الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف –المسيلة

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الموضوع :

إشكالية التمركز وجدلية العلاقة بين الأنا والآخر

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة: خولة عمرون

أعضاء اللجنة المناقشة:

د. زروخي الدراجي.....رئيساً

د. بوزيرة عبد السلام .....مشرفاً ومقرراً

د. مسالتي عبد المجيد.....مناقشاً

السنة الجامعية: 2018/2017

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

أولا أشكر للمولى عزّ وجلّ الذي رزقني العقل وحسن التوكل عليه سبحانه وتعالى، وعلى نعمه الكثيرة التي رزقني إياها، فالحمد لله والشكر لله على كل حال .

إلى الذين حملوا أقدس رسالة في الحياة ، إلى الذين مهدوا لنا طريق العلم والمعرفة، إلى جميع أساتذتي الأفاضل كل باسمه بداية من المشرف الدكتور " بوزبرة عبد السلام " الذي أتقدم له بأسمى آيات الشكر والامتنان والتقدير على توجيهاته القيمة التي أفادتني كثيرا على ضبط هذا العمل، كما أخص بالذكر الدكتور الدراجي زروخي والدكتور مسالتي عبد المجيد، والدكتور لصقع الربيع، والدكتور خشعي عبد النور فلكم عظيم الشكر والتقدير.

الشكر موصول لكل من الأستاذ أحمد أمين على تشجيعه ودعمه ومساعدته وإلى أحمد المعتز بالله والصادق، وأخص بالذكر والدهم الكريم ، وكل من قدم لي يد المساعدة في مكتبة بيروت الذين ساعدوني في إخراج هذا العمل.

بسم الله الرحمان الرحيم

صدق الله العظيم

مقدمة

مقدمة:

يشهد العالم المعاصر صراعاً بين الحضارات، ويكون ذلك بسبب اختلافات حضارية وثقافية وهوياتية، وهي تنازعات ناتجة عن المركزيات الثقافية التي وجدت لها دعماً من أطراف التنازع.

هَذَاَ وَيُعَدُّ مصطلح المركزية أو التمركز من أكثر المصطلحات تأثيراً في الساحة الثقافية المعاصرة، ذلك أنه تمثل المحرك الرئيسي لكل حضارة وُجِدتْ، فالتمركز يفسر العالم ويُحددُ علاقاته مع الآخرين في ضوء حقيقته الذاتية ومرجعيته الثقافية الخاصة مع تكوينه مجموعة من الأسس والمرتكزات التي تجسد هذا التمركز، ومادامت كل الحضارات قد عرفت التمركز حسب إختلاف هذه الحضارات ذاتها كالحضارة الغربية والحضارة الإسلامية. غير أنّ المركزية ليست هي ذاتها لدى جميع الحضارات فكل تمركز لديه أصول وجذور تكاثفت عبر الزمان، فنزعة التمركز حول الذات الغربية المستمدة من الثقافة الغربية التي ضخمت من الأنا الغربي وحطت من قيمة الآخر غير الغربي عامة والإسلامي خاصة، ليجد العالم غير الغربي ذاته وثقافته على الهامش، كما أنّ وعيه بذاته أصبح معرقل بفعل المركزية الغربية المهيمنة ، التي جعلت من الآخر عدوا وخطرا يهدد وجودها، أما المركزية الإسلامية، التي ترى بأن الإسلام مركز العالم، ومركز الحقائق، وأنه يوجد في دار الإسلام صلاح البشرية أجمع، بينما خارِجُهَا يعتبر مكاناً للضالين.

وقد شكّل التمركز الإسلامي ازدواجية بين قيم رفيعة أصلها الإسلام بموجب نظرته إلى الذات، وقيم منحطة أصلها كل ما هو غير إسلامي عامة والغربي بالأخص بموجب نظرته للآخر.

وبما أنّ مظاهر الذاتية قد تعددت في المركزيات الثقافية هذا ما أفضى إلى جدلية العلاقة بين الأنا والآخر متمثلة في الرؤيا الصراعية التي غدت الرؤية الغربية المتطرفة التي تنظر الى الآخر على أنه هامش، وفي المقابل اتخذت جدلية الأنا والآخر رؤية تواصلية حاولت تجاوز الرؤية الصراعية، لكن شابتها مجموعة من الأزمات وبالتالي لا يمكن اعتبارها صالحة لأن تكون آلية كفيلة بحل النزاع، أما الرؤية الإسلامية فهي التي مثّلت التشريع الكامل الذي لا يعتريه النقص باعتبارها تهدف الى تفكيك نزعة التمركز وإبطالها بهدف إعادة ترتيب العلاقة بين الأنا والآخر على أسس تفاعلية تعترف بالاختلاف بين الثقافات معرفة وفكراً مغايرين، ويقام تفاعلاً بين الذوات لتحديد أسئلة الإنسان وثقافاته المتعددة، والتي لا يمكن اختزالها أو إحالتها الى تمركز عرقي أو قومي أو ديني أو معرفي، وهذا ما تجسده الرؤية الإسلامية التي تتجلى في التدافع الحضاري من أجل بناء ذوات إنسانية حضارية.

واستنادا لما تقدم فإن الإشكالية المحورية التي يدور حولها عملي هي:

-ما مدلول التمركز، وما أسسه ومجالاته ؟

-كيف أسست مسألة التمركز لعلاقة متوترة بين الأنا والآخر ؟

-ما الأسس التي إنبنت عليها مسألة التمركز في الثقافة الغربية؟

-ما الأسس التي تأسست عليها مسألة التمركز في الثقافة الإسلامية؟

-ألا يمكن إحالة علاقة التنافر بين الأنا والآخر إلى علاقة تجاذب وتفاعل ؟

ولمعالجة هذه التساؤلات اعتمدنا على الخطة التالية :

مقدمة :

الفصل الأول: وهو عبارة عن مدخل مفاهيمي بعنوان: المركزية من حيث المفهوم والسياق التاريخي، تطرقنا فيه للتأصيل التاريخي لنزعة التمركز.

الفصل الثاني: كان بعنوان المركزية في الحضارتين الغربية والإسلامية: الأصول والمرتكزات تطرقنا فيه لإشكالية التمركز في الفكر الغربي وإشكالية التمركز في الفكر الإسلامي.

الفصل الثالث : المعنون بجدلية العلاقة بين الأنا والآخر تكلمنا فيه عن الرؤية الصراعية الغربية والرؤية الحوارية والتواصلية، والرؤية الإسلامية المتمثلة في التدافع الحضاري .

خاتمة.

أما المنهج الذي اتبعناه فهو المنهج التحليلي والتاريخي، من خلال تفكيك مسألة المركزية والعوامل التي ساهمت في نشأتها و تكونها، وذلك بالرجوع إلى أصولها التاريخية سواءً في الفكر الغربي أو الاسلامي.

وللإحاطة بعناصر الموضوع وأفكاره اعتمدنا على جملة من المصادر والمراجع نذكر منها:

- جورج قرم، تاريخ أوربا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة رلى ذبيان .
- روجي غارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، ترجمة خليل أحمد خليل.
- صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب.
- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية.
- عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية.

-عبد الإله بلقزيز، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية.

ويعتبر هذا الموضوع من المواضيع التي استهوتني لأن الإنسان بطبعه ينزع للتمركز. وكذلك الرغبة في الاطلاع على التمركز وكشف الأسباب المختلفة لنشوئه واختلافه بين الحضارات والثقافات.

كذلك من خلال هذا العمل آمل أن يكون من بين الإضافات التي تضاف إلى البحث العلمي على مستوى الجامعة الجزائرية ومنه يمكن أن يكون مرجعاً يعتمد عليه من قبل الدفعات اللاحقة.

وقد واجهتني صعوبات من بينها:

-غياب دراسات كافية متخصصة ومتنوعة في هذا الموضوع، وعدم توفر دراسات أكاديمية حول الموضوع وهذا ما عَسَّرَ علينا الحصول على المعلومات النوعية التي تؤسس معرفياً ومنهجياً للموضوع.

الفصل الأول

المركزية من حيث المفهوم والسياق التاريخي.

- المبحث الأول : المركزية من حيث الدلالة اللغوية والاصطلاحية .
- المبحث الثاني: التأصيل التاريخي لنزعة التمركز
- المبحث الثالث: مرتكزات نزعة التمركز

يعتبر التمركز تصوراً مزدوجاً عن الذات والآخر بما يضفي على الأنا السمو والرفعة وعلى الآخر الدونية والازدراء، بواسطة الاختلاق السردي الخاص، وغالباً ما تصاغ هذه المرويات بناءاً على تمركزات تجلت كفطرة انسانية، ثم امتدت إلى الفكر الشرقي واليوناني، واستندت في ذلك على مجموعة من المرتكزات العرقية، المعرفية، القومية، والدينية.

المبحث الأول: المركزية من حيث الدلالة اللغوية والاصطلاحية:

المطلب الأول: مفهوم المركزية في اللغة والاصطلاح:

1- لغة:

عرف "جميل صليبا" المركزية في المعجم الفلسفي بقوله: ((**مركزية الإنسان هي المذهب الذي يجعل الإنسان مركز العالم، ويَعُدّ خير الإنسانية علة غائية لكل شيء والإنساني المركز Anthropocentrique هو الذي يميل إلى هذا المذهب**))[1].

كما عرف "مراد وهبه" مركزية الأنا في المعجم الفلسفي حيث يقول : ((**تقدير الأمور من وجهة نظر الذات وحدها وهو إتجاه قريب من الانطواء، ويختلف عن الأنانية كما يختلف عن الصلف والادعاء**)) [2].

2- إصطلاحا:

فقد عرّف "عبد الله إبراهيم" في كتابه "المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات " التمركز بقوله : ((**تكثف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد، يؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلبّة، التي تنتج الذات المفكرة، ومعطياتها الثقافية، على أنها الأفضل، استنادا إلى معنى محدد للهوية،... بحيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل، سواء باستكشاف أبعاد نفسها أو بمعرفة الآخر، ولا يقتصر الأمر في التمركز على إنتاج ذات مطلقة النقاء، وخالية**

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982، ص 365.

2- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، مصر، 2007، ص 590.

من الشوائب التاريخية، إنما –وهذا هو الوجه الآخر لكل تمركز– لا بد أن يتأدى عن ذلك تركيب صورة مشوهة للآخر))[1].

يقصد بهذا التعريف أن التمركز يتبنى نظرة استعلائية للأنا تجعل منها المركز وتحول الآخر إلى طرف خاضع وتابع .

المبحث الثاني: التأصيل التاريخي لنزعة التمركز

تعد نزعة التمركز حول الذات المعيار الذي تستند إليه الحضارات في حكمها على الأنا والآخر، وقد مرت هذه النزعة بمراحل تطور تاريخي، وهذا بدوره ما ساهم في تأكيد مركزية الأنا .

المطلب الأول : التمركز كطبيعة إنسانية

يمكن تعريف النزعة الإنسانية التي جاءت كرد فعل على النزعة اللاهوتية من خلال كتاب "عودة الأنسنة في الفلسفة والأدب والسياسة" لمؤلفه جورج الفار حيث يقول: **((كل نظرية أو فلسفة تتخذ من الإنسان محوراً لتفكيرها وغايتها وقيمتها العليا، أي تلك الفلسفة التي تخص الإنسان بمكانة ممتازة في هذا العالم، وتعزو إليه القدرة على المبادرة الحرة والإبداع، وتعتبره متحلياً بالوعي والإرادة وبالتالي مسؤولاً عن أفعاله وتحرره))**[2] .

يفهم من خلال هذا التعريف بأن النزعة الإنسانية جاءت مخالفة للنظرة اللاهوتية التي تعتبر الإنسان جزءاً من نظام إلهي، فالنزعة الإنسانية تركز على الإنسان جاعلة منه مركز اهتمامها.

1– عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997، ص 10.

2– جورج الفار، عودة الأنسنة في الفلسفة والأدب والسياسة، أمانة عمان الكبرى، (دط)، عمان، 2011، ص30.

وقد تطرق عدة فلاسفة لمفهوم التمركز كطبيعة إنسانية كتوماس هوبز، وهذا ما وضحه مختار عريب في كتابه الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي الى أخلاق البيوإتيقا بأن : ((**هذه الوضعية التي تنتج عن الرغبة في الحفاظ على النفس وعن الخوف من الآخر عبارة عن وضعية تمتاز بحريته شاملة ... إنها " حرب الكل ضد الكل"...يعيش فيها كل فرد حسب مبدأ " الإنسان ذئب لأخيه الإنسان" " إن هذه الطبيعة تحددها الأهواء البشرية التي تحكمها والتي هي جلية للأعيان لا يمكن لأحد إنكارها**))[1].

ذلك أن توماس هوبز يرى أن على الفرد استعمال أية وسيلة لحماية الأنا من الآخر الذي يعتبر مصدر خوف دائم له، وبهذا تصبح الأنا مبدأ للسيطرة على الآخر باعتباره عدواً لها .

ومن الفلاسفة نجد أيضاً جون جاك روسو، حيث يرى "مختار عريب" أنّه : ((**يؤكد روسو على وجود الفطرة في الإنسان كما هي موجودة في الحيوان : إن الانسان يشترك مع الحيوان في سلسلة من الغرائز الطبيعية التي تدفعهما إلى إشباع مصالحهما المادية حسب مبدأ" كل شيء لي ولو كان ذلك على حساب الآخرين لكن بالإضافة إلى هذا، فإن الإنسان يمتاز بفطرة اخرى لا توجد لدى الحيوان وهي ما يعبر عنها روسو بمصطلح "المصلحة الروحية" التي هي عبارة عن عواطف الشفقة والضمير الوجداني**)) [2].

يعني هذا أن الإنسان وفقاً لغريزته الطبيعية يقوم بإضفاء الرفعة والسمو والتفوق وحب الامتلاك على الأنا مع إلغاء الآخر وإقصائه .

1- مختار عريب ، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 2009، ص120.

2 - المرجع نفسه، ص 157.

المطلب الثاني: التمركز في الفكر الشرقي : الحضارة المصرية

يظهر التمركز في الفكر الشرقي والحضارة المصرية خاصة من خلال جمال المرزوقي في كتابه "الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي" حيث يقول:" ((**فالآلهة إذاً هي التي خلقت البشر، وهم–أي البشر– ينطوون في تكوينهم على قبس إلهي، وليس من المستحيل عليهم أن يصبحوا هم أنفسهم آلهة حال مماتهم،...))**[1]

وهذا يعني أن التمركز يبدو جليًّا في الإنسان المصري القديم، الذي بإمكانه أن يكون إلاها أيضاً يحظى بالتقديس وبذلك يكون للإنسان المصري القديم مركز رفيع المستوى .

المطلب الثالث: التمركز في الفكر اليوناني

يوضح إميل برهييه في كتابه "تاريخ الفلسفة اليونانية " بأن : ((هذه النزعة الإنسانية التي تعقد رجاءها كله على الفن والثقافة، يشهد عليها المطلع المشهور من كتاب(132) بروتاغوراس :" الإنسان مقياس الأشياء .."، مقياس وجود الموجود منها ومقياس لاوجود اللاموجود منها "، وفضلاً عن ذلك لا يجوز للإنسان أن يشغل نفسه بغير الشؤون الإنسانية وحدها، ((**أما الآلهة فلا يسعني أن أعلم إن كانت موجودة أو غير موجودة، فعقبات كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، وأخصها غموض الموضوع وقصر الحياة**)) [2].

يقصد بذلك أن الإنسان مقياس لجميع القيم بما يخدم مصلحة الأنا ومنفعتها غير أن السوفسطائيين اهتموا بالأنا في علاقتها بالعالم الخارجي فقط، أما سقراط فاهتم بالأنا من الداخل، وهذا ما وضحه محمد الخطيب بقوله : ((**جاءت فلسفة سقراط بما**

1– جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم، دار الآفاق العربية، مصر، ط1، 2001، ص 79.

2 – إميل برهييه، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 1987م، ص 108.

يشبه الثورة على مجمل الفكر اليوناني القديم، وخاصة عندما أعلن عبارته الشهيرة: ((أيها الإنسان إعرف نفسك)) ومنذ تلك اللحظة بدأت الفلسفة في ممارسة وظيفتها الجديدة معرفة الإنسان لذاته ولموقعه في المجتمع والدولة والوجود المتعين بشكل عام)) [1].

يقصد بذلك أن سقراط قد وضع الأنا في موضع المصارحة والمكاشفة لهذه الذات بمعنى اكتشاف قدرات هذه الأنا وفي الوقت نفسه دون مبالغة أو إقصاء للآخر .

أما أرسطو فقد أقام تفاوتاً واضحاً بين الأفراد والذي نتج عنه تفاوت بين الشعوب، وهذا ما وضحه "مختار عريب" في كتابه :" الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي الى البيواتيقا" واصفاً هذا التفاوت كما يلي:

((شعوب الشمال الجليدي وأوروبا يمثلون أناساً شجعاناً لا يقبلون التبعية لكنهم في المقابل عاطلين عن الذكاء والمهارة وعاجزين عن تحقيق الأنظمة السياسية الصالحة، وهذا ما يجعلهم عاجزين عن التسلط على جيرانهم)) [2].

معنى هذا أن الشعوب الأوروبية شعوب قوية، غير أنهم لم يستطيعوا السيطرة على الآخر مما يجعلهم عاجزين.

((الشرقيون يمتازون على عكس من الأوائل بالذكاء والمهارة لكنهم فاقدون للشجاعة، لذلك يقعون تحت السيطرة، فهم مغلوبون مستعبدون)) [3].

يفهم من هذا أن أرسطو قد عمل على إقصاء الشعوب الشرقية بجعلها مجرّد عبيد في نظره.

---

1 – محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 1999، ص ص 130–131.

2 –مختار عريب، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي الى البيواتيقا، مرجع سابق، ص 81.

3 –المرجع نفسه، ص 81.

اليونانيون: ((**يجمعون بين خصائل الشعوب السابقة الشجاعة والذكاء من جهة، وتوسط الموقع من جهة أخرى وهذا ما يجعلهم يحافظون على الحرية، ولو أتيحت لهم الفرصة لتسلطوا على الجميع. إن اليوناني سيد حر، أما الأجنبي فهو عبد له، واليوناني لا يستعبد أخاه بحال من الأحوال على عكس الأجنبي**))[1].

يعني هذا أن اليونانيين الشعب الذي امتاز بالتفوق لكونهم يحملون خصائص فريدة، تجعلهم أسياداً وهذا ما يؤهلهم للسيطرة على الآخر .

1 – مختار عريب، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيواتيقا، مرجع سابق ، ص 82.

المبحث الثالث: مرتكزات نزعة التمركز

تقوم نزعة التمركز حول الذات بصفتها المرجعية الأساسية، في جميع المجالات، وباعتبارها المركز والعنصر الفاعل والفعال، في حين تنظر للآخر كعنصر هامشي وغير فاعل، ويستند التمركز الذاتي في ذلك إلى مجموعة من الاسس والمرتكزات .

يعتبر التعصب أو التحيز العرقي* من المشكلات الفلسفية التي كانت موضوع اهتمام بالغ عند الفلاسفة والمفكرين، وهذه القضية لم تكن وليدة يومنا هذا بل قديمة قدم الوجود الانساني، فمنذ نشأة الانسان وهو يشعر بالتفوق والتميز عن بني جنسه ومن ثمة على الأجناس الأخرى .

المطلب الأول: المرتكز العرقي :

عرف العرق بأنه :((**الاعتقاد بأن البشر يمكن أن يقسموا إلى عدد محدود من أنماط أنماط التشكل**))[1].

أما العنصرية أو العرقية فتعرف بأنها :((**التمييز على أساس العرق**))[2].

وهذا معناه أن التمركز العرقي هو أي تفريق أو استثناء أو تفضيل مبني على الجنس أو اللون أو النسب أو العرق .

---

*– **العرقي** : مشتقة من الكلمة الاغريقية "إثنو" والتي معناها في الاصل وثني، استخدمت بهذا المعني بالإنجليزية منذ أواسط القرن الرابع عشر حتى أواسط القرن 19، عندما بدأت تشير تدريجيا الى خصائص عنصرية.(أنضر الكتاب : توماس هايلاند اريكسن، العرقية والقومية ، تر: لاهاي عبد الحسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، دط، 2012، ص 12.

1– عمر أزراج، مشكلة التمركز العرقي في الدراسات الكولونيالية وما بعدها، مجلة الجديد ، عدد22، دم، 2016، ص16.

2–المرجع نفسه ، ص 16.

كما أن العنصرية لا تعني العرق دائماً، فهناك عنصرية تقوم بناءً على الشكل، وعنصرية تقوم على التفكير أو الخلفيات الثقافية، وحتى عنصرية قائمة على المستوى الاجتماعي أو مكان السكن، وهناك عنصرية تقوم على التفضيل بين أحد الجنسين سواء الذكر أو الأنثى .

1-**أنماط العنصرية:** وهي دراسة من انجاز الفيلسوف والدارس الأدبي "أنتوني كويم أبياح" حول أنماط العرقية التي يحددها كما يلي :

أ/ نمط 1: العنصرية التقليدية التي لا تتحول إلى عامل نفي أو تمييز عرقي[1].

ب/نمط 2: تتأسس على إيديولوجيا الناس العنصريين الذين:((**يصنعون التمايز الاخلاقي بين أفراد الأعراق المختلفة جراء اعتقادهم أن الجوهر العرقي يستلزم الخصائص المناسبة أخلاقياً**))[2].

جـ/ نمط3: يحدد في كل من يعتقد بأن:((**كل عرق يملك وضعاً أخلاقياً مختلفاً ومستقلاً تقريبا، ويملك الخصائص الأخلاقية التي يستلزمها جوهرها الأخلاقي**))[3].

ويعني هذا أن النمط الأول هو أحد صور العنصرية السلمية، والتي لا تتحول إلى تعالي أو اضطهاد وكراهية، بالتالي لا تتطور لتصل إلى التمييز والعنصرية. أما النمط الثاني والثالث فيمثلان كل أشكال العنصرية والتمييز القائم على أن جنسا يتميز على غيره بخصائص، تجعله يملك امتيازات باعتباره متفردا. وكفرق بين النمطين المذكورين يظهر بأن النمط الثالث يمكن إدراجه ضمن العنصرية المنغلقة، والتي لا تتحول إلى تمييز بل تتعداه إلى تفاوت في العروق، وأن كل عرق يستلزم تعامل مناسب مع درجته

1- عمر أزراج، مشكلة التمركز العرقي في الدراسات الكولونيالية وما بعدها، مرجع سابق، ص 16.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فهناك أعراق أعلى أو أسمى وهناك عروق متوسطة ، وهكذا تتدرج العروق إلى الأدنى.

من الممارسات والأفكار القائلة بالتمركز العرقي عدة فلاسفة على غرار آرثر دو غوبينو*، والفرنسي ارنست رينان* *

2- النموذج الأول : غوبينو

من المؤسسين للعرقية والمنظرين لها، خاصة في كتابه "محاولة عن تفاوت العروق البشرية"، يبرز هذ الكتاب فكرة لا مساواة البشر. وإن كانت العرقية القديمة قد انبثقت من الأرستقراطي كرجل طاهر العرق لانتمائه للعرق الأعلى؛ فمع غوبينو تتخذ العرقية طرحا جديدا بتقسيمه البشر إلى قسمين : أعراق عليا وأعراق دنيا. وفي هذا السياق يقول غوبينو بصدد العرق الابيض ((**الفحص الاول يبرز واقعة هامة : العرق الأبيض لا يظهر لنا قط في الحالة البدائية التي نرى فيها العروق الأخرى . منذ اللحظة الأولى يبدو مثقفا نسبيا ومالكا العناصر الرئيسية لحالة عليا ستنمو فيما بعد أغصانها المتعددة لتفضي إلى أشكال متنوعة من الحضارات**))[1].

*- **آرثر دو غوبينو:** عالم فرنسي عاش ما بين 1816-1822، صاحب كتاب محاولة عن تفاوت العروق البشرية ، الصادر سنة 1853.(أنظر كتاب : السيد محمد عاشور، التفرقة العنصرية ، مكتبة المهتدين ، مصر ، دط،1986، ص24.

* * - **أرنست رينان:** ولد في تريفيه شمال فرنسا سنة 1823، وتوفي في باريس في 1892،(أنظر كتاب: أندريه كريسون، رينان حياته آثاره وفلسفته، تر: ميشال أبي فضل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان،ط1، 1977،ص06).

1-جورج لوكاتش ، تحطيم العقل ، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر ، لبنان،ط1،1982،ص 71.

هذا القول يؤكد على أن العرق الآري اهل للحضارة والسيادة والثقافة حتى في بداياته الاولى ، فحتى تشكل الحضارات المتنوعة برايه من صنع العرق الآري وحده، وهو استحقاق للرجل الابيض دون غيره من الأعراق الأخرى لصناعة التاريخ الانساني.

3-النموذج الثاني : أرنست رينان

كانت أطروحة البيان الآري لأرنست رينان قد ظهرت في فترة محبذة لانتشار الأفكار العرقية والعنصرية ، ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كانت أوروربا متفوقة على جميع القارات والشعوب، ولذلك اعتقد رينان أن الأوروبيين من جنس وبقية شعوب العالم من جنس آخر، واصفاً الحضارة الغربية بأنها الوحيدة القادرة على التقدم وصنع الحضارة ، هذا من جهة ومن جهة أخرى قصور العقلية العربية عامة والسامية بصفة خاصة فهي غير ذات قادرة على التفكير الابداعي. يظهر هذا من خلال قوله:((**من المؤكد بالطبع أن في العالم أعراقا متعددة جدا تبدو غير قادرة على أن ترتفع الى حضارة عليا ، ولكن الادعاء بأنه يوجد في أوروبا المعاصرة، التي هي ثمرة قرون من الثقافة ، تفوق عرق على عرق آخر ، فذلك أمر مضحك للغاية ، حتى أنّ الواحد منا يهزأ من هذا الكلام . فالأمم الأوروبية، كما كونها التاريخ هي أعيان في مجلس شيوخ كبير يتمتع كل عضو فيه بكامل العضوية ، فلا نذهبن بعيدا في البحث عن علم عرقي على هوانا نبرز به سياسة التخليد**))[1] .

يعنى هذا أن رينان قام بالحكم على باقي الأجناس الأوروبية بالقدرة على التطور والتفوق كخاصية تتميز بها عن غيرها من الأجناس البشرية خاصة السامية.

1- الطيب بوعزة ، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة (نقد التمركز الاوروبي)، مركز نماء للبحوث والدراسات، لبنان، ط1، ،2012 ص153.

والدليل على ذلك يظهر في قوله: **((وليس العرق السامي هو ما ينبغي أن نطالبه بدروس في الفلسفة...ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب ، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية))**[1].

فالعرق السامي غير قادر على انتاج أي شكل من أشكال المعرفة في اعتقاد رينان، وهنا تمارس النزعة العرقية آلية إقصاء ونفي قدرة التفلسف للجنس السامي فهي مجرد ترجمة لألفاظ وبالتالي الوصل للجنس الآري مؤكداً قدرته على التفلسف باعتباره وليد المعجزة الاغريقية .

في ذات الفكرة نجده يضيف قائلاً:**((...ونحن في العلم والفلسفة متمثلون بالإغريق دون غيرهم، ذلك أن البحث عن الأسباب والدوافع والمعرفة للمعرفة هي أمور لم تبرز آثارها قبل اليونان، وهي أمور لم نتعلمها إلا منها وحدها. أما عندما يتعلق الأمر بالفكر السامي فهو في طبيعته معاد للفلسفة والعلم على حد سواء ...وغالباً ما نسمع عن العلم والفلسفة العربيين...ولكن إن أمعنا النظر في ما يقال بشأنهما لوجدنا أن العلم العربي لم ينطوي على أي أثر عربي، فمكنونه كان إغريقياً خالصاً))**[2].

من خلال هذا يتضح أن ميزة الحضارة الغربية هي الجنس الآري وهي الصورة المثالية والنموذجية للعقلانية الإغريقية، أما الحضارات الباقية ومنها السامية فهي شعوب نازعة إلى الخرافات لجمود وسكون عقلية الشعوب السامية فضلاً عن تقليدها الحرفي للفلسفة الاغريقية .

1- الطيب بوعزة ، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة (نقد التمركز الأوروبي)، المرجع السابق، ص155.

2- جورج قرم: تاريخ أوربا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة رلى ذبيان، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2011، ص 51.

احتل مفهوم القومية* مكانة بارزة في الفكر السياسي والتاريخي والاجتماعي والثقافي، حيث اتسم التشكيل القومي في أوروبا الغربية بالظهور في مرحلة لم تكن هناك تشكيلات قومية في آسيا وإفريقيا، لكن هذا النموذج القائم على التجانس والتمييز يركز على أهمية ومركزية الغرب في العالم.

المطلب الثاني: المرتكز القومي

ومعناه أن:((**الظاهرة القومية في شتى صورها، ومختلف تجلياتها، ومستوياتها الوجودية، حكر على المجتمعات الأوربية وأممها، وأنها لا تكون خارج الفضاءين الحضاري والسياسي الأوروبيين، إلا انعكاساً لهذه المستويات كلها ونتاجاً لمؤثرات غربية عموماً، وأوروبية على وجه التحديد**))[1].

معنى ذلك أن التمركز القومي قائم على تمجيد الذات القومية واستعباد الآخر تماماً، من أجل الذات القومية المتجانسة والمحددة .

1-القومية الألمانية(نموذج):

كان للفكر الألماني الدور الهام في تحقيق الوحدة الألمانية، وإن كانت الثقافة الفرنسية هي السائدة آنذاك فلقد تم استبدالها بثقافة ألمانية معبرة عن الوعي القومي لبناء ذات متمركزة هدفها الوحدة القومية، وبالتالي التصدي للتشتت السياسي.

1-تغلغل القومية في ألمانيا: هناك ثلاثة عوامل ساهمت في تشكل القومية في ألمانيا وهي :

*- **القومية:** حركة إيديولوجية من أهدافها الوصول إلى الإستقلال والوحدة والهوية والحفاظ عليها لمصلحة شعب يعتقد بعض أبنائه أنهم يشكلون بالفعل أمة،(أنظر الكتاب: أنتوني دي سميث، الرمزية العرقية والقومية، ترجمة: أحمد الشيمى، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2014، ص119).

1- علي عباس، مراد حسن فياض، القومية والأمة، مدخل إلى الفكر السياسي والقومي، العربي للنشر والتوزيع، العراق، د ط، 2017، ص 10.

أ-**نفوذ الروح العسكرية:** هي الدور المتعاظم لنفوذ الروح العسكرية في الأمة الألمانية، وخاصة بعد الظهور مؤلف للمؤرخ "جيرهارد ريتر" وهو بعنوان :((**الفن السياسي والتقنية العسكرية**))، وقد صدر الجزء الأول منه في سنة 1960م، وهذا المؤلف بصورة أساسية دراسة لدور الجيش ونفوذ الروح العسكرية في المجتمع وفي الدولة الألمانية، في الدور الذي سبق 1914م، يعبر عن نفوذ الجيش في ألمانيا، بالاعتبار الخاص الذي تتمتع به المهنة العسكرية لدى كافة الأمة الألمانية، ولاسيما في بروسيا[1] .

ويعني هذا أن المهنة العسكرية في ألمانيا من أكثر المهن اعتباراً وتقديراً، كما أن صاحب المهنة يحظى بجاه عظيم ووقار كبير في أوساط الشعب الألماني، ما أدى لتشكل نفوذ الروح العسكرية في الأمة الألمانية كميزة اختص بها على غيرها من البلدان، والذي نتج عنه هيمنة وسيطرة نفوذ الروح العسكرية في ألمانيا على رجال الدولة أنفسهم خاصة في عهد غليوم الثاني .

ب-**الضغط على الحكومة والرأي:** هي عمل جماعات الضغط على الحكومة والرأي العام الألماني. والمؤلف الهام أكثر من غيره هو مؤلف مؤرخ من جمهورية ألمانيا الديمقراطية، "كوزينسكي" وهو بعنوان "دراسة في تاريخ الإمبراطورية الألمانية" في مجلدين .[2]

يوضح المؤلف العلاقات التي كانت تربط شركات الصناعة بأنواعها الكيميائية والمصرفية والمعدنية مع الإمبراطور نفسه أو مع أوساط الجيش مباشرة .

ومن بين جماعات الضغط والأكثر نفوذاً هي "عصبة الجامعة الجرمانية" .

1- نور الدين حاطوم، تاريخ الحركات القومية في أوروبا"القومية الألمانية والاشتراكية"، ج5، دار الفكر، سوريا، ط1، 1982، ص 33.

2- المرجع نفسه ، ص 36.

-تأسست عصبة الجامعة الجرمانية في 1893م، مؤسسها "كارل بيترز" وكان من مديريها شخصيتان مختلفتان جداً، لعبا دورا عظيما وهما: هاسّه وكلاس .

ويجب أن نلاحظ أن العصبة الجرمانية لم تضم عددا كبيراً من الأعضاء: 9000 عضو في البدء، و 35.000عضو في الحرب العالمية الأولى، ولكن كان لها عدد من الفروع التي تساعد على جعل هذه الأرقام خمسة أضعافها جملة[1].

معنى ذلك أن كل أعضاء هذه الجمعية بصورة عامة أصحاب نفوذ، ولهذه الجمعية برنامج لم يكن محدداً باعتباره وجدت فيه عدة إتجاهات فالبعض يكن العداء للسامية والبعض الآخر غير ذلك.

لكن بعدها ظهر توحيد لبرنامج عصبة الجامعة الألمانية في مؤلفين :"السياسة العالمية 1905م، وفي مؤلف لكلاس في 1912، وهو بعنوان" لو كنت الامبراطور"، تلح هذه الأوساط على ما يلي[2]:

1-إتحاد جميع البلاد الناطقة بالألمانية، لأن اللغة أساس القومية، وبخاصة على ضرورة امتداد ألمانيا نحو الشرق، وفي البلاد المالطية التي يوجد فيها أقليات ألمانية هامة، ويضاف أن من الضروري لنجاح ألمانيا باعتبارها شعب ثقافة، أن تجمع حولها الشعوب الأخرى الأقل تطوراً، إقتصادياً وسياسياً، مثل بلجيكا، وهولندا والدانمارك، والبلاد البلقانية.

2-أن يلح على الضرورة الحيوية لتوسع ألمانيا، تحت خلق مناطق نفوذ في مختلف أجزاء العالم[3].

1- نور الدين حاطوم، تاريخ الحركات القومية في أوروبا، المرجع السابق، ص 37.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3-المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

يتضح بأن القومية الألمانية قومية ضيقة تقوم على التعصب لجنسها ولغتها وثقافتها وتاريخها، ليتصاعد هذا المنحى العنصري إلى توسع استعماري من أجل خلق مناطق نفوذ.

والجدير بالذكر أن عصبة الجامعة الجرمانية كان لها تأثير كبير "فلقد كان تحت تصرفها وسائل عمل عظيمة، بواسطة صحف جامعة- ألمانية، وبواسطة عدد عظيم من الجرائد التي تراقبها أيضا بواسطة نفوذها السري في داخل الرايخشتاغ، بالرغم من أن عدد نواب الجامعة الجرمانية لم يكن عالياً "[1].

ومنه فعصبة الجامعة الجرمانية ساهمت في خلق فكرة القوة والتفوق والسيادة عند الألمان وبالتالي ظهور نزعة القومية الألمانية.

جـ- تغلغل الافكار القومية في الحزب الاجتماعي الديمقراطي:

في هذه النقطة يجب الرجوع إلى دراخكوفيتش في كتابه" الاشتراكيات الفرنسية والالمانية وقضية الحرب" الذي صدر في جونيف 1953م[2].

تظهر الأفكار القومية من خلال المؤتمر الاجتماعي للديمقراطية والذي ينعقد كل سنة.

فقد شهد مؤتمر الأممية في 1907 في شتوتغارت، وفد ألمانيا يرفض دعم الاقتراح الفرنسي الذي قدمه عدد من الاشتراكيين الفرنسيين، ولاسيما جوريس، وبموجبه يمكن عند اللزوم للبلد المهاجم أن يعتمد على مساعدة الطبقات العاملة في البلاد المجاورة. فأجاب على ذلك بيبيل الزعيم الاشتراكي الألماني:((**إن قبول هذا الاقتراح**

1- نور الدين حاطوم، تاريخ الحركات القومية في أوربا، مرجع سابق ، ص 38.

2- المرجع نفسه، ص 39.

يسبب للإجتماعية الديمقراطية صعوبات خطيرة جداً مع السلطة...وعلى الشعب الألماني العامل أن يكافح الإمبريالية الإنكليزية أو الفرنسية ...))[1]

كما صرح كيسل في مؤتمر كمنيتر في 1912م بقوله:((**إن البورجوازية الإنجليزية تقوم بمحاولات عاتية لتبقي بالمبادلة الحرة، الأمم الأخرى في مرحلة الاقتصاد الزراعي، وتجعل سيطرة بريطانيا العظمى مستديمة على الصعيد الصناعي، وتحاول عبثاً أن تعاقب بفكرة نزع السلاح، الدول الرأسمالية الأخرى، وبخاصة الإمبراطورية الألمانية الناشئة الجريئة والنشطة، وابقائها في حالة صغار على البحر وانقاذ الهيمنة البريطانية))**[2].

يتضح بأن الحزب الاجتماعي الديمقراطي ساهم في بلورة نزعة قومية ألمانية تكافح قوى الإمبريالية الإنجليزية والفرنسية، من أجل جعل الأمة الألمانية والشعب الألماني فوق غيرها من الأمم والشعوب .

رافقت المعرفة الإنسان منذ تفتح وعيه، وارتقت معه من مستوياتها البدائية، مرافقة لاتساع مداركه وتعمقها، والجديد اليوم هو حكم تأثيرها على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وذلك بفضل الثورة العلمية والتقنية، مكنت الإنسان من فرض سيطرته إلى حد التمركز المعرفي .

1- نور الدين حاطوم، تاريخ الحركات القومية في أوربا، مرجع سابق ، ص 40.

2- المرجع نفسه ، ص 41.

المطلب الثالث: المرتكز المعرفي

يمكن فهمه من خلال أنه :((**ليس مرجعية تواصلية بين الأفراد والجماعات في الفضاء المجتمعي فحسب، بل هي تقيم ذاتها نمذجة مطلقة تقاس على قامتها النمذجيات شبه المعرفية غير المعترف بها خارج المشروع الثقافي**))[1].

معناه الظهور كقوة فكرية، ما أدى إلى تبلور التمركز المعرفي بوصفه المرجعية الأساسية لتحديد أهمية وقيمة كل شيء باعتباره المقياس المعرفي الذي تقاس به النماذج الشبه معرفية .

1-الحضارة الغربية (كنموذج للمعرفة)

فرضت الحضارة الغربية نفسها منذ القرن التاسع عشر، وحتى اليوم على العالم كله، وقد تبنت معظم الشعوب نموذج أوروبا إما كلياً أو معدلاً لتسود بذلك المفاهيم الغربية ونظرياتها المختلفة في العلم والمعرفة والمناهج العلمية، وكذلك في الشأن السياسي والاقتصادي، مهيمنة على سائر الرؤى الأخرى بحيث صارت وكأنها قانون العصر الذي لا محيد عنه[2].

ففي رؤية مالك بن نبي أنها حاولت أن تجعل من إشعاعها العالمي نوعاً من الهيمنة التي تؤكد التمركز الغربي على حساب الشعوب والأمم الأخرى.

1- مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، مركز الانماء القومي، لبنان، دط، 1990م، ص 206

2- بدران بن مسعود بن الحسن، الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري (نموذج مالك بن نبي) ، دار الكتب القطرية، قطر، ط1، 1999، ص 123

يقول مالك بن نبي:((**وفي هذا الجو المفعم بالشعور والتفوق، نشأت النفسية الأوروبية وظهرت كتابات تنظر إلى تاريخ البشرية وكأنه بدأ مع الإغريق والرومان، ثم حدث فيه تقطع وجمود، ثم عاد للظهور في باريس ولندن من جديد**))[1].

ومنه فالحضارة الغربية هي المصدر الأساسي للمعارف والعلوم وهنا يبرز التمركز المعرفي بحكم أن الحضارة الغربية هي نتاج التقدم العلمي، وتطور المعرفة، أما بقية أجزاء العالم الأخرى فهي في جمود مستمر.

في ذات السياق نجد هذه الفكرة عند كل من "بيليس جون" و"سميث ستيف" في كتابهما عولمة السياسة العالمية القائلة أيضا:((...**ومن ثم إعادة صياغة النظر إلى الذات الغربية خارج الغرب ذاته، على أنها أنا متحضرة، وإلى الآخر على أنه همجي ومتخلف ولابد من استغلاله بذريعة تمدينه، وأن ذلك التمدين الحضاري الذي يقع عبئه على الرجل الأبيض، وتبعاً لذلك لا بد أن تصاغ المعارف والمسميات بما يضمن ترسيخ وتجديد تلك الآلية، بل إنه حتى الجغرافيا والتاريخ العالميين تمت صياغتهما بحيث أصبحت ترتبط بالمركز الغربي، وليس أمام دول الأطراف سوى الإمتثال**))[2].

يقصد بذلك أن التفوق العلمي للغرب، جعله يعين نفسه المسؤول الوحيد عن تمدن العالم في العصر الحديث، عن طريق حرصه على استعمار العالم بأسره .

يتضح ذلك في هذا القول:((...**فالحضارة الأوروبية الغربية التي قدمت نفسها حضارة عقل مطلق، أعادت في ضوء هذه القراءة؛ قراءة تاريخ الفلسفة، وكانت**

1- بدران بن مسعود بن الحسن، الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري (نموذج مالك بن نبي) ، المرجع السابق، ص 123.

2- عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي، المركزية الغربية وتناقضها مع حقوق الانسان، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، ط1، 2014م، ص ص 38-39.

النقطة المركزية في إعادة القراءة، تغريب العقل اليوناني، بوصفه العقل المؤسس للحظة ميلاد الفلسفة، وبالمحصلة ، أصبح التوليف بين الحضارة الإغريقية القديمة وحضارة الحداثة الأوروبية في عصر النهضة، مكونا جوهريا من مكونات ثقافة التمركز الأوروبية))[1].

يعني ذلك بأن بداية التأسيس الحضاري للغرب باعتباره النموذج المعرفي المطلق يستند في ذلك لحضارة إغريقية قديمة وحضارة الحداثة الأوروبية، وبهذا تكون الفلسفة الغربية في بداياتها الأولى قائمة على نزعة التمركز وهو ما وضحه عبد الوهاب المسيري بقوله:((**حينئذ تصبح هذه الهوية أو هذه الذات الفردية لا الإنسانية جمعاء، موضوع الحلول، فيؤله الإنسان الفرد شعبه أو نفسه في مواجهة الطبيعة وفي مواجهة الآخرين، ويستمد معياريته من ذاته...وهكذا تحولت الفلسفة الهيومانية إلى فلسفة إمبريالية متكبرة متعجرفة تحلم بالتحكم الكامل في الكون ثم بحوسلة بقية البشر، باسم الحقوق المطلقة للإنسان الغربي وتفوقه الحضاري))**[2].

ويعني ذلك بأن الحضارة الغربية اعتمدت على إرادة المعرفة وإرادة القوة لفرض هيمنتها ومركزيتها وثقافتها على العالم أجمع .

نفس الطرح نجده عند المفكر "سمير أمين" حيث يقول:((**... وإذا كانت الحداثة قد عبّرت عن منزع إنساني كوني، منذ لحظة الأنوار في القرن الثامن عشر، فقد**

1- مجموعة من الاكاديميين ، موسوعة الاستشراق(معاودة نقد التمركز الغربي وكشف التحولات في الخطاب مابعد الكولينيالي)، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015م، ص 621.

2-عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، مصر، ط1، 2002، ص ص 267،266.

أتت الثقافوية المركزية الأوروبية بمعاول الهدم على المنزع ذاك، جانحة في المقابل للإنغلاق والشوفينية وتنزيل أوربا منزلة النموذج المثال والمرجع))[1].

وعلى هذا الأساس وإن تم الاقتداء الكلي بهذا النموذج الغربي فمن المستحيل أن تكرر أسطورة الغرب مرة ثانية .

يعتبر التمركز الديني أحد أشكال التعصب الديني، المتمثل في تطويع الرموز والمفاهيم الدينية، بحيث تصبح مظهراً من مظاهر التفوق والهيمنة.

المطلب الرابع: المرتكز الديني

يعني التمركز الديني عند "إيمانويل كانط" * أنه :((**ليس ثمة إلا تاريخ واحد يملك الإجابة عن تلك المطالب: إنها الكنيسة التي منذ بداياتها تحمل في ذاتها بذور ومبادئ الوحدة الموضوعية للإيمان الديني الحقيقي والعالمي))**[2].

وبذلك ((...**ارتأى في المسيحية الخالصة، ما يقارب الكلي الطبيعي–تجاوزا–إزاء باقي الأديان الأخرى، ففي كل دين ثمة شيء من المسيحية))**[3].

1– عبد الإله بن القزيز، نقد الثقافة الغربية في الإستشراق والمركزية الأوروبية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان،ط1 ،2017، ص206.

*–**ايمانويل كانط(1724م–1804)**: ولد كانط بكونجسبرغ من أبوين فقيرين على جانب عظيم من التقوى والفضيلة، ينتميان إلى شيعة بروتستانتية تدعى الشيعة التقوية...دخل في الثامنة إحدى المدارس التابعة للشيعة التقوية وأتم برنامجها...كما درس اللاهوت فكان لذلك أثره في توجيه فكره، أنظر: كتاب يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، ط5،دت، ص208، ص209.

2–إدريس هاني، أخلاقنا في الحاجة إلى فلسفة أخلاق بديلة، مركز الحضارة للتنمية الفكر الاسلامي، لبنان، ط1، 2009م، ص 64.

3–المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

ويفهم من خلال هذا أن التمركز الديني هو اعتقاد كل طائفة دينية بأن عقيدتها الدينية هي العقيدة الصحيحة والوحيدة التي تملك الحقيقة المطلقة، وبالتالي فكل المعتقدات الدينية غير عقيدتها في ضلال وزيف وباطل .

وبهذا يمكن ردّ التمركز الديني حسب "كانط" بأن المسيحية هي الدين الوحيد القائم على الحقيقة الموضوعية، مع تجاهله ونسيانه أو تجاوزه لكل الديانات الأخرى.

1-الأصولية المسيحية (نموذج):

تعد الأصولية*:((**المسيحية ثاني أقدم الأصوليات الدينية التوحيدية...وقد بدأت قديما مع تيارات التصوف والزهد التي انتشرت مع ظهور المسيح عليه السلام، إلا أنّ هذا البعد لم يلبث أن تحول مع سيطرة الكنيسة على أمور السياسة والحكم، مما أدى لانشقاقها مرتين بين الشرق والغرب من جهة، ومن جهة أخرى بين أنصار الكنيسة**))[1]. وبذلك ترجع بدايات الأصولية المسيحية إلى انشقاق الكنيسة إلى كنيستين شرقية وغربية ما أدى إلى ظهور العقيدة القويمة وهي الارثوذكسية.

((**وبدأ التحول الكبير في سلوك الأصولية المسيحية مع الهجمة الصليبية على العالم ذات المغزى السياسي فلم يسلم من مذابحها مسلم أو يهودي، حتى النصارى في بيزنطة ذاقوا الأمرين من تلك الحروب المشؤومة**))[2]. معنى ذلك أنه قد مارست الأصولية المسيحية جميعها درجات متفاوتة من العنف ضد من يخالفها.

---

*-**الأصولية:** هي التي تقوم على معتقد ديني أو سياسي مع الشكل الثقافي أو المؤسسي الذي تمكنت من ارتدائه في عصر سابق من تاريخها، وهكذا تعتقد أنها تملك حقيقة مطلقة وأنها تفرضها، أنظر: كتاب روجي غارودي، الأصوليات المعاصرة(أسبابها ومظاهرها)، ترجمة :خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، دط، 2000، ص11.

1- عبد الله أحمد لطفي الشقري، الأصولية الدينية حول العلم (الأصولية الانجيلية نموذجاً)، مؤسسة وعي للأبحاث والدراسات، قطر، ط1، 2016م، ص 92.

2-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

((ولهذا تكاد المسيحية تكون أكثر الأديان السماوية والوضعية تعقيداً، وقد علمها عيسى عليه السلام ديناً بسيطاً وسهلاً، ولكن التعقيد طرأ عليها بعد ذلك، حتى أصبح عسيراً جداً فهم كثير من مبادئها، حتى أصبح غموضها طبيعة واضحة فيها))[1].

معنى ذلك أن الغرب أول من جعل الاصولية غطاء إيديولوجيا لسياسة الاستعمار والهيمنة والعنف السياسي .

2-فكرة الخلاص المسيحية:

الخلاص هو:**((التحرر من الخطيئة، والتحرر بالتالي من آثارها. وعليه فالخلاص من المسيحية، يشمل الأزمنة الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل))**[2].

والخلاص من الخطيئة له 3 صيغ:

1-ماضي (تخلصنا) وهذا هو التجديد .

2- حاضر(نحن نخلص) وهذا هو التقديس.

3- مستقبل (سنخلص) وهذا هو التمجيد [3].

نجد أن للتمركز الديني المسيحي دور بالغ الأهمية، في تثبيت الهيمنة الغربية، فتحولت بذلك من ديانة مسيحية إلى إيديولوجيا من خلال فكرة الخلاص المسيحي كمكون من مكونات الغرب، ليتخذ بذلك مفهوم التمركز المسيحي الديني شكل القداسة والتمجيد ومنه الشعور بالتفوق والتميز لهم والنظر لغير المسيحين بازدراء وكره ودونية.

1- أحمد شلبي ،المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط10، 1998م، ص22.

2- أحمد علي عجيبة، الخلاص المسيحي ونظرة الاسلام اليه، موسوعة العقيدة والأديان، عدد 11، دار الافاق العربية، دم، دط، ص 50.

3- المرجع نفسه، ص 51.

لتأكيد هذا الطرح نجد مالك بن نبي يقول:((**بما أن الفكرة الدينية تشكل الأنا الفردي والجماعي، فإن هذه الفكرة المسيحية كانت المشكل الأول للفردية الأوروبية، والأنا المتفوق الذي كان يشعر به الغربي ...))**[1].

نستنتج من خلال ما سبق بأنّ :

التمركز حول الأنا صفة ملازمة للفكر البشري، فكل أنا تقوم على تمجيد الذات وحب الامتلاك والسيطرة على الآخر في ذات الوقت .

كما يظهر التمركز في الفكر الشرقي القديم في الحضارة المصرية التي ألّهت الإنسان المصري بجعله مركز يستحق التقديس والتبجيل .

أما في الفكر اليوناني، بداية ببروتاغوراس الذي جعل من الأنا المعيار الأوحد والوحيد للحكم على جميع المجالات، ذلك أن هذه الرؤيا قائمة أساساً على المنفعة والمصلحة الفردية للأنا على حساب الآخر، كما ركزت فلسفة سقراط أيضاً على تمركز الإنسان حول ذاته، غير أنّ هذا المركز يمكن أن يؤدي الى الانغلاق وعزلة الأنا عن الآخر، كما قام أرسطو بتصنيف البشر الى إغريق وبرابرة، فالإغريقي هو السيد والحر، في حين أنّ البربري هو مجرّد عبيد وتابع . كما نجد التمركز العرقي قائماً، على تصنيف البشر على أساس عرقي نقي وهو العرق الأسمى، وعرق هجين هو العرق الأقل سمواً.

أما التمركز القومي فلا يهدف للتصدي للتشتت السياسي من أجل إقامة وحدة قومية بل يهدف أيضاً للتطرف القومي والسيادة المطلقة، وكذلك لا يسعى التمركز المعرفي لجعل نموذجه المعرفي مقياساً لجميع النماذج غير المعترف بها بل يسعى

1- بدران بن مسعود بن الحسن، الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري (نموذج مالك بن نبي)،مرجع سابق، ص 103.

أيضاً لفرض السيطرة والهيمنة باعتباره لا يقبل التواصل والتفاعل مع الآخر، بالإضافة إلى أن التمركز الديني تحول من دين قائم على معتقدات وطقوس دينية إلى إيديولوجيا من خلال العودة إلى أصول دينية خاصة بتاريخهم تضخيما للأنا وتزييفاً للآخر.

الفصل الثاني :

المركزية في الحضارتين الغربية والإسلامية: الأصول والمرتكزات

- المبحث الأول: إشكالية التمركز في الفكر الغربي.
- المبحث الثاني: إشكالية التمركز في الفكر الإسلامي.

الفصل الثاني : المركزية في الحضارتين الغربية والإسلامية: الأصول والمرتكزات

شكّلت المركزيات الثقافية الغربية والإسلامية على اختلاف أنماطها أنساقا مغلقة متمركزة حول ذاتها، تأكيداً لمركزيتها، وهو ما سيتم التطرق إليه في هذا الفصل .

المبحث الأول: إشكالية التمركز في الفكر الغربي

تعبر نزعة التمركز الغربي التي تبلورت في الغرب، عن ذات متمركزة حول ذاتها الغربية، متعاملة مع الآخر غير الغربي على أنه هامش وأطراف ، وبذلك يتمثل

جوهرها في الزعم بسمو الحضارة الغربية من ناحية والنظرة الدونية إلى الحضارات الأخرى ومن بينها الحضارة الإسلامية على وجه التحديد .

المطلب الأول: مفهوم المركزية الغربية

تعتبر المركزية الغربية هي المسيطرة الآن على شتى مناحي الحياة المعاصرة، وبناءاً على ذلك يمكن تحديد مفهوم المركزية الغربية حيث عرفها عبدالله إبراهيم بأنّها: **((وغذَى هذا الاختزال ولادة مفهوم حديث ذي طبيعة إشكالية هو "المركزية الغربية". وتتجلى إشكالية هذا المفهوم من أنه تقصّد أن يؤسس وجهة نظر حول "الغرب"، بناءً على إعادة إنتاج مكوّنات تاريخية، توافق رؤيته، معتبراً إياها جذوراً خاصة به، ومستحوذاً في الوقت نفسه على كل الإشعاعات الحضارية القديمة...إلى ذلك تقصّد ذلك المفهوم، أن يمارس إقصاءً لكل ما هو ليس غربياً، دافعاً به إلى خارج الفُلك التاريخي الذي أصبح "الغرب" مركزه ....))** [1].

1– عبد الله إبراهيم: المركزية الغربيّة، مرجع سابق، ص 13.

يعني ذلك أن المركزية الغربية قد استمدت تمركزها الغربي من خلال إعادة صياغتها للتاريخ، خاصة تاريخ الفكر اليوناني مدعية انتمائها إلى التراث الفكري الإغريقي مقصية بذلك كل الحضارات التي ساهمت في خلق المعجزة الإغريقية، متفردة به كجذر من جذورها، ومنه تأسست نزعة التمركز حول الذات الغربية مع إقصائها كل الثقافات غير الغربية باعتبارها هامشاً.

كما عرّفها عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي في كتابه " المركزية الغربية وتناقضها مع حقوق الإنسان بأنّها: ((**الممارسات الواعية أو الغير الواعية، التي تركز على فرض الحضارة والمصالح الغربية عموماً في جميع مجالات الحياة على حساب باقي الثقافات والحضارات والشعوب، وبكل الوسائل المشروعة وغير المشروعة...))**[1].

يفهم من خلال هذا التعريف بأنّ المركزية الغربية تسعى إلى تجسيد سيادة الرؤية الغربية الواحدة على مستوى الحياة الإنسانية من أجل السيطرة والهيمنة باعتبارها المركز وذلك لخدمة مصالحها وأهدافها.

ولقد ارتبط مصطلح المركزية الغربية بمجموعة من المصطلحات المدعمة والداعية له، وهي على النحو التالي:

1-**الحداثة:** عرّفها عبد الوهاب المسيري في كتابه" دراسات معرفية في الحداثة الغربية" بأنّه: ((**في هذه المرحلة أدرك الإنسان الغربي أن عصر التحديث البطولي قد ولى وانقضى، وأن سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى نفسه لَمْ تَعُدْ ممكنة، وبالتالي بدأ العالم المتمركز حول اللوجوس يتآكل. وهذه هي مرحلة الحداثة العبثية وبداية ظهور اللاعقلانية المادية والمادية الجديدة ...))**[2].

1-عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي، المركزية الغربية وتناقضها مع حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 28.

[2]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص102.

فإذا كان التحديث هو التمركز حول العقل والتي تجعل من الإنسان يتخلص من ماديته، وبالتالي يكون عقلانياً مسيطراً على نفسه وعلى الطبيعة، فإن الحداثة الغربية تعني غياب العقلانية وحلول المادية كبديل لها، وهذا ما أدى لظهور مرحلة ما بعد الحداثة .

2-**ما بعد الحداثة:** عرفها عبد الوهاب المسيري بأنّه : ((**في هذه المرحلة يرضخ الإنسان الغربي تماماً لإدراك إخفاق مشروع التحديث ولكنه بدلاً من أن يحتج ويتمرد فإنه يقبل بل ويرحب. وهو موقف ترجم نفسه إلى عالم لا مركز له...ومع اختفاء المركز لم يعد من الممكن للفرد أن يتجاوز حدود المادية الضيقة ولا أن يرجئ الإشباع وأصبح يبحث عن معنى لحياته من خلال الاستهلاك والتوجه الحاد نحو اللذة**)) [1].

بمعنى أنّ ما بعد الحداثة الغربية هي مرحلة ما لا يمكن التحكم فيه من خلال التحول الذي طرأ على النزعة الإنسانية الغربية التي جُردت من القيم والمبادئ إلى اللاعقلانية والمادية والإستهلاك .

3- **العلمانية:** نجد لها تعريفاً عند عبد الوهاب المسيري في كتابه العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة من خلال قوله : ((**ويوجد في تصوّرنا علمانيتان لا علمانية واحدة، الأولى جزئية ونعني بها العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة، والثانية شاملة ولا تعني فصل الدين عن الدولة وحسب، وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية، لا عن الدولة وحسب، وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص، بحيث تنزع القداسة عن العالم ويتحول إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى**)) [2].

1- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص 102.

2-عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، ص16.

يفهم من هذا التعريف بأن العلمانية هي إقامة الحياة على غير الدين سواء بالنسبة للأمة أو للفرد، ويتفرع عن هذه الرؤية نظريات ترتكز على البعد المادي للكون وأنّ المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق وأنّ الإنسان يغلب عليه الطابع المادي لا الروحي. وبهذا يكون الأقوى هو المسيطر والمهيمن على الآخر الذي يتم استغلاله لصالح الأقوى .

4-**العولمة:** عرّفها سليمان بن صالح الخراشي في كتابه "العولمة" بأنها تعني : ((**عالمية العادات والقيم والثقافات لصالح العالم المتقدم اقتصاديا، وبمعنى آخر : محاولة سيطرة قيم وعادات وثقافات العالم الغربي على بقية دول العالم، خاصة النامي منها، بشكل يؤدي إلى خلط كافة الحضارات، وإذابة خصائص المجتمعات. هذا بالإضافة إلى تهميش العقائد الدينية**)) [1].

ذلك أنّ العولمة أو الكوكبة أو الكونية أو الشوملة كل هذه المصطلحات تعني الاتجاه نحو السيطرة على العالم وجعله في نسق واحد، وبمعنى آخر جعل العالم كله وكأنه في منظومة واحدة. وبذلك يسعى التمركز الغربي بكل قوة لتنفيذ مصالحه بفضل تبعية بلدان الأطراف لها سياسياً، اقتصاديا وإعلامياً وثقافياً.

المطلب الثاني: جذور المركزية الغربية

مثلت الحقبة التاريخية للعصر الوسيط في أوروبا، النموذج الواقعي الذي شهد التمخضات السابقة لميلاد مفهومي أوروبا والغرب، ولعل هذا النموذج التاريخي والواقعي، وَلَّدَ جملة من المكونات الاجتماعية والدينية والسياسية والثقافية، وطورها في الآن ذاته لتشكل هوية أوروبا، فهي بذلك الجذور أو الركائز التي استندت عليها المركزية الغربية .

1-سليمان بن صالح الخراشي، العولمة، دار بلنسية للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 1999، ص 07.

أولاً: المذاهب الكاثوليك، البروتستانت والأرثوذكس

من المعروف أن العالم المسيحي يتكون من ثلاث طوائف: الكاثوليك والأرثوذكس والبروتستانت، ولكل طائفة مضمون يختلف عن الأخرى.

1-مضمون المذهب الكاثوليكي :

يمكن تحديد مضمون هذا المذهب من خلال إبراهيم عبد السيد في كتابه الفروق العقدية بين المذاهب المسيحية، حيث يقول : ((...**الكاثوليكية في الوقت الحاضر ليصف أولئك الذي يدعون التوراث الروحي للأسرار الكنيسة المقدسة من عهد الكنيسة المسيحية الأصلية قبل انشقاقها. مميزين أنفسهم عن تلك الطوائف التي تلقب نفسها بالبروتستانتية رافضين كل تقليد كنسي ومستندين استنادا كاملاً على الكتاب المقدس وتفسيرهم له**))[1].

يعني ذلك أن المذهب الكاثوليكي يدعي بأنّه الطائفة التي تملك الحقيقة المطلقة، فهم يملكون التوارث الروحي لأسرار الكنيسة المقدسة، لذلك يمتازون عن غيرهم من الطوائف .

2-مضمون المذهب البروتستانتي:

يرى إبراهيم عبد السيد بأنّه: ((**سمي الذين اعتنقوا مبدأ الإصلاح الديني وخرجوا على الكنيسة الكاثوليكية "بروتستانت" لأنه عندما أريد تنفيذ قرار الحرمان عليهم أعلنوا احتجاجا يسمى بالإنجليزية " بروتست" Protest..." ومعناها الاحتجاج والمعارضة على الأكثرية المتمسكة بكل التعاليم الكاثوليكية سنة 1529...**))[2].

معنى ذلك أنّ المذهب البروتستانتي مذهب قائم على الإصلاح الديني معارضاً بذلك الكاثوليكية، مدعياً بذلك أنّهم الذين على صواب.

1-إبراهيم عبد السيد، الفروق العقدية بين المذاهب المسيحية، بطريركية الأقباط الأرثوذكس، كنيسة مارجرس، القاهرة، 1991، ص07.

2- المرجع نفسه، ص 8.

3-مضمون المذهب الأرثوذكسي:

يرى ابراهيم عبد السيد بأنّ : ((**من معاني كلمة** "أرثوذكس"، **أيضاً الرأي المتعارف عليه أي الذي تسير عليه أغلبية الناس وفي هذه الحالة إذا قلت إن فلاناً** "أرثوذكسي"، **فمعنى ذلك أنه يراعي ما تعارف عليه الناس ولا يخالفهم ...كما تستطيع أن تصف أي إنسان بأنه أرثوذكسي في عمله إذا كان لا يُقَامُر بتطبيق الأفكار الجديدة....))** [1]

بذلك يكون المذهب الأرثوذكسي المذهب المعتدل بين المذاهب المسيحية، لكّنه مذهب يحافظ على معتقداته وأفكاره، دون تغيير أو تجديد فيها متصفاً بالماضوية والرجعية معتبراً مذهبه من يملك الحقيقة المطلقة.

المطلب الثالث: الأصولية المسيحية

ارتبط ظهور الأصولية المسيحية بالانشقاق الذي حصل في الكنيسة، ما أدى إلى انقسامها إلى كنيستين أرثوذكسية وكاثوليكية، وهو ما أدى لظهور البروتستانتية .

يرى عبد الله الشقري في كتابه الأصولية الدينية حول العالم بأنّ للأصولية المسيحية عدة مظاهر، حيث يقول ((**إن من أبرز مظاهر التدين المنتشرة في الكنائس العزلة عن المجتمع والتقوقع على الذات بما في ذلك الانقطاع عن العالم، لاعتقادهم أن العزلة تقربهم الى الله، لكون العالم رمز الشر والسماء رمز الخير ولفظ** "العالم" **الذي تطلقه الجماعات المسيحية على كل ما لا ينتمي إليهم ...))** [2].

يفهم من هذا أن الأصولية المسيحية المتشددة تقوم على التمركز حول الذات والانغلاق وهي بذلك ترفض الحوار، وتنظر للآخر نظرة إقصاء وتهميش ، وقد استعملت الأصولية المسيحية المتشددة وسائل وأساليب لفرض عقيدتها على الشعوب والأمم الأخرى، خاصة الإسلامية، في ذلك يقول عبد الله الشقري بأن التنصير ((**حركة دينية**

1- إبراهيم عبد السيد، الفروق العقدية بين المذاهب المسيحية ، مرجع سابق، ص ص 5، 6.

2- عبد الله الشقري، الأصولية الدينية حول العالم، مرجع سابق، ص 97.

سياسية استعمارية جاهدة لتبديل دين البشرية إلى المسيحية. بدأت بالظهور إثر فشل الحروب الصليبية...بغية نشر النصرانية بين الأمم المختلفة في دول العالم الثالث وبين المسلمين خاصة بهدف إحكام السيطرة على هذه الشعوب)) [1].

يفهم من هذا أن الغرب جعل من المسيحية وسيلة للسيطرة وإخضاع الآخر لعقيديته .

المطلب الرابع: خصائص المركزية الغربية

تهدف الحضارة الغربية إلى تأكيد المركز الأوربي الغربي بالنسبة للعالم؛ فما يميز الحضارة الغربية هو إشعاعها العالمي كونها متمركزة أساساً حول ذاتها، محاولة بسط هيمنتها ونفوذها على العالم، يظهر ذلك من خلال عدة سمات وخصائص يتجلى فيها التمركز الغربي.

أولاً–التمحور حول الذات :

كان التركيز على الفردية وتأكيد الذات، حسب رأي حسن حنفي في كتابه مقدمة في علم الاستغراب: **((لما تحول مركز الكون من الله إلى الإنسان في بداية الوعي الأوروبي وبعد الإصلاح الديني وعصر النهضة أصبح الإنسان مقياساً لكل شيء))** [2].

ومنه الإلحاح على الأنا والفرد، الذي شعر بوحدانيته وجبروته وبذلك أقصي الآخر غير الغربي، غير أن هذه الوحدانية قد تطورت وأخذت أبعاداً أخرى.

وهو ما يوضحه عبد الوهاب المسيري بقوله: **((ولكن يحق لنا أن نسأل : ألم يؤد تطور الفردية إلى ظهور الفرد المطلق، مرجعية ذاته، الذي لا ينضوي تحت أي أنساق أخلاقية؟ لقد ظهرت عدة فلسفات أخلاقية لم تهدف إلى وضع حدود على هذا الفرد**

1– عبد الله الشقري، الأصولية الدينية حول العالم، مرجع سابق، ص 102.

2–حسن حنفي، مقدمة في علم الإستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1991، ص 626.

المطلق، وإنما حاولت أن تعمق من إتجاهه نحو التمرد وإشباع غرائزه وليس كبتها أو إعلائها أو إعادة توجيهها)) [1].

معنى ذلك أنّ شعور الغرب بوحدانيته أدى إلى تفرده المطلق، فأجازت لذاتها هذا التفرد من خلال فلسفات تؤيدها وتدعمها كالفلسفة النفعية .

1-الهيمنة باسم العالمية:

يرى عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي أنه : ((**...من استراتيجيات تلك العالمية أنها تقوم على مبدأ أن" شرط كل هيمنة، غياب المقابل" الند، أو المكافئ، والنظرة النقدية الفاحصة لمعطيات الثقافة الغربية يجد أنها ترفض مجرد إمكانية بزوغ الند والمكافئ، بل إنها ترفض وجود الممانع فضلاً عن المكافئ، والتي فرضت حضورها وهيمنتها على المعطى الثقافي الدولي بعامة، والإسلامي بخاصة ...))**[2].

معنى ذلك أن المركزية الغربية قائمة على السيطرة والهيمنة من خلال فرض قيمها ومفاهيمها على الدول والأمم الأخرى، معتبرة ثقافتها الغربية هي الثقافة الكونية الشاملة، عن طريق العولمة خاصة .

أ-العدوانية والدموية:

يرى عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي بأنه : ((**قد تجلت هذه العدوانية والدموية في الحروب الصليبية ليس في الاعتداء على المسلمين في ديارهم فحسب بل كانوا – وهم في طريقهم إلى القدس- يدمرون كل شيء فقد كانوا ينهبون ويسلبون ويسفكون الدماء - ويمارسون ذلك حتى مع أهل ملّتهم – وهم في أجواء**

1-عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص 181.

2- عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي، المركزية الغربية وتناقضها مع حقو الانسان، مرجع سابق، ص ص 170-171.

حرب مقدسة !!، وقد كانوا يمارسون هذه الدموية بين شعوبهم لأسباب طائفية ودينية...))[1].

يعني ذلك أنّ المركزية الغربية تفرض سيطرتها بالطرق المشروعة والغير المشروعة كالعنف والظلم والتعدي على الآخر، وكمثال على ذلك الحربين العالميتين التي راح ضحيتها الأبرياء دون أن يكون لهم شأن بهذه الحرب سوى كونهم دول مستعمرة من طرف الغرب.

أ-1- العنصرية:

يقول في ذلك عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي بأنه : ((**يعتبر مبدأ "الأنا" و"الآخر" الذي قامت عليه المركزية الغربية، وما قامت عليه الرؤية الصراعية في الفكر الغربي هي الجذور المكونة لنزعة التفوق العنصري المتأصلة والتي تشكل سمة لازمة من لوازم التمركز الغربي ...))** [2].

ذلك أن التمركز الغربي قائم على العنصرية التي تقوم على وجود تمايز بين الأجناس، فالجنس الآري متقدم ومتحضّر أمّا بقية الأجناس فهي بدائية ومتخلفة، ومنه يصبح الإنسان الغربي متفوقاً على الآخر غير الغربي عامة والمسلم خاصة .

أ-2- العداء للإسلام:

يرى عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي أنّه:((**يعتبر العداء للإسلام لدى الغرب قديم جداً، وجزء من تجذره الآن هو جعله عدواً ونقيضاً للنصرانية، إذ أنه أصبح جزءاً أساسياً في تشكيل الهوية الغربية، حتى أنه لم يعد في نظر الغربيين سوى "نزعة بدائية عادت للظهور، ولا تقتصر على الإيحاء بالتهديد بالعودة إلى العصور الوسطى، بل بخطر تدمير ما يشار إليه بانتظام بمصطلح النظام الديمقراطي للعالم الغربي"...))**[3].

---

[1]- عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي، المركزية الغربية وتناقضها مع حقو الانسان، مرجع سابق، ص 182.

[2]- المرجع نفسه، ص 195.

[3]- المرجع نفسه، ص ص 205-206.

بذلك يكون أكبر عدو للغرب هو الإسلام ذلك أنّه النفي الكامل لأوروبا فهو يجسد منظومة شاملة لجميع مناحي الحياة، وبذلك يكون الإسلام هو الآخر بالنسبة للأنا الغربية ومصدر تهديد لها .

أ-3 : النصرانية كهوية

يقول في ذلك عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي أنّه : ((....ظلت النصرانية كهوية لدول المركز الغربية يتمركزون حولها... وكان بداية ذلك منذ اختطاف النصرانية من المشرق، حيث ميلاد المسيح ورسالته والمزاوجة بينها وبين الاعتقادات اليونانية، وتحويلها إلى عقيدة غربية الجذور شكلية التعلق بالمسيح ورسالته لتكون تلك العقيدة أصلاً من أصول مركزية الغرب)) [1].

ذلك أنّ الغرب قد أدخل إلى المسيحية الثنائيات اليونانية وبذلك فقد قوض الفكر الإغريقي الجوهر الأخلاقي للمسيحية لتكون المسيحية أداة للسيطرة على الشعوب الأخرى باسم التبشير الديني والخلاص، من ناحية ومن ناحية أخرى أداة لاستبعاد وإقصاء كل من لم يخضع للمسيحية .

المطلب الخامس : نماذج عن المركزية الغربية

أصّلت فلسفة هيجل * الشعور الغربي تاريخياً وعرقياً ودينياً، ما جعل الغرب يؤكد مقولة بأنه المركز.

1- **التمركز الديني وتجليات الروح المطلق عند هيجل:** يقوم تصنيف هيجل للأديان على افتراض استمده من منظومته الفلسفية، مقسماً مسيرة الفكر الديني إلى المراحل الآتية:

1-عبد اللطيف بن عبد الله بن محمد الغامدي، المركزية الغربية، تناقضها مع حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 202.

*- هيجل: ولد هيجل سنة 1770 بمدينة اشتوتجارت بألمانيا، توفي سنة 1831،(أنظر كتاب: هيجل، عبد الفتاح الديدي، دار المعارف، مصر، دط، 2001، ص ص 9-16.

1-**الديانة الطبيعية/الشرقية:** التجليات البدائية للروح :

يرى عبد الله إبراهيم في كتابه المركزية الغربية بأنّ هيجل يقول بأنه : ((**تقابل مرحلة الدين الطبيعي عند هيجل مرحلة الوعي الحسي المباشر على مستوى الروح، ويقصد هيجل بـ" الدين الطبيعي " تلك الديانات التي لم تستطع الروح فيها السيطرة على الطبيعة، ولم يعترف بالروح على أنّها الكائن الأسمى والمطلق...**))[1].

معنى ذلك أن الديانة الشرقية في نظر هيجل ديانة طبيعية لم تتحرر بعد من سيطرة الطبيعة، وبذلك تكون الروح البشرية مقيدة كونها غارقة في الحس، وهذه الديانات هي الصينية والهندوسية والبوذية والشرقية.

2/ **الديانة الفردية الروحية/ الإغريقية: التجليات الإنسانية للرّوح:**

يرى عبد الله إبراهيم في كتابه المركزية الغربية بأنّه : ((**توافق ديانة الفردية الروحية في منظومة هيجل الفلسفية مرحلة الوعي بالذات، وفيها تتجسد عملية جمع اللحظات المبعثرة التي ظهرت في تضاعيف الديانات الطبيعية حول فكرة الروح، إلا أنها ارتفعت هنا عن كل تجسد حسي ....**))[2].

يقصد بذلك بأن الديانة الفردية الروحية قد تحررت من العنصر الحسي، وهنا تحول فكرة الله من الجوهر إلى الروح، أما الديانات التي تندرج ضمن الديانة الفردية الروحية فهي اليهودية، الإغريق والرومانية .

3-الديانة المطلقة/ المسيحية: التجليات الخالصة للروح: يقول عبد الله إبراهيم بأن : ((**المسيحية في تصور هيجل هي الديانة المطلقة بامتياز، ذلك أنها تركّزت فيها كل الديانات السابقة، وانصهرت فيها كل أشكال التعبير الديني، فأصبح مضمونها هو الحق المطلق. والتحديد الأساسي الموجود في المسيحية هو القول بأن الله هو الروح العيني،**

1- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 124.

2- المرجع نفسه، ص 126.

فما تنبأت به الديانات القديمة في شيء من الغموض، أصبح الآن واضحاً تماماً ... فالكلي هو الفكرة المنطقية، وهي تظهر في التمثيل المسيحي على هيئة الله ...)) [1].

هذا معناه بأن التمركز الديني عند هيجل يظهر من خلال أن المسيحية هي النهاية لتطور جميع الأديان، وهي بذلك الدين المطلق والوحيد واللانهائي، وانطلاقا من نسق الجدلي في فلسفته يُقِرُّ بأفضلية الدين المسيحي على غيره من الأديان الأخرى .

2- أخلاق السادة وأخلاق العبيد عند نيتشه:

مثلت النيتشوية منعطفاً نوعيا في تاريخ الثقافة الغربية بصفة عامة، والحديثة منها بصفة خاصة، ومن أفكار نيتشه التي أَثَّرَتْ بعمق فكرة الفردية المطلقة والتي تأسست على مبدأ إرادة القوة، وعلى هذا الأساس وضع نيتشه فكرته عن أخلاق السادة وأخلاق العبيد .

حيث يرى فؤاد زكريا في كتابه "نيتشه" بأن نيتشه * يقول في أحد نصوصه المختارة أنّه : **((خلال جولتي بين عديد من النظم الأخلاقية، العميقة منها والسطحية، التي سادت الأرض حتى اليوم، أو لا تزال تسود اليوم- اهتديت إلى سمات متعددة تتردد سويًّا بانتظام ويرتبط بعضها ببعض، إلى أن تبدّى لي في نهاية الأمر نوعان أساسيان، وظهر هذا التقابل الرئيسي : فثمة أخلاق للسادة وأخلاق للعبيد-))** [2]

يقصد بذلك أن التاريخ الإنساني هو تعاقب أخلاق السادة و أخلاق العبيد، وهذا يعني بأن هناك نوعان من الناس نوع رفيع وهناك نوع وضيع.

1- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 129.

*-نيتشه(1844-1900) : في مدينة روكن Rocken في منطقة سكسونيا (بروسيا) رزق الراعي اللوثري بأول طفل له: فردرش فلهلم نيتشه من أسرة بولونية أرستقراطية الأصل، أنجبت أجيالاً عديدة من رجال الدين(أنظر كتاب : لورانس جين وكيتى شين، أقدم لك نيتشه، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار الكتب المصرية، مصر، (دط)، 2002، ص ص 7-8.

2- فؤاد زكريا، نيتشه، دار المعارف، مصر، ط2، 1966، ص166.

في ذات السياق يرى "فؤاد زكريا" أنّ نيتشه يقول: ((...**فالنوع الرفيع من الناس يشعر بأنه "هو" الذي يحدد القيمة، ومن هنا لم يكن في حاجة إلى أن يسمى بالخيّر، وإنما يصدر حكمه على هذا النحو : ((إن ما هو ضار بي هو ضار في ذاته))، أي أنه يعرف أنه هو الذي يضفي على الأشياء مالها من شرف، فهو "خالق القيم"، وهو يمجد كل ما يجده في ذاته : فمثل هذه الأخلاق إنما هي تمجيد للذات))** [1].

معنى ذلك بأنّ أخلاق السادة أخلاق هي الأقوياء التي تتسم بالرفعة وبالتفوق وإرادة القوة، ويعني هذا مزيداً من التمركز حول الذات، من جهة ومن جهة أخرى السيطرة والهيمنة على الضعفاء.

أما أخلاق العبيد حسب فؤاد زكريا فإن نيتشه يقول : ((... **والأمر بخلاف ذلك في النوع الثاني من الأخلاق، أعني" أخلاق العبيد". فإذا تصورنا أن المغلوبين على أمرهم، والمظلومين والمعذبين، والمقيدين، وغير الواثقين من أنفسهم، والذين يحسون بالعناء من أنفسهم....فنظرة العبيد لا ترضى بفضائل الأقوياء، بل نلمس فيها نوعاً من الشك وعدم الثقة والعمق في العداء لكل ما تبجله أخلاق الأقوياء وتعده "خيراً" ...وفي أخلاق العبيد يثير"الشرير" الخوف، أما في أخلاق السادة، فالشخص المحمود هو الذي يثير الخوف ويرغب فيه، بينما يظهر «الرديء" في صورة الشخص المحتقر))** [2].

يقصد بذلك أن أخلاق العبيد أخلاق عجز واستسلام وضعف ناتج عن عرق أدنى، وإن كانت هذه الأخلاق تنتج قوة فهي لا تتجلى كقوة تريد الانتصار والمقاومة .

بذلك تكون أخلاق العبيد تمثل الشر، لنجد التقابل بين الخير والشر يعادل التضاد بين الرفيع والوضيع .

1- فؤاد زكريا، نيتشه، مرجع سابق، ص 168.

2-المرجع نفسه، ص ص 171-172.

((إن أخلاق السادة تؤكد الحياة وتتوق إلى الازدهار والتوسع وبسط النفوذ دائماً ولو بالطغيان على الغير، لأنها إرادة القوة وهي الاسم الحقيقي لإرادة الحياة، وكل إرادة قوة فهي تذهب إلى حدها الأقصى لأن الحياة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها، وبهذا تنقلب القيم رأساً على عقب ويَلْزَمُ من ذلك القلب أن تكون إرادة القوة فردية بحد ذاتها و تقسو على الغير وقد تقسو على نفسها إذا رأت في الخطر والألم ضرورة)) [1].

معنى هذا أنّ أخلاق السادة أساسها الهيمنة والسيطرة باعتبارها إرادة القوة من أجل تحقيق مصالحها، بهذا يتمركز الإنسان حول ذاته ويصبح المعيار الأوحد، أما أخلاق العبيد فتقوم على مبدأ يناقض أخلاق السادة، فإن كان مبدأ السادة إرادة القوة فيكون حينئذ مبدأ العبيد الاستسلام الشامل ، **((...فالبطل هنا من يقدم على الأمور بإرادة قوية دون أي تردد يقهر نفسه ويقهر الآخرين لا من أجل سعادته الشخصية بل من أجل إيجاد الإنسان الأعلى، فالإنسان الأعلى عند نيتشه هو البطل الحقيقي))** [2]

يقصد بالإنسان الأعلى الذي يكون على أتم الاستعداد بأن يخاطر بكل شيء في سبيل سمو الإنسانية ونهضتها فارضاً ومؤسساً لقيمه الخاصة، باعتبار موت الإله ما يعطيه قدرة للسيطرة والهيمنة على الآخر، وبهذا يطمح نيتشه أن يرى مجتمعاً يسوده أناس متفوقون أقوياء، وهو ما يتيح إلغاء وإقصاء الآخر.

1- الدراجي زروخي، المذاهب الفلسفية الكبرى من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، دار صبحي للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2015، ص173.

2- المرجع نفسه، ص 174.

المبحث الثاني: إشكالية التمركز في الفكر الإسلامي

تقوم المركزيات الثقافية كالمركزية الإسلامية على إتجاه فكري مزدوج يتمثل في النظرة إلى الذات والنظر إلى الآخر، وهي بذلك تميل إلى إعلاء النظرة إلى الذات من ناحية، ونظرة الدونية إلى الآخر من ناحية أخرى.

المطلب الأول: مفهوم المركزية الإسلامية

يمكن تحديد المركزية الإسلامية كمفهوم، عند عبد الله إبراهيم بقوله: ((**إن العودة إلى مرويات الثقافة الإسلامية... وبخاصة الجغرافية والتاريخية والدينية والتخيلية، وكتب الرحلات، طوال القرون الوسطى تبين بجلاء أن الصورة الآخر مشوشة، ومركبة بدرجة كبيرة من التشويه الذي يحيل على أن المخيال الإسلامي المعبر رمزيا وتمثيليا عن تصور المسلمين للعالم، قد أنتج صورا تبخيسية للآخر. فالعالم خارج دار الإسلام*...غفل، مبهم، بعيد عن الحق، وهو بانتظار عقيدة صحيحة لإنقاذه من ضلاله**)).[1]

يفهم من خلال هذا التعريف أن الذات الإسلامية هي ذات فاعِلة وفعَالة، لها دين حقيقي المتمثل في الإسلام، فهي تستمد منه القيم والأخلاق الرفيعة ، بذلك تمتاز عن غيرها بالحق والصواب المطلق، ليكون الآخر خارج دار الإسلام كافراً على ظلال وباطل، لا يمتلك العقيدة الصحيحة، فهو منعدم الأخلاق والقيم، وبذلك تولدت آلية التفضيل للأنا المتمثلة بدار الإسلام، وآلية إقصاء للآخر المتمثلة بدار الحرب.

هذه الآلية حسب عبد الله إبراهيم: ((**مزدوجة الفاعلية أخذت شكلين: ففيما يخص الذات أنتج "التمثيل" ذاتاً نقية، وحيوية، ومتعالية، ومتضمنة الصواب المطلق، والقيم الرفيعة، والحق الدائم، فضخّ مجموعة من المعاني الأخلاقية المنتقاة على كل**

*- دار الإسلام: وهي التي تضم المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية التي رضخت للسيادة الإسلامية، أنظر: كتاب عبد الله إبراهيم: المركزية الإسلامية مرجع سابق، 36.

1- عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2001، ص5 (من المقدمة).

الأفعال الخاصة بها، وفيما يخص الآخر أنتج " التمثيل " "آخر" يشوبه التوتر والالتباس والانفعال أحياناً، والخمول والكسل أحياناً أخرى، وذهب فيما يخص الأقوام في المناطق النائية إلى ما هو أكثر من ذلك، حينما وصفهم بالضلال والحيوانية والتوحش والبوهيمية...))[1].

يعني ذلك أن المركزية الإسلامية قامت على آلية تفضيل للذات أساسها التفرد، التميز، الاستعلاء، والانغلاق على الذات، وآلية إقصاء للآخر أساسها التهميش، النبذ، الدونية باعتباره لا ينطوي على أي قيمة، على الرغم من أن جميع البشر تشترك معاً في صفة الإنسانية، مستبعدة في ذلك تقبل الأنساق الثقافية والعقدية والاجتماعية.

وبذلك **((اصطنع التمثيل تمايزاً بين الذات والآخر، أفضى الى متوالية من التعارضات والتراتبات التي تسهل إمكانية أن يقوم الطرف الأول في اختراق الثاني، وتخليصه من خموله، وبوهيميته، ووحشيته، وإدراجه في عالم الحق))**[2].

بمعنى أن المركز لا يحاور بل يسيطر ويهيمن ويفرض، فعلى الأطراف الامتثال بغية إدراجها في العالم الكامل والحقيقي.

1- عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، مرجع سابق، ص 6(من المقدمة).

2-غزلان هاشمي: إشكالية التحيز في الفكر العربي المعاصر، مجلة كلية التربية، عدد 15، الجزائر، 2014، ص 300.

العالم حسب التصور الإسلامي ينقسم إلى قسمين هما دار الإسلام ودار الحرب*، لتتشكل فيما بعد دائرة ثالثة وهي دار العهد** أو دار الصلح كمجال للتنازع الدائم بين دار الحرب ودار الإسلام.

في دار الإسلام يقول عبد الله إبراهيم: ((**دار الإسلام –كمصطلح–كانت الأدبيات الجغرافية قد لعبت دورا مباشرا في صوغه، مع أنها تدرك بوضوح أن الحدود السياسية كانت مثار تنازع وعدم استقرار. فكرة دار الإسلام هي التعبير الأكثر وضوحاً لمفهوم المركزية الإسلامية وقد سلم الجغرافيون بهذه الحقيقة وجعلوها موجهاً لتصوراتهم**))[1].

هذا يدل على أن الآداب الجغرافية كانت جزءا أساسياً من موروث الثقافة الإسلامية، والتي كشفت عن معطيات تمثلت في صورة للأنا وإعطاء صورة مركبة للآخر.

ومع بداية العصر الحديث حل مصطلح "العالم الإسلامي" محل دار الإسلام. ليشير مصطلح العالم الإسلامي الآن إلى: ((**ذلك المجال الشعوري الذي تتراسل فيه منظومة من القيم الروحية والأخلاقية والعقائدية التي انبثقت عن القرآن، وعززت بفهم المسلمين لطبيعة الرسالة التي يتضمنها، وهو تراسل يتجاوز الانتماءات العرقية والثقافية والجغرافية...**))[2].

---

*–**دار الحرب:** تضم العالم المحيط بدار الإسلام، وتضم جميع الشعوب والأقاليم غير الخاضعة للسيادة الإسلامية، أنظر كتاب عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص 36.

– **دار العهد أو دار الصلح: وتعني أن هذه الدار المزدوجة الولاء بين الدارين المذكورتين كانت هشة التكوين، ضبابية الهوية مخترقة دائما من إحدى القوتين المحاذيتين... وهي دار رمزية يتزحزح مكانها بصورة دائمة، لا تعرف الثبات أبدا وكثيرا ما ينعدم وجودها، أنظر كتاب عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، ص 39.

1– عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، مرجع سابق، ص 43.

2– المرجع نفسه، ص 14.

يقصد بهذا أن العالم الإسلامي يتميز بالشمول والاتساع لجميع الشعوب التي عقيدتها الدين الإسلامي، الذي يجمعهم ويوحدهم رغم اختلاف هوياتهم الثقافية المتعددة.

بذلك يكون العالم الإسلامي قد تخلص من مرويات القرون الوسطى التي يقوم نموذجها على الثنائيات الضدية، والتي كانت تستمد هذا التصور من المركزية الدينية باعتبارها البؤرة التي تنبثق منها قيم الحق، ومادام الحق ينبثق من دار الإسلام فهي المركز بكل المعاني الدينية والثقافية والأخلاقية وحتى الجغرافية. لتكون هذه الأخيرة الوسيلة الأكثر فاعلية في تحديد أطرها الرمزية، والتي اتسمت بتضخيم الذات باعتبار أن الإسلام هو أسمى من كل الأديان الأخرى، وفي الوقت نفسه نظرت للآخر بازدراء وفوقية.

المطلب الثاني: مركزية العراق

كان العراق في القرون الوسطى مركز دار الإسلام، وكانت بغداد مركزاً ثقافياً وعاصمة سياسية كبرى لإمبراطورية تمتد من المغرب إلى شبه القارة الهندية في عصر الدولة العباسية، لتكون بذلك العراق قلب الإمبراطورية الإسلامية، ولذلك:((**لا يتردد ابن خرداذبة من جعل بغداد مركزا سياسياً واقتصادياً للعالم القديم، لأنها عاصمة دار الإسلام في زمنه، وغالباً ما تمارس الجغرافيا إكراها مقصوداً، فتُرتّب أقاليمها ليكون العراق في أفضل تلك الأقاليم، وبغداد في أفضل الأقسام منها**))[1].

تعد العراق أهم مركزية داخل المركزية الكبرى المتمثلة بدار الإسلام، وقد حظيت بتقدير كبير ومبالغ فيه بجعلها أفضل الأقاليم.

وهو ما ذهب إليه "قدامة بن جعفر" في كتابه "الخراج وصنعة الكتابة" مكملا لما جاء به ابن خرداذبة، لينطلق أيضاً من: ((**اعتبار مركزية بغداد "نبدأ بالطريق المأخوذ**

1- عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، مرجع سابق، ص 50.

فيه من مدينة السلام إلى مكة، وهو المنسك الأعظم وبيت الله الأقدم"، فبالنسبة له، يحتل الأمر أهمية استثنائية "لأن قصبة مملكة الإسلام بلد العراق"))[1].

بذلك تتظافر المرويات الجغرافية بجعل العراق مركزاً مشعاً واستثنائياً بالنسبة لكل الأطراف المجاورة له.

نفس الطرح نجده عند المسعودي في كتابه "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، قائلا: **((وأما العراق فمنار الشرق، وسرة الأرض وقلبها، إليه تحادرت المياه، وبه اتصلت النضارة، وعنده وقف الاعتدال، فصفت أمزجة أهله، ولطفت أذهانهم، واحتدت خواطرهم، وقويت عقولهم، وثبتت بصائرهم، وقَلبُ الأرض العراق " وهو المجتبي من قديم الزمان" وهو مفتاح الشرق، ومسلك النور ومسرح العينين، ومدنه المدائن وما والاها ولأهله أعدل الألوان، وأنقى الروائح، وأفضل الأمزجة، وأطوع القرائح، وفيهم جوامع الفضائل، وفوائد المبرات، وفضائله كثيرة، لصفاء جوهره، وطيب نسيمه، واعتدال تربته، وإغداق الماء عليه، ورفاهية العيش به))**[2].

يفهم من ذلك أن العراق المركز الذي يلوح بإشعاعه على الشرق، كونه أعدل الأقاليم جغرافيا، أهله أفضل البشر لوناً، خلقاً، وذكاء، أرضها خصبة وماؤها لا ينقطع، متوسعاً في وصفها وفضائلها، وبذلك تظهر مركزية العراق بوضوح دون ذكره أية صفة سلبية.

1- عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، مرجع سابق ، ص 50.

2- أبي حسن بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجزء الثاني، مراجعة، كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، لبنان، ط1، 2005، ص ص 49-50.

ذلك ما تظهره وصية المسعودي للخليفة بقوله: ((**واعلم يا –أمير المؤمنين– أن الله تبارك وتعالى قسم الأرض أقساماً فضّل بعضها على بعض، فأفضل أقسامها العراق، فهو سيد الآفاق، وقد سكنه أجيال وأمم ذو كمال**))[1].

يفهم من هذه الوصية أن المسعودي قد سعى لإثبات فكرة مركزية العراق في دار الإسلام استناداً لمرويات دينية، جغرافية وثقافية.

ذلك ما يتبين في وصف كعب احبار العراق لعُمر، قال المسعودي: ((**وذكر جماعة من أهل العلم بالسير والأخبار أن "عمر بن الخطاب" رضي الله عنه لما أراد الشخوص إلى العراق سأل كعب الأحبار عن العراق، فقال: يا أمير المؤمنين، إن الله لما خلق الأشياء ألحق كل شيء بشيء، فقال العقل: أنا لاحق بالعراق، فقال العلم: وأنا معك، فقال المال: وأنا لاحق بالشام، فقالت الفتن، وأنا معك، (فقال الخصب: وأنا لاحق بمصر، فقال الذل وأنا معك، فقال الفقر: وأنا لاحق بالحجاز، فقالت القناعة: وأنا معك)، فقال الشقاء: وأنا لاحق بالبوادي، فقالت الصحة وأنا معك**))[2].

يفهم من هذا أن للمرويات الدينية الأثر البالغ في صياغة مركزية العراق، في نفس الوقت تهمش باقي البلدان الكافرة ويظهر ذلك في قول المسعودي: ((**وأما الهند والصين وبلاد الروم فلا حاجة بي إلى وصفها لك، لأنها منازل شاسعة، وبلدان نائية، كافرة طاغية**))[3].

معنى ذلك أن التمركز قائم على فكرة تضخيم لصورة للأنا من ناحية ومن ناحية أخرى قائم على فكرة تبخيس وتصغير لصورة الآخر باعتباره كافر.

1– أبي حسن بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، مرجع سابق، ص 51.

2– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المطلب الثاني: جذور المركزية الإسلامية

أولا: المذاهب السنية والشيعية

1-المذهب السني:

يمكن تحديد مضمون المذاهب السنية بأنهم: ((**المتبعون للسنة المتمسكون بها، وهم: الصحابة ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، يقول ابن حزم: (وأهل السنة... أهل الحق، ومن عداهم فأهل البدعة، فإنهم الصحابة – رضي الله عنهم – ومن سلك نهجهم من خيار التابعين –رحمة الله عليهم- ثم أصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء، جيلا فجيلا إلى يومنا هذا، ومن اقتدى لهم من العوام في شرق الأرض وغربها-رحمة الله عليهم-**))[1].

معنى ذلك أن المذاهب السنية يعتقدون بأنهم على حق، وأن كل من خالفهم على ضلالة.

نجد شيخ الإسلام ابن تيمية يجعل الالتزام بمصادر أهل السنة في التلقي هو الفيصل بين أهل السنة والجماعة، ومن عداهم، فيقول: ((**فمن قال بالكتاب والسنة والإجماع كان من أهل السنة والجماعة**))[2].

يعني ذلك أن أهل السنة اجتمعوا جميعاً على كتاب الله تعالى وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وما تم الإجماع عليه من السلف الصالح ولذلك تمت تسميتهم بأهل السنة والجماعة.

1- ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، دار طيبة للنشر والتوزيع، السعودية، ط 2، 1992، ص 26.

2- المرجع نفسه ، ص 30.

2-مبادئ أهل السنة :

وهو ما يوضحه ناصر بن عبد الله القفاري في كتابه مسألة التقريب بين أهل السنة والجماعة بقوله ((**المصدر الأول : في التلقي عندهم هو كتاب الله وقد أجمعوا على حفظ الله له من النقص والزيادة والتحريف على ما هو صريح قول الله تعالى " إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"))**[1].

معنى ذلك أن أول مصادر التشريع التي تثبت الأحكام والشرائع من خلالها هو كتاب الله سبحانه وتعالى ، فإن جاء في كتاب الله تعالى أمر وجب حينها الانصياع له تمثلا لقوله تعالى .

أما المصدر الثاني: يقول ناصر بن عبد الله بأنها ((**السنة وهي المبينة للكتاب، إذ هي سنة المعصوم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ليس لأحد عصمة بعده صلى الله عليه وسلم...ويتمثل وجود السنة في دواوين الإسلام المعروفة والمشهورة مثل صحيحي البخاري ومسلم وكتب السنن كسنن أبي داود والترمذي وابن ماجه ...))**[2].

يقصد بذلك أن السنة النبوية هي المصدر الثاني بجميع مكوناتها الفعلية والقولية والتقريرية.

أما المصدر الثالث ، يوضح ناصر بن عبد الله القفاري بأنه ((" **الإجماع** " **هو الأصل الثالث الذي يعتمد عليه في العلم والدين))**[3]. يقصد به إتفاق مجموعة من المجتهدين الثقات في عصر من العصور على حكم خاص لمسألة من المسائل الفقهية.

1- ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، مرجع سابق، ص51.

2- المرجع نفسه، ص ص 52،51.

3- المرجع نفسه، ص 32.

3-المذهب الشيعي :

يمكن تحديد مضمون المذاهب الشيعية من خلال قول "الشهرستاني" في "الملل والنحل" أن: ((**الشيعة هم الذين شايعوا عليا، وقالوا بإمامته وخلافته إما نصاً جلياً، وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده**))[1].

يقصد بذلك أن المذاهب الشيعية يدعون بأن الإمامة والخلافة لعلي وأولاده دون غيرهم، فهم أصحاب الحق المطلق، لقرابة علي رضي الله عنه للرسول صلى الله عليه وسلم، ولأن الإسلام نزل في آل البيت فالشيعة والتشيع هو الإسلام ذاته، ومن خالفهم في ذلك كأهل السنة فهو على زيف وباطل وضلالة.

ومما سبق يتضح: ((**أن نظر الباحثين على اختلاف مذاهبهم، هو أن الأساس في تعريف الشيعة هو تقديم علي بن أبي طالب على غيره من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم سواء لوجود نص أو صفات اختص بها ولم تتوفر في غيره، وهنا يظهر بوضوح أن الإمامة في مذاهب الشيعة ليست بالانتخاب ولكن بالتعيين أو الوصية من إمام لآخر، من ولد علي خاصة، وأنها وليدة النصوص، وبذلك فهي امتداد للنبوة**))[2].

يفهم من هذا التوضيح أن الفكر الشيعي قائم على مبادئ يستند إليها، لكي يبرروا أحقية مذهبهم الشيعي.

4-مبادئ الفكر الشيعي:

يمكن أن نعين مبدأين في الفكر الشيعي وهما:

1- محمود جابر: الشيعة الجذور والبذور، مركز الأبحاث العقائدية، العراق، إيران، ط1، 1430 هـ، ص 65.
2- المرجع نفسه ، ص 66.

1/ الباطن: ((إن هذا المعنى الباطن ليس بالشيء الذي يمكن بنيانه بواسطة المنطق، وبالقياسات الكبرى، أو بالجدل الدفاعي كما في علم الكلام، وذلك لأنهم لا يرفضون الرموز ولا يمكن تبليغ المعنى المستور إلا بواسطة علم هو إرث روحي"علم إرثي". وهذا الإرث الروحي هو ما تمثله المجموعة الضخمة من تعاليم أئمة الشيعة بصفتهم ورثة الأنبياء (وهي تشكل ستة وعشرين مجلداً في أربعة عشر حجماً من طبعة المجلسي))[1].

أي أن دور الأئمة تفسير القرآن الكريم وإبلاغ تلاميذهم المعنى الباطن للوحي، وبذلك يكون مصطلح السنة عندهم المحتواة على تعاليم الأئمة فقط، وليس ما جاء به أهل السنة والجماعة.

2/ **الولاية:** يعني ذلك أن: **((دور النبوة مقفل، وقد كان محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء وآخر أولئك الذين جاءوا للإنسانية بشريعة جديدة .... أما عند الشيعة فقد كان أجل النبوة النهائي موعداً لابتداء دور جديد هو دور الولاية أو الإمامة. وبتعبير آخر يمكن القول أن لعلم النبوة متمم ضروري هو علم الإمامة، وهذا بدوره، له تعبير مباشر هو " الولاية"))**[2].

معنى ذلك أن الشيعة يعتقدون أن الرسالة النبوية، تحتاج الى متمم لها وهو الولاية التي يجسدها الإمام المعرف بالعقيدة وبأسرارها.

ثانيا: الأصولية الإسلامية (الإتجاه الديني)

يعد مصطلح الأصولية من المصطلحات الشائعة في التداول الغربي الحديث والتي يقصد بها الرؤى المذهبية المتعصبة في الاعتقادات المسيحية، أما عربياً فمصطلح

1- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية: ترجمة نصيرة مروة وحسين قبيسي، عويدات للنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 1998، ص 69.

2- المصدر نفسه ، ص 70.

الأصولية غامض وملتبس ذلك أن الظاهرة الأصولية عربياً ظاهرة معاصرة أما في أدبيات التراث العربي الإسلامي هي ذات دلالة إيجابية.

يمكن تحديد مفهوم الأصولية الإسلامية من حيث:((**يشير إلى البحث عن أصول العقيدة وعن أسس الدولة الإسلامية وقواعد نظام الحكم الشرعي**))[1].

يعني هذا التعريف بأن الأصولية الإسلامية تُستمد من الشرعية الإسلامية التي تسعى إلى تحقيقها، وتتأسس على النظام الإسلامي دون غيره من النظم.

إن الأصولية الإسلامية الحميدة ((**ولدت بوصفها مساراً لصفات الالتزام والتدين بأصول الدين الصحيح وتحقيقاً للعقيدة السليمة المقترنة بحسن التعامل مع الآخرين، من الداعين إلى الإسلام، بشموله وتوازنه وعمقه ويسره، من خلال الجمع بين الأصالة والتجديد، والموازنة بين ثوابت الشرع ومتغيرات العصر، دون تعصب لرأي قديم، ولا عبودية لفكر جديد**))[2].

ذلك أن الأصولية الإسلامية الحميدة تقوم على تصور شامل للإسلام في جميع مجالات الحياة وبرؤية تتسم بالتوازن والاعتدال، جامعة بين عقيدتها الإسلامية من جهة، ومن جهة أخرى مواكبتها لتطورات العصر.

أما الأصولية الإسلامية العنيفة وهي: ((**التي تتخذ من السيف أداة للحوار ومن التكفير وسيلة للإقصاء، ولا تجعل من قيم التسامح والحفاظ على حقوق الآخرين دليلا لها في الوصول إلى قلوب المخالفين وذلك خارج العنف المشروع المؤقت....**))[3].

1- ريتشارد هرير دكمجيان، الأصولية في العالم العربي، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1989، ص 21.

2 – عبد الله أحمد لطفي الشقري، الأصولية والدينية حول العالم، مرجع سابق، ص 115.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يفهم من هذا أن الأصولية الإسلامية العنيفة تدل على التعصب المتمركز حول الدين والمرتبط بتأويلات خاصة لحقائقه ولمعطيات المعرفة الدينية، جاعلة من الآخر المختلف عنها عقدياً ودينياً مهمشاً ومقصياً .

ثالثاً : الاتجاه القومي : (القومية العربية)

يعتبر الفكر القومي العربي كل جهد فكري ينطلق من وحدة الأمة في الرؤية والتحليل ليسعى إلى تحقيق وحدة الأمة في الواقع، وبهذا المعنى هو الفكر الذي ينطلق من التركيز على الهوية الجامعة للعرب، التي تنطوي على دعوى للوحدة ومشروع للنهوض، ومن أهم مؤسسي الفكر القومي نجد كل من "زكي الأرسوزي*" و"ميشال عفلق**"

1-القومية العربية حسب زكي الأرسوزي :

يعرف زكي الأرسوزي القومية العربية من منطلق منهجه اللغوي : ((**فكلمة "قومية " فهي مشتقة من قوم، وبنو قوم الانسان هم الأقارب الذين يفزع بعضهم لبعض، وعلى هذا فإن القومية في حالة التأهب للذود عن حياض الوطن، وللعمل من أجل تحقيق الهدف المشترك**))[1].

يفهم من خلال هذا التعريف أن القومية العربية قائمة على صفة القرابة الدالة على كل معاني التآخي والتآزر، ودفاع الناس عن بعضهم البعض، وبذلك تتحقق الوحدة.

---

*-**زكي الأرسوزي**: ولد زكي نجيب الأرسوزي في مدينة اللاذقية سنة (1900م..وتوفي سنة 1968م)، لقد عرف الأرسوزي بأنه رجل سياسي نذر حياته للدفاع عن الأمة العربية وأهدافها ..أنظر كتاب عصام نور الدين، زكي الأرسوزي، حياته وآرائه في السياسة واللغة، دار الصداقة العربية، لبنان، ط1، 1996م، ص ص 97، 98.

**- ميشيل عفلق (9 كانون الثاني 1910 – 23 حزيران / يونيو 1989)، مفكر قومي عربي كان له الدور الأكبر في تأسيس حزب البعث الذي أصبح فيما بعد حزب البعث العربي الاشتراكي. ولد في دمشق وأكمل دراسته الجامعية في باريس. بعدها عاد إلى دمشق وتنقل بينها وبيروت والقاهرة وبغداد. توفي في مشفى في باريس.(أنظر الموقع الالكتروني: https://ar.wikipedia.org/wiki زيارة كانت يوم: 2018/04/28 الساعة: 14.00)

1- عبد الحفيظ عصام: التجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، زكي الأرسوزي نموذجا، مذكرة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة، 2007، ص 309.

وتتجسد القومية العربية عند زكي الأرسوزي في عدة مقومات، وهي واضحة في كتابه التربية السياسية المثلى في مقال بعنوان" القومية العربية وأسسها"، والأسس التي تقوم عليها وهي:

1/ **الإخاء والأخوة في الطبيعة، القرابة في النسب:** يقول الأرسوزي: ((**تقوم القومية العربية على مبدأ هو: إذا أحدهم صرخ آخ، استجاب لندائه العرب من المحيط الهندي إلى الأطلسي، وكلمتا " أخ" " وقرابة" تفيدان باشتقاقهما، المعنى ذلك**))[1].

ذلك أن الأخوة حسب الأرسوزي لا تقتصر على المعنى العائلي فقط، بل تتعداه إلى أخوة العرب جميعاً دون استثناء.

2/ **المصالح المشتركة:** ((**إن المصالح الاقتصادية والاجتماعية هي الجانب الموضوعي المادي من المقومات المؤسسة للأمم والقوميات، ... ولقد اعتبر زكي الأرسوزي المصالح المشتركة العامة مصدر إلهام يستأنس به المشرع في تصور القوانين المنظمة لحياة الناس، بمعنى أن هذه المصالح سند وموجة لنظام الحياة في المجتمع...**))[2].

بما أن المصالح الاقتصادية والاجتماعية مشتركة بين جميع العرب هذا ما يسهل إمكانية تحديد أهداف واحدة دون اختلافهم فيها.

3/ **الدفاع المشترك:** يرى زكي الأرسوزي ((**أننا في عصر تقترب فيه المسافات بتقدم وسائل الإتصال المستمر وتزداد تكاليف الدفاع بتقدم صناعة العتاد الحربي، ... وذلك ما يجعل استقلال الأمم يتناسب مع عدد أبناء كل منها، ويتناسب أيضا مع مستوى**

1 – عبد الحفيظ عصام: التجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، زكي الأرسوزي نموذجا ، مرجع سابق،ص 310.

2– المرجع نفسه، ص 311.

صناعتها وبالنسبة إلينا كعرب فليس من مخرج للاضطراب الذي يساورنا بغير الوحدة العربية))[1].

بما أن الأهداف واحدة، فالدفاع يجب أن يكون مشتركا وبذلك يتم تحقيق الوحدة العربية.

2/ القومية العربية عند ميشيل عفلق :

يمكن تحديد مفهوم للقومية العربية عند ميشيل عفلق في كتابه "في سبيل البعث" حيث يقول: **((ولكن لنهجر اللفظ قليلا ولنسم الأشياء بأسمائها وصفاتها المميزة، فنستبدل بالقومية "العروبة" وبالدين " الإسلام" تظهر لنا مسألة تحت ضوء جديد، فالإسلام في حقيقته الصافية نشأ في قلب العروبة وأفصح عن عبقريتها أحسن إفصاح وساير تاريخها وامتزج به في أمجد أدواره، فلا يمكن أن يكون ثمة اصطدام))**[2].

يرى ميشيل أن القومية العربية تتجسد في العروبة والإسلام، فهما مكملان لبعضهما البعض، وهذا ما يُظهر الصلة القائمة بين الدين والقومية.

لقد وضح ميشيل عفلق الصلة بين الدين والقومية بقوله:

((فالإسلام عنده خير مفصح عن نزوع الأمة العربية إلى الخلود والشمول، فهو إذن في واقعه عربي وفي مراميه المثالية إنساني، فرسالة الإسلام إنما هي خلق

1- عبد الحفيظ عصام: التجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، زكي الأرسوزي نموذجا ، مرجع سابق ، ص 312.

2- ميشيل عفلق: في سبيل البعث الكتابات السياسية الكاملة، الجزء الأول، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، 1978، ص 138.

إنسانية عربية، .... في حين أن الإسلام بالنسبة إلى العرب ليس عقيدة أخروية فحسب بل هو المعبر عن شعورهم الكوني ونظرتهم إلى الحياة...))[1].

وبذلك تكون القومية العربية تمتاز عن غيرها بالإسلام الذي يمتاز بالشمولية والإنسانية، التي تعبر عن الأخلاقية وهو ما يميزها عن غيرها من القوميات.

المطلب الثالث: خصائص المركزية الإسلامية

عملت المركزية الإسلامية على صياغة جملة من الخصائص، بالاستناد لعقيدتها المتمثلة في الدين الإسلامي، والذي عمل بدوره على إعطائها صبغة دينية ميزت خصائصها.

1/ خاصية ادعاء تفوق الفكر الإسلامي

يعني ذلك ((**مجرد أن تستمد القيم من الدين يمنحها تفوقا مطلقا، وهذه هي العلة المقدمة على غيرها للبرهنة على تفوق القيم الإسلامية، فهي ثابتة ومطلقة ومرجعها العدل المطلق))**[2].

يقصد بذلك اعتبار الفكر الإسلامي تميز بالشمول والديمومة كونه صالحا لكل زمان ومكان.

1- نافع الحسن، الفكر القومي بين متطلبات التجديد والعودة إلى المنابع الأصلية، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، عدد 16، 2009، ص 9.

2- عادل الحريري، النزعة المركزية الإسلامية، الإصدار الأول، جوان 2006، ص 167. (انظر الموقع الالكتروني: **http://www.4shared.com/filel** زيارة يوم:28 /2018/04، الساعة: 14.37).

ومن الأمثلة الدالة على ذلك زعم طارق البشري يقول: ((**الشريعة لم تقرر حقّا يصدر من سلوك أخلاقي فاسد قط، ولم تجز أن تفضي النعمة إلى نقمة قط، بعكس القانون الوضعي الذي اعترف بالغصب أحياناً مصدرا للملك...**))[1].

يقصد بذلك أن الدين الإسلامي في نظره اشتمل على مكارم الأخلاق، المستمدة من قوانين إلاهية عادلة عكس القوانين الوضعية الجائرة التي كرست السيطرة، والطاعة العمياء، وهي بذلك لم تراعي الإنسان.

2/ **خاصية التفوق العلمي:** ومعنى ذلك أنه ((**حتى العلوم الحديثة مما أبدعته الحضارة الغربية تعزى إلى فضل الإسلام من جهة: الإسهاب في دوره في حفظ الثقافة اليونانية والرومانية، ذلك الإنجاز الذي ساعد أوروبا في صناعة تقدمها المادي فيما بعد، هذا طبعا بالإضافة إلى منجزات المسلمين العلمية حيث كانت أوروبا غارقة في الظلام في العصور الوسطى**))[2].

يقصد بذلك أن العصور الوسطى كانت العصر الذهبي للمسلمين، فاشتغلوا ونهلوا من كافة العلوم والمعارف، وترجموا كتب الرومان عامة واليونان خاصة، لما وجدوه فيها من حكمة، ليكونوا بذلك المصدر الوحيد للإشعاع العلمي بجدارة، بينما كانت أوروبا غارقة في الجهل من جهة، وسيطرة الكنيسة من جهة أخرى.

((**وكان العرب المسلمين، أينما حلو، أن يباشروا مهمة تعليم مبادئ العقيدة واللسان للمجتمعات التي نزلوا بها، وأن يتعلموا منها في ذات الوقت لغاتها وآدابها، الأمر الذي تجسدت معه ظاهرة ثقافية، كانت معادلتها قائمة على تمازج قيمي بين**

1- عادل الحريري، النزعة المركزية الإسلامية ، المرجع السابق، ص167.

2- المرجع نفسه، ص 168.

تقاليد البادية ومبادئ الإسلام من جهة، وبين آداب وأعراف البلاد المفتوحة من جهة أخرى...))[1].

وهذا يعني أن المسلمون قد تفاعلوا مع شعوب الأمم المجاورة، فمنحوا معارفهم وعلومهم وفي الوقت نفسه نهلوا من علوم البلدان الأخرى.

لقد اعتبر المسلمون في العصور الوسطى مركز إشعاع علمي ومعرفي بامتياز.

((وقد أكد فضل المسلمين من العلماء على الغرب في نهضته الحديثة المعروفة (سارتن) وكان القرن التاسع في رأي سارتن قرناً إسلامياً بسبب التفوق العارم لمؤلفات العلماء والباحثين المسلمين على ما تنتجه الأقطار الأخرى، واستمر هذا التفوق طوال القرن العاشر، ولم تكن الكتب المكتوبة باللغات الأخرى، اللاتينية واليونانية والعبرية تشمل من الجديد سوى النزر اليسير، فجميع الاكتشافات الجديدة والآراء الحديثة نُشرت بالعربية التي كانت الوسيلة الدولية للتقدم العلمي))[2].

يمكن القول أن المسلمين في العصور الوسطى كانوا يحتلون المرتبة الأولى في التقدم والتطور ليكون نموذجهم المعرفي المنهل لجميع الشعوب والأمم ومنها أوروبا.

وخير دليل على ذلك هو "جيرار الكريموني" المترجم ((**الذي يذكرنا بأن روح التقدم كانت تنطوي بمقدار كبير على الحكمة في جمع ثمار الحضارة الإسلامية))**[3].

كما أن هناك الكثير من المترجمين الذين أعجبوا بالعلوم العربية ليكون الإقبال كبيرا على المدارس العربية لأخذ العلوم والمعارف لبلدانهم.

1- سليمان عشراتي، المعرفة المركزية الإسلامية واللوغوسنتريزم الاغريقو لاتيني، مجلة الآداب، عدد 2، الجزائر، 1995، ص ص 53،54.

2- عبد القهار وعبد الله العاني، الاستشراق والدراسات الإسلامية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2001، ص 17.

3- المرجع نفسه، ص 19.

ضف إلى ذلك ((**فهؤلاء الذين ظهروا لأول مرة في تاريخ العالم في أوروبا يعلنون أنهم تعلموا على المسلمين، وأنهم يأخذون أطراف منهجهم العلمي التجريبي**))[1].

والدليل على ذلك شهادة "روجر بيكون" ((**الذي يشهد بأنه تعلم على خلفاء معلمين من الأندلس في جامعة أكسفورد والذي يقرر حسبما أورده العلامة "بريفولت" في كتابه " بناء الإنسانية" "إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات فننكره، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا: إنه يدين بوجوده نفسه**"))[2].

يعني ذلك أن المسلمون لم يحتكروا تفوقهم العلمي بل كان عطاءهم المعرفي المصدر الرئيسي لنهضة غيرهم.

3/ **خاصية الجمودية:** عرفها "روجي غارودي" بأنها: ((**رفض التكيف، جمود معارض لكل نمو، لكل تطور**))[3].

يعني ذلك أن المركزية الاسلامية ترفض كل تقدم وتجديد، وهي بذلك تميل للاكتفاء بحالة الأمور الحاضرة رافضة التقدم.

4/ **خاصية العودة إلى الماضي:** عرفها "روجي غارودي" بأنها: ((**الانتساب إلى التراث، المحافظة**))[4].

بذلك تمتاز المركزية الإسلامية بالرجعية، ساعية بذلك العودة إلى الإرث الثقافي والحضاري، حتى وإن لم يتماشى مع متطلبات العصر وتطوراته الراهنة.

1- أنور الجندي، الإسلام والعالم المعاصر، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط2، 1980، ص 138.

2- المرجع نفسه، ص 138.

3- روجي غارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، ترجمة خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، (د ط)، 2000، ص 13.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5/ **التحجر المذهبي:** عرفه غارودي بأنه ((**تصلب، كفاح، عناد**))[1].

معنى ذلك أن المركزية الإسلامية تتصف بالتحجر المذهبي الناتج عن الانغلاق الفكري ما يجعلها متمركزة حول ذاتها، لا تقبل الحوار، ولا تتسامح مع الآخر.

1- روجي غارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، ص 13.

نستنتج من خلال ما سبق ذكره بأن المركزية الغربية ونموذجها الغربي تتعامل مع العالم على أنّه هامش أو أطراف وهي محور الحركة أو مركز العالم، وهنا ندرك علاقة المركزية بالأطراف فهي علاقة ذات نزعة استعلائية ولا ترى غير ضرورة أن تتصاع الحضارات الأخرى من بينها الحضارة الاسلامية باعتبارها بدائية ومتخلفة إلى رؤيته وقيمه وأطروحاته ونموذجه .

في حين أنّ المركزية الإسلامية تتبنى على العكس مفهوماً مضاداً فهي تتبنى نظرة استعلائية للذات ودونية للآخر الغربي باعتبار أنّ الدين الإسلامي هو الذي يمثل التقدم وليس الغرب .

الفصل الثالث :

جدلية الأنا والآخر بين الصراع والحوار

- المبحث الأول : الرؤية الصراعية.
- المبحث الثاني : الرؤية الحوارية والتواصلية.
- المبحث الثالث : الرؤية الإسلامية.

الفصل الثالث: جدلية الأنا والآخر بين الصراع والحوار.

إن علاقة الأنا بالآخر أوسع وأشمل من أن تختزل في علاقة تبادل معارف وخبرات، فهي في الواقع الفعلي علاقة مركبة تختلف وتتنوع تبعاً لتوجهات الآخر، حيث أنّ هذه العلاقة يمكن أن تتجلّى من خلال موقف النبذ والإقصاء للآخر كرؤية صراعية، وموقف آخر يرى بضرورة مد جسور التواصل والحوار مع الآخر، وهناك موقف ثالث الذي يمثل الرؤية الإسلامية متمثلة في التدافع الحضاري .

المبحث الأول: الرؤية الصراعية

يشهد العالم ضروباً من الخلافات الأيديولوجية، الدينية، والثقافية، والتفسير المناسب لهذا الخلاف هو أن التنازعات الكبرى هي نتاج لمركزيات ثقافية وجدت لها تسويغاً من أطراف التنازع، المركزية الإسلامية من ناحية، والمركزية الغربية من ناحية أخرى، هذه الأخيرة والتي لا ترى العالم إلا من خلال تقابل الأطراف كتقابل الأنا والآخر تقابل تضاد وصراع.

يطرح عدد من المفكرين الغربيين، فكرة صراع الحضارات، أو صدامها خاصة فرانسيس فوكوياما في كتابه " نهاية التاريخ" وثانيهما صامويل هنتنجتون في كتابه " صدام الحضارات "

المطلب الأول : أطروحة فرانسيس فوكوياما ونظرية نهاية التاريخ :

عبر طرح "فوكو ياما" عن مركزية غربية لا تتوانى الإعلان بكسب الغرب معركة الحضارة، بما أنّ الديموقراطية الليبرالية قد انتصرت وانتصر الغرب معها، إلا أنّه يستثني الأصولية الإسلامية، زاعماً أنها أحدثت تحد فكري سياسي للنظام الليبرالي، وقد ذكر بأن تهديد الغرب قد يأتي من الإسلام. حيث يقول: ((**صحيح أن الإسلام يشكل إيديولوجيا متسقة ومتماسكة شأن الليبرالية والشيوعية كذلك فإن للإسلام جاذبية يمكن أن تكون عالمية، داعياً**[1].

إليه البشر كافة باعتبارهم بشرا لا مجرد أعضاء في جماعة عرقية أو قومية معينة. وقد تمكن الإسلام في الواقع من الانتصار على الديمقراطية الليبرالية في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي، وشكل بذلك خطراً على الممارسات الليبرالية حتى في الدول التي

1- فرانسيس فوكو ياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد حسين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مصر، ط1، 1993م، ص 56.

لم يصل فيها إلى السلطة السياسية بصورة مباشرة. وقد تلى نهاية الحرب الباردة في أوروبا على الفور تحدى العراق للغرب، وهو ما قيل إن الإسلام كان أحد عناصره)) [1].

يفهم من هذا أنّ فوكو ياما اعتبر الإسلام يحمل رسالة عالمية لجميع البشر دون استثناء، معترفاً بانتصاره على الديموقراطية الليبرالية في العالم الإسلامي، وهو ما يشكل تهديدا بالغ الخطورة وفي نفس الوقت تحديا للغرب.

يضيف قائلاً: **((فحركة الإحياء الراهنة للأصولية الإسلامية التي نلمسها في كل دول العالم تقريباً ذات التعداد الكبير من المسلمين، يمكن اعتبارها رد فعل لفشل المجتمعات الإسلامية بوجه عام في الحفاظ على كرامتها في مواجهة الغرب غير المسلم. وقد استجاب عدد من الدول الإسلامية في القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين لضغط المنافسة من قبل أوروبا المتفوقة عسكرياً، بأن بذلت جهوداً من أجل التحديث السريع حتى تتمثل الممارسات الغربية الضرورية في رأيها لبقائها في حلبة المنافسة))**[2].

يعني ذلك أنّ الغرب في نظره الحكم المطلق في وضع قوانين ومعايير التقدم والتخلف والمرجع الأوحد في انتقال الشعوب من الجهل والتخلف إلى المدنية والرقي، وبذلك فالأصولية الإسلامية لا تستطيع مواجهة الغرب المتقدم معرفياً، اقتصاديا، وعسكرياً، وبالتالي عليها الخضوع لهذا النموذج المطلق .

في ذات السياق يرى فوكو ياما بأنّه: **((ما من مجتمع إسلامي – قبل الثراء الناجم عن النفط في الستينيات والسبعينيات– تمكن من تحدي الغرب عسكرياً أو اقتصاديا، بل إن الكثير من المجتمعات الإسلامية ظل تابعاً للاستعمار الغربي ... فكما هو الحال مع النازية الأوروبية، لا غرابة في أن نجد الإحياء الأصولي يطل برأسه في إحدى صوره**

1– فرانسيس فوكو ياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، مصدر سابق، ص 56.

2– المصدر نفسه، ص 209.

في الدول التي تخالها أكثر عصرية من غيرها، وذلك بالنظر إلى ثقافاتها التقليدية مهددة أكثر من غيرها من قبل القيم الغربية المتفشية، ولا يمكن إدراك قوة الإحياء الإسلامي إلا إن أدركنا عمق الجرح الذي أصاب كبرياء المجتمع الإسلامي بسبب فشله المزدوج في الحفاظ على تماسك المجتمع التقليدي والتمكن من تمثل تقنيات الغرب وقيمه)) [1].

ومعنى ذلك أن الغرب مركز العالم والمنتج الوحيد للقيم الإنسانية، وبذلك فالمجتمعات الإسلامية في نظره ليست سوى تابعة للغرب القوي المتقدم والذي لا يمكنها منافسته لعدم تكافؤ موازين القوى .

وبذلك يبدي فوكوياما قلقه من الإسلام المتمثل في الأصولية الإسلامية بآراءه الواضحة والصريحة أحياناً، وأحياناً أخرى الخفية والمستترة مبرزاً بذلك فشل هذه المجتمعات الإسلامية وعدم استطاعتها مواكبة الغرب .

في هذا الصدد يقول فوكوياما: **((أما آخر ما استورده العالم الإسلامي من أفكار الغرب الكبرى، فهو القومية العلمانية التي تمثلها حركة القومية العربية في مصر خلال حكم عبد الناصر، وأحزاب البعث في سوريا ولبنان و العراق))** [2].

يفهم من هذا أن الغرب بنظره النموذج المطلق، فهو المركز وما على الأطراف سوى امتثال هذا النموذج والاعتماد عليه.

المطلب الثاني: أطروحة صامويل هنتنجتون : نظرية صدام الحضارات

منذ القدم والثقافة الغربية تجعل من الإسلام عدوا تاريخياً وتقليدياً للغرب، أضيف إلى ذلك وعلى مر التاريخ عوامل سياسية واقتصادية زادت في أثر هذا العامل الديني،

1- فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ، وخاتم البشر، مصدر سابق ، ص 210.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وبعد سقوط الإتحاد السوفياتي كان لا بد من البحث عن منافس جديد، وكما هو معلوم فإن الذات تجد نفسها عن طريق الآخر، فبحث الغرب عن آخر يواجهه ويقاومه ويشعر بذاته من خلال الصدام معه، وهذا ما نجده في أطروحة صامويل هنتنجتون .

يقول بعض الغربيين بما فيهم الرئيس "كلينتون" : ((**إن الغرب ليس بينه وبين الإسلام أي مشكلة، وإنما المشكلات موجودة فقط مع بعض المتطرفين الإسلاميين – أربعة عشر قرناً من التاريخ تقول عكس ذلك. العلاقات بين الإسلام والمسيحية سواء الأرثوذوكسية أو الغربية كانت عاصفة غالباً، كلاهما كان "الآخر" بالنسبة للآخر. صراع القرن العشرين بين الديموقراطية الليبرالية والماركسية اللينية ليس سوى ظاهرة سطحية وزائلة، إذا ما قورن بعلاقة الصراع المستمر والعميق بين الإسلام و المسيحية**)) [1].

بذلك يتم إتهام الإسلام كطرف متعصب ومتطرف، لكن الواقع يؤكد أنّ كلا الطرفين الإسلام والمسيحية في صراع طويل ومستمر لعدة قرون .

هذا ما وضحه برنارد لويس بقوله : ((**لمدة ما يقرب من ألف سنة، منذ أول رسو موريسكي في إسبانيا وحتى الحصار التركي الثاني لـ"فيينا"، كانت أوروبا تحت تهديد مستمر من الإسلام** "، **الإسلام هو الحضارة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع الشك، وقد فعل ذلك مرتين على الأقل**)) [2].

يفهم من هذا أنه تم التركيز على الإسلام كطرف صراع مع الغرب وذلك لعدة اعتبارات منها الطابع التاريخي للصدام مع الغرب، وبذلك يكون الإسلام اتجاهاً معادياً للغرب.

1- صامويل هنتجتون: صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، دم، ط2، 1999، ص 338.

2- المصدر نفسه، ص 339.

يقول صامويل : ((**إن أسباب الصراع المتجدد بين الإسلام والغرب توجد في الأسئلة الأساسية للقوة والثقافة "من الفاعل ومن المفعول به" ؟، "من الذي يجب أن يكون محكوماً"؟ القضية المركزية للسياسة كما حددها "لينين" هي جذر الخلاف بين الإسلام والغرب، إلا أن هناك أيضاً الصراع الإضافي الذي كان يراه " لينين" بلا معنى بين صورتين مختلفتين لما هو صواب وما هو خطأ، ونتيجة لذلك من هو المحق ومن هو المخطئ؟**)) [1].

معنى ذلك أن علاقة الإسلام والغرب علاقة صراعية، نتج عنها أنّ كلاهما ينظر إلى العالم نظرة ثنائية: الأنا والآخر.

وبذلك فالصراع بين الإسلام والغرب هو من ناحيتين، الأولى وهي السياسة بمعنى أنه يجب أن يكون هناك حاكم ومحكوم والثانية من ناحية العقيدة، فهناك دين واحد حقيقي وعلى صواب أما الآخر فهو زائف وباطل .

هناك عدة ملاحظات لمؤلفين وكتاب من كلا الطرفين الإسلامي والغربي حول هذا الصراع والصدام بينهما. من الجانب الغربي نجد المفكر الغربي البارز "برنارد لويس" الذي قام بتحليل " جذور الغضب الإسلامي" واستنتج أنه : ((**يجب أن يكون واضحا الآن أننا نواجه حالة وحركة تتخطى بكثير مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تتابعها، وهذا ليس أقل من صدام حضارات والذي ربما كان غير منطقي، ولكنه بالتأكيد رد فعل تاريخي لتنافس قديم ضد تراثنا اليهودي المسيحي وحاضرنا 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 ذلك المنافس**))[2].

1- صامويل هنتجتون: صدام الحضارات، مصدر سابق، ص 342.

2- المصدر نفسه، ص 344.

يفهم من هذا التأكيد على مدى حدة العداء للإسلام باعتباره منافسا قديما وبالتالي ينافس الغرب الذي يواصل نشر قيمه ومؤسساته ويعمل على الحفاظ على تفوقه العسكري والاقتصادي .

من الجانب الاسلامي نجد الكاتب الصحفي البارز محمد سيد أحمد حيث يقول:((**هناك علامات لا تخطئها العين على صدام يتنامى بين الفكر اليهودي المسيحي وحركة الإحياء الإسلامي، والذي يمتد الآن من الأطلنطي غربا إلى الصين شرقا**))[1].

معنى ذلك أن هذا الصراع في تزايد مستمر وهو بذلك غير منته. يتبين أن التنظير الحضاري لصمويل هنتنجتون تمحور بالأساس حول فكرة الصراع بين الإسلام والغرب خاصة من خلال قوله : ((**العداء الإسلامي المتزايد للغرب، يمكن مقارنته بالقلق الغربي المتزايد من " الخطر الاسلامي " المتمثل في التطرف . إنهم ينظرون إلى الإسلام كمصدر للانتشار النووي والإرهاب، وإلى المسلمين كمهاجرين غير مرغوب فيهم في أوروبا**))[2].

يعنى ذلك أن الغرب يرى في الإسلام مصدرا للتهديد والخطر لا سيما إن قامت هذه المجتمعات الإسلامية بتطوير قدراتها العسكرية والاقتصادية دون تبنيها للقيم الغربية، وبذلك تستند هذه المجتمعات الاسلامية لقيمها ونظمها الحضارية. تم التعبير عن هذه المخاوف من قبل قادة سياسيين وأعضاء حلف الشمال الاطلنطي معلنين في عام 1955((**أن الأصوليين الإسلاميين كانوا خطرين مثل الشيوعيين على الاقل، كما أشار عضو "رفيع المستوى" في إدارة "كلينتون" إلى الإسلام كمنافس كوني للغرب**))[3].

يفهم من هذا أنه يتم التأكيد على وجود خطر آت من الاسلام وبما أن الاسلام حامل لرسالة عالمية فذلك يجعله منافس للغرب الكوني .

---

1 – صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات، مصدر سابق ، ص344.

2– المصدر نفسه ، ص 348.

3– المصدر نفسه ، ص 349.

يضيف صامويل قائلا بأن((**حددت الولايات المتحدة سبع دول كدول إرهابية ، بينها خمس دول إسلامية (إيران، العراق، سوريا، ليبيا، السودان) والدولتان الأخريان هما كوبا وكوريا الشمالية**))[1].

يعنى ذلك أن الدول الإرهابية أكثرها دول إسلامية ، والتي يمكن أن تنافس الغرب من الناحية الدينية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى الدول التي يمكن أن تنافس الغرب من الناحية الاقتصادية ، لكن يتضح أن التهديد المتزايد ناتج عن الإسلام أكثر من غيره يضيف صامويل بقوله : ((**فإذا كان المسلمون يزعمون أن الغرب يحارب الاسلام ، والغربيون يزعمون أن الاسلام يحارب الغرب ، يصبح من المعقول أن نستنتج أن ما يدور يشبه الحرب إلى حد كبير**))[2]. يفهم من هذا أن صراع الغرب للإسلام وصراع الاسلام للغرب مسألة عادية ومن الطبيعي أن ينتج هذا الصراع حربا بينهما حسب صامويل وبذلك يستبعد أي مجال للتعاون أو حتى التعايش بينهما . كما يرى صامويل أن المكونات الأساسية التي تغذي الصراع بين الاسلام والغرب ((**المشكلة المهمة بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية بل الإسلام : فهو حضارة مختلفة ، شعبها مقتنع بتفوق ثقافته وهاجسه ظآلة قوته . المشكلة المهمة بالنسبة للإسلام ليس المخابرات المركزية الأمريكية ولا وزارة الدفاع . المشكلة هي الغرب : حضارة مختلفة شعبها مقتنع بعالمية ثقافته ويعتقد أن قوته المتفوقة إذا كانت متدهورة ، فإنها تفرض عليه التزاما بنشر هذه الثقافة في العالم**))[3]. معنى ذلك أن رؤية صامويل تؤكد على نزعة الغرب نحو التمركز حول الذات ، من خلال فرض نموذجه على المجتمعات بما فيها الإسلامية غير أن هذه الاخيرة تمتلك عقيدة إسلامية شاملة تستمد منها القيم والنظم والثقافة ،

1- صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات، مصدر سابق ، ص ص 350،351.

2- المصدر نفسه، ص 351.

3- المصدر نفسه، ص 352.

وبعبارة أخرى فالغرب يسعى لاستبعاد الاسلام أو على الأقل إضعافه ، وفي مقابل ذلك يعمل على نشر قيم الغرب باعتبارها قيما عالمية.

المبحث الثاني: الرؤية الحوارية والتواصلية.

المطلب الأول: الرؤية الحوارية : روجي غارودي

إن الحوار بين الحضارات المختلفة هو غاية وهدف من أجل تحقيق التوازن في الحياة الإنسانية بغية الوصول إلى التعايش في سلام بعيداً عن الشقاق والنزاع والصراع، وهذا ما سعى إليه المفكر الفرنسي روجي غارودي في كتابه "حوار الحضارات"

يرى روجي غارودي في كتابه (في سبيل حوار الحضارات) بأنّ: ((**المشكلة الأساسية في الثقافة الحاضرة هي أن نقضي على التصور التسلطي في الثقافة الغربية وأن نستعيض عنه بتصور " سمفوني" إذ نتطلع بأسئلتنا إلى حكمة العالم اللاغربي. وقد أصبحت المشكلات تطرح منذ الآن على المستوى العالمي . ولا يمكن أن تحل إلا على هذا المستوى العالمي، وذلك بالانخراط في حوار حضارات حقيقي مع الثقافات غير الغربية**)) [1].

يقصد بذلك أن "روجي غارودي" يرفض سيطرة وهيمنة الحضارة الغربية ويرى بضرورة الانفتاح على الآخر، وذلك لا يتأتى إلا من خلال حوار الحضارات، يضيف روجي غارودي قائلاً: ((**لنلق نظرة سريعة على الحضارات المنفية بالتعاقب، والتي هدمها الاستعمار الغربي منذ القرن السادس عشر، وذلك بحثاً عن "الفرص المفقودة"، وفي طلب حوار حقيقي بين الحضارات كان بوسعه أن يعود بالنفع على الجميع**)) [2].

يقصد بذلك التعرّف على الحضارات المنفية التي هدمها الاستعمار الغربي كقضائهم على حضارة العرب في الأندلس واحتقارهم للعلم الصيني، من أجل إقامة حوار بين الحضارات التي يكمل بعضها بعضاً .

1–روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، تعريب عادل العوّا، عويدات للنشر والتوزيع، لبنان، د ط، 1999، ص79.

2– المصدر نفسه، ص 81.

ويؤكد روجي غارودي بأن المشكلة الحقيقية التي تعاني منها الحضارة الغربية:((...**هي مشكلة ضرورة وضع التاريخ كله في أفق رؤية لا تشوهها أحكام الغرب المسبقة، رؤية تقلع عن اتخاذ النظرة الأوروبية مركزها**)) [1].

يعني هذا أنّ التمركز الغربي قائم على رؤية أحادية، باعتبار الآخر هامشي، وهذا ما يجب تجاوزه حسب روجي غارودي .

يضيف روجي غارودي أيضاً بأن : ((... **ليس بمحال إطلاقاً حدوث مبادلة تتيح حواراً بين الحضارات، ولكن الحوار يفترض أن يكون كل طرف مقتنعاً بأن ثمة شيء يتعلمه من الطرف الآخر**)) [2]، بمعنى أن "روجي غارودي" يرى بأن فكرة حوار الحضارات محاولة من أجل التفاعل الحضاري الذي يخدم الإنسانية جمعاء .

ويرى "روجي غارودي" : ((**إن فهم ثقافة أخرى يستلزم تحولاً كبيراً في عقليتنا الغربية وجهداً كبيراً في التواضع الفكري وفي القبول**)) [3].

ذلك أن تنمية الحوار بين العالم الغربي والعالم اللاغربي لا يكون إلا من خلال الإعتراف بالآخر، وهو ما يمكن لكل طرف أن يتفهم الآخر ويتعايش معه .

يوضح "روجي غارودي" ذلك بقوله : ((**الأمر إذن ليس أمر الانصراف إلى اللامعقول باعتماد ذريعة نقص العقل كما كان ذائعاً في التقليد الأوروبي، بل أمر تكامل جميع أبعاد الإنساني والعودة إلى ما هو أساسي بتركيب عظيم يضم "الغرب" و"الشرق"**)) [4].

1- روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، مصدر سابق، ص 92.

2- المصدر نفسه، ص 106.

3- المصدر نفسه، ص 107.

4- المصدر نفسه ، ص 113.

معنى ذلك أن هناك الكثير من البواعث لتعزيز الحوار بين الحضارة الغربية والحضارة الاسلامية بدلاً من الصدام فهو بهذا يدعو الغرب إلى إعادة النظر في الذات والآخر الحضاري والاستفادة من الحضارات المختلفة

في ذات السياق يرى "روجي غارودي" : ((**إن حوار الحضارات الحقيقي لما يزل في طور بدء المغامرة الإنسانية : إنه أكثر الأمور إلحافاً من أجل إقامة علاقات جديدة مع العالم، مع سائر البشر، ومع مستقبلنا المشترك**)) [1].

يقصد بذلك أن العالم اللّاغربي عامة والعالم الإسلامي خاصة لم يستطع الخروج من حال التخلف والتبعية للغرب، في ذات الوقت نجد الغرب يعمل جاهداً لفرض قيم أحادية تلغي كافة الخصوصيات والتعددية الفكرية والثقافية والاقتصادية الاجتماعية، بذلك يكون الحوار فكرة لم تتجسد بعد في الواقع .

في ذات الصدد يضيف قائلاً : ((**إن حوار الحضارات حقيقياً ليس بجائز إلا إذا إعتبرت الإنسان الآخر، والثقافة الأخرى جزءاً من ذاتي، ويكشف لي عما يعوزني، ونحن لا نحل المشكلات التي نضطلع بمسؤوليتها إلا بلقاء جديد، وبحوار مع ضروب الحكمة والتمرد القائمة في آسية و أفريقية والبلدان الإسلامية وأمريكا اللاتينية، وعلى هذا المنوال وحده يمكننا التوصل إلى أن نتصور، ونحيا علاقات جديدة أغنى بين البشر والطبيعة وهي علاقات تباين علاقات التقنية والغزو**)) [2].

يعني ذلك أن الحوار الحقيقي بين الحضارات قائم على أساس الإعتراف بالآخر الحضاري، ومنه الوصول إلى تواصل ذوات إنسانية تسعى لحل مشاكل الإنسان والارتقاء به دون وجود سيطرة أو هيمنة أو تبعية لحضارة الأقوى .

1- روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، مصدر سابق، ، ص 116.

2- المصدر نفسه، ص 158.

يؤكد روجي غارودي على ضرورة الحوار قائلاً: ((**إن حوار حضارات جديداً سيتيح نزع الصفة الجبرية عن المستقبل والتدرب على تصور إمكانات أخرى وتحقيقها، والعثور من جديد على توزان مع الطبيعة**)) [1].

ذلك أن الهدف من حوار الحضارات هو أن يساهم الجميع في مستقبل الجميع دون وجود أي تمركز، وهو ما يساهم بخلق توازن الإنسانية مع الطبيعة.

يضيف قائلاً: ((**إن الحضارات اللاغربية تعلمنا، بادئ ذي بدء، أن الفرد ليس مركز كل شيء، وأن فضلها الأعظم يرجع إلى أنها تجعلنا نكتشف "الآخر" و" كل الآخر" دون فكرة مبيّتة تضمر التنافس والسيطرة**)) [2].

معنى ذلك أن الحضارات اللاغربية ومنها الإسلامية تقوم أساساً على المساواة بين البشر وعلى الوسطية والاعتدال في التعامل مع الآخر باعتباره إنساناً يمكن التعايش معه والتفاعل معه حضارياً بما يخدم الإنسان في جميع المجالات والأصعدة .

وبذلك يدرك روجي غارودي الأهمية البالغة للحوار حاضراً ومستقبلاً من خلال قوله : ((**إن "حوار الحضارات" الملمع إليه يكافح عزلة "أنانا الصغيرة" المتبجحة ويبرز واقع "الأنا" الحقيقي الذي هو بالدرجة الأولى علاقة بالآخر، وعلاقة بالكل، وهو يعلمنا ألا نتصور المستقبل في شكل إيمان ساذج "بالتقدم"، ولا في صورة فيض من إنجاز مشاريعنا إنجازاً تقنياً، بل على هيأة طفو حياة جديدة جدة تامة بنسك(اللا أنا)، و (اللاعمل)، و(اللامعرفة)**)) [3]. معنى ذلك أن الحوار الكامل والتام هو حوار الأنا مع الآخر، وإدراك هذه العلاقة

1- روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، مصدر سابق، ، ص 161.

2- المصدر نفسه، ص 162.

3- المصدر نفسه، ص 216.

المطلب الثاني: الرؤية التواصلية : "هابرماس"

تتجلى قيمة وأهمية "هابرماس" في أنه فتح الفلسفة المعاصرة على نظرية التواصل، لذلك فالفعل التواصلي عند "هابرماس" هو فعل نقدي، وفلسفي، ولغوي، وسياسي، قوامه الحوار الأخلاقي والعقلاني والبرهاني، ومن هذا المنطلق تعتبر العقلانية التواصلية بديلاً حقيقياً، توفر شروط التفاعل والحوار الجاد والهادف مع الآخر .

رفض "هابرماس" العقل الأداتي والعقل الغائي، مقترحاً البديل وهو العقل التواصلي وهو ما يوضحه أبو النور حمدي في كتابه "يورجن هابرماس" الأخلاق والتواصل، بقوله : **((العقل التواصلي هو مفهوم صاغه هابرماس لمحاولة تنمية البعد الموضوعي الإنساني للعقل، ولذلك يطلق على مفهوم العقل عند"هابرماس" العقل التواصلي communicotional Reason. وهذا العقل لديه هو فاعلية تتجاوز العقل المتمركز حول الذات، والعقل الشمولي المنغلق الذي يدعي أنه يتضمن كل شيء، والعقل الأداتي الوضعي الذي يفتّت ويجزئ الواقع ويحول كل شيء إلى موضوع جزئي حتى العقل نفسه))** [1].

معنى ذلك أن العقل التواصلي لديه الإمكانية لتفكيك وإبطال نزعة العقل المتمركز حول الذات سواء العقل الشمولي المنغلق أو العقل الأداتي الوضعي .

كما يرى أبو النور حمدي بأنّه: **((يؤكد هابرماس على " أن هذا العقل يتجاوز العقلانية الغربية التي أعطت أولوية مطلقة للعقل الغائي والتي تهدف إلى تحقيق مصالح وغايات معينة، فهذا العقل يُبنى على فعل خلاَق يقوم على الإتفاق وبعيداً عن الضغط والتعسف وهدفه بلورة إجماع يعبر عن المساواة داخل فضاء عام ينتزع فيه**

1– أبو النور حمدي، أبو النور حسن، يورجن هابرماس الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، دط، 2012، ص 135.

الفرد جانباً من ذاتيته ويدمجها في المجهود الجماعي الذي يقوم بالتفاهم والتواصل العقلي")) [1].

يقصد بذلك أن العقل التواصلي يسعى إلى التواصل متجاوزاً بذلك العقل الغائي الذي يهدف إلى تحقيق أغراض مختلفة تهم الفرد في حياته بمعزل عن الآخر.

يؤكد أبو النور حمدي بأنّ هابرماس ((**بدأ- كما يخبرنا- بتوجيه سهام النقد للعقل الغربي المتمركز حول الذات والانتقال منه إلى عقل آخر هو العقل التواصلي ولذلك يؤكد هابرماس " على ضرورة الخروج من فلسفة الذات من خلال مخرج مهم وهو ما يسميه العقل التواصلي))** [2].

يفهم من هذا أن هابرماس يرفض فلسفة الذات، باعتبارها ذاتاً مركزية وانغلاقية، أي أنها لا حاجة لها إلى الآخر، وإنما حاجتها تتجلى في خدمة مصلحتها، وبذلك يكون العقل التواصلي بديلاً للعقل الغربي المتمركز حول الذات .

في ذات السياق يرى أبو النور حمدي بأنّه: ((**يحاول هابرماس جاهداً الانتقال من العقل الأداتي الظاهر بوضوح في المركزية الغربية إلى عقل آخر وهو العقل التواصلي))** [3].

ومعنى ذلك أن الخروج من المركزية الغربية المتجسدة في العقل الأداتي لا يتأتى إلا من خلال العقل التواصلي .يضيف أبو النور حمدي قائلا: ((**نستطيع أن نقول أن العقل التواصلي هو المنظم للنشاط التواصلي سعياً وراء وضع شروط حقيقة لمجتمع ممكن، وهابرماس عندما نقد العقل الغربي لا يلتقي إجرائياً مع النقد الذي دشنه نيتشه وهايدجر ودريدا، لأن هذا النقد مازال أسير فلسفة الذات وإنما يريد هابرماس كما يقول**

1- أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق ، ص 137.

2- المرجع نفسه، ص 138.

3- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

: ((عقل تواصلي يتجاوز الذات ليكون نسيجاً من الذوات المتصلة التي تتجاوز ذاتيتها)) [1].

يقصد بذلك أنّ العقل التواصلي قائم على التفاعل المستمر بين الذوات من خلال إعادة ربط صلة الأنا بالأخر دون ضغوط أو إكراه .

كما لم يعد مفهوم التواصل منحصراً في المجال التواصلي المرتبط بتبادل المعلومات وتقنيات تبليغها وإيصالها، بل أصبح يشكل نظرية علمية وفلسفية مستقلة بذاتها، يوضح ذلك أبو النور حمدي بقوله : **((يقول هابرماس" لقد أصبح التواصل الصوت الوحيد القادر على توحيد عالم فقد كل مرجعياته لنتواصل، ولنتواصل بالأدوات والتقنيات التي تضعف التواصل نفسه هذا هو جب التناقض الذي وضعناه فيه ، ... غير أننا في الوقت نفسه أصبحنا نعاني فيه من اللاتواصل : والمفارقة أن كثرة وسائل الاتصال ألغت التواصل وغيرت من سماته، حيث يعاني الإنسان الحديث من الإحباط والعزلة وعدم تماسك النسيج الاجتماعي، ومن العزلة والاغتراب والقيم المعرضة للإندثار))** [2].

وعليه فاللغة لها دور مركزي في المجال التواصلي عند هابرماس فهي أساس المناقشة بين طرفي الحوار، والوسيلة الأساس لوجود نشاط تواصلي، أما وسائل وتقنيات التواصل فهي السبب الرئيسي لانعدام التواصل .

كما يرى أبو النور حمدي بأنّه: **((يشير هابرماس إلى "أن عمليات الدخول إلى المعنى والوصول إلى تفهم متغلغل وعام في كافة جوانب العالم الحياتي، تتطلب نوعاً من الشمولية والانتشار في التفاعل الحضاري يعمل بكل ما فيها من اتساع،... ومن ثم لا يمكن علاج انعزالية الحياة اليومية، وما يترتب على ذلك من فقر ثقافي وحضاري**

1- أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق ، ص 142.

2- المرجع نفسه ، ص 246.

فيها من خلال محاولة إرغام واحد من المجالات الحضارية على الانفتاح أو التبعثر في غيره، وهذا لن يتأتى إلا بالأخلاق)) [1].

يقصد بذلك أن الأخلاق أحد الوسائل الرئيسية للتواصل عند هابرماس فهي التي تحافظ على خصوصية الحضارات، ما يؤدي بدوره الى خلق تفاعل حضاري بناء وهادف.

ويضيف أبو النور حمدي بقوله : **((يؤكد هابرماس، كذلك على أن الوصول لهذا النوع من الانتشار الحضاري والثقافي في الممارسات الحياتية ومعالجة هذا الانفصال والانغلاق بين مجالات الحضارة وبينها وبين الحياة اليومية لن يأتي إلا بالعقلانية التواصلية))** [2].

معنى ذلك أن هابرماس قد سعى إلى تأسيس عقلانية تواصلية بإمكانها حل جميع مشكلات الحضارة وبالتالي حل مشكلات الإنسان التي تؤرقه في الحياة المعاصرة .

يؤكد أبو النور حمدي بأنّه : **((تفهم الفاعلية التواصلية ضمن متبادل يهدف إلى التفاهم والقبول بين المشاركين، وهم يتعاملون في هذه الحالة عن طريق البرهان، والبرهان يفترض مسبقاً الحياد،... وفي الفاعلية التواصلية يؤثر الفاعلون طبقاً للتفاهم المتبادل وهنا مبدأ الأخلاق، أن كل تواصل هو أمر معياري أنه يفترض مسبقاً أن الآخر شخص، إنني لا أتعامل معه كشيء، فالتواصل إيضاح مملكة الأخلاق النظرية، يعلن عن الاعتراف بالأشخاص ضمن أفق التعميم الكلي))** [3].

معنى ذلك أنّ الفاعلية التواصلية تتأسس أيضاً من خلال علاقة الاعتراف المتبادل الذي تلتقي فيه الأنا مع الآخر .

1- أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق ، ص 247.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، ص ص 252-253.

المبحث الثالث: الرؤية الإسلامية : سنة التدافع الحضاري

إن الإسلام هو دين الحوار والتعارف والاعتراف بالآخر، وهو شريعة قائمة على تطوير القواسم المشتركة بين الإنسان وأخية الإنسان، وإيجاد السبل الضامنة لتحقيق التعايش والسلام والأمن، بل ويحفظ الإنسان من أن يحيا حياة الإبعاد والإقصاء ونكران الآخر، وإذا كانت الحضارة الغربية قد تبنت منطق الصراع، فإننا نجد أن الحضارة الإسلامية قدمت آلية التدافع الذي يعني التفاعل الإيجابي بين الحضارات .

المطلب الأول: مفهوم التدافع الحضاري

يعني مفهوم الدفع : ((**ظاهرة كونية إلهية، تنشأ من احتكاك المتدافعين، إما بسبب اختلاف التصورات أو الطباع بدرجات متفاوتة من القوة**)) [1].

وقد أشارت كثير من الآيات القرآنية إلى سنة التدافع في صورها المختلفة المبثوثة في صفحات الكون، لا في الإنسان فحسب، وذلك لقوله تعالى : ((**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين**)) [2]

وقوله تعالى : ((**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت من صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز**)) [3].

يعني التدافع أو الدفع كسنة من سنن الكون أن الأصل في الخلق، الحياة والحيوية، والبقاء والتفاضل، وابتغاء الوسيلة إلى مكرمة الفضيلة، ومن ثم التطلع إلى السبق، ومن هنا يتحقق الدفع، ذلك أنّه يجسد التفاعل الحضاري القائم على الحراك

1- خالد بن موسى بن عزم الله الحسين الزهراني: سنة التدافع في ضوء القرآن الكريم، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، شعبة التفسير وعلوم القرآن، السعودية، 2007، ص 72.

2- المرجع نفسه ، ص 71.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والتسابق والارتقاء بدل الصراع والتنازع الحضاري القائم على نفي الآخر وقهره والسيطرة عليه.

المطلب الثاني: قواعد التدافع الحضاري

أول هذه القواعد : ((**تأكيد وحدة الجنس البشري، ووحدة الأصل عن المشيئة الإلهية، في ذلك يقول الله تعالى : يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**))[1] آية الحجرات 13.

ذلك أن التدافع يهدف الى التفاعل الحضاري من خلال فكرة التعارف بين الأمم والشعوب في مختلف المستويات بما يخدم مصلحة كل الأطراف وبذلك يتم تحقيق التعاون والانفتاح على الآخر.

قاعدة ثانية: ((**التسامح ونعني بالتسامح أن تكون لكل طائفة داخل المجتمع الإسلامي الحرية الكاملة في تأدية شعائر دينها، وأن يكون التسامح سواء على المستوى الداخلي داخل الحضارة الواحدة أو بين الحضارات المختلفة أو المتعددة** ...))[2].

يعني ذلك أن التدافع الحضاري يؤيد تعدد الحضارات التي تتفاعل وتتساند في كل ما هو مشترك إنساني عام، وهو ما يظهر قبولاً للآخر باختلافه العقدي.

قاعدة ثالثة : تؤكد هذه القاعدة الإسلامية في : ((**النظر إلى الصراع باعتباره حالة عارضة، أو هو شذوذ عن القاعدة، فليس الصراع والتناصر من طبيعة الحضارات لأنه يتنافى والفطرة الإنسانية، وهو نقيض التفاعل الحضاري الذي تستند إليه الحضارة الإسلامية**)) [3].

1- علي ليله: تفاعل الحضارات بين امكانية الالتقاء واحتمالات الصراع، دار شركة الحريري للطباعة ،مصر، ط1، 2006، ص ص 102،103.

2- المرجع نفسه، ص 103.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وبذلك يكون التدافع ليس صراعاً ولا صداماً بين الحضارات، وإنما التنافس والتسابق والرقي الذي يحقق التفاعل الحضاري، وبذلك تكون دعوة الإسلام التفاعل وليس الصدام مع الحضارات الأخرى .

القاعدة الرابعة : التقوى ((**... التقوى من القواعد الأساسية التي تنظم العلاقات الإنسانية بين البشر وبين المجتمعات والحضارات، وتضبط التفاعل بينها وتتعلق التقوى باتقاء الإنسان ما يضره في نفسه وفي جنسه، وما يحول بينه وبين الكمال الممكن**))[1].

يعني ذلك أن التقوى تعمل على تقوية الروابط الانسانية مع الآخر المختلف دينياً وثقافياً واجتماعيا، وبذلك يتجسد التعاون الإنساني لما فيه من صلاح الأمم والمجتمعات .

1- علي ليله: تفاعل الحضارات بين امكانية الالتقاء واحتمالات الصراع ،مرجع سابق، ص 104.

نستنتج من خلال ما تقدم في الفصل الثالث ما يلي :

تبدو أطروحة فرانسيس فوكو ياما احتفاء صريحا بحضارة غربية متمحورة حول ذاتها في مقابل حضارات أخرى خاصة الإسلامية والتي تعتبر في نظره أنظمة متخلفة يجب إزالتها لتقام على أنقاضها الديمقراطية بشكلها الغربي، وهو ما يجسد المركزية الغربية التي لا تتوانى عن الإعلان المدّوي عن كسب الغرب معركة الحضارة تأصيلاً لنوازع الهيمنة الغربية .

ووفقاً لأطروحة "صامويل هنتنجتون" الذي يرى بأنّ التحدي الأكبر للحضارة الغربية هو الحضارة الإسلامية، باعتبار الغرب المركز والباقي هامش، وبذلك تتبنى الحضارة الغربية مبدأ الصراع والصدام مع الحضارة الإسلامية، وبهذا يتم رفض الحوار الذي يعتبر اعترافا بنهاية السيطرة الغربية .

وفي المقابل هناك من تبنى الرؤية الحوارية والتواصلية، ذلك أنّ روجي غارودي يجعل من الحوار الوسيلة الوحيدة لإمكانية تفاعل حضاري بين الغرب والإسلام، فأساس هذا الحوار الاعتراف بالآخر، ما يتيح بدوره الانفتاح على الحضارات والثقافات المختلفة، ما يعود بالنفع على الأنا والآخر .

أما هابرماس فقد عمل على تأسيس نظرية قائمة على العقل التواصلي رافضاً هيمنة المركزية الغربية، جاعلاً من التواصل المبني على الاعتراف بالآخر حلاً للانفصال القائم بين الحضارات.

غير أنّ كلا من الرؤيتين الحوارية والتواصلية تشوبهما نقائص باعتبارهما نتاجاً إنسانياً نسبياً وليس مطلقاً كالدين الذي تعبر عنه الرؤية الإسلامية متمثلة في التدافع الحضاري الذي يعمل على تفاعل الحضارات فيما بينها تفاعلا إيجابيا بما فيه صلاح البشرية .

خاتمة

خاتمـــــــــة:

في خاتمة هذا البحث الذي دار حول إشكالية التمركز وجدلية العلاقة بين الأنا والآخر يمكن لنا أن نستخلص بعض النتائج التي تعكس قوة التمركز وحدته في الثقافتين الغربية والإسلامية، حيث يمكن القول بأنّ التمركز هو إعطاء صورة النقاء والأفضلية والأحقية للأنا في ذات الوقت، إعطاء صورة النقص والدونية للآخر، وبذلك تكون الأنا المركز ويكون الآخر مجرد طرف، وللتمركز عدة أسس عرقية ودينية وقومية ومعرفية مستخدما آلية المفاضلة والإقصاء، ولقد أسست مسألة التمركز لعلاقة متوترة بين الأنا والآخر من خلال إضفاء السمو والرفعة والعظمة على الذات ، هذا من جهة ومن جهة أخرى الدونية والانتقاص للآخر ومن ثمة إقصائه وإلغائه ، وهذا ما يجعل العلاقة عدائية بين الأنا والآخر. فالمركزية الغربية قد إنبنت على أسس هي التراث الإغريقي اليوناني والتراث المسيحي وكذلك العصر الحداثي الذي عمل على تأكيد نزعة الفردية بجعل الإنسان الغربي مركزا . أما المركزية الإسلامية فقد تأسست على الإسلام فالأنا الإسلامية ذات متفردة ، مالكة للحقيقة المطلقة ليكون الآخر غير الإسلامي ذاتا ناقصة وضالة تحتاج من يرشدها ويوجهها إلى الدين الكامل والحقيقي. فكلا الثقافتان الغربية والإسلامية قائمتان على عوامل وركائز، ساهمت في تقوية نزعة التمركز، كونهما احتكمتا لرؤية أحادية إلغائية وإقصائية.

هذا ما وضّحه منير مهادي في كتاب موسوعة الفلسفة العربية بقوله : ((...**نشير إلى أن المركزية الغربية جرَّتْ أصحابها إلى نفي الآخر والغيرية وغيرها من الأمور، لكنها في المقابل**

حافظت لأهلها أو بالغت في الحفاظ على أهلها وعلى مصالحهم المادية منها والمعنوية، فخسارة الغربي بسبب هذه المركزية لا تذكر بالمقارنة مع ما إستفاده بسببها ..))[1].

ذلك أنّ الحضارة الغربية تهدف الى تأكيد المركز الأوروبي الغربي بالنسبة للعالم من خلال تركيبتها الثقافية القائمة على الفردية وتأكيد الأنا، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فرض هيمنتها وسيطرتها على العالم أجمع .

ويضيف منير مهادي قائلاً: **((...في حين أن العرب والمسلمين الذين لم يؤسسوا لمركزتيهم الخاصة أو أنهم اكتفوا فقط بمحاولة – فاشلة – لإعادة إحياء ما سماه عبد الله إبراهيم: المركزية الإسلامية، كما تشكلت في العصر الإسلامي الذهبي ووقعوا في مطابقة لتراثهم لم يستفيدوا منها شيئا سوى التعصب ضد الآخر وضد الذين يشايعونه ولم تستطع مركزيتهم –هاته– أن تحسن ظروفهم ولا حالهم، إلا بعض التخفيف النفسي الذي يتعلق بتصبير الذات/العرب والمسلمين اليوم عزاءً، إن كانت لهم حضارة امتدت شرق الأرض ومغربها ودامت أو سادت قروناً من الزمان، وفي أمل رجوعها هم متمسكون بتراثهم /بمجدهم القديم))** [2].

ذلك أن المركزية الإسلامية ترى في الأنا الإسلامية صورة نقية استعلائية وترى بتفوق حضارتها الإسلامية، أما الآخر فصورته لا تغادر في أي حال من الأحوال مستوى الدونية وذلك بتضخيم نواقصه وسلبياته.

1 – منير مهادي، تفكيك المركز في أفق الاختلاف مقاربة في فكر عبد الله إبراهيم النقدي، ضمن كتاب : الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود تاريخي الى مآزق الثقافة والإيديولوجيا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص 803.

2 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

غير أن الاختلاف بين المركزيتين يظهر في أن المركزية الغربية عملت على نقد وتقويم نفسها من خلال عدة فلاسفة أمثال جاك دريدا الذي توسع في نقده من خلال التفكيك وفاعلية الاختلاف ونقده للتمركز الغربي حول العقل، ونقده أيضاً للتمركز حول الصوت، ومن الفلاسفة أيضا يورغن هابرماس الذي قام بنقد بؤر التمركز في العقلانية التقنية، والنزعة العلمية، وكذلك ماركس ونظرية التشيؤ، وماركوز من خلال إنسان البعد الواحد .

أمّا المركزية الإسلامية فهي لم تقم أو تؤسس على النقد والتفكيك بل عادت للتراث وتمسكت به واستخدمت الماضي لخدمة الحاضر و هذا ما تجسده السلفية المتطرفة التي غذّت التمركز من خلال أن هناك دار للإسلام ودار للحرب، وهي رؤية لا تعبر حقيقة عن فلسفة التعايش الديني والثقافي والتدافع الحضاري التي أقرها الإسلام بل إنها تنمي روح العداء اتجاه الآخر ومنه تهميشه وإقصائه، هذا ما هو كائن، أما ما يجب أن يكون فهي الرؤية الإسلامية المعتدلة التي تجعل من الآخر مكون حضاري إيجابي وليس سلبي، من أجل أن تعيش الإنسانية في جو من الإخاء والتعاون بما يخدم مصلحة بني البشر جميعاً دون استثناء وهذا ما تؤكده الرسالة الإسلامية القائمة على الوحدة الإنسانية بين أجناس البشر وشعوبهم وقبائلهم، وهذا بدوره يقود إلى تعددية الشرائع سنة من سنن الله عز وجل وذلك لقوله تعالى : ((**لِّكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ**))[3].

وقوله تعالى: ((**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ**)) [4]

3 – سورة المائدة ، الآية 48.

4 – سورة هود، الآية 118–119.

وبتجسيد الرؤية الإسلامية المعتدلة التي تنبذ التمركز أياً كان في الواقع تعيش الإنسانية في سلام باعتبارنا جميعاً أخوة في الإنسانية لتكون علاقة الأنا بالآخر علاقة احترام وتعاون متبادل بما يخدم مصلحة الإنسان في شتى مجالات الحياة

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع :

القرآن الكريم

أولا : قائمة المراجع :

1) إبراهيم عبد السيد، الفروق العقدية بين المذاهب المسيحية، بطريركية الأقباط الأرثوذكس، كنيسة مارجرس، القاهرة، 1991.
2) أبو النور حمدي، أبو النور حسن، يورجن هابرماس الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، دط، 2012.
3) أبي حسن بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، مراجعة، كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، لبنان، ط1، 2005.
4) أحمد شلبي ،المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط10، 1998م.
5) إدريس هاني، أخلاقنا في حاجة إلى فلسفة أخلاق بديلة، مركز الحضارة للتنمية الفكر الاسلامي، لبنان، ط1، 2009.
6) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 1987م.
7) أنتوني دي سميث، الرمزية العرقية والقومية، ترجمة: أحمد الشيمي، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2014.
8) أندريه كريسون، رينان حياته آثاره وفلسفته، تر: ميشال أبي فضل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان،ط1، 1977.
9) بدران بن مسعود بن الحسن، الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري (نموذج مالك بن نبي) ، دار الكتب القطرية، قطر، ط1، 1999
10) توماس هايلاند اريكسن، العرقية والقومية، تر: لاهاي عبد الحسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، د ط، 2012.

11) جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم، دار الآفاق العربية، مصر، ط1، 2001.

12) جورج الفار، عودة الأنسنة في الفلسفة والأدب والسياسة، أمانة عمان الكبرى، (دط)، عمان، 2011.

13) جورج قرم: تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة رلى ذبيان، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2011.

14) جورج لوكاتش، تحطيم العقل ، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر ، لبنان،ط1982،1.

15) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1991 .

16) الدراجي زروخي، المذاهب الفلسفية الكبرى من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم، دار صبحي للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2015.

17) روجي غارودي، الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، ترجمة خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، (د ط)، 2000.

18) روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، تعريب عادل العوّا، عويدات للنشر والتوزيع، لبنان، د ط، 1999.

19) ريتشارد هرير دكمجيان، الأصولية في العالم العربي، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1989.

20) سليمان بن صالح الخراشي، العولمة، دار بلنسية للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 1999.

21) صامويل هنتجتون: صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، دم، ط2، 1999.

22) الطيب بوعزة، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة (نقد التمركز الأوروبي)، مركز نماء للبحوث والدراسات ، لبنان، ط1، ،2012.

23) عبد الإله بلقزيز، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان،ط1 ،2017

24) عبد القهار وعبد الله العاني، الاستشراق والدراسات الإسلامية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2001.

25) عبد اللطيف بن محمد الغامدي، المركزية الغربية وتناقضها مع حقوق الانسان، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، ط1، 2014.

26) عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2001.

27) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997.

28) عبد الله أحمد لطفي الشقري، الأصولية الدينية حول العلم (الأصولية الانجيلية نموذجاً)، مؤسسة وعي للأبحاث والدراسات، قطر، ط1، 2016م.

29) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002.

30) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، مصر، ط1، 2002.

31) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.

32) عصام نور الدين، زكي الأرسوزي، حياته وآرائه في السياسة واللغة، دار الصداقة العربية، لبنان، ط1، 1996.

33) علي عباس، مراد حسن فياض، القومية والأمة، مدخل إلى الفكر السياسي والقومي، العربي للنشر والتوزيع، العراق، د ط، 2017.

34) علي ليله: تفاعل الحضارات بين امكانية الالتقاء واحتمالات الصراع، دار شركة الحريري للطباعة ،مصر، ط1، 2006.

35) فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد حسين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مصر، ط1، 1993م

36) فؤاد زكريا، نيتشه، دار المعارف، مصر، ط2، 1966.

37) لورانس جين وكيتى شين، أقدم لك نيتشه، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار الكتب المصرية، مصر، (دط)، 2002.

38) مجموعة من الاكاديميين العرب، الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيديولوجيا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.

39) محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 1999.

40) محمد عاشور، التفرقة العنصرية ، مكتبة المهتدين ، مصر ، دط،1986.

41) محمود جابر: الشيعة الجذور والبذور، مركز الأبحاث العقائدية، العراق، إيران، ط1، 1430 هـ.

42) مختار عريب ، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوإتيقا، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2009.

43) مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي، مركز الانماء القومي، لبنان، د ط، 1990م.

44) ميشيل عفلق: في سبيل البعث الكتابات السياسية الكاملة، الجزء الأول، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، 1978.

45) ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، دار طيبة للنشر والتوزيع، السعودية، ط2، 1992.

46) نور الدين حاطوم، تاريخ الحركات القومية في أوروبا" القومية الألمانية والاشتراكية"، ج5، دار الفكر، سوريا، ط1، 1982.

47) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية: ترجمة نصيرة مروة وحسين قبيسي، عويدات للنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 1998.

48) هيجل، عبد الفتاح الديدي، دار المعارف، مصر، دط، 2001.

49) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، ط5،دت، ص208.

ثانيا: المعاجم والموسوعات :

1) أحمد علي عجيبة، الخلاص المسيحي ونظرة الاسلام إليه، موسوعة العقيدة والأديان، عدد 11، دار الافاق العربية، دم، دط. د ت.

2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982.

3) مجموعة من الأكاديميين، موسوعة الاستشراق(معاودة نقد التمركز الغربي وكشف التحولات في الخطاب ما بعد الكولونيالي)، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015م.

4) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، مصر، 2007.

ثالثا: الرسائل والاطروحات :

1) خالد بن موسى بن عزم الله الحسين الزهراني: سنة التدافع في ضوء القرآن الكريم، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن، كلية الدعوة

وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، شعبة التفسير وعلوم القرآن، السعودية، 2007.

2) عبد الحفيظ عصام: التجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، زكي الأرسوزي نموذجا، مذكرة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة، 2007.

خامسا: المجلات والدوريات:

1) سليمان عشراتي، المعرفة المركزية الإسلامية واللوغوسنتريزم الإغريقو لاتيني مجلة الآداب، عدد 2، الجزائر، 1995.

2) عمر أزراج، مشكلة التمركز العرقي في الدراسات الكولونيالية وما بعدها، مجلة الجديد ، عدد22، دم، 2016.

3) غزلان هاشمي: إشكالية التحيز في الفكر العربي المعاصر، مجلة كلية التربية، عدد 15، الجزائر، 2014.

4) نافع الحسن، الفكر القومي بين متطلبات التجديد والعودة إلى المنابع الأصلية، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، عدد 16، 2009.

رابعا : المواقع الالكترونية :

1) عادل الحريري، النزعة المركزية الإسلامية، الإصدار الأول، جوان 2006 الموقع الالكتروني: **http://www.4shared.com/filel**

2) الموقع الالكتروني: **https://ar.wikipedia.org/wiki**

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
شكر وعرفان.....	
إهداء.....	
مقدمة.....	أ-د
الفصل الأول: المركزية من حيث المفهوم والسياق التاريخي	**5-30**
المبحث الأول: المركزية من حيث الدلالة اللغوية والاصطلاحية.....	**7**
المبحث الثاني: التأصيل التاريخي لنزعة التمركز.....	**8**
المبحث الثالث: مرتكزات نزعة التمركز.....	**13**
الفصل الثاني: المركزية في الحضارتين الغربية والإسلامية: الأصول والمرتكزات.....	**31-65**
المبحث الأول: إشكالية التمركز في الفكر الغربي	**32**
المبحث الثاني: إشكالية التمركز في الفكر الإسلامي.....	**46**
الفصل الثالث: جدلية الأنا والآخر بين الصراع والحوار.....	**66-87**
المبحث الأول: الرؤية الصراعية.....	**68**
المبحث الثاني: الرؤية الحوارية والتواصلية.....	**76**
المبحث الثالث: الرؤية الإسلامية.....	**84**
خاتمة.....	**88**
قائمة المصادر والمراجع.....	**94**
فهرس الموضوعات.....	**101**