائب الفعالة في مواجهة الراهن وتحدياته، ويتجاوز «بؤس الحاضر» ولكن ليس باتجاه تحويل «الماضي سيدا للأيام»، بل يتجه إلى المستقبل بصفته حقل الرهان الممكن والمتاح، ويدمج استحضار الماضي والحنين في حقل الفعل في إطار مكابدات المصير، وفي مثل هذا السياق سنعثر على أعمق أشكال التكريم والمعنى التي يمكن تخيلها وتكون جديرة بابن خلدون والحضور المجدي لنا في التاريخ أيضا.

الحاجة لابن خلدون

.. أن تزداد الحاجة لابن خلدون كلما ابتعدت ذكرى رحيله في الموت والزمن والذاكرة، فإن الأمر لا يخلو من مفارقة فيما تبقى مقدمته «ليست مجرد مقدمة في التاريخ، وإنما مقدمة لا غنى عنها لتأسيس وعي عربي جديد قادر على التعامل مع العالم بموضوعية فعالة».

ولكن هناك ما هو مثير أيضاً، حيث أن الفكر والذكرى التي نحن بصددهما يخصان رجل دولة وسياسياً مغامراً، عرف عن كثب التباسات العروش والدول والملوك والعصبيات، وكان حاضراً في مشاهدها بصورة لافتة. وكان صاحب حظ طيب إلى حد بعيد، بدليل تعاقب هلاك الدول والعصبيات ونجاة ابن خلدون بمكانة مضمونة ولائقة (غالبا) في العصبية القادمة، في الوقت الذي كان فيه على ارتباط قوي بالعصبية الهالكة. لقد امتلك ابن خلدون طاقات مكنته من أن يكون ضرورياً ومطلوباً عند جميع المعنيين بعصره تقريباً، وكان قادراً على أن يعطي لحضوره معنى خاصاً حتى في بلاط تيمورلنك الذي اتسع لتحطيم إمبراطوريات وأمم. وفي نفس الوقت قام ابن خلدون بفكرنة ونمذجة مدهشة وواسعة لتجربته وانفعالاته، بصورة يصعب الجدال في كفاية أصالتها وقدرتها معا، دون أن يعني ذلك التسليم الآلي بكل امتدادات تفكيره.

---

* ورقة مقدمة لمؤتمر «ابن خلدون عالماً ومفكراً وسياسياً» تونس من 12 ـ 14 نيسان (أبريل). في المعهد العالي للعلوم الإنسانية

** أستاذ مساعد في علم الاجتماع في جامعتي القدس المفتوحة وبيت لحم ـ فلسطين

ثقافة الحوار والتوازنات العالمية:

الحوار مع العولمة مهم لنا ويجب ان لا نصارعها كما صارعنا الحداثة باسم التغريب وخسرنا هويتنا ودورنا

يفترض منا أن نكون داخل اللعبة العالمية مشاركين فيها ويجب أن ننتقل من الحوار إلى اختيار الحلفاء

د. محمد علي الكبسي*

■ لا شيء يبعدنا عن زوابع الافتراضات الكارثية الفاقدة لخصوصية دلالات الثقافات والحراك العالمي والحضاري إلا الفهم العميق لعلاقة المحلي بالعالمي طالما أن غرض كليهما متأول بوصفه تعبيراً عن قدرة في الوجود لا تستطيع إثبات نفسها إلا باستخدام كليهما. فلئن كان العالمي يقوم بضرب من الاستباق لمعنى الوجود فينزله في المقام الكوني، فإن المحلي يظل ينظر إلى الوجود داخل شرطه التاريخي وينزله في المقام المديني (المدينة). فالعالمي يحمل دوماً تعيينات عناصر محددة ـ دين، عرق، طبقة ـ مستعدة للانفلاق شأنه شأن المحلي المتوفر على شروط السيادة والساعي لتوطين نفسه على صورة إنسانية (عالمي).

السؤال إذن ما الذي يجعل المحلي ينصرف انصرافاً عالمياً؟ ما الذي يدفع العالمي ليكشف عن وجه اقتدار يحول الشمولية إلى وحشية محلية وبربرية تكذب كل ادعاء للكونية؟ إذا عدنا إلى ذاك الافتراض الذي يقدم الحداثة على أنها مرحلة غير مسبوقة، ألا يفقد الحداثة ذاتها مصداقيتها؟ وما أثبته التاريخ من تجارب كارثية ألا يحكي قصة الحداثة؟ وما أثبته مصطلح التقدم من دلالات ألا يحكي ويحاكي قصة العنف وتكرار العنف رغم أن سياق الحداثة يلح على أن العقلانية هي التركيب الأعلى لجدلية التقدم؟

قد يكون أريد من مصطلح الحداثة أن يكون رديفاً للتقدم وأريد لكليهما أن يكونا الدلالة الخاصة بالتاريخ كله حتى لا يعرف تصوراً آخر للمستقبل إلا داخل هذه الواجهة. فالظروف المساعدة قد أحدثت الحراك والتراكم المعرفي والإنمائي والسلوكي قد غيرت أنماط وطرق التفكير، واعتبر ذلك انقلاباً زادته مصطلحات الارتياب، والقطيعة، والهوامش والتفكيك والفردية إلخ... من المصطلحات تجذرا حيث اعتقد أن التفكير تخطى الحداثة إلى مرحلة لم يعثر على اسم ملائم لها سوى أن تسمى ما بعد الحداثة.

نقول هذا حتى نتجاوز أدلجة الحداثة. فليست المسألة مجرد التبشير بأن العالم يلج القرية الكونية، ولكن أن يكون ولوجه حوارياً، تسامحياً، تنوعياً وليس بالضرورة اختلافياً، ومن ثمة يمكن الحديث عن عقد اجتماعي عالمي قادر على منع ظهور الوحشية والبربرية، وضروب أقنعتها المختلفة التي هي ليست شيئاً جديداً في مسيرة تاريخ البشرية. فيغدو السؤال الأعمق هو التالي: ما الذي دفع حقاً إلى مسألة الحوار؟

قد تكون هناك أسباب تعود إلى طبيعة العلاقات الدولية ذاتها وقد تكون هناك أسباب أخرى خاصة بالعرب وبالمسلمين وصلت إلى الاستعصاء بين بلورة مواقف وأعمال مشتركة متصلة بمسائل الديمقراطية وحقوق الإنسان والتنمية والأمن وامتلاك التكنولوجيا وأخرى قائمة حول تفعيل هذه الأهداف وكيفية توفير ما يكفي من الوسائل لوضعها موضع التطبيق من جهة كونها قوام الوجود المستقبلي الذي ينحصر أساساً في السياسة الخارجية والأمن المشترك والمشاركة الدولية في التعامل مع الأزمات. وإذا ما رغبنا في التحولّ إلى قوّة سياسية على المستوى العالمي، علينا أن نحرّك حوار الحضارة للتحدّث عن «الحقوق» من أجل توحيد النظرة إليها وتوحيد النظرة إلى المخاطر حتى لا يغلب خطر على خطر.

تتيح هذه المقاربة تعزيز الفهم بأهميّة الوجود على الساحة العلميّة الذي يقوم على امتلاك أسباب البقاء وتنظيمها. وفي هذا السياق تطرح اليوم أسئلة الحوار حول وضعنا كدول في لعبة السياسة العالمية والتي علينا خوضها مُجتمعين لا فرادى. ولا يتم ذلك إلا بمُشاركة الأطر ذات الصبغة التمثيلية مثل جامعة الدول العربية ومنظمة التحرير الإسلامي وكل منظمات المجتمع الدولي، وغيرها من الأطر. كما يتم كذلك عبر وجود تحالف منظم تقوده الدول المعنية تتجاوز به المستوى الحالي للعلاقات القائمة على التهمة ودفع التهمة بينها وبين الغرب. فالحوار العربي والإسلامي انحصر مع الغرب حول الصورة السلبية التي استقرّت لديهما عن بعضهما البعض، كأنما لم يعد ثمة أهمية إطلاقاً للحوار بيننا وبين الغرب حول صناعية القرار الدولي والتوازنات العالمية وغدونا نبدو وكأننا غير معنيين بها في حين أنّ المصالح المشتركة بيننا وبين الغرب أقوى بكثير من تلك التي يتحاور باسمها الغرب مع الصين والهند والكوريتين.

المسؤوليات الثقافية والقانونية

لا شك انه لا يُمكن فهم الحوار إلا على ضوء المسؤوليات السياسية والقانونية، وليس بممارسة النقد الذاتي ومن ثمة لا يجب أن ينحصر الحوار في كونه حضارياً أو حواراً ثقافياً لأنّ ليس هناك ارتباط بحضارتنا أو بثقافتنا وإنما ارتباط بذلك المحيط النفطي الذي تنام عليه المنطقة.

وقد زاد لا توازن المعادلات الجيو سياسية بعد انهيار جدار برلين /1989/ وانهيار الاتحاد السوفييتي /1991/ ومعه حلف فرصوفيا الأمر حدة وعجل ببيان أنّ الصراع لا يعود إلى اختلاف الثقافات، وإنما إلى اختلاف الموقع في هرم الرأسمالية العالمية وأنّ الغرب بشقيه الأوروبي والأمريكي الشمالي يتصارعان حول السيادة على العالم. ولانفراد الولايات المتحدة بمطلق السلطة داخل التحالف الغربي أثره الكبير على موقع أوروبا الغربية في عديد المناطق من العالم، ولو عدنا مثلاً إلى الاتحاد الأوروبي وموقعه في حوض البحر الأبيض المتوسط الذي يعولّ كثيراً على الشراكة معه، لأدركنا سبب انزعاجه من الحضور الأمريكي في هذه المنطقة فالشراكة الاوروومتوسطية كما جاء في بيان برشلونة مروراً بمالطة أبريل /1997/ وشوتغارت /1999/ تؤكد على السياسة المستقلة عن الحلف الأطلسي في حوض البحر المتوسط خاصة في مسائل الأمن. هذه السياسة لا تقتصر على العمل الدبلوماسي فحسب بل يعضدها ردع عسكري. وهو أمر يُشجّع عليه وضع جيرانها المتوسطيّن وطريقة تعاملهم فيما بينهم، لقد قامت سياسة أوروبا على تحديد مصالحها المشتركة والرغبة في الدفاع عنها، لأنّ منطقة البحر الأبيض المتوسط منطقة مجاورة وتأثيرها الأمني كبير. فقررت إنشاء قيادة مُنفصلة عن الحلف الأطلسي نوقشت في برلين /1996/ لتوضع تحت إمرة الاتحاد الأوروبي الغربي مع إمكانية الاستفادة مما يوجد داخل الحلف الأطلسي وفي قمة /1999/ بواشنطن تباحثت في إمكانية الفصل النهائي للاتحاد الأوروبي الغربي عن الناتو وإلحاقه بالاتحاد الأوروبي لكن يظل الحلف الأطلسي الوسيلة الوحيدة لمواجهة أي اعتداء خارجي.

لهذا أريد للحوار أن يُعبرّ عن كل هذا أو أن يكون مقدمة لبناء علاقات سياسية جدية. فالامتياز النوعي لمثل هذا الحوار هو مُساعدتنا على الانتقال إلى حيزّ اللعبة العالمية من جهة كوننا أحد أبرز لاعبيها. نقول هذا ونحن نعي أنّ الحوار ليس مُجرّد شكل من أشكال الحضور وإنما هو تعبير على أننا أصبحنا نملك حاسة شم تجاه التاريخ وعلى القائمين بالحوار أن يدُيروا بنجاح معركة الأولويات بعد انتهاء النظام الدولي الذي بدأ في /1945/ برعاية الأمم المتحدة، وبعد تصريح «بوش» الابن عقب تفجيرات /11/ ايلول (سبتمبر)، وبعد أن دفع العرب والمسلمون أفدح الفواتير في أفغانستان والعراق.

لا يزال الرهان مفتوحاً أمامنا بلا حدود ولا يزال الحوار مدخلاً ضرورياً لزمن العولمة شريطة أن نحسن توظيف الأوضاع الدولية ونجعلها تسمح بإجراء وإدامة هذا الضرب من الحوار لأنّ فرص الحوار تصنع ولا نترقبها. ومتى صنعناها صنعنا حواراً ومتى ترقبناها صنعوا عوضاً عنا حواراً وأشركونا مُجاملة. فليست المسألة في أن يقضي الحوار على جلّ مظاهر التوتر والعنف بقدر ما يرسم خارطة التعاون الدولي. وما ينبغي أن تكون عليه السياسة الدولية.

تعزز هذه المقارنة أهمية صنع فرص الحوار وذلك بإظهار أن كل ما اكتسبه الجنس البشري وما راكمه من خيرات لم يمنع ـ كما لم يمنع سابقاً ـ مظاهر الوحشية والبربرية والحروب التي لا تبقي ولا تذر وظلت المسائل عالقة وظل الفكر واقفاً عند إسباغ التبريرات، ومن هذا المنطلق بالإمكان الابتعاد عن النموذج الذي ساد في الفكر نحو الاهتمام بما هو مشترك بين البشر. فالضرورة تقتضي وبشكل نهائي الانتباه إلى خطورة العنف وخطورة إنتاجه وتكرار إنتاجه، كما تقتضي الانتباه إلى توجيه الحوار بإعطائه مقاصد واضحة. فالحوار يضمن للسياسة الدولية معقوليتها ويضمن لها دليل وجودها ومن ثمة يرشدنا إلى من نحاور: هل نتحاور مع أمريكا؟ أم مع الصين؟ هل نتحاور مع أوروبا أم مع بعضنا البعض؟ أم مع كل هؤلاء؟

حسب هذا المنظور ليس الحوار غاية في حد ذاته فهو تجاوز للحوارية السجالية نحو خلق حوارية التحالفات وهذا يكون بضرب من ثقافة للحوار علينا امتلاكها. فمقاومة الهيمنة لا تكون بزرع الخوف من قوة الآخر لأن ذلك يضاعف خوفنا حيث ينضاف على خوفنا من الآخر خوف الآخر منا. لهذا وجب تعويضها بفكرة الشراكة. والشراكة ليست رؤية أخلاقية تقوم على التقريب بين فضائلنا وفضائلهم، وليست دعوة للعقلانية والحداثة وإعلائها عن غيرها، فحسب، وإنما هي رؤية سياسية واقتصادية واجتماعية تنموية ووعي بالمصالح المشتركة وإعلاؤها على غيرها. فثقافة الحوار شبكة من القدرات تتجاوز مواقف التسامح المتبادل وتحسين الصورة بالقطع مع الأحكام الجاهزة والمسبقة لأنها تقوم على الاعتراف المبدئي بالآخر (Reconnaissance) الذي نصنع وإياه تحالفنا. وميزة ثقافة الحوار أنها تساعدنا على التحاور حول القضايا المشتركة وحول التحديات التي تواجهنا لتجعلها تحديات للجميع ومن ثمة تكون الحاجة إلى خطة عالمية مشتركة من صنيع جميع الشعوب والحضارات. وهكذا ينحصر الحوار في مجال السياسة والعلاقات الدولية، بين السياسيّين والمثقفين والعلماء والمفكرين ليساعدونا على تحديد أولويات التحالف. ولا يقتصر دور المثقفين والعلماء على إضفاء وجدان وعاطفة على اللغة الدبلوماسية لإخراجها من طابعها الجامد، فحسب، فمع سيادة ثقافة الحوار لم يعد ممكناً تناول حوار الحضارات حسب اصطلاح المفاهيم تقليدياً لأن المثقف أو العالم المفكر صار جمعاً لأنه ينتمي إلى مؤسسات المجتمع المدني ولأن الحوار صار سلاحاً وليس مجرد أمنيات، فاستلهام روح حضارتنا والتأكيد على رؤيتها فيما يتعلق بالتفاعل والتعايش بين مختلف الحضارات والأديان وإسهام العالم العربي والإسلامي في الأنشطة الدولية المتعلقة بحوار الحضارات سيجعل ذلك التقارب بيننا وبين بعض الحضارات مؤثراً ومحدداً في العلاقات الدولية. وهذه إحدى الخيارات المثلى التي يجب أن نترقبها من حوار الحضارات. فصنع السلام العالمي يفترض منا أن نكون داخل اللعبة العالمية أي أن نكون مشاركين وفاعلين في صوغ العلاقات الصانعة للسلام ولكي نكون مشاركين وفاعلين يجب أن ننتقل من الحوار إلى التحالف ومن التحالف إلى اختيار الحلفاء.

سلطة الحوار

هنا نتحدث عن سلطة الحوار التي تحقق النقلة من المنشود إلى الموجود وما دام المنشود قيماً ومبادىء وما دام الموجود تحويل هذه القيم وهذه المبادىء إلى قواعد ملزمة تسمى مشاريع أو مبادرات أو شراكة أو حلفاً وجب توحيد رؤيتنا حول المنشود وكذلك وجب أن نميّز داخل الحوار المنشود بين الحوار الخاص والحوار المشترك. ونعني بالحوار الخاص الحوار داخل الحضارة الواحدة حواراً بين أبنائها ليتمكنوا من الحوار مع الآخر بصوت واحد لذا يكون الحوار الخاص حواراً عربياً عربياً وحواراً عربياً إسلامياً وآخر إسلامياً إسلامياً، وغالباً ما يتعلق بقضايا خاصة تهم أبناء الملة الواحدة أو المصير الواحد لأنهم يدركون أكثر من غيرهم خصوصياتهم لاشتراكهم في عديد المقدمات أو المسلمات التي لا تحتاج إلى سجال من أجل تحويلها إلى مبادىء للعمل المشترك لكن حين يتعلق الأمر بالحوار المشترك وهو ما نعني به الحوار بين الحضارات فهو مخالف لذلك لأن الأمر يتطلب ثقافة تواصلية جديدة تكون خلقاً للشروط المثلى المحققة للعيش سويا ومن هذه الشروط المثلى:

الحيادية: وهذا الشرط يفترض ـ خلافاً للحوار داخل الحضارة الواحدة ـ الاقتصار على القيم والأفكار الكونية دون غيرها. وكيف تقدم كل حضارة نفسها للعالم بشكل حيادي فتظهر تحررها وانفتاحها وتسامحها ومن ثمة تعبر عن قدرتها على التفاعل مع الآخر وليس الح