DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328 ISSN : 2072-6317(P) - 2572-5440(O)

جامعة المثنى / كلية التربية للعلوم الانسانية
مجلة اوروك للعلوم الانسانية
موقع المجلة: www.muthuruk.mu.edu.iq

تواصل حضاري أم تواصل ثقافي؟

التباسات مفهومية ورهانات قيمية بديلة في عوالم الميتافيرس

مصطفى المربط *

باحث في الإعلام والتواصل الحضاري والثقافي / المغرب

معلومات المقالة

تاريخ المقالة :

تاريخ الاستلام: 2022/12/18
تاريخ التعديل : ------
قبـول النشـر: 2023/2/23
متوفر على النت: 2023/2/27

الكلمات المفتاحية :

تواصل حضاري ، تواصل ثقافي ، التباسات ، مفهومية ، الميتافيرس .

الملخص

إن تعدد الدلالات الغربية المقدمة لمفهوم الحضارة في العلوم الاجتماعية والإنسانية بمختلف أجيالها ومقارباتها وأنساقها، وتعارضها وتناقضها أحيانا؛ والتباسها مع مفاهيم أخرى كالثقافة والقيم والحداثة وغيرها؛ واعتبارنا كعرب ومسلمين مجرد ناقلين ومترجمين، يمنحنا المشروعية المعرفية والأخلاقية لإعادة النظر في هذه المفاهيم ومساءلتها النقدية من جديد، ويدفعنا بالمقابل إلى الانفتاح على مقاربات أخرى ستنظر إلى مفهوم الحضارة برؤية ثقافية متمايزة، تقوم بالأساس على إعادة الاعتبار إلى مجالات أخرى تم تهميشها أو تقزيم دورها. وما يسجل على مفاتيح الفهم المفاهيمية ينسحب بدوره على الدراسات والبحوث المتتبعة للتواصل والتدافع الحضاري عبر العصور، وللتحولات الثقافية المصاحبة، والتي تعكس جميعها ارتباطها بالأبنية النظرية والفلسفية والإيديولوجية السائدة والمهيمنة.

لكل ذلك؛ سنحاول في هذا البحث الكشف عن بعض المداخل الإشكالية والنظريات المؤسسة لتجاذبات الثقافة والتواصل الحضاري في الفكرين العربي والغربي: بالبحث عن بعض الجذور الفلسفية والمعرفية وبعض إشكالات الترجمة، كما سنقوم باستجلاء بعض الأسس النظرية والقيمية الضرورة لكل رؤى نقدية بديلة؛ لأن الرهان على هذه المداخل المفاهيمية والنظرية النقدية أضحى ضرورة إنسانية آنية ودراسة نظرية استباقية لتعميق الفهم والوعي الحضاري بمجالات الكونية المطلقة والخصوصية النسبية وحدودهما؛ فنحن على وشك هجرة قسرية من تواصل حضاري واقعي إلى تواصل حضاري افتراضي في عوالم "الميتافيرس" المستقبلية، بما قد تحمله هذه الهجرة من تحديات معرفية وقيمية وسلوكية على الإنسان ككل، وتهديدا للحضارة الإنسانية كما شيدها الإنسان إلى الآن.

©جميع الحقوق محفوظة لدى جامعة المثنى 2023

المقدمـة:

يلتبس مفهوم الثقافة بمفهوم الحضارة، تأثرا بالمراحل التي قطعها تطور الفكر الغربي عامة، وفي مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية خاصة، وتعددت استعمالات مفهوم الثقافة إلى حد فقدانه لمعناه الأصلي الموضوع، وإفراغه في كثير من الحالات من دلالاته الكامنة والعميقة، وسقوطه في فخ التعميم والتسطيح والسلعنة والتسويق كما يتم تداولها حاليا. وهجرة المفاهيم، ومنها مفاهيم الدراسة: التواصل والثقافة والحضارة من حضارة أو ثقافة إلى أخرى، ومن ميدان معرفي إلى آخر، يفرض جهودا فلسفية وقيمية حثيثة لتوطينها بالترجمة لتحمل دلالات معينة تتواءم مع البيئة الجديدة المترجمة؛ ذلك أن كل إنسان، بما في ذلك ناحت المفهوم ومترجمه، يفهم الكون ومحيطه والحياة والإنسان والعلاقات القائمة انطلاقا من مجموعة من المفاهيم والمعتقدات والتصورات الإدراكية الخاصة به، وهذه الهجرة المفهومية هي التي عبر عنها إدغار موران (Edgar Morin) بقوله: "إن المفاهيم تسافر، ومن الأفضل أن تسافر مع علمها أنها

*الناشر الرئيسي : E-mail : mustafa_almurbit@gmail.com

تسافر. من الأفضل ألا تسافر بشكل سري.. كان العلم سيكون مغلقا لو لم تكن المفاهيم تهاجر سرا"[1].

ونحن على أبواب هجرة جماعية نحو عوالم الميتافيرس، فإن هذا الالتباس المفهومي بين الثقافة والحضارة لازال مستمرا إلى اليوم، فمن جهة تتردد عبارات "صراع الحضارات" وتواصلها و"صراع الثقافات" وتواصلها بشكل مترادف، كما شاع استخدام مفهوم الثقافة في مجالات مختلفة، كالحديث مثلا عن "ثقافة المواطن"، و"ثقافة السياسي"، و"ثقافة المستهلك"، و"ثقافة المتفرج"، و"ثقافة التنظيم"، و"الثقافة الشعبية"، و"الثقافة الجماهيرية" وغيرها، وبهذا أصبح استعمال الثقافة إما مرادفا للرصيد المعرفي أو مفيدا لأسلوب معين من السلوك والعيش الذي يخترق مجالات وأبعاد إنسانية عدة؛ أما الحضارة فأضحت تمثل واقعا ماديا متقدما لأمة معينة أو نمطا سلوكيا بشريا راقيا يسم المجتمعات المتطورة كمقابل للتخلف والبدائي، كالحديث عن حضارات بين الرافدين، والحضارة الفرعونية، والحضارة العربية والإسلامية، والحضارة الغربية، والحضارة الصينية، وغيرها. وهذا الواقع المفهومي الملتبس يستدعي من كل باحث في موضوع التواصل الحضاري أو التواصل الثقافي ضرورة إعادة توطين هذه المفاهيم في بيئتها الاجتماعية الجديدة، وسَيْقنتها باستجلاء دلالاتها الحقيقية بالبحث في سيرورة وصيرورة انتقالاتها وتحولاتها.

لكل ذلك؛ سنحاول في هذا البحث عرض بعض المداخل الإشكالية والنظرية المؤطرة للظاهرة الثقافية والحضارية، بوصفها ظاهرة إنسانية يوصف فيها الإنسان بكونه ذاتا منقسمة ومتعددة الأبعاد، باستجلاء تجاذبات الثقافة والتواصل الحضاري في الفكرين العربي والغربي، بالعودة إلى بعض الجذور الفلسفية وإشكالات الترجمة، كما سنقوم بطرح بعض الأسس النظرية والقيمية الضرورة لكل رؤى نقدية بديلة؛ لأن الرهان على هذه المداخل المفاهيمية والنظرية النقدية أضحى ضرورة إنسانية آنية ودراسة نظرية استباقية لتعميق الفهم والوعي الحضاري بمجالات الكونية المطلقة والخصوصية النسبية وحدودهما؛ فنحن على وشك هجرة من تواصل حضاري واقعي إلى تواصل حضاري افتراضي في عوالم "الميتافيرس" المستقبلية، بما قد تحمله هذه الهجرة، الطوعية أو القسرية، من تحديات معرفية وقيمية وسلوكية للإنسان ككل، وتهديدا متعدد الأبعاد للحضارة الإنسانية كما شيدها الإنسان إلى الآن.

أولا: الثقافة والحضارة: التباسات مفهومية وإشكالات إبستيمولوجية

تعود جذور كلمة (Culture) إلى لفظين لاتينيين هما: لفظ (Cultura) الذي يعني حرث الأرض وزراعتها، ولفظ (Colere) الذي يحمل مجموعة من المعاني مثل السكن والتهذيب والحماية والتقدير إلى درجة العبادة[2]. واستخدم اللفظ مجازا مع الحكيم اليوناني شيشرون (Cicéron) (43-106 ق.م) كغاية للفلسفة تعمل على تثقيف الذهن وزراعة العقل وتنميته (Cultura animi)[3]. وقد احتفظت الكلمة بهذه المعاني التربوية العملية طيلة القرون الوسطى، حيث أطلقت في فرنسا على الطقوس الدينية (Les cultes)، ورعاية الحيوان والنبات، والعناية بالنمو الطبيعي[4]. وفي عصر النهضة اقتصر مفهوم (Culture) على دلالات مفهوم "الحضارة" في أبعادها الفنية والأدبية[5]، غير أن المفهوم حافظ على الدلالات المشتقة منه كتنمية العقل وغرسه بالذوق وتزيينه بالمعرفة عند "فولتير" (Voltaire)، أو العمل الحضاري الذي يبذله الإنسان لغاية تطويرية وانتقالية من حالة الطبيعة إلى حالة الحضارة والمدنية سواء أكانت مادية أو معنوية مع توماس هوبز (Thomas Hobbes)[6].

وبانتقال مفهوم (Culture) إلى (Kulture) الألماني خلال القرن الثامن عشر ستكتسب الكلمة دلالات ثلاث لفعل الحضارة: الأولى؛ الحالة الاجتماعية المعارضة لحال بربرية الشعوب الهمجية، بما دل عليها تطور استعمال الأدوات والرفاه المادي والتنظيم السوسيولوجي. والثانية؛ تحرر العقل الحديث من ظلمات الماضي وآرائه الاعتباطية (التنوير)، أما الثالثة؛ فتهذيب

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

العوائد وتشذيب الشمائل[7]. ويبدو أن تطور دلالة لفظ الثقافة بألمانيا خضع إلى القانون الإبستيمولوجي التالي: كلما تقدم الزمن بالمفهوم كلما مال إلى أن يتخصص[8]. فبالنسبة إلى كتاب عصر الأنوار فقد اتسع المفهوم لكي يشمل مظاهر التقدم المادي والفكري والخلقي التي حققتها البشرية معتبرة في جملتها. أما بالنسبة إلى تابعيهم فإن المفهوم ضاق بأشد ضيق يكون، فصار يدل على جملة إنجازات فكرية. وقد عُدَّت خيرا خاصا بأمة، بل ومخصوصا بها موقوفا عليها دون سواها[9]. وشكل عام (1871م) محطة مهمة في تاريخ مفهوم الثقافة مع الأنثروبولوجي البريطاني إدوارد تايلور (Edward Tylor) في كتابه "الثقافة البدائية" (Primitive Culture) عندما عرفها بذلك: "الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف، وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوا في مجتمع"[10]. هذا التعريف الشمولي الموضوعاتي- وإن كان يخلط الثقافة بالحضارة- سيتحول إلى تعريف مرجعي لجل المتخصصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ويعود مشكل التباس مفهومي "الثقافة" و"الحضارة" إلى مشكلة ترجمة المفاهيم وانتقالها من ثقافة إلى أخرى، وهو ما جعل من الفصل بينهما أمرا إشكاليا قائما إلى حد الآن. فقد دل مفهوم الثقافة عند علماء الأنثروبولوجيا على مظاهر الحياة في كل مجتمع متقدما كان أو متخلفا، بدائيا أو متحضرا؛ في حين أن لفظ الحضارة عندهم يدل على مظاهر الحياة في المجتمعات المتقدمة وحدها[11]، وهذا ما نجد له تأكيدا عند ول ديورانت (Will Durant) عندما ربط الحضارة بالنظام الاجتماعي الذي يساعد الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي. وحدد عناصرها في أربع: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون، وهي تبدأ من حيث ينتهي الاضطراب والقلق[12]. بمعنى أن الثقافة تمثل المرحلة الأولى من الحضارة، وقد تطلق على محصلة الشعوب البدائية من المعارف والسلوك والعادات. فهي لا تزال تترقى في درجاتها حتى تصل إلى درجة الحضارة، هذا ما نجده لدى علماء الأنثروبولوجيا، وإن كان بعض المؤرخين يتحدث عن حضارات العصر الحجري والعصر الجليدي[13].

وهناك من يعتبر أن الثقافة هي جزء من الحضارة أو بمنزلة الجسر الموصل إليها، فلكل حضارة ثقافة، ولكن ليس بالضرورة أن لكل ثقافة حضارة، أو بالأحرى "صراعات ثقافية متنامية داخل الحضارات"[14]، إلا أن هناك فهما آخر تشير إليه بعض الدراسات الأوروبية في هذا المجال، وهو أن الحضارة تختص بالجوانب الروحية والعقلية والأدبية، في حين أن الثقافة تختص بالجوانب المادية[15]. والمفهومان، أي ثقافة وحضارة، يعبران معا عن مركب واحد من الظواهر الاجتماعية، يمكن النظر إليه من وجهين: وجه مادي ملموس؛ يتعين في المستوى الذي بلغه التقدم العمراني والتكنولوجيا عند أمة من الأمم، أو في مجتمع معين، وفي حقبة تاريخية محددة، وكذلك في العلاقات الاجتماعية والعادات والمعتقدات، وفي المؤسسات وأنظمة الحكم. ووجه ثان؛ يتجلى في نواحي الإنتاج الأدبي والفني والفكري والعلمي، ومعالم الرقي الأخلاقي والروحي[16].

وعلى العموم فقد احتدم هذا الخلاف بين اتجاهين: اتجاه يهيمن فيه لفظ "الحضارة" في فرنسا وانجلترا والولايات المتحدة الأمريكية، واتجاه فضل استعمال لفظ "الثقافة" في ألمانيا وبولونيا وروسيا. فإذا كان الاتجاه الأول يرى بأن مفهوم الحضارة هو عام يشمل القيم الأخلاقية والمادية معا، فإن الاتجاه الثاني يميل إلى تحميل لفظ " الثقافة" دلالة الأمر المتعلق بالفرد (تكوين الفرد) كالشعر والشعور الديني والإحساس الشخصي والعمارة والموسيقى والعلم وغيرها، وعلى النقيض من ذلك تحمل لفظة "الحضارة" دلالة الشأن المتعلق بالجماعة، أي دلالة المظاهر الخارجية -وليس الجوانية الداخلية- لوضع ثقافي معين[17].

وقد حاول عالم الاجتماع الألماني نوربرت إلياس (Norbert Elias) أن يؤرخ لتاريخ ظهور هذا التعارض بين هذين المفهومين

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

بالعودة إلى جذوره الفلسفية، فذهب إلى القول بأن الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (Emmanuel Kant) كان أول من عبر عنه عام (1784م) تعبيرا صريحا عندما ربط بين نهضة ألمانيا وتنمية الثقافة المرتبطة بالفن والعلوم، وتحضير المجتمع لممارسة آداب السلوك ورسوم الكياسة الاجتماعية. وشكل عام (1919م) عام إحياء هذا التعارض الذي عمر قرنا ونصف من جديد، وهو العام الذي بوشرت فيها الحرب ضد ألمانيا باسم الحضارة، والسنة التي حاولت فيها ألمانيا إعادة تأكيد ذاتها بعد معاهدة فرساي (Versailles)[18].

ورغم ذلك فلا يمكن الحديث عن مفهوم الثقافة عند إيمانويل كانط إلا تجاوزا بربطها بمبادئ فلسفته الأخلاقية مبدأ: الواجب الأخلاقي واعتبار: "الإنسان الهدف الأسمى، وهو خاصية الثقافة؛ على الخلاف من الهوية التي تجعل من الإنسان الوسيلة نحو بلوغ غاية تفوقه في شكل خير متعال أملته العقود الموضوعة كالأخلاق الدينية أو المبادئ الأساسية"[19]، أو في سياق الحديث عن التسامح وخطاب حوار الثقافات، وذلك: "بتحوير صيغة القاعدة الأخلاقية التي سنها في منظومة فلسفته الأخلاقية، واستبدال كلمة الإنسان فيها بالثقافة لتصبح: يجب على كل ثقافة أن تعامل الثقافات المغايرة لها، وكذلك المنتمين إليها، كغاية لا كوسيلة، وبمثل ما تحب أن تعامل به[20].

وقد أرجع نوربرت إلياس جذور هذه المعركة المفاهيمية إلى تاريخ علاقات ألمانيا مع كل من انجلترا وفرنسا، فبالنسبة إلى الألمان فإن مفهوم "الحضارة" يحيل إلى ازدهاء الأمة بنفسها واعتدادها بذاتها، ويعكس مظاهر تقدم الغرب خاصة، والبشرية عامة. أما عند الطرف الثاني فهو يدل على أمر نافع لكنه ذو أهمية ثانوية؛ أي ما يشكل الجانب الخارجي للإنسان، ووجه الوجود البشري معتبرا في مظاهره لا في جوانبه الباطنية. فعندما يريد الألماني أن يُعَرف بنفسه ويفخر بإنجازاته الخاصة، فإنه عادة ما يلجأ إلى استعمال لفظ "الثقافة". وإذا كان لفظ "الحضارة" في الاستعمال الفرنسي والإنجليزي يحيل إلى وقائع سياسية واقتصادية ودينية وتقنية وأخلاقية واجتماعية، فإن مفهوم "الثقافة" الألماني يشير إلى معطيات فكرية وفنية ودينية، ويقيم بذلك خطا فاصلا بين هذه والوقائع السياسية والاقتصادية والاجتماعية[21]. وتعود جذور هذا الاختلاف بشكل عام إلى السياق الفكري السائد آنذاك، فالألمان ثاروا على وضعهم ورفضوا البديل الفرنسي للتنوير، وتبنوا اتجاهات غير تجريبية، وتطلعوا إلى مستقبل متجدد بدون نسيان أو انتقاص للماضي، في حين أن الفرنسيين يعدون العادات والمؤسسات والإيديولوجية القديمة تطعيمات عمياء وأخطاء قديمة[22]. ومما زاد الأمور استشكالا توصيف علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين والأمريكيين المجتمعات البدائية بالمجتمعات المخالفة لمفهوم "الحضارة" المستعمل في اللسان الإنجليزي لتوصيف المجتمعات الحديثة؛ فكان أن اهتدوا إلى مفهوم "الثقافة" -لا سيما في صيغته الجمعية "الثقافات"- مقابلين بين "الثقافات" البدائية و"حضارة" أو "حضارات" المجتمعات الحديثة[23].

وعلى العموم فالحضارة تعني ثقافة راقية متطورة، مرتبطة بالمجتمعات التي وصلت إلى درجه عالية من التنظيم والتعقيد. هي نظام للحياة الاجتماعية يحدد طريقه العمل والقيم المشتركة والقناعات لمجموعة كبيرة من الناس عابرة القوميات، مما يجعلها تختلف عن غيرها. وهي بيئة مادية اجتماعية وروحية صنعها الإنسان عبر القرون. وتحتاج الحضارة الى زمن طويل كي تنمو، ونموها يتصف بالعضوية أي بالتلقائية النابعة مميزات ومنجزات الأفراد، والمجتمعات والأمم التي تبني هذه الحضارة. ولا يتصف بالميكانيكية المفروضة على صورة أوامر وتوجيهات. وإذا أخذنا بعين الاعتبار ثلاث جوانب من الحضارة: المادي والاجتماعي والروحي، فالأخير هو الأهم من الناحية الحضارية فمنه تتركب القيم التي تصوغ الحياة الاجتماعية وقواعد الأخلاق العامة[24]. وتكون الحضارة مرتبة سامية تصل إليها ثقافة مجتمع ما مقارنة بثقافة مجتمع آخر، تجمع بينهما قواسم مشتركة، غير إن هذا الطابع المثالي الذي يغديه ما هو روحي أو ديني للحضارة

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

جعل هذا المفهوم يتراجع لصالح مفهوم الثقافة ذو الحمولة المادية، وتداول مفهوم الإنسانوية وصراع اللاثقافات وصراع الهويات بدل صراع الحضارات وصدامها،* الذي كان يتأسس على التعارض بين الثقافات، وموت الحضارة في مقابل صعود الثقافة السائلة، وما تبعها من توصيفات الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية من قبيل: مجتمعات الاستهلاك والوفرة والفراغ (جيل ليبوفتسكي) والتسارع الفائق (هارتمورت روزا)، واللأمكنة (مارك أوجي)، والرحل الجدد، الذعر، الأنانيات المفرطة، الشاشات الزرقاء، وغيرها.

وقد حاول أستاذ التاريخ بروس مازليش (Bruce Mazilish) مؤخرا الكشف عن أسباب هذا الالتباس المفهومي، بمقاربة نقدية جذرية، حين دعا إلى ضرورة قيام حضارة عالمية تمحى فيها كل معاني الاستعلاء الغربي، واستند في التعامل مع التاريخ على الفلسفة والتحليل النفسي إلى جملة أمور منها:

- إن استمرارية تداول مفهوم الحضارة باعتباره مفهوما إيديولوجيا يميز مجتمع الفرد عن الهمجيين سيبقى قائما، إذ توضح مجموعة من الاقتباسات أن "الحضارة" تبنت دور الاله في الوقوف إلى جانب الإنسان؛

- إذا قدر لمفهوم الحضارة أن يستمر بمعنى من المعاني، فسيكون ذلك على مستوى الحضارة العالمية والثقافات المحلية. وقد استبق بول ريكور هذا التطور حينما كتب قائلا: على الرغم من أن حضاراتنا هي حضارة تقنية، فإن التقنيات ليست عاملا حاسما وأساسيا بما أن مصدر انتشارها هو الروح العلمية ذاتها. وهو ما يوحد البشر أساسا على المستوى التجريدي والعقلاني بشكل بحت، ويمنح الحضارة شخصيتها العالمية. ويمكن حسب بروس مازليش تعديل وجهة النظر المتعلقة "بالاتجاه التنويري" (Enlightenment) بوصف حضارة عالمية "علمية- تقنية"؛ حيث يمكن للمادية والعقلانية على حد سواء إيجاد مكانهما. وانطلاقا من هذه الصيغة، سيكون هناك مجال للحضارة وللثقافة، أي للمحلي. كما أن هناك إمكانية القيام ببحث تجريبي في تفاعلاتها الحقيقية. من هذا المنظور فمفهوم حوار الحضارات ينطوي على مفارقة تاريخية على الرغم من أن نواياه جديرة بالثناء؛

- استنفد مفهوما الحضارة والثقافة كلاهما وظائفهما، وعليهما الانسحاب من الساحة الفكرية (واستمرار استعمالهما في الخطاب العام). وتعد الحضارة بمنزلة أحد أشكال الستونهنج (Stonehenge) (معلم صخري في بريطانيا، يعود إلى ما قبل التاريخ، ويعتقد أنه كان يستخدم لأغراض دينية وفلكية). أما الثقافة فمثلها مثل شكلها المجاور، فهي تمثل أحد المفاهيم التي تم ابتكارها وتشكيلها في القرن الثامن عشر لتتطور بعد ذلك في خضم تطور العلوم الاجتماعية. وأصبحت في الألفية الجديدة معبودا. وفي الحيز الزمني الجديد، لا ينبغي "تفكيكها" وحسب بل إزالتها أيضا.

إذن؛ تبقى العملية التحضرية ضرورية، بحيث تتخطى الكياسة (Civility) حدود كل الحضارات؛ فهي عملية مستمرة تركز على الفرد والجماعات التي يعيش داخلها. وتحضر فرد ما يشكل بالأساس تحضر الفرد الآخر في عملية متكررة. ويمكن لفكرة الكياسة أن تجتنب "الجوهر"، "نحن" ضد "هم" (Us agains them) المتجسد في معبود الحضارة. وباقتراحه فصل الكياسة عن مفهوم الحضارة، برزت الحاجة، ليس فقط إلى التأمل الذاتي (انعكاسية الذات)؛ بل الحاجة أيضا إلى النقد الذاتي، مما يعني الانفتاح على نقد الفرد "لحضارته" وطرق تفكيرها، وتحريرها من احتضانها لما هو مجسد. وتتمثل الخطوة المقبلة في الإقرار بأن مضامين الحضارة هي إما عديدة جدا، وإما فارغة من معنى مقبول يحولها إلى إيديولوجية بشكل أساسي. إننا وصلنا بشكل فعال إلى نهاية "الحضارة" باعتبارها تصورا مفيدا، وحان الوقت الآن لكي نرجع إلى الوراء قصد "التحضر"، بتوجه جديد وموسع يشمل كل البشر حيثما وجدوا[25].

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

والحقيقة أن تعدد تعاريف الثقافة يعزى إلى أن أغلبها مستلهم من التعريف الأنثروبولوجي التأسيسي لإدوارد تايلور، أو مقتبس منه، أو معدل ليتلاءم مع الفرضيات والمواقف النظرية المختلفة لأجيال من الباحثين. وقد مكن ذلك بلا شك من إتاحة فرص كثيرة لهؤلاء كي ينجزوا دراسات وتحليلات جديدة من زوايا نظر مختلفة، تحاول رفع اللبس عن التباس الثقافة والحضارة، وإبراز الأهمية التي يمكن أن تكتسيها عوامل أخرى في فهم ظاهرة الثقافة ودراستها؛ وهي عوامل يبدو أنه لم يجر الانتباه إليها من قبل؛ نذكر منها خاصة: العوامل الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والتاريخية والنفسية وغيرها، وهي عناصر تبقى أيضا مُشَكلة للحضارة. لذلك تأرجحت هذه الرؤية الغربية لإشكالات مفهوم الثقافة، والتباسها بمفهوم الحضارة، بين مجموعة من التقابلات: الفطري والمكتسب، الفردي والجماعي، المادي والرمزي، إنكار الدين والقيم كمحددات أساسية للثقافة في التصورات الوضعية الاعتراف المحتشم بضرورة استحضارها باعتبارها أساس الثقافة وروحها، وليس جانبا خفيا رمزيا يفلت من كل عملية تحديد في بعض التصورات النقدية المعاصرة، من قبيل النموذج المتميز للإنجليزي ت. س. إليوت في كتابه: "ملاحظات نحو تعريف الثقافة". وغير خاف أن موقف ت. س. إليوت ليس نموذجا نقديا وحيدا ومنفردا؛ بل إن هناك نماذج مهمة أخرى صبغت تطور المفهوم وتحولاته. هذا التخصص الابستيمولجي سينتهي بظهور تعريفات أخرى ما بعد حداثية نقدية لمفهوم "ثقافة" أحدثت قطيعة مع الفكرة الأنثروبولوجية التأسيسية ككل مركب عند "تايلور". وحتى المقاربات النقدية الغربية، لمدرسة فرانكفورت ونظريتها النقدية بمختلف أجيالها، والذي يكشف عن ديمومة آلية النقد الغربي، ومراجعاته المفاهيمية المستمرة، فمن مفاهيم الجيل الأول: التحرر، والاستلاب، والعقل الأداتي، ومنفذ الفن والخيال، وغيرها، إلى مفاهيم الجيل الثاني: نقد الأداتية العقلانية والتواصل والفضاء العمومي والتحرر واللغة والأخلاق، وصولا إلى مفاهيم الجيل الثالث: الإتيقا والاعتراف والتعارف وقيم التضامن والحقوق الكونية، وغيرها؛ أو نموذج ت. س. إليوت أو اتجاه الدراسات الثقافية بكل تفرعاته: التواصل السياسي، والتيار التأويلي في دراسات التلقي، وغيرها، لم تستطع تجاوز عتبة النقد الإيديولوجي أو الأخلاقي للتأصيل لبنيات فكرية ونماذج ثقافية، فجل هذه النظريات اعتمدت مناهج لا تنبع من رغبة علمية خالصة في فهم الإنسان، وإنما من رغبة مستترة في البنية الفكرية الغربية، لها نموذج إدراكي خاص لله وللعالم والإنسان، في تقنين وضبط سلوك الأفراد والجماعات لتوجيه التاريخ بالشكل الذي يحافظ على التوازنات الاجتماعية، والمصالح الاقتصادية لمجتمع ما بعد الثورة الفرنسية.

إن البحث عن رؤية معرفية عربية إسلامية للثقافة كنظرية تأسيسية بديلة لهذا المفهوم في العلوم الانسانية والاجتماعية، واستيضاح إن كانت صالحة لأن تكون كذلك أم لا، احتاج بداية إلى بحث نظري متسلسل حول حضور هذه المقاربة في الكتابات الفكرية العربية المعاصرة، وتبيان مدلولاتها وتحديد حقولها وحدودها المعرفية، وذلك بالربط بين تأطيرها النظري وتجسيدها الواقعي انطلاقا من بعض النماذج المتميزة التي اعتبرت تراكمات وامتدادات، وعينات عملت على تجميع خيوطها النظرية الناظمة، وتحليلها ومناقشتها وتبيان حدودها بقدر الإمكان.

مما سبق نستنتج أن حل المشكلات الحضارية للبلدان العربية والإسلامية حاليا، أو بناء نماذج نظرية ثقافية أو حضارية عصر زحف عولمة الثقافة واكتساح التقنية لكل المجالات، بما فيها مجال الثقافة بمختلف مستوياتها وتجلياتها، يتطلب بداية إعادة قراءة المفاهيم المتعالقة معها بالعودة إلى جذورها، وسياقات تطورها وتحولاتها، وبفحص تركيبي ونقدي لمجموعة من البراديغمات والنماذج العربية والإسلامية كأبنية ونماذج نظرية ومعرفية مؤسسة ومؤطرة للظاهرة الثقافية، وفي أفق بناء حضاري جديد لهذا المفهوم يستحضر إشكالية تعدد الدلالات العالقة به نتيجة توزعه بين فروع معرفية كثيرة، وبحس

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

إبستيمولوجي نقدي واع يستحضر تقاطعات مفهوم الثقافة مع مفاهيم أخرى، وفي مجالات معرفية متعددة (علم الاجتماع، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا، وعلوم الإعلام والتواصل، وغيرها).

لقد بقي مفهوم الثقافة في سياقه الفكري العربي أسير الرؤية الغربية؛ بل اكتسب دلالتها في بعض المحاولات التنظيرية الأولى عندما ترجم إلى اللغة العربية، وعندما انتقل التباسه مع مفهوم الحضارة كما تَشَكَّل سابقا في الفكر الغربي. فلفظة" الثقافة في قواميس اللغة العربية من "ثَقِفَ" التي تعني سرعة التعلم، فثَقِفْتُ الشيء إذا حَذَقْتُهُ وظفرت به، ورجل ثَقْفٌ حاذِقٌ فَهِمٌ فطِن [26]. وفي القاموس المحيط نجد أن ثَقِفَ وثَقْفا وثَقَفا وثَقافة: صار حاذقا خفيفا فطنا، فهو ثَقْف. وثَقِفَه: صادفه، أو أخذه، أو ظفر به، أو أدركه، أو ما تسوى به الرماح. وأُثْقِفْته، أي: قيض لي. وثَقَّفَه تثْقيفا: سواه. وثاقفه فثَقَفَه، غالبه فغلبه في الحِذْقِ[27]. كما يشير اللفظ أيضا إلى الآلة التي يُقوم بها اعوجاج الرماح والسيوف، فتَثْقيف الرماح تسويتها[28]، والثِّقاف حديدة تكون مع القَوَّاس والرَّمَّاح يقوم بها الشيء المعوج[29]، ومنه قول عمرو ابن كلثوم:

إذا عض الثِّقافُ بها اشمأزت تشج قفا المثَقِّف والجبينا

وبهذا؛ فأصل الفعل ثَقِف المرتبطة بالفعل الإنساني هو صفة عقلية وقوة إدراكية تستوعب المعرفة والمهارة المتطلبة للحذق المتمثل في الوعي بهذا الشيء، والتمكن منه والإحاطة به، أو تقويم اعوجاجه على نحو يهدف إلى الصواب وإصابة الهدف.

زعم سلامة موسى في كتابه: "الثقافة والحضارة" بأنه أول من أفشى لفظة "الثقافة" في اللغة العربية كمقابل للفظة (Culture) في الأدب العربي الحديث في مقال نشر له عام (1927م) في مجلة الهلال، لكنه يعترف بأنه لم يكن أول من سكها بل انتحلها من عبد الرحمان بن خلدون بتأويل لما وجده يستعملها في معنى شبيه بلفظة "كلتور" الشائعة في الأدب الأوروبي[30].

ففي كتابه: "اليوم والغد"، الصادر عام (1928م) حاول سلامة موسى التمييز بين مفهومي الثقافة والحضارة عن بعضهما البعض، بل يربط صراحة بين الثقافة والتغريب، ويكشف علانية عن منهجه التغريبي في ذلك في مقدمة الكتاب قائلا: "كلما ازددت خبرة وتجربة وثقافة، توضحت أمامي أغراضي من الأدب كما أزاوله. فهي تتلخص في أنه يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوروبا. فإني كلما زادت معرفتي بالشرق، زادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني. وكلما زادت معرفتي بأوروبا، زاد حبي لها، وتعلقي بها، وزاد شعوري بأنها مني وأني منها.. أنا كافر بالشرق، مؤمن بالغرب"[31].

كما تأثر سلامة موسى بالتباس مفهوم الثقافة وبمفهوم الحضارة كما هو مطروح في الفكر الغربي، وحاول مبكرا أن يبين الفرق بينهما مسترشدا بحضارة الغرب ومنتجاتها وقيمها ومبهورا بها، فكتب قائلا: "قد يكون الإنسان مثقفا دون أن يكون متحضرا، بل ربما تدعوه ثقافته إلى كراهة الحضارة...فالحضارة خاصة بالمعيشة، وما فيها من ترف، أو على الأقل من رفاهية. أما الثقافة فخاصة بمعلومات الإنسان من علوم وآداب ومعارف عامة. وقد يكون الإنسان متحضرا دون أن يكون متحضرا خلوا من الثقافة، كما هو الشأن في أكثر أغنياء أوربا. وقد يكون مثقفا دون أن يكون متحضرا. فالثقافة معنوية خاصة بالفكر، والحضارة مادية خاصة بالمعيشة...فالثقافة الأوربية أشبه شيء بالنهر الكبير، تمده عدة روافد. فنحن نبحث ههنا عن هذه الروافد ومصادرها"[32]. وهي الفكرة نفسها التي سيعيد قولها في ختام كتابه قائلا: "الثقافة التي نحتاجها للتقدم والرقي، هي ثقافة حرة أبعد ما تكون عن الأديان"[33]. وانتهى إلى دعوته الصريحة التالية: "فلنول وجوهنا شطر أوربا"[34]. واعتراف سلامة موسى بانتحاله للفظة "ثقافة" من ابن خلدون جعلني أراجع كتاب: "المقدمة" حيث أحصيت، فعلا، ستة استعمالات لغوية متغيرة المعنى للفظة "ثقافة" [(*)].

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

يتضح مما سبق من استعمالات للفظة "الثقافة" في مقدمة ابن خلدون بأنها ترد باعتبارها لفظة لغوية شائعة في اللغة العربية وذات اشتقاقات مختلفة، وليست كمفهوم مستقل قريب أو متطابق من فهمنا اليوم لمفهوم "الثقافة" السائد، أو باعتبارها مفهوما أساسيا في علم الاجتماع الذي عمل ابن خلدون على وضع لبناته الأولى تحت مسمى: "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني"، كما أورد سلامة موسى لتبرير اختياره بمقابلة مفهوم الثقافة بمفهوم "Culture" الأوروبي.

وسيتضح هذا الأمر جليا عند تعريف سلامة موسى العام لمفهوم "الثقافة"، وتمييزه عن مفهوم "الحضارة" باعتبارها أي الثقافة مجمل: "المعارف والعلوم والآداب والفنون يتعلمها الناس ويتثقفون بها، وقد تحتويها الكتب ومع ذلك هي خاصة بالذهن. أما الحضارة فمادة محسوسة في آلة تخترع وبناء يقام ونظام حكم محسوس يمارس، ودين له شعائر ومناسك وعادات ومؤسسات، فالحضارة مادية وأما الثقافة فذهنية"[35]. وهنا سنلاحظ اختفاء دلالات مفهوم ثقافة الأصلية لتنسخ بدلالات المفهوم الأجنبي(Culture)؛ بل ونقله لنفس التباساتها النظرية مع مفهوم "الحضارة"، وهي دلالات مادية بالأساس تدعو إلى النقل والغرس والإحلال والزراعة.

وقد نجد لهذا الاختيار والانتحال تبريرا في الظرفية التاريخية والفكرية التي عاش فيها سلامة موسى مع أحمد لطفي السيد وشبلي شميل وغيرهم باعتبارهم جيل النهضة الليبرالي، ودعاة تغريب وتحديث على طريقة أوربا[36]، والذين زعموا أن نقل ثقافة الغرب الأوروبي هي السبيل الوحيد للتطور والتقدم، وبالمسلمات الكامنة خلف هذا المفهوم نفسها، من ضرورة الانتشار الثقافي والتثاقف والمثاقفة، وضرورة أن تتبنى المجتمعات التقليدية الثقافة الحديثة كسبيل للنهوض والتطور، لأن تاريخ البشرية يسير في خط صاعد متقدم متجاوز بصفة دائمة، فكل قديم يحمل قيمة سلبية، وكل جديد يحمل قيمة إيجابية[37].

ولقد تأثر الأنثروبولوجيون (علماء الإناسة) والسوسيولوجيون (علماء الاجتماع) العرب المترجمون للمؤلفات الأوروبية كشاكر مصطفى وعبد الرحمان اللبان وفؤاد زكرياء وغيرهم، بمعركة المفاهيم والتباساتها التي وقعت بين الألمان والفرنسيين التي تحدث عنها سابقا، فعملوا على ترجمة (Culture) تارة بلفظ "ثقافة" وتارة أخرى بلفظ "حضارة". كما ترجموا لفظ (Civilisation) بلفظ "حضارة"، وفي حالات أخرى بلفظ "مدنية". وقد ورد في المعجم الفلسفي المعاصر أن الثقافة هي: "كل ما فيه استثارة للذهن، وتهذيب للذوق، وتنمية لملكة النقد والحكم لدى الفرد أو في المجتمع. وتشتمل على المعارف والمعتقدات، والفن والأخلاق، وجميع القدرات التي يسهم بها الفرد في مجتمعه، ولها طرق ونماذج عملية وفكرية وروحية، ولكل جيل ثقافته التي استمدها من الماضي، وأضاف إليها ما أضاف في الحاضر، وهي عنوان المجتمعات البشرية"[38].

وهناك من جعل مفهوم "الثقافة" رديفا لمفهوم "الحضارة"، طالما أنها تعني: "النشاط الفكري والفني الواسع، وما يتصل بهما من مهارات، وأنها موصولة بمجمل أوجه النشاط الاجتماعي، وتشمل سعي الإنسان في علاقات طويلة ومتنوعة مع البيئة الطبيعية، في كل ما طوع فيها، واكتشف وسخر، واخترع. وفي علاقته مع البيئة الاجتماعية بكل ما شرع فيها ونظمَّ واختبر وابتدع"[39].

إلا أنه وفي جل الحالات فإن التعريفات المقدمة والمعاني الراسخة في الذهن هي مدلولات المفهوم الأوروبي المترجم نفسه، وليس الجذر اللغوي أو الدلالة العربية لهذين اللفظين. ولكل هذا سينصح نصر محمد عارف كل مترجم للفظ (Culture) بالاحتفاظ به مكتوبا بحروفه اللاتينية في المتن المترجم، وبوضع لفظ " ثقافة" كمقابل له؛ وذلك حتى ينبه القارئ إلى أنه يقصد بإطلاق هذا اللفظ العربي المعاني التي يحملها المفهوم الأوروبي[40].

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

كل هذا جعل من مفاهيم الثقافة والحضارة مفاهيما ضبابية متذبذبة مستلبة، تستبطن تصورا غربيا، إن بشكل ظاهر جلي أو مضمر خفي. هذا التحيز يستبطن نموذجا يتمايز مع الرؤية المعرفية التوحيدية والاستخلافية المرتكزة على قيمة الإنسان ووظيفته ومكانته في الوجود التي تجعل جوهر الثقافة محددا في القيم، ومصدر القيم مؤسسا على الدين، وتجعل من الإنسان مفعلا ومصرفا للقيم في أشكال سلوك فردية وجماعية، والنتيجة بناء حضارة بانية.

فدلالات مفهوم الثقافة اللغوي الأصلية، ودلالاته بعد ترجمته كمقابل للفظ (Culture) الأوربي، وما أخذه من دلالات في السياق العربي بعد ترجمته، وهي دلالات إشكالية في مجملها؛ حيث ترجم الأصل اللاتيني تارة إلى "ثقافة" وإلى "حضارة" تارة أخرى. غير إن الإشكالات المرتبطة بالمفهوم لم تقف عند هذا الحد؛ بل تعقدت وتناسلت بانتقال المفهوم إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية، وارتباطه بمفهوم القيم والتباسه بها والرهانات التي عهدت إليهما في أفق التنمية والبناء الحضاري المنشودين، ويبقى التعويل على الثقافة، بمركزية القيم فيها، ومركزية الدين في القيم، ممكنا؛ بل وضرورة حضارية فقط عندما يكون: التأويل الممكن إنشاؤه حول الثقافة هو إمكان تحولها إلى رؤية في الوجود وفلسفة في الحياة؛ فتكون أوسع من أن تحصر في نخبة ثقافية أو زمرة إيديولوجية. إنها مسألة فلاحة النفس كما يوحي بذلك الاشتقاق اللاتيني، ومسألة مهارة أو حذاقة كما يعلمنا اللسان العربي. فالثقافة على حد تعبير محمد شوقي الزين هي: مسألة "إيكولوجيا" أو علم البيئة البشرية، يتمفصل فيها الطبيعي والثقافي، الحسي والخيالي، الجسدي والروحي، وغيرها؛ وينخرط في تشكيلها كل عقل فاعل، من أي طبقة أو نزعة كانت، من أي إقليم أو جغرافيا كانت. الثقافة هي الخصوصية في توجهها نحو العالمية، وهي أيضا العالمية عندما تتجسد في كل خصوصية، فتغنينا بذلك عن الصراع المبتذل بين الخصوصيات والهويات[41].

وعموما؛ يمكن أن نحدد أربعة براديغمات، أو نماذج معرفية، موجهة لدراسة الثقافة والحضارة ولقضاياها: البراديغم الاقتصادي (Le paradigme économiste) حيث تخضع قيمة المنتوج الثقافي لقانون العرض والطلب التجاري؛ والبراديغم المعياري (Le paradigme normatif) حيث تقاس التنمية الثقافية بثقافة نموذجية معيار تفصل بين الثقافات الراقية والثقافات المتقدمة برؤيتين متقابلتين: تقليدية أو تغريبية؛ والبراديغم الوظيفي (Le paradigme fonctionnaliste) التي تنظر للثقافة من زاوية الوظائف التي تطلع بها، والبراديغم التأويلي (Le paradigme Interprétatif) مع مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية ونموذج الدراسات الثقافية التي نهت إلى مخاطر تزايد وثيرة الاختراق الثقافي، بالسماح لرياح العولمة بالمرور، ونشر قيم ثقافية بديلة تقوم على الاستهلاك والتنميط والقولبة وتسليع الثقافة.

واستتباعا لما سبق، يمكن القول إن جل الأطر المعرفية والنظرية الدارسة لإشكال الثقافة في علاقتها، بالتغيير الاجتماعي والثقافي، وبالتواصل الحضاري، منذ التصور الماركسي في أواسط القرن التاسع عشر إلى بيير بورديو وريجيس دوبري في نهاية القرن العشرين، استندت إلى رؤية واقعية مادية ربطت بين التلازم العضوي للممارسة الثقافية والمصالح الاقتصادية للأفراد، وهو ما عجل بظهور تصنيفات أخرى للثقافة تقوم على طبيعة الفئة أو الفئات الاجتماعية التي تنتسب إليها الثقافة بحيث يصعب رسم حدود فاصلة بينها لما يوجد بينها من تداخل وتفاعل. فداخل كل ثقافة يمكن أن نميز بين الثقافة الأولية أو الثقافة الشعبية، والثقافة الثانية أو ثقافة النخبة، غير أنه: "قلما جرى إدراك تميز حقل الثقافة بوصفه ليس فقط مجال التعبير عن تناقضات البنية الاجتماعية (أو البنية الحضارية الكونية) فحسب، بل بحسبانه حقلا مستقلا للتناقض(..) حقلا تتحول فيه قيم الثقافة نفسها إلى موضوعات للصراع في شكل تبدو فيه مستقلة

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

عن نظام العالم الخارجي، أي بالتحديد، عن النظام الاجتماعي-الاقتصادي الذي به تتحدد وتتقوم"[42].

ثانيا؛ رهانات قيمية لمشروع نظرية في الثقافة، ونموذج تواصل حضاري إنساني

تتجه التحولات القيمية المتسارعة في عصر الإعلام والاتصال والصورة، وبكل حمولاتها الفلسفية والإيديولوجية المستبطنة، نحو صناعة إنسان جديد، وبإعادة بناء مفهوم آخر للإنسان بدأت تتضح بعض معالمه الثقافية مع ما دعاه فيليب بروتون (Philippe Breton) بالكائن المتواصل (Homo Communicans) أي: "كائن من دون داخل ومن دون جسد، يعيش في مجتمع بدون أسرار، كائن متوجه بكليته نحو الاجتماعي، وهو لا يوجد إلا بالمعلومة والتبادل، في مجتمع شفاف مطابق للآلات لا يوجد إلا عبر المعلومة والتبادل، في مجتمع أصبح شفافا بفضل وسائل الاتصال"[43]. فالكائن المتواصل بهذا المعنى، وتحوله إلى الإنسان الرقمي (Homo Numericus) سيطلقان دعوات لموت الإنسان الإنساني (Homo Humanus)[44]، وموت الشيطان[45]، بل وإعلان موت الموت نفسه[46]، وخاصة نحن على مشارف ولوج عوالم الميتافيرس طوعا أو كرها، إنسان استهلاكي (Homo Consumericus) مستلب بامتياز: " لا روح ولا أنا له، روحه وأناه هما جسده الذي لا يستطيع أن يحيا إلا في عالم الاستهلاك"[47]، وهو فوق هذا وذاك الإنسان العابر (L'homme Aléatoire P.U.F, 1997,)، وهو الشكل الإنسي الجديد الآخذ في التشكل لتعويض شكل الإنسان المتوحش (Homo Ferus Et Homo Sylvestris (Payot, 1968) حسب فرانك تنلاند (Franck Tinland)، أو الإنسان المستباح لجورجيو أجامبن (Giorgio Agamben)[48]، وكلها نماذج لإنسان حضارة الغرب المستقبلي.

من هنا يمكن أن تفهم مسوغاتنا لدعوات طرح مشروع نموذج نظرية ثقافية حضارية بديلة نابع من الوعي بمخاطر تسوية الإنسان بالآلة، وتجريده من معناه الحقيقي، وهو واقع هيمنة وسائل الإعلام والاتصال، وخاصة عبر أداته المفضلة: الصورة، الذي عبر عنه ميشيل مافيزولي (Michel Maffesoli) قائلا:" إن الوظيفة الأساسية التي يمكن أن نمنحها في أيامنا هذه للصورة، هي تلك التي تقود إلى المقدس. فمن المدهش فعلا أن يوجد خارج كل العقائد ومن دون تنظيمات "إيمان من غير عقيدة"، أو بالأحرى سلسلة من "حالات الإيمان بلا عقيدة"، تعبر بشكل أمثل فتنة العالم الذي يدهش بأشكال مختلفة كل الملاحظين"[49].

وما يعزز هذا التوجه العالمي لصناعة إنسان ما بعد الإنسان الإنسانوي مستقبل الحضارة الغربية، كتابات وأفلام الخيال العلمي ككتاب: "عقل المستقبل- الذكاء الاصطناعي"[50] لجيروم كلايتون كلين (Jerome Clayton Glenn) الذي كان مصدر وحي وإلهام لمدارس فكر فلسفي ولأحلام علماء معنيين بالسيبرانية والاتصالات، بحديثه عن عصر ما بعد التقنية، عصر التقنية الواعية (Conscious Tech)، ومنه؛ إنسان فائق القدرات والوعي، واندماج التقنية والعلم، والاختفاء التدريجي لتمايز البشر واختلافهم عن التقنية بالاتجاه نحو "سبرجنة الإنسانية" (Cyborginization)، بظهور نموذج السيبورغ (Cyborg)، أو الإنسان التقني (الإنسالة أو الإنسقني)، حيث تتحد التقنية مع جسم الإنسان لأداء الوظائف الحيوية، كما توقع بذلك سيرج برو وفليب بروتون في كتابهما الصادر عام (1989م): ثورة الاتصال: نشأة إيديولوجيا جديدة (L'Exlposion de la communication)[51].

ونبه هذا الكتاب مبكرا إلى الدور الحاسم الذي يمكن أن تؤديه وسائل الإعلام والاتصال الآلات المفكرة في المجتمع التواصلي الحديث القائم على سيبرنتيكا فاينر، وبقدرة الآلة على التصرف كالإنسان، فالحاسوب هو الآلة القادرة على الانضمام إلى لعبة المحاكاة حسب ألان تورينج (Alan Turing). كما أن فكرة الحاسوب لدى فون نيومان (John Von Neumann) ارتبطت باختراع آلة تكون "عقلا إلكترونيا" يحاكي تماما "العقل البشري". فظهور فكرة الاتصال كان مرتبطا إذن ارتباطا لا انفصام فيه

بالرغبة في إعادة توصيف علاقات الإنسان بالعالم المادي وبالإبداع[52].

ويعتبر فليب بروتون أن قيمة التواصل مطلقة، باعتبارها غاية في حد ذاتها. فيها يحقق الإنسان فيه إنسانيته الكاملة، فكلما تواصلنا أكثر كلما كان ذلك أفضل. فعندما أطلق بول واتزلافيك (Paul Watzalawick) مؤسس مدرسة بالو آلتو العبارة التالية: "لا نستطيع إلا أن نتواصل" (On ne peut ne pas communiquer)، فإنه لم يكن يقيم التواصل في حد ذاته، بل كان يسجل هذا الإثبات فقط. وبالمقابل يرى بعض الفلاسفة كدافيد رايشمان (David Riesman) في الزمرة المنعزلة (La foule Solitaire) أحد مصادر تعاسة الإنسان المعاصر الضائع الذي يعيش "عصر الفراغ" أو في "إمبراطورية المؤقت"[53]، وهو ما يحتم حاجة الإنسانية لتواصل حضاري مخلص.

ويتوقع هؤلاء الباحثون في الظاهرة الاتصالية والإعلامية أنه يمكن الوصول إلى تقنية تضاعف من قدرات جسد الإنسان بزرع رقائق عصبية (Nerve Chips) لتكون أدوات وصل إلكترونية مع الخلايا العصبية للفرد وتتصل مباشرة بحاسوب مركزي. وهي بمنزلة شجرة المعرفة (Tree Of knowledge) التي تجسد هذا العالم المتفاعل من التواصل المشترك الحاسوبي والسمعي والبصري وأجهزة الاستعادة؛ ذلك أنه مع استخدام التقنية متناهية الصغر، ومع دمج المنظومات التقنية، وتوفر قابلية النقل والاتصالات وأدوات الاستشعار البيولوجية، سوف تنشأ حالة دمج تربط الفرد بالعالم؛ بحيث يتمكن من التواصل بكل من وما يريد الاتصال به.

هذه الأفكار وغيرها، التي نعتقد أنها تنتمي إلى مجال الخيال العلمي، هي اللبنات المؤسسة للمشروع الذي يديره جيروم كلايتون كلين تحت اسم: مشروع الألفية (The Project millenium) منذ عام (1996م)، ولمدرسة علمية فلسفية معاصرة ظهرت قبل ذلك، تحمل اسم: "مشروع المبادئ الأساسية للسيبرانية" (Principia Cybernetica Project) في الولايات المتحدة الأمريكية مع علماء من قبيل: كليف جوزلين (Cliff Joslyn)، وفالنتين تورشين (Valentin Turchin)، قبل أن تنتقل سنة بعد ذلك إلى أوربا، وتحديدا إلى بلجيكا مع البلجيكي فرانسيس هيلغين (Francis Heylighen). كما أسس بمعية آخرين فريقا آخر للمخ الكوكبي (Global Brain) عام (1996م).

كما نبه فالنتين تورشين وهو يستشرف عوالم الانترنيت المستقبلية إلى تحول الإنسانية إلى منظومة عليا (Meta System) توحد جميع المنظومات الأدنى مستوى، أي تحول الإنسان إلى كائن فائق القدرات (Super Being) ناتج عن تنامي روابط الأجهزة العصبية للأفراد. وسمى العالم الفرنسي جويل دو روزناي (Joël De Rosnay) هذا الإنسان السيبراني فائق القدرات المتحكم فيه، والموسوم بكونه كائن ممتلك لدماغ كوكبي يسمى (Le Cybionte)[54]. وهو ما وجد صدى لدى عالم الرياضيات الأمريكي ذو الأصول البرازيلية بين جويرتزل (Ben Goertzel) الذي دعا إلى استخدام الشبكة العالمية لتكون مركزا لتوزيع المعرفة على نطاق العالم ككل، هو المخ العالمي (World Wide Brain)، وهو مركز ذكاء مكثف مواز للشبكة العالمية الذكية[55]، والذي أصبحت معاله تتضح مع بدايات الولوج لعوالم الميتافيرس الافتراضية[*]، إذ سيصبح مستقبلا كل نشاط إنساني في الواقع الحقيقي متاحا بكل تفاصيله في العالم الافتراضي، وسيحول مجتمعات العالم الافتراضية إلى مجتمعات تعويضية، لأنها قد تذهب إلى إحلال العالم الافتراضي مكان العالم الواقعي الواقعي. ومن سمات هذا العالم الافتراضي سهولة الولوج إلى بيانات المستخدمين الأخرين، الأساسية تحرير الثقافات ومزجها، وثقافة وسائل الإعلام هي في مجملها ثقافة معلومات عشوائية ومتباينة مقدمة للمتلقي بدون ترابط منطقي، ولا تساهم في بناء معرفة حقيقية، ويكون مآلها النسيان السريع. وقد أطلق عليها الباحث الفرنسي أبراهام مولس (Abraham Moles) لقب ثقافة الفسيفساء (La culture en mosaïque)[56]، وألفين توفلر لقب

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

ثقافة الصورة الانعكاسية (Blip culture)، ذلك أنه على المستوى الفردي، يتعرض، كل فرد منا للهجوم الخاطف والحصار من قبل شظايا خيالات متناقضة غير مترابطة، تهز أفكارنا القديمة عن عروشها، وتطلق النار علينا على شكل "الصور الانعكاسية" المحطمة والمشوشة[57]. وينتج عن ثقافة الفسيفساء هذه مزيج أو خليط غير متجانس يعزز شعور الفرد بأن الحياة مجزأة ومشوشة وتفتقر إلى التماسك، وهي الاستعارة المهيمنة لفهم الثقافة الأمريكية المعاصرة التي تعزز إحساس ما بعد الحداثة[58].

يتضح إذن أن هناك توجها عاما نحو عصر "ما بعد الإنسان" في عصر "ما بعد الانترنيت" يتأسس على جملة رؤى خاصة لفلسفة ما بعد الحداثة، وتجسيدا لحلم الإنسان ورغبته في الخلود الإلهي، وصراع العلم والدين، ومن مرتكزاتها: "الاعتقاد بالعجز الإنساني؛ والاعتقاد بضرورة تجاوز النقص البيولوجي والنفسي والذهني للإنسان؛ وتكنولوجيا النانو والذكاء الصناعي والمعلوميات الجديدة وتكنولوجيا علم الوراثة هي العلوم المشكلة للتحول إلى "ما بعد الإنسان"؛ الإيمان بإمكانية الوصول إلى التفوق الخارق؛ والقدرة على التحكم في إمكانات الذات وتجاوزها؛ والوصول إلى تمديد العمر وتحسين مستوى العيش، بل الوصول إلى الخلود والاستمرار المطلق"[59].

لقد انتهى الأمر بالمشروع المعرفي لإنسانية الحضارة الغربية، ونحن على مشارف الولوج إلى عوالم الميتافيرس، إلى الكفر بالمعنى العميق للكلمة، فهو ليس كافرا بالإله فحسب وإنما هو كافر بالإنسان أيضا، إذ أعلن موت الإله ثم موت الإنسان باعتباره كائنا متميزا عن الطبيعة، ثم انتهي به الأمر أن نزع القداسة عن كل شيء، وأنكر المعنى[60]. وموت الإنسان المعاصر حسب طه عبد الرحمان يعزى إلى موت قلبه، فإذا كانت: "الفطرة هي مستودع القيم الأخلاقية ذات الأصل الديني، فالإنسان المعاصر إنسان بلا فطرة؛ ومن كان بلا "فطرة الدين" كان بلا "قلب حي"، ومن كان بلا قلب حي كان معدودا في الأموات؛ فمن مات قلبه، مات كله"[61]. وتحول معه هذا الموت إلى نموذج معرفي؛ أي: "نموذج خلقي ذهني، لا عيني" و"نموذج سلوكي مجرد، لا مشخص" (حالة الاختيان: خيانة الأمانة)؛ وبث هذا النموذج الذهني عبر وسائل الاتصال والإعلام إلى كل أقطار العالم التي ساهمت في تكوينها وبلورتها وتطويرها؛ بل يمكن القول: إن هذه الفكرة الخُلقية الرحالة، التي لا تأوي إلى مكان بعينه، بل مكانها هو العالم بأسره؛ هي في جزء منها، من نتاج هذه الوسائل الإعلامية والتواصلية[62]، ويبقى الحل أو الانبجاس من حالة "الموت أو الاختيان" إلى: "حالة الائتمان" إلا عبر طلب خلق الحياء[63].

فالحضارة الغربية اختزالية لأنها اختزلت الأبعاد المتعددة للظواهر الطبيعية والإنسانية إلى بُعد واحد أو أبعاد محدودة:

- فهي تختزل الوجود إلى الوجود المادي المحسوس فقط؛
- وتختزل المعرفة إلى المعرفة الحسية فقط، فمصادرها الأساس: "الإدراك الخارجي، والذاكرة، والوعي الذاتي (التأمل، الوعي الداخلي)، والعقل"[64]؛
- وتختزل الإنسان إلى الإنسان الطبيعي أو المادي فقط؛ وفي هذا الاختزال تطرح مشكلة المعيارية: هل هناك معيارية أساسا؟ ومن أين يستمد الإنسان معياريته: من عقله المادي، أم من أسلافه، أم من جسده، أم من الطبيعة أو المادة، أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟[65].
- وتختزل الأبعاد المتعددة إلى بُعدي الطول والعرض فقط[66].

وإجمالا؛ فإن الرؤية الوضعية الغربية المهيمنة على دراسة الظواهر الإنسانية عامة، والظاهرة الحضارية والثقافية والتنموية خاصة، تقوم على جملة مقولات قبلية مادية واختزالية مستندة إلى: اعتبار الحس وحده مصدرا للمعرفة الاجتماعية، واعتبار النموذج الطبيعي سلطة مرجعية للعلوم الإنسانية، وشيئية الظواهر الاجتماعية، تنتهي بنتائج مشوهة على مستوى النظري والمنهجي والتطبيقي العملي منها: تضخم الموقف

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

الإيديولوجي للعلم، واختزال الظواهر الإنسانية في جوانبها الحسية واختزال الكينونة الإنسانية في جانبها الفيزيقي الحسي، واختزال الظاهرة الدينية والأخلاقية في بعديهما الحسي، وإحلال النسبية محل المطلق، والفصل بين العلم والأخلاق، وتبرير الواقع الاجتماعي الفاسد على المستوى القيمي والسلوكي، وتعميق نزعة الشك على مستوى التصور الفلسفي العام، وتبرير مشروعية النزعة الإلحادية[67].

لقد أثبتت جل النظريات الثقافية الغربية قصورهما في فهم أعمق وكامل لمفهومي الثقافة والحضارة بتوظيفها المناهج الوضعية المادية، ولعل من أهم مجالات النقد الذي وجه إلى هذه النظريات تأرجحها بين النظرة المادية للكون والحياة والفكر؛ فالحاجات التي تسعى هذه الوسائل إلى إشباعها ليست منضبطة لقواعد القيم، ومحترمة للخصوصيات الحضارية، وإنما قانونها الموجه هو الاستهلاك لتحقيق اللذة، ولذلك ينبغي عند تنزيلها في مجتمع متمايز عن المجتمع الذي أنتج هذه النظريات، مثل المجتمع العربي والمسلم، أن يحيطها بنبل الغاية والهدف من النشاط الإنساني، ويضبطها بضوابط القيم الحضارية السائدة فيما تسعى إلى تحقيقه من إشباعات ومن احتياجات.

هذا القصور الاختزالي الذي تعاني منه دراسات الثقافة والحضارة في الفكر الغربي، مَرَدُّه خلل منهجي يُعزى إلى رؤية أحادية صراعية تقوم على: "وجود تعارض بين المنهجين (الوضعي والمعياري) بمعنى أن الدراسات الإنسانية إما أن تكون وصفية تقريرية ومن ثم تكون علمية، وإما أن تكون معيارية وغير علمية"[68]، في حين لا ترى النظرية الثقافية ونظرية الحضارة من منظور إسلامي وجود هذا التعارض المطلق بين المنهجين؛ بل إن هناك: "تلازما وتكاملا بين البحث الوصفي التقريري وبين البحث التقويمي المعياري، فالمنهج الإسلامي منهج وصفي تقريري أولا ومعياري قيمي ثانيا"[69].

ويمكن تبين استشراف بعض ملامح الحضارة الغربية في عوالم الميتافيرس بالكشف عن ملامح هذا النموذج المعرفي الكامن في النظريات الثقافية الغربية، لفهم حال ومآلات الحضارة الغربية، ومنها مآل الحضارة كما شيدها الإنسان على حدود الآن، بتحليل ثلاث علاقات كأدوات تحليل يقترحها عبد الوهاب المسيري:

أولا؛ علاقة الإنسان الغربي بالطبيعة: هي علاقة تتسم بفرض السيادة، والاستغلال المطلق لموارد الطبيعة بفضل سطوة العلم والتقنية، بهدف الاستفادة القصوى من خيراتها، لتحقيق الرفاهية والفردوس الأرضي والسعادة الدنيوية، بعيدا عن طوباويات السعادة الأخروية الدينية. فالطبيعة مورد اقتصادي يجلب الربح، وهي مصدر خيرات ينبغي استثماره إلى أبعد الحدود، وهي أيضا ملك للإنسان، يستطيع أن يفعل بها ما يشاء. لذلك فمنطق التواصل الحضاري والتنموي منطق اقتصادي مادي واضح، يقوم في جوهره على مبدأ النمو، ومراكمة المعلومات والتقنية، لرفع الناتج الخام واستغلال الثروات الطبيعية؛ حتى لو أدى ذلك إلى استنزاف خيراتها أو تبديد مواردها، أو تلويثها، والرهان من ثمة على الثقافة "المادية" كأساس للتغير الاجتماعي؛

ثانيا؛ أما علاقة الإنسان الغربي بالإله: فهي علاقة ملتبسة، فهو، وإن كان يعترف بوجود الإله، إلا أن أسس تصوره للإله، مع ذلك، ينطوي على منظور إلحادي، إذ يتراجع الإله الحكيم والقادر الفعال لما يريد، الذي يسير الكون والوجود إلى المجال الخاص من الحياة الشخصية للأفراد وينزوي فيه، ويكف عن التأثير في الحياة العامة، ويتم تعويضه بإله العقل والعلم. حينها يرد كل شيء إلى الطبيعة والمادة ويفسر باسمها، ويتوقف الحديث عن الأخلاق أو القيم المطلقة، لأنها "قيم جوفاء" لا يمكن البرهنة عليها علميا، ولا تنجم عنها فوائد مباشرة. ومن ثم تتأسس قيم المصلحة، والاستهلاك وغيرها من القيم النفعية والبراغماتية المادية المؤمنة بتحقيق الرفاهية والسعادة المطلقة الدنيوية. كل هذا سيجعل من الإله المستبطن في الدراسات والخطابات الثقافية والتنموية، إلها معطلا متفرجا. فالتغير الاجتماعي والثقافي لا يتطلب أي التزام أخلاقي أو ديني؛ بل مجرد

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

استعدادات مادية وكفاءات عقلية وتنظيمات اجتماعية وتراكمات معلوماتية، ما إن تتحقق، حتى يندمج المواطنون في نظام اقتصادي يحقق ارتفاع مستوى الدخل بشكل تصاعدي، ومن ثم رفاهية العيش بأكمل صورها في هذه الحياة؛

ثالثا؛ علاقة الإنسان بأخيه الإنسان: هي امتداد للعلاقتين السابقتين؛ فرغم أنه مع عصر الأنوار ساد تصور جديد للإنسان، يقوم على مبدأ الحق الطبيعي والإنسانية المشتركة؛ أي أن كل شخص هو كائن إنساني يتمتع بكامل حقوقه الطبيعية بمجرد خروجه إلى الوجود، بغض النظر عن عرقه أو انتمائه الاجتماعي وغيرها؛ فإنه سمح بتوسيع رقعة الإنسانية على الجميع. إلا أن علاقة الإنسان بأخيه الإنسان علاقة صراع، تقوم على المصلحة والتنافس، أما القيم التي تنظم هذه العلاقات الإنسانية فهي قيم مادية تعاقدية بالأساس، تقوم على مبدأ المنفعة المشتركة، لا على أساس العلاقات التراحمية، لأن أي علاقة تراحمية، ستقوم على شكل ما من أشكال التضامن "المجاني" التي تصبح غير مفهومة في منظومة القيم النفعية السائدة. وهذا الأمر جعل من العلاقات الإنسانية في الخطاب الثقافي والإعلامي مؤسسا على نمط "هوياتي" جديد تم فرضه بشكل قسري من دول بعينها، وفق معيار لم يختره معها أحد، يصنف الأمم والشعوب، إلى دول متقدمة محظوظة نجحت في بلوغ التنمية وتجسيدها، تمثلها الولايات المتحدة وأوروبا الغربية وبعض الدول الأخرى، ودول طموحة لكنها تصنف في درجة ثانية، لأنها ما زالت تسير في طريق النمو، ودول ثالثة مغضوب عليها، توصف عنوة بأنها متخلفة، بغض النظر عن غنى رموزها الثقافية، أو اختيارها أصلا للمسار التنموي من عدمه[70].

وككل مشروع نظري يتوخى تأسيس مشروع نظرية في الحضارة أو أي مشروع نظرية ثقافية بديلة في عوالم الميتافيرس المستقبلية، وبوصفه نسقا متماسكا من بنية مفاهيمية مشكلة لأطروحته، ينسج خيوطها الناظمة المنهج التكاملي المركب أو المزجي بين هو مادي ومعياري أخلاقي، ذلك أن بنية أي نظام معرفي ومشروع نظري، ينبغي أن يقوم على الأسس التالية:

- منظومة عقائدية: تحدد وجهة نظر الإنسان الكلية عن الوجود والحياة مما يصطلح عليه بـ (Ethos)، أو رؤية العالم؛
- مواقف مخصوصة: معينة عن الوجود والحياة الإنسانية والعامة، تشخص في طريقة مخصوصة في الحياة، وتتجسد في نمط سلوكي له خصوصيته، مما يصطلح عليه عادة بـ (Ethics)؛
- هوية اجتماعية مشتركة: لأن الدين لا يشكل مرتكز الحياة الفردية فحسب، بل هو خطاب يتسم بالعالمية؛
- النظام المعرفي: وجهة نظر كلية عن العالم، ونهج أخلاقي معين، وهوية اجتماعية مشتركة[71].

وبهذا فإن أي مشروع نظرية في الثقافة أو الحضارة البديلة الذي يمتح من النموذج المعرفي البديل وجب أن يتأسس على الأسس النظرية والمنهجية التالية:

- الانتقال من الموضوعية الفوتوغرافية المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية؛

- رفض العقل السلبي وتبني رؤية توليدية للعقل؛
- رفض الرصد المباشر للواقع، مع إدراك أن الإنسان يدرك الواقع المحيط من خلال (الخريطة الإدراكية). وكذلك تبني مفهوم النموذج المعرفي كأداة تحليلية (نموذج تحليلي) عند دراسة وتحليل هذا الواقع[72].

فالمفاهيم أدوات لفهم الواقع وتخيله، والعقل لا يحيط بالواقع ومكوناته بكلياته بل يحتاج إلى اختزاله بتجريده في نسق وعلاقات ومعان وقيم كي يمكنه التعامل مع الواقع المركب، ثم التفاعل معه وفق هذا البناء الفكري بمحاولة الحفاظ على استقراره وتغييره[73]، والمفاهيم -ومن بينها مفاهيم هذه الدراسة: الإنسان والثقافة والتواصل الحضاري والنهوض والنموذج وغيرها- تنبع من تجارب تاريخية ونماذج تحليلية ورؤى معرفية ووجهات نظر غربية، متمركزة حول الذات الغربية، وتحتوي على

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

تحيزات إمبريالية وعرقية، ومرتبطة بسياقها الحضاري الذي نشأت فيه، ولذا فهي مستقرة فيه وتفي بالغرض الذي سكت من أجله لدرجة معقولة، ولكن كل هذا يضع حدودا حضارية وتاريخية على فعاليتها خارج سياقها. ومن هنا قصورها إن نقلت إلى سياق حضاري جديد، وقصورها عن الإخبار عن ظواهر نابعة من ظروف حضارية أخرى، ومن سياق آخر، بل إن بعض المفاهيم تستعصي على الترجمة لمشكلة الاقتراض اللغوي، ولا يمكن استنباتها في غير التربة النظرية والثقافية التي أنتجتها. وهكذا تظهر آثار رؤية العالم على الأداء الحضاري للأفراد والمجتمعات، حتى في اللغة؛ إذ تتخلل رؤية العالم اللغة التي تكتب فيها العلوم، العلوم الاجتماعية خاصة؛ لأن اللغة تتحيز بطبيعتها للأنماط الحضارية لأهلها، فالمفردات والمصطلحات والتراكيب اللغوية كلها تمثيلات للقيم والاتجاهات التي تسود واقع الأمة التي تتحدث بها[74].

وحسب عبد الوهاب المسيري فثمة خطوات أولية لا بد من اتخاذها لتطوير النموذج البديل منها: رفض تمجيد الذات، وإدراك أثر الإمبريالية، وإدراك الضعف الداخلي (عوامل الانهيار والتفكك الكامنة)، فالنموذج البديل ليس ارتدادا إلى الوراء، ولا نكوصا فكريا، وإنما هو تأكيد على أن النماذج الجاهزة المستوردة لا تصلح لنا، وأنه لا بد من إعمال العقل والاجتهاد وأخذ أوضاعنا في الاعتبار. بهذا المعنى؛ يصبح أي مشروع نظرية في الحضارة أو أي مشروع نظرية ثقافية بديلة نموذجا معرفيا وإدراكيا جديدا يمكن اتخاذه كأداة لدراسة وتحليل كل أبعاد الظاهرة الإنسانية بالشكل الذي تصورت به الثقافة والتواصل الحضاري، لأنه على حد تعبير عبد الوهاب المسيري: محاولة لرسم صورة عقلية للعالم تشكل ما يمكن تسميته "بالخريطة المعرفية"، ينظر الإنسان والباحث بها للواقع وللظاهرة الثقافية والإعلامية ولخطاباتهما. والنموذج لا يوجد جاهزا في الواقع فهو نتيجة عملية تجريدية عقلية مركبة تقوم على التفكيك والتركيب. وذلك بجمع بعض السمات من الواقع واستبعاد بعضها والابقاء على البعض الآخر، ثم ترتيبها بحسب أهميتها وبركبها، بطريقة تجعل العلاقات تشكل العلاقات الجوهرية في الواقع. فالنماذج (أو الخرائط) الإدراكية والمعرفية تولد إدراكا مختلفا من شخص لآخر، ومن حضارة لأخرى لنفس الظاهرة[75].

ويؤمن هذا المشروع كنموذج بديل مركب بتعقد الظاهرة الإنسانية التي يدخل في تركيبها عناصر متنوعة ومتداخلة، منها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والديني والحضاري. وهذا النموذج التحليلي المركب يمكنه الإحاطة بمعظم جوانب الظاهرة الإنسانية موضوع الدراسة لأنه متعدد الأبعاد والمستويات. واستخدام النماذج المركبة في تصوري هو تعبير عن احترام إنسانية الإنسان وتركيبيته. فهو في نهاية الأمر دفاع عن الإنسان ضد النزعات المادية التشييئية المميتة والعدمية التي تحاول تفكيكه ورده إلى ما هو دونه، أي قوانين المادة وحركتها[76].

وعلى العكس من ذلك يتأسس النموذج البديل، الذي يمكن أن يتأسس عليه أي مشروع نظرية في الحضارة أو نظرية ثقافية بديلة نحن وعلى أبواب ولوج طوعي أو قسري لعوالم الميتافيرس، على الاعتراف بوجود اللامحدود أو المطلق، وهو ما يعني أن الظواهر الإنسانية والطبيعية تحوي داخلها قدرا من القداسة أو الحرمة، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا بالإيمان بمطلق متجاوز للمادة، وهذا المطلق المتجاوز للمادة يطلق عليه في الرؤية الإسلامية "الله"، الذي كرم كل شيء في الكون من إنسان وجماد وحيوان؛ لأنه من خلقِه. وإذا كانت هناك حرمة أو قداسة؛ فإن هناك مركزا للكون[77]. وأي مشروع نظرية في الحضارة أو أي مشروع نظرية ثقافية بديلة ينبغي أن يندرج ضمن مشروع عام وشامل لبناء حداثة جديدة، تتبنى العلم والتقانة ولا تتجاهل القيم الإنسانية، وتنمي الوجود المادي، ولا تنكر الأبعاد الروحية لهذا الوجود، تحيي العقل، ولا تميت القلب، تعيش الحاضر دون أن تنكر التراث؛ فحسب المهدي المنجرة، فعلى: "العلم عقد صلح مع الثقافة والقيم الإنسانية، فالمشكلة أن الغطرسة لا تكمن في العلم، بل في النسيج الثقافي الذي يرعى ذلك العلم"[78].

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

ومن أجل التقدم نحو هذه الحداثة البديلة ينبغي القيام بجملة إجراءات: فصل الحداثة البديلة عن الاستهلاكية وعن مفهوم التقدم المادي، وربطها بمفهوم الطبيعة الإنسانية والإنسانية المشتركة، بحيث يمكن أن نحدد هدفا للحداثة غير الإنتاج والاستهلاك؛ وتوسيع مفهوم التقدم بحيث يضم المادي والملموس، وكذلك المعنوي والروحي؛ وإعادة تحديد معدلات الاستهلاك في إطار احتياجات البشر المادية والمعنوية، وليس مجرد زيادة الاستهلاكية[79]؛

وبخلاف نظريات الثقافة الغربية التي تعتمد على منظور مادي يؤمن بقانون الصدفة المادي كقانون نهائي، ومن ثمة فإن ثنائية الإنسان والطبيعة واهية يمكن تصفيتها (بل يجب تصفيتها) فتسد كل الثغرات التي تفصل الإنسان عن الطبيعة وتسود الوحدة والواحدية المادية. وبدلا من تصفية الثنائية، يمكن استدعاء ثنائية أخرى ذات مقدرة تفسيرية عالية لا يمكن تصفيتها. وبدلا من استخدام مقولات مادية تفسيرية وحسب، تفرض الواحدية على الواقع وتسوي الإنسان بالطبيعة، ويمكن استخدام مقولات تفسيرية مادية وغير مادية، كمية وكيفية، مستمدة من النظام الطبيعي متجاوزة له في ذات الوقت، ومن ثم يمكن التعامل مع ظاهرة الإنسان في كل تركيبيتها، في جانبها المادي وغير المادي، وإدراك الظواهر التي توجد في العالم الطبيعي دون إمكانية تفسير جميع جوانبها، أي استدعاء مقولة غير مادية تكمل (ولا تجبُّ) المقولات العادية. هذه المقولة هي ما يطلق عليه المؤمنون "الله"، فهو مركز الكون الموجود خارج المادة. وهي النتائج نفسها التي توصلت إليها دراسة لموريس شارل (Morris Charles) ودور الإطار الحضاري في إبراز الفروق في الأنساق القيمية. ففي المجتمع الهندي مثلا، تأتي قيمة التحكم في الذات في مقدمة القائمة أو الترتيب، في حين جاءت الحرية متأخرة. أما في المجتمع الأمريكي فقد تبين عكس ذلك تماما[80]. لذلك ينبغي للمشروع البديل أن ينبي على مركزية القيم في مفهوم الثقافة والحضارة؛ فالصورة النمطية لدى الإنسان تجاه شخص أو شعب أو شيء معين تتألف حسب وليام ألفونسيس سكوت (William Alphonsus Scott) من ثلاثة عناصر مميزة:

- مجموعة الصفات المعرفية التي يستطيع الإنسان أن يدرك بها ذلك الشيء بطريقة عقلية؛
- العنصر العاطفي المتعلق بالميل لذلك الشيء أو النفور منه؛
- العنصر السلوكي الممثل في مجموعة الاستجابات العملية تجاه ذلك الشيء التي يرى الشخص ملاءمتها له وفق الصفات التي أدركها في ذهنه[81].

والأمر نفسه أثبته مالك بن نبي حينما أشار إلى أن الخروج من مأزق مشكلة الحضارة لا بد أن يتأسس على فاعلية الإنسان في الواقع الاجتماعي كطاقة حيوية، ولتحليل هذه الطاقة يجب الانطلاق من المعادلة التالية: اليد + القلب + العقل = العملية الاجتماعية. فكل طاقة اجتماعية ثقافية وتواصلية مرهونة بهذه العناصر الثلاثة؛ فالطاقة تخرج أولا من دوافع القلب ومسوغات العقل وحركة الأعضاء، إذ كل نشاط اجتماعي مركب من هذه العناصر فإنه يؤسس لدرجة الفاعلية. والأقوى فيها العنصر الأوسط (القلب) الذي ينتج أقوى الدوافع والتوجهات وأنشطة الحركات[82].

الخاتمة:

تحتاج مجتمعاتنا الإنسانية إلى حوار حضاري حقيقي، وفي حاجة قبله إلى دمغة ثقافية إنسانية قيادية وتواصلية تعلم الفرد مجموعة القيم التنموية الإيجابية منها: "الإحساس بالمسؤولية الاستخلافية؛ ووعي مضامين الاستخلاف ودلالاته الحضارية الشاملة؛ والوعي العقدي والفكري الصحيح؛ والتزكية الإيمانية والروحية؛ والوعي الفكري والمعرفي؛ والتوازن النفسي؛ والفعل السلوكي والممارسة العملية الفاعلة؛ والانسجام مع سنن الله وقوانينه؛ والتجسيد العملي لقيم الإسلام وشريعته في مجالات الحياة المختلفة؛ وتجسيد معاني العدالة والرحمة والتيسير والتخفيف والتسامح والمساواة في مختلف مناشط

الحياة[83]. إن التواصل الحضاري المنشود ليس عملية محايدة تماما؛ بل هو رؤية متحيزة معينة لخالق الكون، وللطبيعة وثرواتها، ولدور الإنسان في التغيير؛ إذ تتشكل الأبعاد النظرية التنموية في ضوء تصورات مستبطنة تنعكس جلية في الواقع العملي، فإذا لم تنسجم هذه الرؤية الكامنة مع الواقع تعرضت عملية التواصل للفشل الذريع، وحلت معها دعوات الصراع والصدام الحضاري.

إن المطلوب هو تواصل حضاري حقيقي فعلي يتأسس على فكرة التعددية الثقافية التي لا تعني تقسيم المجتمع إلى جزر ثقافية متصادمة، ولا إلى هويات متشظية متصارعة، بل تحيل إلى المتعدد في تعدديته، لأن عدو التحليل الموضوعي للظواهر الإنسانية هو الاختزال والتبسيط والتشييئ، أو حسب حسب كوراب وكاربوفيتش إلى الاعتراف بالمكانة السائدة للثقافة الأصلية الأم وبتعدد المصادر الثقافية، مع التسامح مع الثقافات الأخرى، ومن حق أي كل شعب أن يملك ثقافته[84]، ومن حق كل إنسان أن يعيش وفقا لما يراه في إطار القانون، ولكن يجب الاعتراف بتلك القواعد الاجتماعية التي تجلب المنفعة للمجتمع بأكمله، وتضمن استمراره وتطوره[85]. ولذلك يمكن للعربي والمسلم أن يعبر عن هويته وشخصيته العربية والإسلامية، ويعتقد في مسلماته القيمية، وكما يمكن له أن يقوم بتركيب مبدع واستيعاب نقدي قيمي منتج للقيم الحضارية الراقية، موفق بين القيم الأصيلة الخلاقة المستمدة من التراكم الديني والاجتماعي (قيم التمسك بالعائلة، وأخلاق المروءة، والصدق، والإيثار على النفس، والتراحم والتوادد، والتضامن، والإنصاف والعدل...)، وانفتاح على لقيم الكونية المشتركة النبيلة وإدماج لها (قيم الحرية، والتسامح، والاختلاف، والمسؤولية، والاستقلال الذاتي للشخصية، والإنتاج...)؛ ومرد ذلك أن: "الخاصية النفسية للتخلف هي التقليد، والخاصية النفسية للتقدم هي الابتكار، وإذا كان على البلاد المتخلفة أن تقتبس بالضرورة الأفكار التي سبقتها إليها البلاد المتقدمة، تكنولوجية كانت أو إيديولوجية، إلا أن عليها أن تقتبسها اقتباسا ابتكاريا، فإذا اقتبست اقتباسا تقليديا أعمى أوغلت في التخلف بدل أن تتحرر منه"[86].

إن أي مشروع نظرية تواصلية في الحضارة أو أي مشروع نظرية ثقافية بديلة هو مشروع توليدي لا تراكمي مادي، إذ لا يؤمن بإنسانية واحدة يمكن رصدها كما ترصد الظواهر الأخرى، ولا بإنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة في كل البشر تتولد منها أشكال حضارية متنوعة تفصل الإنسان عن الطبيعة وتميز أمة عن أخرى وفردا عن آخر. هذا يعني أنه لا توجد نقطة تاريخية نهائية واحدة ولا قانون (مادي) واحد يسري على الجميع. فالنهائي هو الإنسانية المشتركة والطاقة الإنسانية الكامنة التي تسبق كل الظواهر الإنسانية ذاتها (التي تُدرس وتُرصد) بأشكالها اللامتناهية، فهي تتولد عن هذه الإنسانية المشتركة[87]، وهي الفكرة التي عبر عنها في الرئيس السابق لجمهورية ألمانيا الاتحادية رومان هيرتزج عام 1989م بقوله: "يبدأ الحوار فيما بين الثقافات بإدراك الفوارق والخلافات داخل الثقافات ذاتها. إننا إذ نطرح تعددية ثقافتنا على طاوله البحث فإننا في الوقت نفسه ربما نعرض بطريقة غير زائفة التجربة السياسية والتاريخية الأكثر حسما التي عاشتها وعاينتها ألمانيا وأوروبا. وتؤكد هذه التجربة أن التعايش المتسامح والعمل والمتحضر أمر ممكن"[88].

ينبغي، إذن، الاستناد إلى حتمية التواصل الثقافي المركبة كأساس للتواصل الحضاري بدل باقي الحتميات (الحتمية الاقتصادية، والحتمية التقنية السيبرانية،...)، فالتواصل الحضاري عملية مركبة تتسم بتعدد مكوناتها: السياسية والاقتصادية والاجتماعية من جهة، وتمركزها حول ذاتها منبعثة من مركز المجتمع وقلبه الثقافي، طالما أن الثقافة تمثل العالمين: المادي والرمزي، بينما يمثل التواصل الحضاري العالم الرمزي الافتراضي؛ فالتواصل الحضاري يوصف بأنه ثقافيا حينما يكون المضمون الذي يقدمه المرسل ثقافيا، ومنظورنا للثقافة يجعل من جميع الأقوال والأفعال سلوكات ثقافية. فالتواصل

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

الحضاري هو عملية يتم عبرها إرسال رسالة ثقافية، في إطار دائرة معينة، إلى المستقبل، مع النتائج المترتبة عن ذلك، وعندما تصبح الثقافة موضوعا ومادة لخطابنا، فإن هذا الخطاب ينشط في تفعيل وظيفة الثقافة كأداة للتوحيد والدمج، ويمكن تصور أن هذا الهدف من الثقافة تحققه وظيفتان أساسيتان من وظائف التواصل الحضاري هما: وظيفة نقل القيم الإنسانية (Transmission of values): وتتحقق هذه الوظيفة عبر عمليات الدمج الاجتماعي (Socialization)؛ ووظيفة الارتباط أو التواصل (Linkage): بإيجاد ارتباط وتواصل بين أفراد المجتمع الواحد، أو جماعات مشتتة جغرافيا تجمعها قيم واهتمامات مشتركة. ولفهم هذه المعضلة الحضارية التي تتأرجح بين جدلية الإنساني الكوني والنسبي الثقافي، يبقى حل التعايش هو إيجاد حل ممكن لها فيما يسمى بالتلاقح الثقافي والتفاعل الحضاري المتكافئ، أو ما سماه جان نيدرفين بيترس (Jan Nederveen Pieterse) بالمزيج الثقافي الكوني أو التهيجين الثقافي بقوله: "وبما أن الثقافة أرض معركة، فإن التهجين هو مسألة رسم خريطة لـ"أرض لا أحد" (No man's land). لا يمنع التهجين الصراع، لكنه ينتج رؤية متعددة التركيز على الصراع كما أنه -بإظهار هوية متعددة على كلا الجانبين- يتجاوز ثنائية "نحن في مواجهة هم" التي تسود مجالات ثقافية وسياسية"[89]، فكل المؤشرات الثقافية المتلاحقة، بفضل سيادة العلم والتقنية وتحالفهما، والفجوة المتعددة الأبعاد بين دول العالم، تدق ناقوس الخطر المتصل بمخاطر صناعة حضارة ميتافيرس معولمة وكُليانية. إن التقنية أو العلم حسب جلبير هوتوا لا يمكن لهما أن يشكلا ثقافة أصيلة، إن الثقافة الحقيقية هي دائما ثقافة رمزية وتقليدية متجذرة في تاريخ عريق وفي أمكنة محددة، وهو ما يعني أن التقنية ضد الإنسانية[90]. وهنا أسحب معضلة شوبنهاور القنفذ (Hedgehog's dilemma) التي حاول عبرها تحليل العلاقات الحميمية الإنسانية البين-فردية، لدراسة العلاقة بين الحضارات والثقافات، وتبين حدود علاقات التقارب والتواصل الإنساني الحضاري، والتباعد والانكماش الثقافي، فقد استحضر شوبنهاور مثال القنافذ في الليالي الباردة، حيث تقترب القنافذ من بعضها البعض بحثا عن الدفء، إلا أن تبادل وخز الإبر والشوك الذي يكسو جلد القنافذ، يدفعها مجبرة بسبب الألم إلى الابتعاد، ثم الاقتراب، وهكذا إلى أن تحصل على مسافة آمنة كحل لهذه المعضلة سماها: مسافة السلامة (safe distance)؛ فهلا استفدنا من تجربة القنافذ في تواصلنا الحضاري ونحن على أبواب الميتافيرس المشرعة؟

الهوامش :

(1) إدغار موران، الفكر والمستقبل: المدخل إلى الفكر المركب (2001م)، ترجمة: أحمد القصوار ومنير الحجوبي، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، 2004م، ص: 116.

(2) ريموند وليامز، الكلمات المفاتيح، ترجمة: نعيمان عثمان، المركز الثقافي العربي، ط1، 2007م، ص: 94.

(3) معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 115، الكويت، 1975م، ص: 29.

(4) المرجع السابق.

(5) نصر محمد عارف، الحضارة-الثقافة-المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، 1994م، ص: 19.

(6) معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، مرجع سابق، ص: 48.

(7) Emile Tonnelat, Kultur, Histoire du mot, évolution du sens, in : Lucien Febvre et al, Civilisation : le mot et l'idée, Paris, la Renaissance du Livre, 1930, p. 65-66.

(8) Ibid., p.74.

(9) محمد الشيخ، في استشكال الصلة بين مفهومي "الثقافة" و"الحضارة": مدخل مفاهيمي إلى النقاشات الدائرة اليوم حول المفهومين، مجلة التسامح، عدد 27، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، صيف 2009م، ص: 173.

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

(10) Tylor Edward, Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custum. London: John Murray. Volume 1, 1920, page 1.

الكتاب متاح على شبكة الإنترنيت، ويمكن تحميله على الرابط التالي:

https://ia801602.us.archive.org/30/items/in.ernet.dli.2015.42334/2015.42334.Primitive-Culture--Vol1.pdf

(11) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، الجزء1، ط1، بيروت، 1982م، ص: 477.

(12) قصة الحضارة، ول وايرل ديورانت، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجيل، مجلد الشرق الأدنى، ط1، الجزء 1، المجلد 1، بيروت، 1988م، ص: 3.

(13) جبور عبد النور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1979م، ص: 94.

(14) دييتر سنغاس، الصدام داخل الحضارات: التفاهم بشأن الصراعات الثقافية، ترجمة: شوقي جلال، دار العين للنشر، ط1، القاهرة، 2008م، ص: 138.

(15) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، دار العلم للملايين، بيروت ط3، 1977م، ص: 39.

(16) عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2013م، ص: 25.

(17) Elisabeth Roudinesco, Histoire de la psychanalyse en France, tome 1, (1885 - 1939), Paris, seuil, 1986, pp. 307 - 308.

(18) Norbert Elias, la civilisation des mœurs, Paris, Calmann-Lévy, 1973, pp. 12 -13.

(19) محمد شوقي الزين، سؤال الثقافة من وجهة نظر فلسفية، سلسلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد2، المجلد 43، الكويت، دجنبر 2014م، ص: 210.

(20) عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، مرجع سابق، ص: 104.

(21) Norbert Elias, loc. cit., pp. 12 -13.

(22) فضل دليو، علم الاجتماع الغربي وثنائياته النظرية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثالثة، العدد 11، واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية، 1998م، ص: 82-83.

(23) محمد الشيخ، في استشكال الصلة بين مفهومي "الثقافة" و"الحضارة"، مرجع سابق، ص: 172.

(24) جوليان كوراب، كاربوفيتش، فلسفة المجتمع السعيد، ترجمة: جورج سفر يعقوب، دار ملهمون للنشر والتوزيع، ط. 1، 2018، ص: 22.

(*) من ذلك مثلا:

-Régis Debray, Éloge des frontières, Collection Folio (n° 5598), Gallimard, 2010.

Francis Balle, Le choc des incultures, L'Archipel, 2016.-

رغم أن صامويل هينتغتون لم يتخل عن أطروحة نظريته حول صدام الحضارات إلى حين وفاته سنة 2008م، والتي تتأسس على أن حروب ما بعد الحرب الباردة لم تعد إيديولوجية بل ترتد إلى الاختلاف الحضاري بين دول العالم، إلا أنه في آخر كتبه الصادرة عام 2004م "من نحن؟" ركز على صراع الهويات الثقافية والمخاطر التي تهدد الانقسام الثقافي والقيمي واللغوي للولايات المتحدة، وحذر من تآكل الهوية الأمريكية وأساسها الأنجلو-بروتستانتي، ومن الهويات القومية الفرعية الصاعدة، ومن مخاطر الهجرة وتصدع الهوية القومية الأمريكية. انظر: من نحن: المناظرة الكبرى حول أمريكا، صامويل هينتغتون، ترجمة: أحمد مختار الجمال، المركز القومي للترجمة، عدد: 1325، ط1، القاهرة، 2009م، ص: 40 وما بعدها. كما استبدل فرانسيس فوكو ياما نظرية صراع الحضارات كما أوردها في كتابه: "نهاية التاريخ: الإنسان الأخير" لصالح الصراع الهوياتي الناشئ بين الليبرالية والشعبوية، وحتمية الاعتراف لكل إنسان، أي إنسان، بكرامته، ولصالح هوية إنسانية أكثر انفتاحا في مجتمعات توصف بطبيعتها التعددية، في كتابه الأخير: الهوية: مطلب الكرامة وسياسة الاستياء" الصادر سنة 2018م. الأمر نفسه لداريوش شايغان صاحب مصطلح "حوار الحضارات" الذي أطلقه في مؤتمر عقد في طهران 1977م، والذي يرى أنه لا توجد اليوم إلا حضارة واحدة كونية واحدة هي الحضارة الغربية وقيمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وأن الحضارات القديمة لم تشارك التاريخ أعباءه، حيث استبدل هذا المفهوم بصراع الهويات. انظر: داريوش شايغان، هوية بأربعين وجها، ترجمة: حيدر نجف، دار التنوير للطباعة والنشر، 2016م.

(25) بروس مازليش، الحضارة ومضامينها، ترجمة: عبد النور خراقي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 415، الكويت، ماي 2014م، بتصرف عن ص: 156- 158.

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

(26) ابن منظور (أبو الفضل محمد جمال الدين بن مكرم)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، المجلد الأول، الجزء السادس، دار المعارف، بدون تاريخ، ص: 492 -493.

(27) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، مجلد واحد، القاهرة، 2008م، ص: 218.

(28) إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، المجلد الرابع، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1990م، ص: 1334.

(29) نفسه.

(30) سلامة موسى، الثقافة والحضارة، مجلة الهلال، القاهرة، دجنبر1927م، بوساطة عن: نصر محمد عارف، الحضارة-الثقافة-المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، مرجع سابق، ص:171.

(31) سلامة موسى، اليوم والغد، سلامة موسى للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1928م، ص: 5. 7. متاح على الرابط الإلكتروني: https://archive.org/details/alyawm_wa_alghad (آخر زيارة: 31 أكتوبر 2020م).

(32) نفسه، ص ص: 107- 108.

(33) نفسه، ص: 200.

(34) نفسه، ص: 205.

(*) وحاصل القول في استعمال ابن خلدون للفظة "الثقافة"؛ إنها وردت بالفتحة والشدة على الثاء وبمعنى الحذق والفطن، وقد جاء في سياق حديثه عن السبب الثالث الذي يربط بين الانفراد بالحكم والترف والدعة وانهيار الدولة. انظر: عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق أبي عبد الرحمان عادل بن سعد، الدار الذهبية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م.

(35) سلامة موسى، الثقافة والحضارة، مرجع سابق، ص:171.

(36) عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، كتاب الهلال، العدد 602، فبراير 2001م، ص: 89.

(37) نصر محمد عارف، الحضارة-الثقافة-المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، مرجع سابق، ص: 28.

(38) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1979م، ص: 58.

(39) محي الدين صابر، قضايا الثقافة العربية المعاصرة، الدار العربية للكتاب، تونس، 1983م، ص: 9 و40.

(40) نصر محمد عارف، الحضارة-الثقافة-المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، مرجع سابق، ص: 29.

(41) محمد شوقي الزين، سؤال الثقافة من وجهة نظر فلسفية، مرجع سابق، ص: 217. (بتصرف)

(42) عبد الإله بلقزيز، النظام الإعلامي السمعي – البصري الغربي، ضمن كتاب: إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب، مجموعة مؤلفين، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، ماي 1997م. ص: 225-226.

(43) Philippe Breton, L'Utopie de la communication : Le mythe du village planétaire, La découverte, Paris, 1997, p. 50.

(44) Robert Redeker, Egobody, La fabrique de l'homme nouveau, Fayard, 2010, p. 153

(45) Ibid., p. 75.

(46) Laurent Alexandre, La mort de la mort : comment la technomédcine va bouleverser l'humanité, Collection : Essais et documents, Ed JC Lattès, 2011, 425 Pages.

(47) Idem, p. 28.

(48) Giorgio Agamben, Le pouvoir souverain et la vie nue, Seuil, Paris, 1997.

(49) ميشيل مافيزولي، تأمل العالم: الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، سلسلة الترجمات ط1، الرباط، 2005م، ص: 149.

(50) Jerom Clayton Glenn, Future Mind: Artificial intelligence: The Merging of The Mystical and the technological in the 21st century, Acropolis Books, l'Université du Wisconsin – Madison, 1989, p.307

(51) سيرج برو وسيرج وفليب بروتون، ثورة الاتصال: نشأة إيديولوجيا جديدة، ترجمة: هالة عبد الرؤوف مراد، دار المستقبل العربي، ط1، القاهرة، 1993م، ص: 254.

(52) نفسه، ص ص: 194- 203.

(53) فرانسيس بال، الميديا، ترجمة: فؤاد شاهين، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت، 2008 م، ص: 88.

(54) Joël De Rosnay, L'homme Symbiotique, Edition du Seuil, Paris, 1995.

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

(55) Ben Goertzel:

- and Gordon and Breach, The Evolving Mind (World Futures General Evolution Studies), 1st edition (September 1, 1993), 260 Pages.

and Stephan Vladimir Bugaj, The Path to Posthumanity: 21st - Century Technology and Its Radical Implications for Mind, Society and Reality, Academica Press (May 31, 2006), 593 Pages.

(*)مصطلح (Metaverse) مشتق من لفظين (Meta) وتعني "ما بعد"، و(Verse) وهي لفظة مشتقة من (Universe) أي الكون، ويعني المصطلح "ما وراء الكون" عالما آخر يتم الولوج إليه عبر نظارات الواقع المعزز أو الواقع الافتراضي، وعبر تقمص شخصيات الأفاتار(Avatar) ثلاثية الأبعاد، والصور المجسمة (Hologramme) ، فهي الطريقة الأكثر تقدماً للاتصال في مساحة افتراضية حيث سيتم التقاء الواقع المادي والمعزز والواقع الافتراضي، وذلك من خلال السماح للأشخاص بالتفاعل مع بعضهم البعض في بيئة افتراضية مشتركة بأقصى ما يمكن من الواقعية باستخدام الذكاء الصناعي. وقد بدأ بعض المستثمرين فعليا بشراء أراض وعقارات وأصول افتراضية بعملات رقمية، وهو ما ينبئنا بالكيفية التي سيعمل بها الاقتصاد العالمي مستقبلا.

(56) Abraham Moles, Socio-dynamique de la culture, Paris-Lahaye, Mouton et Cie, 1967, p. 68.

(57) ألفن توفلر، حضارة الموجة الثالثة: ترجمة: عصام الشيخ قاسم، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ليبيا، 1990م، ص: 180.

(58) آرثر آسا بيرغر، وسائل الإعلام والمجتمع: رؤية نقدية، ترجمة: صالح خليل أبو أصبع، سلسلة عالم المعرفة، العدد 386، مارس 2012م، بتصرف عن ص: 104.

(59) خالد ميار الإدريسي، نقد قيم ما بعد الحداثة: نحو ترميم الذات الإنسانية، أعمال الندوة الدولية للرابطة المحمدية للعلماء، الدار البيضاء، ماي 2011م، ص: 345- 346.

(60) عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، كتاب الهلال، العدد 602، فبراير 2001م، ص: 214.

(61) طه عبد الرحمن، دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، الجزء الأول: أصول النظر الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، لبنان، 2017م، ص: 14.

(62) طه عبد الرحمن، دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، الجزء الأول: أصول النظر الائتماني، مرجع سابق، ص ص: 13- 14.

(63) نفسه، ص: 25.

(64) رودرك تشيزهولم، نظرية المعرفة، ترجمة: نجيب الحصادي، الدار الدولية للنشر والتوزيع، ط1، مصر وكندا، 1994م، ص: 81.

(65) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، المجلد الثاني، ط 2، القاهرة، 2005م.

ص: 446.

(66) هشام جعفر، فقه التحيز: أعلى مراتب التحرر المعرفي، ضمن: في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، تحرير أحمد عبد الحليم عطية، المجلد الثاني: دراسات وشهادات، دار الشروق، ط1، القاهرة، 2004م، ص ص: 94- 95.

(67) محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الرابعة، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2008م، بتصرف عن ص: 39- 61.

(68) نفسه، ص: 361.

(69) نفسه.

(70) مصطفى المريط وآخرون، سؤال التنمية في الوطن العربي: مداخل علمية ورؤى نقدية، تحرير: هشام مكي، مركز نماء للبحوث والدراسات، سلسلة تساؤلات، عدد3، ط1، بيروت، لبنان، 2014م، بتصرف عن ص ص: 33- 38.

(71) عبد العزيز بوالشعير، النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، منتدى المعارف، بيروت، ط1، بيروت، 2014م، ص: 459.

(72) نفسه، ص: 180.

(73) هبة رؤف عزة، الخيال السياسي للإسلاميين: ما قبل الدولة وما بعدها، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، بيروت، 2015م، (ط1/ 2015م)، ص: 25.

(74) فتحي حسن ملكاوي، رؤية العالم والعلوم الاجتماعية، إسلامية المعرفة، السنة 11، العدد 42- 43، خريف 2005م/ شتاء 2006م، ص: 56.

(75) عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص: 15.

(76) عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، الطبعة الثانية، (الطبعة الأولى 2003)، مصر، 2006م، ص: 8.

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

(77) عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، مرجع سابق، ص: 93.

(78) المهدي المنجرة، انصهار العلم والثقافة: مفتاح القرن الحادي والعشرين، ترجمة: محمد بريش، مجلة الهدى، عدد31، أبريل 1995م، ص: 16.

(79) عمرو شريف، ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية: قراءة في فكره وسيرته، فرست بوك للنشر والتوزيع، ط3، القاهرة، 2014م، بتصرف عن ص: 147- 148.

(80) Charles W. Morris (1956), Varieties of Human Value, Chicago: University of Chicago Press. Reprinted, 1973.

(81) William Scott, Psychological and Social Correlates of International Images, In: Helman (ed) International Behavior, N.Y. Holt, Rinehart and Winston, 1966, p. 62.

(82) مسقاوي عمر كامل، في صحبة مالك بن نبي: مسار نحو البناء الجديد، دار الفكر، الجزء الثاني، ط1، دمشق، 2013م، ص ص: 862-863.

(83) عبد العزيز برغوث، الشهود الحضاري للأمة الوسط، روافد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، الكويت، 2007م، ص: 178.

(84) جوليان كوراب، كاربوفيتش، فلسفة المجتمع السعيد، ترجمة: جورج سفر يعقوب، مرجع سابق، ص: 43- 44.

(85) نفسه، ص: 170.

(86) حسن صعب، تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، لبنان، 1980م، ص: 57.

(87) عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، ص: 296.

(88) دييتر سنغاس، الصدام داخل الحضارات: التفاهم بشأن الصراعات الثقافية، ترجمة: شوقي جلال، مرجع سابق، ص: 216.

(89) جان نيدرفين بيترس، العولمة والثقافة: المزيج الكوني، ترجمة: خالد كسروى، المركز القومي للترجمة، عدد 2242، ط1، القاهرة، 2015، ص: 200.

(90) جلبير هوتوا، التقنية-علم، ضمن: الفلسفة والأخلاقيات، ج: 11، أوديل جاكوب، 2002، ص: 54.

المراجع:

أولا: مراجع باللغة العربية:

- ابن منظور (أبو الفضل محمد جمال الدين بن مكرم)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، المجلد الأول، الجزء السادس، دار المعارف، بدون تاريخ.
- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، مجلد واحد، القاهرة، 2008م.
- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، المجلد الرابع، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1990م.
- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1979م.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء1، ط1، بيروت، 1982م.
- جبور عبد النور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1979م.
- ريموند وليامز، الكلمات المفاتيح، ترجمة: نعيمان عثمان، المركز الثقافي العربي، ط1، 2007م.
- إدغار موران، الفكر والمستقبل: المدخل إلى الفكر المركب (2001م)، ترجمة: أحمد القصوار ومنير الحجوبي، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، 2004م.
- معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 115، الكويت، 1975م.
- نصر محمد عارف، الحضارة-الثقافة-المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، 1994م.
- محمد الشيخ، في استشكال الصلة بين مفهومي "الثقافة" و"الحضارة": مدخل مفاهيمي إلى النقاشات الدائرة اليوم حول

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

المفهومين، مجلة التسامح، عدد 27، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، صيف 2009م.

- ول وايرل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجيل، مجلد الشرق الأدنى، ط1، الجزء 1، المجلد 1، بيروت، 1988م.

- قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، دار العلم للملايين، بيروت ط3، 1977م.

- عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2013م.

- محمد شوقي الزين، سؤال الثقافة من وجهة نظر فلسفية، سلسلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد2، المجلد 43، الكويت، دجنبر 2014م.

- فضل دليو، علم الاجتماع الغربي وثنائياته النظرية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثالثة، العدد 11، واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية، 1998م.

- جوليان كوراب، كاربوفيتش، فلسفة المجتمع السعيد، ترجمة: جورج سفر يعقوب، دار ملهمون للنشر والتوزيع، ط. 1، 2018م.

- بروس مازليش، الحضارة ومضامينها، ترجمة: عبد النور خراقي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 415، الكويت، ماي 2014م.

- سلامة موسى، الثقافة والحضارة، مجلة الهلال، القاهرة، دجنبر 1927م.

- سلامة موسى، اليوم والغد، للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1928م.

- عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق أبي عبد الرحمان عادل بن سعد، الدار الذهبية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م.

- عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، كتاب الهلال، العدد 602، فبراير 2001م.

- محي الدين صابر، قضايا الثقافة العربية المعاصرة، الدار العربية للكتاب، تونس، 1983م.

- عبد الإله بلقزيز، النظام الإعلامي السمعي – البصري الغربي، ضمن كتاب: إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب، مجموعة مؤلفين، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، ماي 1997م.

- ميشيل مافيزولي، تأمل العالم: الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، سلسلة الترجمات ط1، الرباط، 2005م.

- سيرج برو وسيرج وفليب بروتون، ثورة الاتصال: نشأة إيديولوجيا جديدة، ترجمة: هالة عبد الرؤوف مراد، دار المستقبل العربي، ط1، القاهرة، 1993م.

- فرانسيس بال، الميديا، ترجمة: فؤاد شاهين، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت، 2008م.

- ألفن توفلر، حضارة الموجة الثالثة: ترجمة: عصام الشيخ قاسم، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ليبيا، 1990م.

- آرثر آسا بيرغر، وسائل الإعلام والمجتمع: رؤية نقدية، ترجمة: صالح خليل أبو أصبع، سلسلة عالم المعرفة، العدد 386، مارس 2012م.

- خالد ميار الإدريسي، نقد قيم ما بعد الحداثة: نحو ترميم الذات الإنسانية، أعمال الندوة الدولية للرابطة المحمدية للعلماء، الدار البيضاء، ماي 2011م.

- طه عبد الرحمن، دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، الجزء الأول: أصول النظر الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، لبنان، 2017م.

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

- رودرك تشيزهولم، نظرية المعرفة، ترجمة: نجيب الحصادي، الدار الدولية للنشر والتوزيع، ط1، مصر وكندا، 1994م.

- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، المجلد الثاني، ط 2، القاهرة، 2005م.

- هشام جعفر، فقه التحيز: أعلى مراتب التحرر المعرفي، ضمن: في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، تحرير أحمد عبد الحليم عطية، المجلد الثاني: دراسات وشهادات، دار الشروق، ط1، القاهرة، 2004م.

- محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الرابعة، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2008م.

- مصطفى المريط وآخرون، سؤال التنمية في الوطن العربي: مداخل علمية ورؤى نقدية، تحرير: هشام مكي، مركز نماء للبحوث والدراسات، سلسلة تساؤلات، عدد3، ط1، بيروت، لبنان، 2014م.

- عبد العزيز بوالشعير، النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، منتدى المعارف، بيروت، ط1، بيروت، 2014م.

- هبة رؤف عزة، الخيال السياسي للإسلاميين: ما قبل الدولة وما بعدها، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، بيروت، 2015م، (ط1/ 2015م).

- فتحي حسن ملكاوي، رؤية العالم والعلوم الاجتماعية، إسلامية المعرفة، السنة 11، العدد 42- 43، خريف 2005م/ شتاء 2006م.

- عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، الطبعة الثانية، (الطبعة الأولى 2003)، مصر، 2006م.

- المهدي المنجرة، انصهار العلم والثقافة: مفتاح القرن الحادي والعشرين، ترجمة: محمد بريش، مجلة الهدى، عدد31، أبريل 1995م.

- عمرو شريف، ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية: قراءة في فكره وسيرته، فرست بوك للنشر والتوزيع، ط3، القاهرة، 2014م.

- مسقاوي عمر كامل، في صحبة مالك بن نبي: مسار نحو البناء الجديد، دار الفكر، الجزء الثاني، ط1، دمشق، 2013م.

- عبد العزيز برغوث، الشهود الحضاري للأمة الوسط، روافد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، الكويت، 2007م.

- حسن صعب، تحديث العقل العربي، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، لبنان، 1980م.

- جلبير هوتوا، التقنية-علم، ضمن: الفلسفة والأخلاقيات، ج: 11، أوديل جاكوب، 2002م.

- ديبتر سنغاس، الصدام داخل الحضارات: التفاهم بشأن الصراعات الثقافية، ترجمة: شوقي جلال، دار العين للنشر، ط1، القاهرة، 2008م.

- جان نيدرفين بيترس، العولمة والثقافة: المزيج الكوني، ترجمة: خالد كسروى، المركز القومي للترجمة، عدد 2242، ط1، القاهرة، 2015م.

- داريوش شايغان، هوية بأربعين وجها، ترجمة: حيدر نجف، دار التنوير للطباعة والنشر، 2016م.

- صامويل هينتغتون، من نحن: المناظرة الكبرى حول أمريكا، ترجمة: أحمد مختار الجمال، المركز القومي للترجمة، عدد: 1325، ط1، القاهرة، 2009م

ثانيا: مراجع باللغات الأجنبية:

- Abraham Moles, Socio-dynamique de la culture, Paris- Lahaye, Mouton et Cie, 1967.

- Ben Goertzel: =and Gordon and Breach, The Evolving Mind (World Futures General Evolution Studies), 1st edition (September 1, 1993).

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328

- Robert Redeker, Egobody, La fabrique de l'homme nouveau, Fayard, 2010.

- Tylor Edward, Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custum. London: John Murray. Volume 1, 1920.

- William Scott, Psychological and Social Correlates of International Images, In: Helman (ed) International Behavior, N.Y. Holt, Rinehart and Winston, 1966.

Civilized communication or cultural communication? Conceptual ambiguities and alternative value stakes in metaverse worlds

Abstract :

In the social and human sciences, the concept of civilization has multiple connotation due to its many generations, approaches, and systems, as well as its opposition and contradiction at times, and its confusion with other concepts such as culture, values, modernity, etc, and dismissed as transmitters and translators, we have the epistemological and axiological legitimacy to reconsider these concepts and critically examine them again which in turn allows us to open up to new approaches aimed at looking at the concept of civilization from a cultural angle, based largely on the reconceptualization of other areas that have been marginalized or stunted.

In turn, what is recorded on the conceptual keys to understanding applies to studies and research that examine communication and civilizational scrambles throughout history, and the associated cultural

=and Stephan Vladimir Bugaj, The Path to Posthumanity: 21st Century Technology and Its Radical Implications for Mind, Society and Reality, Academica Press (May 31, 2006).

- Charles W. Morris (1956), Varieties of Human Value, Chicago: University of Chicago Press. Reprinted, 1973.

- Elisabeth Roudinesco, Histoire de la psychanalyse en France, tome 1, (1885 - 1939), Paris, seuil, 1986.

- Emile Tonnelat, Kultur, Histoire du mot, évolution du sens, in : Lucien Febvre et al, Civilisation : le mot et l'idée, Paris, la Renaissance du Livre, 1930.

- Francis Balle Le choc des incultures, , L'Archipel, 2016.

- Giorgio Agamben, Le pouvoir souverain et la vie nue, Seuil, Paris, 1997.

- Joël De Rosnay, L'homme Symbiotique, Edition du Seuil, Paris, 1995

- Jerom Clayton Glenn, Future Mind: Artificial intelligence: The Merging of The Mystical and the technological in the 21st century, Acropolis Books, l'Université du Wisconsin – Madison, 1989.

- Laurent Alexandre, La mort de la mort : comment la technomédecine va bouleverser l'humanité, Collection : Essais et documents, Ed JC Lattès, 2011.

- Norbert Elias, la civilisation des mœurs, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

- Philippe Breton, L'Utopie de la communication : Le mythe du village planétaire, La découverte, Paris, 1997.

- Régis Debray, Éloge des frontières, Collection Folio (n° 5598), Gallimard, 2010.

transformations, all of which reflect their origin in applicable theoretical, philosophical and ideological structures.

To all that; We will attempt here to reveal some of the problematic approaches and theories which establish the inter-communications between cultures and civilizations in the Arab and Western thought. By examining some philosophical and epistemological roots and some translation problems, we will also clarify the theoretical underpinnings of the most important Western and Arab models focused on advancing the cause of cultural and ideological development. Putting our faith in these conceptual approaches and critical theory is a must for the immediate relief of the suffering world. In the coming years, we will be forced to transition from a realistic civilizational communication to a virtual civilizational communication in the digital world, the metaverse, as well as cognitive, moral, and behavioral challenges that this transition may pose to humanity, as well as a threat to his civilization as it has built it up until now.

DOI:10.52113/uj05/023-16/303-328