مستقبل العالم الإسلامي

الكتاب: مستقبل العالم الإسلامي

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2017

جميع الحقوق محفوظة لورثة الكاتب

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الالكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

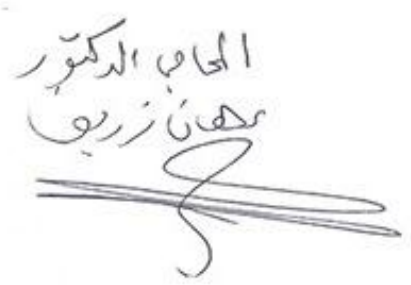
موافقة وزارة الاعلام السورية على الطباعة

رقم/114327**/تاريخ** 3/5/2017

د. برهان زريق

مستقبل العالم الإسلامي

أعيش... لأكتب



مقدمة عامة

يرى عالم الاجتماع "بوتول" أن الظاهرة الاجتماعية هي أصل ومصدر للمظاهر السياسية، وهكذا ينبري ليقول: ((إن اجتماع اليوم «سيسيولوجيا اليوم» هو سياسة الغد)).

ويقول بعض علماء السياسة إن السياسة: ((إبرة مغناطيسية تحركها الساحة المغناطيسية التي هي المجتمع)).

هذه الأهمية للاجتماع في أثره على السياسة دفعت العلماء الإيطاليين للقول: ((دعني أغني بأغاني الشعب ولا تهمني إذاً سياسة)).

ولعل هذا هو الدافع عينه الذي حدا "ريمون بولان" للقول: ((الدولة «السياسة» حضارة بأسرها «اجتماع» وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات))[1]، هذه العوامل هي حدت "بوتسن" لأن يقول: ((بأن علم الاجتماع ليس إلا تقنيه للاجتماع «للفيزياء الاجتماعية» مثلما أن الفيزياء هي تقنية لظاهرة الحركة))[2].

---

[1]- ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، دار طلاس 1986، ص301.

[2]- جان وليم لا بيير: السلطة السياسية.

وهذا هو المغزى الكبير لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّاء مَّهِينٍ﴿20﴾ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ **الإنسان/20-21**، أي أن إحياء العلوي البسيط الهين (سياسة – دين – أخلاق) يؤسس على قاعدة صلبة في الاجتماع.

ولقد صاغ هذه الرؤى والأنظار السابقة "ابن خلدون"، فقال: ((إن نسبة الدولة -السياسة- إلى العمران كنسبة الصورة إلى المادة))[1].

فهذه الصورة السابقة الموجزة نسبياً ترينا كم هي الصعاب التي يجدها الباحث وهو يدرس العالم الإسلامي في كليات أو في ظواهر متقاربة.

وكم هو قاسي ووعر ومظلم ظواهر هذا العالم وتعميمها واختلافها وتنوعها وتنابذها وديناميتها، وهو الأمر الذي حدا بي للرجوع عن دراسة هذه الظاهرة تحت عنوان **العالمية الإسلامية الثابتة**[2] ووسمها بعنوان **مستقبل العالم الإسلامي**.

وبالتالي وضع القضية في ميزان المستقبل واحتمالاته ومكانته وإمكاناته وغموضه وجهالته، وما يكمن به من توقعات ومفاجآت.

لقد شرع العالم القانوني الكبير "جورج بوردو"[3] بدراسة ظاهرة تدويل الإقليم تحت غاية انتشار وتعميم التقدم والحضارة في مختلف بقاع الدولة، كل ذلك

---

[1]- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي **ابن خلدون**: المقدمة (كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، ص258.

[2]- يراجع في ذلك محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، بيروت.

[3]- جورج بوردو: الدولة، 1900، تحقيق: سليم حداد، بيروت.

النهاية، وحد الدورة الدموية الحياتية إلى جميع مستويات الدولة وجوانبها وشك الدولة وإفراغها في كل واحد متجانس.

كم هي ظاهرة التجانس هذه غير متوفرة في العالم الإسلامي، بما تنطوي على صعوبة تعميم الظواهر لاستخلاف القواعد والظواهر الواحدة، الأمر الذي يحد الباحث للقول إنه لا يوجد أحياناً في العالم الإسلامي إلا بعض الظواهر المروحية المتقاربة والتي تنتمي إلى التاريخ أكثر من انتمائها إلى الحاضر بوثباته السياسية والاقتصادية والاجتماعية... إلخ، وهذا ما حدا مركز دراسات الوحدة العربية لدراسة علاقتنا بالعالم الإسلامي تحت عنوان البيئة الإقليمية[1].

ونعتقد أن هذه الدراسة الثمينة التي قدمها مركز دراسات الوحدة العربية تحمل كل مقومات الواقع دون الوقوع أمام آمال وأحلام وتطلعات ورنو الاتجاهات الإسلامية والتي اخترنا منها أنموذجاً للدراسة وهي أنموذج العالمية الإسلامية الثابتة التي نوهنا بها سابقاً...

ولقد وجدنا أنفسنا مضطرين لتقديم نصيب من دراسة علم المستقبل هذا العلم المبكر الذي أخذ يفرض نفسه على الحياة والذي أتحفنا بالمزيد من الثمرات الناضجة في هذا الحقل.

ولم ننسى أن نقدم باقة من آراء المفكرين «خاصة الغربيين» حول العالم الإسلامي ويقظته والدور المستقبلي الذي يقدمه ويحمله ويمور به ولقد قدمنا مسحاً جغرافياً وسياسياً عن مجمل العالم الإسلامي كما تقدمنا بدراسة بسيطة عن الدول الإسلامية التي انفصلت عن الاتحاد السوفيتي والسبب في خصوصيته هذا التقديم قلة المعلومات التي يجدها القارئ حول هذه الدول.

---

[1]- مركز دراسات الوحدة العربية: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، ط1، 2001.

ولقد كشفنا عن قوة الانتماء إلى العروبة بالمقارنة والقياس على ضعف رابطة الانتماء إلى العالم الإسلامي، وكأننا في ذلك ترسخ الأمة العربية للدور القيادي لهذه العالمية بسبب هذا الموقع الجغرافي الذي تحتله، مصداقاً لمفهوم الوسطية التي طالعنا بها المفهوم القرآني ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ البقرة/**143**.

وهذا التداخل الجغرافي السياسي «جيوبوليتيك» بين العالم العربي والإسلامي (مثاله في آسيا التداخل الحدودي بين الدول العربية وتركيا وإيران)، ثم التداخل في قلب الدول العربية والإسلامية في إفريقيا، سيكون له شأن كبير في نسج عرى التواصل وخلق صيغ التعاون والسياسة والاقتصاد.

ولم ننسى قط ذلك الهاجس الكبير الذي يغلق به الضمير العربي الذي رنا إليه وتاق إليه أبداً، وهو انخراطه ووجوده وعظمته ودوره في هذا العالم، ذلك الهاجس والشوق والتوق أبداً لتحقيق وحدة الوطن العربي أساساً لقرار عظمته وكيانه وتوقه وشوقه وحقيقته (للنزوع الكوني والعالمي لأمتنا منذ بزوغها في القرن السابع الميلادي، وهذا هو معنى الفكرة الاستراتيجية العربية في مطلع هذا القرن، فكرة الوحدة).

وهذا هو معنى الالتفاف حول جمال عبد الناصر بعد مؤتمر باندونغ، وعدم الانحياز، والمغزى الذي اعتمدته وهو عودة أمتنا للمشاركة في حضارة العالم.

فمنذ البداية كان لهذه الأمة مشروعها الكوني، وهو الإسلام، وكان هو مسوغ نشأتها، وما كان ممكناً ولادة هذه الأمة وتطورها لولا ذلك المشروع الكوني الذي دفعها على الدوام إلى تجاوز نفسها، ولم يكن هذا المشروع برنامج عمل بقدر ما كان عادة تعتمد الدمج الاجتماعي لا الفتح وسيلة لها، وتعطي الأولوية للإنسان (المجتمع) على الدولة (المؤسسات).

لم يكن الفتح هو الغاية ولا حياة أشياء الدنيا وغنائم الفتح، بل حياة تستند إلى مصدر إلهي يعطيها معنى ومغزى يصعب نيلهما بالأشياء المادية وحدها، ففي المشروع المحمدي لم تهمل الدنيا ولا كان للمقّدس كيان مستقل على حسابها...

هذا التوازن بين الدنيا والمقّدس في وعي الفاتحين جعلهم يتخذون الفتح وسيلة لا غاية، وبالتالي إقامة مجتمع جديد ذي ثقافة موحدة ومجث مجتمعات وثقافات متعددة ولم يكن هذا الدمج ممكناً إلا لأن العملية ساهمت منها مساهمة كبرى الشعوب العلوية، ولم نفرض على تلك الشعوب ثقافة العرب التي حملوها معهم من شبه الجزيرة العربية، بل تكونت ثقافة جديدة وحضارة جديدة، وأسهم فيها الجميع وأن يفرض القالب نفسه ودون أن يفرض بينهما حاجز مادي أو نفسي كما يحصل عند حصول غلبة شيئاً على آخر.

لقد حتم عليهم منطق الدعوة أن يندمجوا مع الآخرين في مجتمع موحد هو الأمة، كانت أولى خطوات الدمج هي جعل المسلمين الجدد موالي للقبائل وحلفاء في هذا المجتمع كان ممكناً للعبد أن يصبح سيداً أو أميراً أو سلطاناً، فلم يكن أصل الفرد هو الذي يقرر مصيره، بل يرتبط مصير كل فرد وارتقاؤه في السلم الاجتماعي بالقدر الذي يندمج فيه بالمجتمع ويساهم في الدعوة التي ترفع الأمة لواءها.

(لم يحدث في أمة أخرى أن حكم العبيد والمماليك فترة طويلة من الزمن، بل كانوا يقفون تلقائياً عندما ينتهي تدريبهم العسكري والثقافي ويصبحون صالحين لتأدية مهمتهم التي اختص المجتمع بها)[1].

(إن أهمية مسألة الوحدة ومغزاها الكوني بالنسبة للعرب هي التي تفسر علاقة عبد الناصر بالجماهير العربية، كانت انطلاقة عبد الناصر الكبرى، بنظر العرب،

---

[1]- الفضل شلق: الانخراط في العالم، مشروع الأمة غير قومية، دار الاجتهاد، العددان 26 و27، بيروت، 1995.

في مؤتمر باندونغ، تعبيراً عن الخروج من المحلي إلى الكوني، بعدها غفر العرب لعبد الناصر هزائمه، وأعماله الفاشلة، غفروا له لأن خروجه من المحلي إلى الكوني جعلهم يشعرون مرة أخرى بمعنى لوجودهم، وبمغزى له، فقد عبّر عبد الناصر عن اتجاهه بنظرية الدوائر الثلاثة التي كانت الأمة العربية واحدة منها فقط، ومارس هذا الاتجاه بالحياد الإيجابي، وضع نفسه والأمة حيال العالم.

لذلك لم يعد مهماً ماذا يفعله على صعيد الحياة اليومية، علماً بأن أخصامه من العرب استخدموا أخطاءه على صعيد الحياة اليومية ضده لكنهم لم يفلحوا في ذلك[1].

يرتبط تعبير القومية عند الغربيين بالأرض والدولة التي تحتل حيزاً معيناً من الأرض، بينما يرتبط مفهوم الأمة عند العرب بالانتماء الإيديولوجي الديني، إن مواطنيه العربي لا تنحصر في إطار جغرافي تحتله دولة قطرية لا يعتبرها من صنعه، ولا يستطيع أن يفهم لماذا يحتاج المغربي إلى تأشيرة دخول إلى تونس أو لبنان أو السعودية، خلال التاريخ الماضي قبل نشوء الدولة القطرية الراهنة لم يكن هناك حواجز في المواطنية بين مختلف الأقطار العربية والإسلامية، بل كان العبد يشترى من بلاد بعيدة ويتم تلقينه بالإسلام وتدريبه العسكري فيدخل سلك الجندية وربما صار أميراً أو سلطاناً، حتى الغرباء يصيروا مواطنين وربما سلاطين بمجرد انتمائهم الإيديولوجي.

ربما كان منشأ هذا الفرق يعود إلى أن مفهوم الغرب للدولة القومية نشأ في أحضان فيدرالية تعتمد على ملكية الأرض في مرحلة توسعها وانتصارها على العالم، بينما تطرح الدولة العربية (الحديثة) مفهومها في وقت تنهزم الأمة أمام

[1]- مقدمة ابن خلدون.

العالم الخارجي بقيادة إقطاع شرقي لا يصلح إلا للقمع الداخلية ونهب الرعية وممارسة شتى أنواع المظالم والإهانات تجاهها [1].

ما يزال تعبير الأمة لا يتطابق مع (القومية) وما زالت القومية لا تجد طريقها إلى الذهن العربي رغم وجود انتماء وهوية عربيين منذ ما قبل الإسلام، ذلك لأن مفهوم الأمة يتجاوز (القومية العربية) بالمعنى الغربي لكلمة قومية، والدولة القطرية لم تستطع أن تشكل قومية بنظر العربي، أكثر من ذلك، والدولة العربية لم تستطع أن يجد تعريفاً محدداً له عند أصحاب الاتجاه القومي العربي.

ما زال هذا التعبير يحمل عدداً من الالتباسات لعدم اقتصاره على التعريف الغربي المرتبط بحيزّ من الأرض التي تشكل إطاراً لدولة قائمة، إن الالتباسات التي يحملها مفهوم القومية العربية وهي التباسات تتعلق بالإسلام والعروبة، والكونية، ربما كانت التباسات تبعث على نحو صحي سليم يحمي القومية العربية من الوقوع في مطبات الشوفينية والفاشية التي أصيبت بهما القوميات الغربية التي ما تزال تعاني منهما معاناة تدفعها إلى التعامل مع العرب بالطريقة التي نشهدها الآن.

كان تشكيل دولة إسلامية مؤسسة على دستور في المدينة، حجر الزاوية في إطلاق وتوسع الدعوى، منذ البداية كان للدولة بنية ذات هرمية واضحة التراتبية، وإلا لما كان بإمكان هذه الدولة أن تدير من مركز واحد ثابت جميع تلك الفتوحات وتنظم جمع الضرائب وأمور الخراج والعلاقات مع الشعوب المغلوبة[2].

---

[1]- إن كتاب عبد الرحمن بن حسن **الجبرتي** (عجائب الآثار في التراجم والأخبار) يشهد بوضوح تام على ممارسات الإقطاع المملوكي الجائرة والمهنية تجاه الرعية، في وقت تخلى فيه هذا الإقطاع عن مهمته الأهم وهي الجهاد ضد الغزو الخارجي (النابليوني ثم الإنجليزي)، وما زال كتاب الجبرتي يصلح لوصف المرحلة العربية الراهنة.

[2]- الفضل شلق: أفكار حول الأمة والوحدة والدولة، مجلة الاجتهاد عدد 12، سنة 3 صيف 1991، ص 5 وما بعدها، فهو يرى إن كتاب د. محمد عابد الجابري المهم حول بنية العقل،

استجابت الدولة الإسلامية لمشاكل العصر في كل مرحلة وتطورت تبعاً لذلك، كان صراع الحزبين اليمني والقيسي أيام الأمويين صراعاً حول طريقة التعامل مع سكان البلدان المفتوحة وأسلوب الفتح، كان ذلك الصراع بين حزبين سياسيين أكثر منه انقساماً بين تجمعات قبلية، ثم جاءت الدولة العباسية لينشأ صراع بين العرب والموالي، ولتبدأ علمية انصهار واسعة ينفتح فيها المجال السياسي والاجتماعي لكل الشعوب الداخلة في إطار الدولة الإسلامية، وكان ضعف الخلافة العربية وصعود أمراء الجيوش من غير العرب ثم السلاطين ثم العبيد المماليك على أنقاض الخلافة التي لم يبق منها إلا الرمز الديني المفرغ من أي محتوى سياسي لكن المشبع بالمحتوى الديني والثقافي الذي يترك أثره غير المباشر على السياسية، كان هذا الضعف ذاته أمراً ذا أثر كبير في عملية الانصهار.

تطورت بينة الدولة خلال هذه المراحل لتأخذ شكلها الأعلى في دولة المماليك، كانت هذه الدولة مجردة عن العلاقات المحلية لأنها كانت تتشكل من عبيد مستوردين للقيام بمهام محددة بعد أن يتم تلقينهم وتدريبهم[1] ولولا هذه المهام لما استطاع العبيد أن يصبحوا أمراء وسلاطين يتحكمون بالمجتمع[2].

إن التقسيمات الإدارية في أيام المماليك، والهرمية الدقيقة المرتبطة بتلك التقسيمات، والأعراف والطقوس المتبعة في كل مناسبة رسمية، وطريقة المكاتبات

ينتهي إلى السقوط في الجزء الثالث الذي يدور حول العقل السياسي العربي حيث لا يرى إلا عقيدة وقبيلة وغنيمة، لا يرى الجابري أن دولة مترامية الأطراف ذات مركز ثابت تختلف عن دولة قبلية يرتحل مركزها مع العشيرة فتنحصر مواردها بالغنائم.

[1]- يصف هذه الدولة بشكل كامل القلقشندي في كتابه (صبح الأعشى في صناعة الإنشا) الذي كتب في تطور بنية الدولة، ويصف السيرورة التاريخية لهذه الدولة المقريزي في كتاب "السلوك لمعرفة دول الملوك" وكلاهما فقيه.

[2]- كلمة مولى تحمل معنيين التابع والسيد في آن معاً، كتعبير عن أثر التطور التاريخي في اللغة.

الرسمية، ونوعية القلم المستخدم لكل مكاتبه، وغير ذلك من الأمور تدل على وجود بنية دقيقة التراتبية للدولة.

لم تستطع دولة المماليك أن تصل إلى ما وصلت إليه، ولم يستطع المماليك أن يحافظوا على بقائهم رغم انتصار العثمانيين عليهم في بداية القرن 16 علماً بأن المماليك بقوا حكاماً محليين حتى القرن19، لولا قيامهم بالمهمة الأساسية المطلوبة من أي حكومة عربية إسلامية، وهي مهمة الجهاد في وجه الأعداء الخارجيين، والمعلوم أن دولة المماليك نشأت في ظروف الجهاد ضد الصليبيين والمغول، وما زلنا في القرن العشرين نرى الحكومات العربية تبرر سياستها الداخلية، القمعية في معظم الأحيان، بمبررات الصراع ضد الأعداء الخارجيين (بالدرجة الأولى إسرائيل ومن يدعمها)، كما رأينا في الخمسينات والستينات الجماهير العربية تصفق لسقوط الليبرالية التي تقاعست في الجهاد ضد الأعداء الخارجيين.

انطلاقاً من ذلك، أي من وعي عميق لضرورة ولأهمية الجهاد، صاغ الفقهاء، من الماوردي إلى أبي يعلى إلى ابن جماعة إلى ابن تيمية نظرية في مفهوم وبنية الدولة الإسلامية.

ترتكز هذه النظرية على عنصرين أساسيين:

أولهما: الطاعة للحاكم مهما كان جائراً وظالماً.

ثانيهما: مهام الحاكم التي تدور حول الجهاد وحماية البيضة وتحصين الثغور... إلخ).

ليس صحيحاً أن الفقهاء دعوا إلى طاعة السلطان عادلاً كان أم جائراً لأنهم كانوا أتباعاً له بل إدراكاً منهم لضرورات تاريخية وظروف موضوعية تفرض نفسها، "فالماوردي" كان يضع برنامجاً لعودة الخلافة ويفاوض السلطان السلجوقي الآتي إلى بغداد باسم السنّة لإزاحة البويهيين الفرس، و"أبو يعلى" كان حنبلياً يمثل

العامة في مواجهة الأمراء والسلاطين، و"ابن جماعة" كان يعزل نفسه من قضاء الشافعية في القاهرة بضع مرات احتجاجاً على تصرفات السلطان الناصر محمد بن قلاوون، و"ابن تيمية" مات في سجن السلطان[1].

إن نظرية الفقهاء في مفهوم الإمامة وبنية الدولة تندرج في إطار إشكالية وجود الأمة، التي تحتم على العرب حل هذه الإشكالية وتحقيق وجود الأمة في دولة واحدة قبل البحث في إشكال وجودها، لم يعتبر الفقهاء شكل الدولة مهماً ما دامت الدولة قائمة، لأنه بدون الدولة تكون هناك الفتنة، (والفتنة أشد من القتل) لأنها تعرض الأمة للهزيمة في وجه العدو الخارجي وما زالت هذه الإشكالية تفرض نفسها في القرن العشرين، خاصة في هذا العقد حيث يواجه العالم والعرب بأنظمة دولية وشرعية أليمة تفرض على العرب أن يستسلموا لتجزئة قطرية تلغي وجودهم كأمة واحدة.

صحيح أن الدولة العربية الواحدة لم تكن موجودة سوى لفترة قصيرة من التاريخ العربي الإسلامي، لكنه كان لدى العرب على الدوام دولة قطب تحتل مكاناً مركزياً في وعيهم ويعتبرونها تجسيداً لنزوعهم نحو الوحدة حتى ولو كانت هذه الدولة لا تحتل سوى جزء ضئيل من الأرض العربية.

هكذا كانت دولة الحمدانيين رغم صغر مساحتها، ودولة الأيوبيين ثم المماليك ثم السلاجقة ثم العثمانيين، والمراسلات التي يوردها القلقشندي في صبح الأعشى بين الدول الإسلامية الأخرى ودولة المماليك تشير إلى أن هذه الدولة كانت الدولة القطب لدى العرب والمسلمين عامة[2].

---

[1]- الفضل شلق: أفكار حول الأمة والوحدة والدولة، ص14.

[2]- المرجع السابق، ص14.

إن ما يحرك العرب ويعبر عن مزاجهم التاريخي هو مفهوم الأمة، والأمة موجودة في وعيهم سواء توحدوا أم لم يتوحدوا وسواء وجدت الدولة الواحدة أم لم توجد، هم يعلمون أن الوحدة ضرورية، وبدونها يبقى مفهوم الأمة متحققاً على الصعيد الثقافي وحسب، كما يعلمون أن الدولة ضرورية أيضاً لأنها تنقل وجود الأمة من الصعيد الثقافي إلى الصعيد السياسي، فهي الأداء التي تحقق الأمة بها وجوداً فعلياً يساعدها على ممارسة دعوتها التي تخرجها من الحيّز القومي الضيق إلى مجال أرحب وأوسع هو العالم والكون بأسره.

الأمة تقود إلى الوحدة، والوحدة تقود إلى الدولة، لكن وجود الأمة يتوقف على تحقيق الوحدة أو الدولة، بل إن وجود الأمة هو الشرط الضروري لكل ما عداه، والعرب يعتبرون أن تحقيق الوحدة والدولة لا بد أن يتم عندما تتوفر القدرات اللازمة وهو ينتظرون دائماً الظروف المناسبة، وقد عودتهم صحرائهم (التي وإن تركوها، ما زالوا ينفرون من خشونتها وتهديدها الدائمين لحياتهم المدنية الحضرية، لكنها ما زالت تعيش في نفوسهم)، على الصبر وحسن التعامل حتى مع السراب[1].

الوحدة أولاً، ثم دور هذه الأمة في الكون العالمي ثانياً، فهذا هو مغزى وجودهم، وبالتالي فشرعية كل حاكم بمدى اقترابه، وتحقيقه لهذا الدور التاريخي.

هذا وسنقسم الكتاب إلى الأبحاث وفق الآتي بيانه:

البحث الأول: الموقف العالمي في المستقبل.

[1]- الفضل شلق: أفكار حول الأمة والوحدة والدولة، ص15.

وفي هذا البحث سنتناول في الدراسة والتمحيص المواضيع الآتية:

الفرع الأول: تغيرات المستقبل في طفرات ووثبات (صدمات المستقبل).

الفرع الثاني: هل ترقى الدراسات المستقبلية مرقى العلم.

الفرع الثالث: رأى بعض العلماء والمفكرين في مستقبل العالم الإسلامي مسألة (الإحاطة يفهم بمستقبل العالم الإسلامي).

البحث الأول

الموقف العالمي في المستقبل

الفرع الأول

تغيرات المستقبل في طفرات ووثبات

"صدمات المستقبل"

تزداد وتيرة الاهتمام بالدراسات المستقبلية، استشراقاً واستشفافاً واستعداداً وتحضيراً، في ظل أوضاع شديدة التغير والتحول، الأمر الذي حدا الكثير من المفكرين لوصفها بالثورة الشاملة، والواقع فالعالم يشهد اليوم موجة متسارعة من المتغيرات، وقد أطلق عليها بعض الباحثين في الدراسات المستقبلية بالموجة الثالثة وذلك بعد **الموجة الأولى** التي حصلت مع اكتشاف الزراعة منذ عشرة آلاف سنة.

والموجة الثانية التي بدأت منذ ما يقارب ثلاثمائة عام مع انتقال الحياة من الزراعة إلى الصناعة وما حمله هذا الانتقال من تغيرات وتوترات عميقة على رقعة البشرية.

أما **الموجة الثالثة** فهي التي نعيشها الآن، والتي أطلقت معها أكبر إعصار من التغيرات الشاملة حتى لقد أسماها بعضهم مرحلة ما بعد الحداثة وبيان ذلك فمفهوم الزمن ومعناه أخذ يتحرك بسرعة نتيجة هذا النمو المتعاظم للمعرفة[1]، ومن ثم إذا كان العلم في الماضي لا يتجدد إلا بعد قرون.

فالمعرفة المعاصرة تزداد الضعف كل سبع سنوات، وهو تسارع مذهل يكفي للتدليل على ذلك أنه يوضع سنوياً حوالي/40/ألف مصطلح جديد في مختلف ميادين العلوم، بل يصدر كل دقيقتين مقال علمي جديد في جهة ما من العالم[2].

وهذه التغيرات والتحولات لا تتحرك تسارعاً واتساعاً بوتيرة واحدة بل تختلف من مجتمع لآخر ومن حضارة لأخرى، فهي تتسارع وبنشاط كبير في المجتمعات المتقدمة مثل أمريكا الشمالية وأوروبا واليابان وبعض دول جنوب شرق آسيا مثل كوريا الجنوبية وتايوان وسنغافورة وغيرها، وبصورة أقل في المجتمعات السائرة في اتجاه النمو.

والحقيقة أن التصوير الذي يطرح في الأدبيات العربية والإسلامية عن حجم المتغيرات ونوعيتها وشموليتها هو أقرب ما يكون إلى تصوير التغيرات التي تشهدها المجتمعات الغربية.

ونكاد نعبر عن إحساس هو أقرب إلى إحساس تلك المجتمعات بالمتغيرات، من إحساسنا نحن بالمتغيرات وحجمها وموضوعيتها التي نعيشها في واقعنا، وهذا يعني ضرورة أن ننظر – ومن أجلها توصيفها وتكييفها – للمتغيرات بالحجم التي

---

[1]- الفين توفلر: الموجة الثالثة، صدر عام 1980، وهو كاتب ومفكر أمريكي وعالم في مجال دراسات المستقبل تم ترجمة كتبه إلى عدة لغات عالمية.

[2]- د. مهدي المنجرة: الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل، الدار البيضاء، دار عيون، 1994م، ص355.

هـي عليـه في مجتمعاتنـا العربيـة والإسـلامية، لا بـالحجم الـتي هـي عليـه في المجتمعات الغربية.

وإحساسنا بهذه التغيرات كان يتصاعد كلما توسعت وتطورت الوسائط التي تربط بهذا العالم، وهي الوسائط التي فتحت نافذتنا على الحياة، واستقبلنا من خلالها مؤثرات العالم علينا، ابتداء من جهاز الراديو إلى التلفاز والتلفون، وصولاً إلى التكنولوجيا المتقدمة في الاتصالات العالمية كالبث التلفزيوني، عبر الأقمار الفضائية، والحاسوب إلى الشبكة العالمية للمعلومات (الانترنت) إلى ما هو قادم إلينا بتطورات أكبر، خصوصاً وأن هذا الحقل، حقل أتكنولوجيا الاتصالات دخل في اقتصاديات السوق العالمية باهتمام كبير، استقطب حوله تنافسات نشطة بين عدد من الشركات الكبرى، وهذا ما يفسر التقدم السريع في هذا النوع من التكنولوجيا وبالذات مع جهاز الحاسوب.

بهذه الوسائط توسعت مداركنا لكثافة المتغيرات وتسارعها في العالم، وإذا كان تنبهنا لهذه المتغيرات يرجع إلى ما قبل عقد من الزمن وبالذات بعد سنة/1985/م، فإن تنبه الغرب لها يرجع إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية على مستوى النخبة بشكل خاص، وإلى بداية السبعينات على مستوى الجمهور العربي بشكل عام[1].

وإذا كان ثمة اتفاق والواقع أن إعصاراً من التغيير يحتاج المؤسسات الإنسانية كافة، فيقلب ويدمر ويخلق، في خلال جيل واحد، أكثر مما أنجز خلال قرون أو حتى خلال آلاف السنين.

---

[1]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ط1، 1999، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص105.

وقد تنقضي أجيال قبل أن يصبح ممكناً الهيمنة على العمليات التقنية والاجتماعية القوية الحالية أو تبديدها[1].

ولقد أبرز عام/1973/م عالم الإنسانيات "جون بلاتJohn Platt" هذه التغيرات فقال: ((إن التحول الحالي ضخم جداً ويكاد أن يساوي عشراً من الثورات الصناعية وعشراً من حركات الإصلاح البروتستانتية، وهذه جميعاً جمعت في ثورة واحدة، وخلال جيل واحد))[2].

لكن العمل الذي كان له تأثير على الناس هو كتاب **صدمة المستقبل**[3] لمؤلفه "آلفين توفلر" الصادر سنة/1970/م، حيث تربع هذا الكتاب على قوائم الكتب الأكثر مبيعاً في العالم، لدرجة أنه بيع منه أكثر من ستة ملايين نسخة بعشرين لغة، وهي أرقام تعد قياسية في ميادين النشر كما أن عنوانه (صدمة المستقبل) دخل مصطلح المعاجم والموسوعات وتداول على نطاق عالمي واسع...

وقد تعرض لهذا المصطلح بالنقد المفكر "إدوارد كورنيش" الذي أشرف على أضخم عمل تناول الدراسات المستقبلية بالبحث والمتابعة والتحليل، حيث ذهب إلى أن (صدمة المستقبل) مصطلح اخترعه "آلفين توفلر" وانتشر، انتشاراً واسعاً، من خلال كتاب رائج حمل نفس العنوان، وهذا المصطلح تصويري، ولكنه مغلوط لأن الصدمة لم يحدثها المستقيل بل التغيير الاجتماعي السريع، وربما يكون المصطلح الأدق هو صدمة التغيير[4].

---

[1]- ادوارد كورنيش: المستقبلية مقدمة في فن وعلم وفهم وبناء عالم الغد، ترجمة محمود فلاحة، دمشق، وزارة الثقافة، 1994، ص11.

[2]- المرجع السابق، ص12.

[3]- ألفين توفلر: صدمة المستقبل، نقل الترجمة العربية للكتاب، محمد علي ناصف، القاهرة، دار نهضة مصر، 1984م علماً أن هناك أكثر من ترجمة عربية في أكثر من بلد عربي.

[4]- ادوارد كورنيش: المستقبلية مقدمة في فن وعلم وفهم وبناء عالم الغد، ص31.

وفي الحقيقة فصدمة المستقبل التي توقعها "توفلر" لا تمثل اليوم صدمة للعقل الإنساني بعد أن توسع خياله إلى أبعد الحدود وبما يشبه الحالة الأسطورية، وبعد أن تفتحت ذهنيته على احتمالات كثيرة وما هو غير ممكن الآن قد يكون ممكناً في الغد.

وهذا ما تؤسس له فلسفة (ما بعد الحداثة) التي أرادت أن تخرج العقل الغربي من اليقينيات والعلم المطلق إلى النسبية والتطور اللامحدود، فليس هناك ثبات وجزم ويقين ونهاية في العلم والعقل حسب هذه الفلسفة، وما يعتقد به اليوم قد يتحطم في الغد، دون أي توقف[1].

وقد انتبهت البلاد المتقدمة مبكراً لما يمكن أن تتركه هذه التغيرات السريعة من مضاعفات شاملة، على كافة الصعد.

لكن كيف هو حال مجتمعات العالم الإسلامي التي تنبهت مؤخراً لهذه التغيرات ووجدت نفسها في حالة دوار بين أن تصمد بصعوبة، وبين أن تسقط على الأرض، وبين أن يكون لفترة.

وفي الواقع كان من المتوقع أن يكون لهذه التغيرات مضاعفات خطيرة على أوضاعنا بسبب عدم الاستعداد لاستقبالها، وبسبب الضعف العام في البنى التحتّية والهياكل الأساسية في هذه المجتمعات.

ومع هذه المتغيرات التي سوف تتعاظم وتيرتها، والتي من الصعب وقفها وكبحها، أو السيطرة التامة عليها، تشكلت أكبر الحوافز في النظر إلى المستقبل، والاهتمام بالدراسات المستقبلية لمعرفة ما يمكن أن تتركه المتغيرات من تأثيرات ومفاعيل على تطورات الحياة العامة، ولاستكشاف ما يحمله من تحولات، ومحاولة التأثير عليها، والاستعداد لها، وأخذ الحذر منها، خشية أن تكون تحمل أعاصير شديدة لا تحتمل.

---

[1]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص107.

الفرع الثاني

هل ترقى الدراسات المستقبلية... مرقى العلم

بدأ التفكير بالمستقبل من خلال تساؤلات أولية برزت في الصورة الآتية: وهل من الممكن التنبؤ بالمستقبل؟... ما هي ثمرات هذا التنبؤ؟؟.

وبعد حين من العمل في هذا الحقل، وما استتبع ذلك من تراكم في الخبرة، وتوسع في الدراسات التطبيقية، وتبلور في تناول أدوات هذه البحث وظواهره، هذه العوامل وغيرها، ساهمت مساهمة فعالة في تقدم هذا الحقل وتطوره والنهوض به.

وإذا أخذنا كتاب **صدمة المستقبل** أنموذجاً استطعنا أن نطل على آفاق واسعة حول هذه الدراسات وأن تتكشف في عام ناظرينا حقولاً هامة ومنافذ جديدة[1].

كما أن كتاب **المستقبلية مقدمة في فن وعلم فهم وبناء عالم الغد** الذي أشرف عليه "إدوارد كورنيش" مع أعضاء جمعية مستقبل العالم في الولايات المتحدة الأمريكية وبمشاركة/500/باحث ومتخصص في ميادين العلوم المختلفة يكشف لنا عن مدى التوسع الكمي والكيفي الذي حظي به هذا البحث.

فالكتاب يتتبع ويرصد كل ما له علاقة بقضية المستقبل والمستقبلية من كتب وتقارير ونشرات ومجلات ودوريات، إلى مؤتمرات وندوات وورشات عمل، إلى

---

[1]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص108.

جمعيات ومنظمات متخصصة في هذا الحقل، وقد صمم ليكون دليلاً لمصادر المعلومات، وقاعدة لعمل جديد يتأسس على هذه التراكمات[1]...

ومع هذا الكتاب نقف على التطورات الهامة التي مرت بهذا الحقل الذي شهد نمواً متعاظماً في عقد الستينيات وبالذات مع النصف الثاني منه، وازدهاراً ملموساً في السبعينيات مع التواصل في النمو حتى هذا الوقت...

ويذكر الدكتور "مهدى المنجرة" « أحد أبرز المهتمين بالدراسات المستقبلية في العالم العربي» بأنه: ((يوجد اليوم عبر العالم ما يناهز/300/مؤسسة أو منظمة وطنية أو دولية، تعبئ أكثر من/5000/باحث في ميدان علم المستقبليات، وأن عدد الدوريات التي تعالج الموضوع يتعدى المائة، أما عدد الأفلام فإنه يتجاوز خمسمائة.

ولقد شرع في تدريس مناهج العلم المذكور وتقنياته، إذ أكثر من/300/درس على المستوى الجامعي، ويوجد في السوق أكثر من مائة لعبة تتعلق بالمستقبل))[2].

وتوضح هذه الأرقام كما يقول د. المنجرة: ((إلى أي حد تطور هذا العلم خلال السنوات الأخيرة نظراً لسلسلة الأسباب الموضوعية التي لا يتعين علينا أن نرجعها إلى الخوف المستشعر على مشارف قرن جديد، ولا إلى التأثير السحري الذي يمارسه رقم/2000/، ولا إلى موضة مستقبلية عارضة، بل الأمر يتعلق حقيقةً بطفرة فرضها إيقاع التطور العلمي والتكنولوجي ونتائجه السياسية والسوسيو – ثقافية))[3].

ويتردد في كلام "د. المنجرة"، تسمية هذا الميدان بعلم المستقبل، مع أن هذه التسمية كانت موضع خلاف وجدل علمي حيث خصص كتاب (المستقبلية) ملحقاً

---

[1]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص109.

[2]- د. مهدي المنجرة: الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل، ص181.

[3]- المرجع السابق، ص181.

حول هذا الجدل حمل عنوان **حقل يبحث عن تسمية** إذ جاء فيه: ((لا يعرف المستقبليون ماذا سيطلقون على موضوعهم ولم يتفقوا على ماهيته، وهل هو علم أم فن أم فلسفة أم شيء)).

ومن الأسماء التي أطلقت على هذا الحقل بحث الأمور المستقبلية أو المستقبلات، ودراسة المستقبل، والريادات المستقبلية futuristic وعلم المستقبل futurology، فهناك: النذُر أو التكهنات prognostics والاستقبالات futureless- وتحليلات المستقبل... إلخ.

ولكن هل إن دراسة المستقبل هي بالفعل علم؟ وهل يجب أن يقتصر هذا الحقل على الباحثين، أم أنه يجب أن يتعدى ذلك إلى غيرهم من الممارسين والمبدعين[1].

لقد درجت التقاليد العلمية على تسمية هذا الحقل بعلم المستقبل، ولكن آخرين عارضوا ذلك معارضة قوية، على أساس أن المصطلح يوحي أن المستقبل يمكن أن يعرف علمياً.

وفي تقريرها لسنة/1974/رفضت أمانة الحكومة السويدية لدراسة المستقبل مصطلح علم المستقبل futurology وفضلت استخدام مصطلح (دراسات المستقبل) future studies، كما أن (جمعية المستقبل العالمية) استفتت أعضاءها سنة/1975/م حول المصطلح المفضل، فكان الرد الإيجابي لصالح مصطلحين أولهما (دراسات المستقبل future studies وبحث الأمور المستقبلية أو

[1]- ادوارد كورنيش: المستقبلية، مقدمة في فن وعلم وفهم وبناء عالم الغد، ص481.

المستقبلات futures search) أما المصطلحات الأخرى، فهي تحليل الأمور المستقبلية، والريادات المستقبلية والتنبؤ بها[1].

وخلص الملحق إلى أن المصطلح الأكثر شعبية هو (دراسات المستقبل) فضلاً عن أن قولنا علم المستقبل، يعني أن تأخذ التوقعات والتنبؤات درجة عالية من الجزم والثبات وهذا لم يقل به أحد، وبالتالي فالمستقبلية عملية استشراف في دائرة الإمكان وليس في دائرة الوجوب أو الامتناع[2].

وفي ذلك يقول الدكتور منجرة: ((المستقبلية ليست علماً قائماً بذاته، وإن استعانت مناهجها بالعلوم الحقة والعلوم الاجتماعية، أما موضوعها فهو الدراسة لوضع معين بشكل مفتوح على البدائل والخيارات لتفحص جميع التطورات، واستقراء النتائج الممكنة المترتبة على هذا القرار أو ذاك، ولهذا يتكلم عن مستقبلات بصيغة الجمع في ميدان الدراسات وليس عن المستقبل بصنعه المفرد، والغاية الأساسية من هذه الدراسات هي تحديد الأهداف المتوخاة، وإمعان النظر في جعلها ممكنة في المدى المتوسط أو البعيد من خلال التأثير على الحاضر ومجراه))[3].

فالمستقبلية هي مجموعة من الأبحاث المتعلقة بالتطور المستقبلي للإنسانية تمكن من استخلاص عناصر التوقع ولا يتعلق الأمر هنا بتقمص نبوءة زائفة، أو إصدار تكهنات أو أحلام حول المصير المقبل للإنسانية، كما أنه لا يتعلق الأمر كذلك بعلم حقيقي، ومن هنا جاء الرفض لمصطلح futurology عند خبراء المستقبلية، فالمستقبلية منهج يسمح بدراسة التطورات المختلفة والمحتملة لوضع معين، في وقت محدد، وتطويق نتائج هذا القرار أو ذاك، ويتميز منهجها بالشمولية، وتعدد

---

[1]- ادوارد كورنيش: المستقبلية، مقدمة في فن وعلم وفهم وبناء عالم الغد، ص485.

[2]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص110.

[3]- د. مهدي المنجرة: الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل، ص276.

التخصص، والسلوك الدائم لسبيل مفتوح يعتمد التفكير فيه على دراسة خيارات وبدائل[1].

وتعود إلى سنة/1902/م فكرة أن عالم المستقبل حقلاً لدراسة جدية كما يذهب إلى ذلك كتاب (المستقبلية)، حين تصور "هـ، ج، ويلز "مجموعات من العلماء يبحثون في المستقبل، بل لهذا الحقل سوابق أبعد من ذلك، فقد تصور "فرانسيس بيكون" في مؤلفه **أطلنطيس الجديد** الصادر سنة/1620/م، معهد بحوث مكرسٌ لحل المشاكل الإنسانية، وقد يكون أول من اقترح عام/1907/علم المستقبل Meet logy اسماً لدراسة المستقبل هو عالم الاجتماع "س.سي غيلفيلان".

لقد كتب المذكور: ((ثمة حاجة إلى علماء أحداث المستقبل وطلاب حضارة المستقبل، بقدر ما هنالك علماء آثار يكتشفون ويستنبطون كل النواحي المتداخلة بحضارة ما قبل التاريخ))[2].

أما اليوم فقد تطور هذا الحقل وأصبح سمة من سمات المجتمع المتقدمة، ويرمز إلى تفكير واهتمام من نوع متحضر، يلبي حاجة هامة، ويرصد لها مبالغ وميزانيات ضخمة تقديراً لأهمية النتائج والفرضيات والبدائل والخيارات التي تتبلور في هذا الحقل الحيوي، وما يترتب عليها من منجزات علمية متقدمة[3].

أما عن واقع هذه الدراسات في العالم العربي والإسلامي، فهي في تراجع كبير مستمر، ولا يكاد يكون لها حضور يذكر، ولا يزال النهوض بهذا النوع من

---

[1]- د. مهدي المنجرة: الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل، ص276.

[2]- ادوارد كورنيش: المستقبلية، مقدمة في فن وعلم وفهم وبناء عالم الغد، ص481 -482.

[3]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص111.

الدراسات يعد محدوداً، ومقدار ما يتوفر من الحوافز لا يبعث على النمو المستدام، وهي بحاجة إلى زمن غير قصير حتى تأخذ مكانتها الطبيعية، ودورتها الحيوية في النمو والتطور.

وعن هذه الدراسات في العالم العربي يقول الدكتور المنجرة: بدأنا في العالم العربي إجراء بعض الدراسات المستقبلية منذ العقد الماضي، وانتهينا إلى أهميتها، إلا أنها لم تصل إلى ما نرجوه... وقد أدى غياب هذه الدراسات إلى تعاملنا مع الأحداث كردة فعل، في حين أن العالم الغربي يعد الاحتمالات المختلفة لكيفية التصرف تجاه الكوارث الطبيعية لتجنب آثارها المدمرة اقتصادياً وبشرياً واجتماعياً... بينما العالم العربي يتغلب على المشاكل بتأجيلها إلى المستقبل[1] ويتحدث المنجرة عن أول دراسة مستقبلية شملت العالم العربي قامت بها (منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية) في باريس، وكلفت أكثر من ستة ملايين دولار، وقد خرجت بنماذج وسيناريوهات خاصة بالقرن الواحد والعشرين بما فيها ما يخص العالم العربي، علماً أن الدراسة المذكورة تمت دون أية مشاركة عربية[2].

ومنذ سنة/1979/م تأسست بعض الجمعيات المستقبلية في بعض الأقطار العربية، كالجمعية المغربية للدراسات المستقبلية كما نشأت جمعيات ماثلة في الجزائر وتونس وبعض الدول العربية الأخرى.

هذا ولن تتمكن الدراسات المستقبلية في العالم العربي والإسلامي من النهوض والتقدم إلا بشرطين أساسيين هما:

أولاً- أن يندفع العالم العربي والإسلامي خطوات نحو التقدم العلمي باعتبار الدراسات المستقبلية هي من ثمرات هذه التقدم.

---

[1]- د. مهدي المنجرة: الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل، ص33.

[2]- المرجع السابق، ص33.

فالبلدان العربية والإسلامية لم تشهد تقدماً ملحوظاً في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية وحتى الطبيعية والتطبيقية، ونمو الدراسات المستقبلية وتطورها لا ينفصل عن تقدم هذه العلوم، وبالمقابل فالتراجع الذي نلحظه في ميادين العلوم إنما يكرس تراجعاً أشد في حقل الدراسات المستقبلية.

ثانياً- إن مجالات البحث العلمي والدراسات المستقبلية بحاجة إلى دعم مالي يلبي حاجات ومستلزمات البحث والباحثين، والاستعداد في العالم العربي والإسلامي لهذا الدعم لا زال ضئيلاً ومحدوداً، وينبغي أن ندرك أن ما يصرف على هذه المجالات لا يعد خسارة بأي معيار من المعايير، بل إن المكاسب التي نحققها من هذه الدراسات لا تقدر بثمن مع ملاحظة أن هذا النوع من الدراسات لا تؤتي أكله سريعاً وهو بحاجة إلى وقت قصير.

الفرع الثالث

رأي بعض العلماء والمفكرين بمستقبل العالم الإسلامي

«مسألة الإحاطة بفهم مستقبل هذا العالم»

أول ما يعترضنا في تتبع الأدبيات الإسلامية حول ذلك غياب التراكم المعرفي الذي يصل إلى حد النقص الفادح، ومن غير هذا التراكم فإن القدرة على النهوض بهذا الحقل لن يكون متيسراً.

وإن مراجعتنا لبعض الأعمال الإسلامية في حقل الببليوجرافيا[1] لمعرفة المستوى الكمي الذي أخذته قضية المستقبل في الأدبيات الإسلامية تؤكد أنه لا نتيجة تذكر حول ذلك.

ويكفي الاطلاع على كتاب المستقبلية لمعرفة مستوى التراكم الكمي والكيفي والذي يرجع إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، ثم أخذ بالتصاعد بصورة مستمرة إلى أن تضاعف خلال النصف الثاني من حقبة الستينات ويتواصل الاهتمام به إلى هذا الوقت[2].

والملاحظ أن بعض الكتابات الإسلامية التي تطرقت إلى موضوع المستقبل، انطلقت من حتميات دينية دون أن تؤسس لهذه الحتميات أسبابها الموضوعية، إذ أخذت بما جاء في القرآن الكريم من آيات تبشر بسيادة الدين على العالم،

---

[1] - ببيوغرافيا تعني منذ ظهورها خلال العصر الإغريقي وحتى القرن السابع عشر "نسخ الكتب" وظلت تحمل نفس المعني حتى تحول مدلولها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر من "نسخ الكتب" أو "كتابة الكتب" إلى "الكتابة عن الكتب".

[2] – زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص184.

وبانتصار المؤمنين في نهاية التاريخ على أعدائهم من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ **الأنبياء/105**.

وقوله: ﴿وَيُرِيدُ اللّهُ أَن يُحِقَّ الحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴿7﴾ لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ **الأنفال/7 -8**.

وقوله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِؤُواْ نُورَ اللّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللّهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴿32﴾ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ **التوبة/32 – 33**.

وليس هناك شك بأن وعد الله حق لكن الله يأبى إلا أن تجرى الأمور بأسبابها، وبالتالي فلا يصح أن تأخذ هذه الحتميات مفصولة عن سننها، وبعيدة عن أسبابها الموضوعية...

وبعض الكتابات الإسلامية التي تحدثت عن المستقبل نظرت إليه بعمومية وإطلاق، من غير تشخيص دقيق للمراحل والخطوات، ومن غير الاستناد على خطط وبرامج، وتعتمد معطياتها وأسسها على مسح شامل يستوعب حقائق العالم الإسلامي في الميادين كافة.

والملفت للنظر أن بعض هذه الكتابات ربطت مستقبل العالم الإسلامي بزوال الغرب وحضارته، وهذا الربط ليس دقيقاً أو سليماً إذ لا المستقبل الإسلامي يتوقف على زوال الغرب وحضارته، وليست القضية محكومة بعلاقة الضدية أو التناقض، وهذا ما ذهب إليه الأستاذ "محسن الموسوي" في مقدمة كتابه **آفاق المستقبل في العالم الإسلامي** حيث قال: ((هل انتهت زوبعة الغرب؟ وهل على الحضارية الغربية أن تحزم حقائبها وترحل من على هذا الكوكب؟ أصبح واضحاً

للجميع متى سيصدر الزمن حكمه بالإعدام على حضارة سادت فسيطرت، تحكمت وظلمت استغلت واحتكرت، فعليها أن تنتظر يومها الأخير))[1].

لكن الغرب ليس مشكلة أخلاقية فحسب «وإن كانت هي المشكلة الأبرز» فهناك الغرب الذي يقدس العلم ويحترم العلماء وأصحاب الكفاءات، وهناك الغرب الذي يقدر العمل والإتقان والإنجاز والفاعلية والتعاون والتطور، إلى غير ذلك من الأمور.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل من صالح الإنسانية أن تسقط الحضارة الغربية؟ نعتقد ذلك، لأن هذا الانهيار سوف يخلف وراءه دمار لا تعرف عواقبه، وما نريده من هذه الحضارة هو أن تهذب نفسها وتعلي الشرط البشري الإنساني.

ولقد بالغت بعض الكتابات الإسلامية التي صورت العالم الإسلامي البديل الحضاري لحضارة العالم، والمسلمين عندهم مفتاح الحل الحضاري لمشكلات العالم، فكيف يعقل ذلك والعالم الإسلامي، يعيش كل أشكال التخلف الشامل، والمسلمون تطحنهم المشكلات والأزمات، ويكفي أن نعرف أن أعلى معدلات الأمية في هذا العالم.

ولا شك أن هذا النمط من الكتابات الإسلامية بحاجة إلى تطوير، لما يتضمنه من مبالغات زائدة، ونحن لسنا في مرحلة أن نكون البديل الحضاري للعالم، خلافاً لما ذهبت إليه بعض الكتابات التي حملت عناوين (المسلمون والبديل الحضاري)[2]،

---

[1]- محسن الموسوي: آفاق المستقبل في العالم الإسلامي، بيروت، دار المنهل، 1987، ص3.

[2]- حيدر عبد الكريم الغدير: المسلمون والبديل الحضاري، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م.

وإذا لم نضع أنفسنا في حجمنا الطبيعي وننظر لأوضاعنا وأحوالنا بواقعية وموضوعية، فلن ندرك حاجتنا إلى التغيير والإصلاح[1].

لقد استفادت هذه الكتابات، من بعض ما كان يصدر في الغرب من كتابات تنذر بصيحات الخطر لما ينتظر الحضارة في الغرب، وفي مقدمة هذه المؤلفات كتاب **انحدار الغرب أو تدهور الحضارة الغربية** الذي صدر في سنة/1917/م، للكاتب الألماني "أوسفالد أرنولد غوتفريد شبينغلر"، وكتاب **سقوط الحضارة** للكاتب "كولن ولسون"، وكتاب **الإنسان ذلك المجهول** للكاتب "ألكسيس كاريل"، وكتاب **البحث عن الإيديولوجية البديلة** للكاتب "روبير ديون" وكتاب **الإنسان المعلّب** للكاتب "جوزيف زويس" إلى غير ذلك من مؤلفات.

والمستقبل الذي يتطرق إليه في بعض الكتابات الإسلامية، ليس المستقبل بالمفهوم العلمي وإنما بالمفهوم العام، كما أن هذه الكتابات لم تعكس التطورات المهمة التي حصلت في حقل الدراسات المستقبلية، والاستفادة منها في دراسة وتحليل قضايانا الراهنة والمستقبلية، بل الملاحظ أحياناً كثيرة أن يجري التعامل مع لفظة المستقبل كمجرد كلمة كغيرها من الكلمات المتداولة والمفرغة من أي مضامين علمية[2]...

ونلحظ هذه الإطلاقية في كتاب **المستقبل لهذا الدين** "لسيد قطب"(1324 – 1316هـ/1906 – 1966م) الذي ختم كتابه بكلام جميل في الأسطر الأخيرة حين قال: ((أمر واحد يجب أن يكون في حسابنا... إن أمامنا كفاحاً مريراً، شاقاً طويلاً، لاستنفاد الفطرة من الركام، ثم لتغليب الفطرة على هذا الركام، كفاحاً مريراً، يجب أن نستعد له طويلاً))...

---

[1]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص116.

[2]- المرجع السابق، ص117.

يجب أن نرتفع إلى مستوى هذا الدين، ولن نؤمن به حق الإيمان حتى نعرفه حق المعرفة، ولن نعرف الله الحق إلا إذا عبدناه حق العبادة.

نرتفع إلى مستوى الحقيقة الإلهية إلا في إحاطتنا بثقافة عصرنا وحضارته، إلا إذا مارسنا هذه الثقافة وهذه الحضارة، ممارسة اختبار واختيار...

ذلك أننا لا نملك الحكم على ما ينبغي أن نأخذ من حضارة العصر وما ينبغي أن ندع، إلا إذا سيطرنا عليها بالمعرفة والخبرة، فمن المعرفة والخبرة نستمد سلطان الاختيار...

ونرتفع إلى مستواه في إدراكنا لطبيعة الحياة البشرية وحاجاتها الحقيقة المتجددة... فنرفض ما نرفض من هذه الحضارة، ونستبقي ما نستبقي عن خبرة بالحياة ذاتها تعادل خبرتها بهذه الحضارة كذلك[1]!.

إن كل نظرة إلى المستقبل هي نظرة إلى الزمن القادم، من هنا كانت ضرورة تشخيص هذا الزمن وتفكيكه إلى أجزاء مقسمة من حيث الفترات، وهذا ما حاولت أن تعالجه بعض الدراسات المستقبلية، كمحاولة "إيرل جوزيف" Earl Joseph رئيس تحرير مجلة (اتجاهات المستقبل) الذي ميز بين خمس مراحل أساسية هي:

1- الآن: الزمن المباشر (حتى سنة واحدة منذ الآن).

2- الزمن القريب (من سنة إلى خمس سنوات من الآن).

3- الزمن متوسط الأمد (من خمس إلى عشرين سنة من الآن).

---

[1]- سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، القاهرة، دار الشروق، 1974م، ص117.

4- الزمن بعيد الأمد (من عشرين إلى خمسين سنة من الآن).

5- الزمن البعيد (خمسين سنة أو أكثر)[1].

ففضلاً عن ذلك فهنالك نقص في الأدبيات الإسلامية، هو غياب الكتابة عن المستقبل كحقل دراسية تأسيسي لقضايا العالم الإسلامي ومشكلاته، ولبرامجه الإنمائية، وخياراته الاستشرافية، ولا يوجد في هذا المجال إلا محاولات مجتزَّئة ومحدودة جداً، ومتقطعة تفتقد التواصل والاستمرار، ولا يتمثل فيها جهداً تأسيسياً أو إنمائياً لهذا الحقل[2].

ومع ذلك فهذه المحاولات على قلتها تكتسب أهمية باعتبارها الجهد الوحيد الذي يذكر في هذا المجال، والجهد الذي أخذ موقع السبق والاهتمام بما يعرفه هذا الحقل من فراغ.

لقد تساءل عام/1919/م العالم الروسي "تروجانوسكي": ((متى وأين تأتي الثورة العالمية الثالثة؟، أجاب: بأن تلك الثورة لن تأتي إلا من العالم الإسلامي))[3].

وخلال الحرب العالمية الثانية صدر كتاب في ألمانيا استرعى الانتباه وأثار بعض الهواجس، هو كتاب **الإسلام قوة الغد العالمية** لمؤلفه "باول شمتز"، وقد استقبلته الأوساط العربية والإسلامية باعتزاز قوي لما يتضمنه من شهادة لكاتب غربي

---

[1]- ادوارد كورنيش: المستقبلية مقدمة في فن وعلم وفهم وبناء عالم الغد، ص197، ومن أجل المزيد من المعلومات عن مراحل التقسيم الزمني للمستقبل الذي تحدث عنه "أبريل جوزيف" انظر مقالته (ما هو زمن المستقبل)؟ مجلة المستقبل، الولايات المتحدة الأمريكية، المجلد الثامن، العدد الرابع، آب- أغسطس/1994، ص178.

[2]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص118.

[3]- حيدر عبد الكريم الغدير: المسلمون والبديل الحضاري، ص34.

يؤكد فيها دينامية الإسلام وتقدمه في المستقبل، مع أن الكتاب في الأصل كان يراد منه أن يلفت أنظار أوروبا المتطاحنة والمفككة آنذاك، إلى الإسلام كقوة عالمية متصاعدة، ولما يتوفر له من عناصر قوة حددها المؤلف في العناصر الآتية: الموقع الجغرافي الاستراتيجي الذي يتحكم في طرق التجارة العالمية والاتصال بين قارات العالم، والزيادة السكانية وخصوبتها، والثروات الطبيعية والزراعية، والطاقة الروحية والمعنوية.

وختم المؤلف كتابه بالقول: ((إن انتفاضة العالم الإسلامي صوت نذير لأوروبا، وهتاف يجوب آفاقها يدعو إلى التجمع والتساند الأوروبي لمواجهة هذا العملاق الذي بدأ يصحو وينفض النوم عن عينيه، هل يسمعه أحد؟ ألا من مجيب؟))[1].

وقبل أن نتجاوز القول السابق الاتجاه، ونلفت النظر إلى ملاحظة هامة هي خصوصية تلك المرحلة، وملابسات الظروف التي مرت بها أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى، وتضاعفت مع الحرب العالمية الثانية فقد خرجت أوروبا من شدة الدمار وتحطم معها الإنسان بما حصل في داخله وأفقده التوازن.

والتساؤلات التي أفرزتها تلك الحرب كانت في غاية الحساسية والخطورة، وكان من المتوقع لها ذلك، ونتيجتها انقلابات في التفكير، وتبدد الأمل عند الكثيرين، وسادت حالة من التشاؤم الحاد، واتجه النقد إلى العلم والفلسفة والتكنولوجيا وإلى القيم والأخلاق...

في تلك الأجواء جاء كتاب **انحدار الغرب أو تدهور الحضارة الغربية** "أوسفالد أرنولد غوتفريد شبينغلر" الذي كان تعبيراً عما كان يحيط بأوروبا من ظروف

---

[1]- باول شمتز: الإسلام قوة الغد العالمية، نقله إلى العربية: د. محمد شامة، القاهرة، مكتبة وهبة، 1971م، 334.

نفسية وفكرية، وهذا ما يفسر لنا الاتجاهات النقدية الغاضبة التي عبرت عنها العديد من الكتب والمؤلفات التي صدرت خلال تلك الفترة.

وهذا يعني ألا نفهم تلك الكتابات بعيداً عن تلك الظروف والتداعيات التي تركتها الحرب آنذاك، كما أن الذي ينبغي أن يذكر أن أوروبا استطاعت أن تتجاوز تلك الظروف، وأن تتغلب على صعوبات كبيرة مع الخطط الإنمائية المتسارعة لإنقاذ ما خلفته الحرب من دمار، وخلال فترة تعد قياسية استطاعت أن تستعيد عافيتها، وتواصل نموها وتقدمها من جديد بالاستناد على قوة العلم، القوة المذهلة في الإنماء والإعمار... ماذا عن موقع الإسلام والعالم الإسلامي حيال ذلك.

فالفترة التي يجدر بنا أن نتوقف عندها في رصد هذا النمط من الكتابات هي فترة الثمانينات من القرن السابق فيها الحديث عن مستقبل الإسلام والعالم الإسلامي، وبعد أن بزغت بارقة أمل عند المسلمين نحو مستقبل واعد للإسلام في المنطقة الإسلامية وحتى على المستوى العالمي[1].

في بداية هذه الفترة أصدر المفكر الفرنسي "روجيه غارودي" كتابه **وعود الإسلام**[2]، وفي المقدمة التي كتبها السيد "محمد حسن الأمين" للترجمة العربية للكتاب قال

---

[1]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص121.

[2]- ثلاث ترجمات عربية صدرت لهذا الكتاب بثلاثة عناوين هي (ما يعد به الإسلام)، صدر في دمشق، عن دار الوثبة، ترجمة: قصي أتاسي، ميشيل واكيم، تقديم: محمد البجاوي، محمد ياسر شرف، 1982م، الطبعة الثانية حملت عنوان (الإسلام دين المستقبل)، صدر في بيروت عن دار الإيمان، ترجمة: عبد المجيد بارودي، 1983م، وفي طبعة ثالثة حملت عنوان (وعود الإسلام)، صدر في بيروت عن الدار العالمية، ترجمة: مهدي زغيب، تقيم السيد محمد حسن الأمين، 1984م.

فيه: ((صامويل هنتنجتون، بوصفه كتاباً يكشف حقيقة جديدة مفادها أن الإسلام ما زال مؤهلاً لصياغة حياة معتنقيه، صياغة فريدة ومتفوقة في معترك العقائد والإيديولوجيات التي يزدحم بها عالمنا المعاصر، إن هذه الحقيقة هي جزء «بل أساس في عقيدة المسلم» وهي عند المؤلف اكتشاف جديد أتاحته عناية المؤلف في موضوع حوار الحضارات بعد أن اكتشف تشوه ثقافة الغرب وافتقارها إلى عنصر الثقافة الإسلامية، وإن "غارودي" في كتابه **حوار الحضارات** يقدم الإسلام بوصفه أحد المتحاورين في مشروع حوار الحضارات، لكنه في الوقت نفسه يكتشف في الإسلام ترابطاً وتماسكاً تظهر تجلياته في كل جوانب الحضارة الإسلامية))[1].

ويستطرد "غارودي" قوله: ((المقصود من هذه الرسالة هو مستقبلنا ومستقبل الجميع، وهذا الكتاب ليس كتاب تاريخ، بل هو اقتراب جديد من الإسلام، وقد حاولنا استدعاء الإسلام لأنه قوة حية، لا في ماضيه فقط، بل كان ما يمكن أن يقدمه اليوم، لصنع غدٍ أفضل))[2]، وفي سنة/1987/م أصدر الأستاذ "محسن الموسوي" كتاب **آفاق المستقبل في العالم الإسلامي**[3] قدم فيه طرحاً جيداً لأساسيات البناء الحضاري في العالم الإسلامي، لكن الحديث عن هذا المستقبل ربط بمستقبل العالم وبزوال الغرب وحضارته.

---

[1]- د. روجيه غارودي: وعود الإسلام، 7-8.

[2]- المرجع السابق، ص233.

[3]- المرجع السابق.

وفي سنة/1988/م أنجز مركز دراسات الوحدة العربية مشروع (استشراف مستقبل الوطن العربي)، رمى فيه إلى تحقيق عدد من الأغراض المباشرة[1] وهي: تحديد الاختبارات والمسارات المستقبلية للوطن العربي الوصول إلى منهجية عربية للاستشراق تساعد في توظيفها وتطويرها مستقبلاً لدراسات مماثلة أن يخلف هذا المشروع وراءه قاعدة بيانات ومعلومات ومناهج وأساليب للتنبؤ وللتشابكات الشاملة، يمكن أن يستفاد بها في جميع أغراض التحليل والتقويم، وبناء مشاهد أخرى إضافية – إرساء تقاليد وقاعدة للعمل البحثي العربي كفريق خلق وتوسيع الاهتمام بالدراسات المستقبلية بين المفكرين وصانعي القرار في الوطن العربي تحقيق تفاعل عدد كبير من المفكرين والباحثين العرب مع المركز أن ينتج عن هذا المشروع تقرير عام ودراسات رئيسية توجه في المقام الأول إلى المواطنين العرب وإلى قواهم المنظمة التي تسعى إلى مستقبل أفضل أن يمثل هذا المشروع الزاد المعرفي الذي لا بد من التزود به من أجل صياغة مشروع حضاري عربي للنهضة.

أما مساحة نقد التقرير النهائي لهذا المشروع فإنها تتركز على ملاحظتين أساسيتين هما[2]:

الملاحظة الأولى:

الحديث عن الإسلام وما قدمه من إضافات حضارية إلى الأمة العربة كان يتركز على الزمن الماضي، والأثر الذي تركه ظهور الإسلام على هذه المنطقة في تلك الأزمنة، أما عن مشاركة الإسلام وماله من عطاءات حضارية على مستقبل العالم العربي، فهذا ما أهمله الكتاب ولم يتطرق إليه...

---

[1]- صدر الكتاب عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، المشرق ورئيس الفريق: د. خير الدين حسيب، 1988م.

[2]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص122.

الملاحظة الثانية:

لا يضع الكتاب العالم الإسلامي كأحد الكتل الجغرافي والبشرية التي تتداخل وتتفاعل مع العالم العربي في شبكة علاقاته وفي مشروعه الحضاري، في الوقت الذي يفرد الكتاب الحديث عن علاقات العالم العربي بالقوى الكبرى، وبدول الجوار الجغرافي، وبدول العالم الثالث، ولا يأتي على ذكر العالم الإسلامي في كل الكتاب على الإطلاق، مما يؤكد على أن الكتاب لا يعطي اعتباراً للعالم الإسلامي، فهل أن الرابطة التي تربط العالم العربي بدول العالم الثالث أشد وأوثق من رابطته بالعالم الإسلامي وما هي هذه الرابطة، هل هي التشابه في التخلف والتأخر في النمو، والتضامن في مواجهة الدول المتقدمة التي استعمرت تلك الدول في فترة سابقة، أم أن الرابطة هي عدم الانحياز وعدم التبعية للقوى الكبرى، في الوقت الذي يشكك الجميع في صحة هذه المقولة، وكل التجسيدات الواقعية تشير إلى خلافها؟.

لا نريد أن نلغي هذه الرابطة فهي إحدى الروابط الإنسانية التي تربطنا بأحد عوالم المجتمع الإنساني، لكن أن تتقدم هذه الرابطة على ما بين العالم العربي والإسلامي من رابطة فهذا هو محل النظر والخلاف![1].

وما يلفت النظر أكثر، التشكيك الذي يطرحه البعض على مقولة العالم الإسلامي، المقولة أو المصطلح الذي أثار جدلاً في ندوة (العالم الإسلامي والمستقبل)، فقد اعتبره "الدكتور أحمد شوقي الحفني" بأنه: ((عالم اصطلاحي أكثر منه واقع ملموس أو نظام إقليمي فاعل متفاعل يمكن إخضاعه للبحث والدراسة كوحدة

[1]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص123.

إقليمية أو نظام فرعي في داخل النظام الدولي، ومن ثم يصعب التعميم على الدول التي تدخل تحت مصطلح العالم الإسلامي))[1].

ويذهب الدكتور "أحمد صدقي الدجاني" في ورقته لهذه الندوة بالقول: ((إن العالم الإسلامي مصطلح حديث العهد أيضاً استخدمه الكتاب الغربيون للدلالة على بلاد المسلمين الممتدة من الغرب الأقصى على المحيط الأطلسي غرباً إلى إقليم سينكيانج في الصين شرقاً ومن أواسط آسيا شمالاً إلى إفريقيا المدارية جنوباً))، وقد شاع استخدامه في الأوساط الإسلامية بعد صدور كتاب ((حاضر العالم الإسلامي))، في العشرينات الذي تضمن تعليقات الأمير شكيب أرسلان على ما كتب الأمريكي "لوثروب ستودارد" في كتابه **حاضر العالم الإسلامي** وترجمة "عجاج نويهض".

ويلاحظ "جمال حمدان" على لفظ (العالم) المستخدمة في هذا المصطلح وفي مصطلح (العالم الغربي) أنها غير شائعة في الاستعمال الجغرافي، ويراها (دليلاً) على ما فيه من تفاوت في أبعاده غير الدينية، وإن العالم الإسلامي – باختصار – قطاع عرضي من العالم القديم... والتنوع هو القاعدة فيه لا الاستثناء[2].

ويعقب "محمود سويد" على هذا المصطلح في ذات الندوة فيقول: ((إن العالم الإسلامي هو عالم اصطلاحي لا يخضع للبحث كوحدة إقليمية، وإزاء هذا المصطلح، يتداعى الكثير من التساؤلات: ما هي الأسس التي تقوم عليها (الرابطة الدينية) وما هي حدودها؟ هل تشكل هذه الرابطة وسيلة ملائمة للتعامل مع

---

[1]- العالم الإسلامي والمستقبل، أعمال الندوة التي أقامها مركز دراسات العالم الإسلامي بالقاهرة، منشورات المركز، مالطا، 1992، ص133.

[2]- المرجع السابق، ص154.

معطيات العصر؟ وهل تشكل، مدخلاً ملائماً لولوج القرن الحادي والعشرين، بما هو قرن السوبر علوم؟)).

هل هناك مخاطر أمنية استراتيجية واحدة يواجهها عالم إسلامي واحد، تبرر الكلام على أمن استراتيجي واحد متكامل لدول هذا العالم، خصوصاً إذا اعتبرنا عوائق التطور (مشاكل التخلف والتبعية) التي تعانيها الدول الإسلامية هي ذاتها مشاكل دول عالم أوسع كان يسمى إلى الأمس القريب العالم الثالث، ويغلب الاتجاه الآن إلى تسمية دول عالم الجنوب مقابل عالم الشمال؟ وهل المخاطر الأمنية الاستراتيجية التي تواجهها سوريا مثلاً أو الأردن أو العراق هي ذاتها التي تواجهها ماليزيا أو إندونيسيا أو بنغلاديش ولنذهب أبعد ونتساءل: هل هناك ثقافة/حضارة إسلامية واحدة، متصلة ومتواصلة في الماضي والحاضر والمستقبل؟ أم هنالك حضارة عربية نشأت في بيئة عربية وعبر عنها الإسلام في حقبة زمنية معينة، ثم تحول كل فريق إسلامي إلى حضارته وثقافته وبيئته... ومصالحه؟ مهما يكن فالدائرة الإسلامية تستحق في المصطلح السياسي، جهداً عربياً مركزاً لدفع التنسيق إلى أبعد مدى ممكن، على الرغم من أن هذا التنسيق لم يثبت فعاليته ولا جدواه في مواجهة أية قضية إسلامية عربية منذ تفجر القضية الفلسطينية عام/1948/م حتى حرب الخليج الأخيرة[1].

مهما يكن فالعالم الإسلامي هو العمق الاستراتيجي والحيوي للعالم العربي وبالتالي لا يجوز أن ينصرف الجدل بين إشكاليات القومية العربية والتضامن الإسلامي، والنظر إلى العالم الإسلامي، كما لو أنه يحمل تهديداً بتفتيت القومية

[1]- العالم الإسلامي والمستقبل، المرجع السابق، ص179 -180.

العربية، وهذا يعني أن تتموضع القضية في الموقع الخطأ، وهو موقع التناقض والتضاد، لا موقع التكامل والترابط[1].

وفي صيف عام/1989/م نشر الباحث الأمريكي "فرانسيس فوكوياما" مقالة في مجلة (ناشيونال انترست) موسومة بعنوان **نهاية التاريخ**، تلك المقالة التي أصابت العالم برعشة كما وضعها الكاتب الأمريكي "آلن ريان".

في هذه المقالة لم يتطرق "فوكاياما" إلى الإسلام والعالم الإسلامي، لكن ما أحدثته من تفاعلات وانقسامات في الرأي، دفعت بصاحبها إلى أن يتوسع في دراستها، ويطورها من مجرد مقالة عاجلة إلى عمل موسع في كتاب، صدر بعنوان **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**[2]، تطرق فيه إلى الإسلام بشكل سطحي وعابر، ولا يمثل نهجاً حضارياً ولا تحدياً حقيقياً في هذا العالم، وليست له جاذبية في العالم خارج محيط مجتمعاته، فالتاريخ يعلن عن نهايته بالانتصار الذي حققه عالم الغرب الليبرالي الديمقراطي على عالم الشرق الماركسي الاشتراكي.

وفي الحقيقة من يتتبع بعض كتابات "فوكوياما" يجد التغيير في أفكاره، وإعادة النظر فيها، فبعد أن حاول أن يقدم النموذج الأمريكي «باعتباره النموذج الأمثل والأكثر تفوقاً وتقدماً في العالم» عاد مرة أخرى لكي يعيد النظر في هذا النموذج، ويوجه له النقد، ويفتح الحديث عن ثغراته من داخله مع كتاب صدر له بعنوان له صدر بعنوان **الثقة- الفضائل الاجتماعية وضع الازدهار**، حيث ينتقد في هذا الكتاب الإفراط في الحقوق الفردية وتأثيرها السلبي على الحياة الاجتماعية في

---

[1]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص125.

[2]- انظر الترجمة العربية لكتاب نهاية التاريخ، فرانسيس فوكوياما، ترجمة وتعليق د. حسن الشيخ، بيروت: دار العلوم العربية، 1993م.

داخل المجتمع الأمريكي، وإمكانية أن تتأثر مكانة أمريكا عالمياً بسبب استنفاد ما يطلق عليه "فوكوياما" رأس المال الاجتماعي، الاصطلاح الذي يستعيره من عالم الاجتماع "جيمس كولمان" والذي يعرفه بأنه (المقدرة على العمل سوية في روح تعاونية وفي شكل جماعات منظمة)[1].

وفي عام/1990/م، أصدر الخبير الاقتصادي الفرنسي "جاك أتالي" كتاباً حمل عنوان **ملامح المستقبل أو خطوط الأفق**[2] لم يتطرف فيه لا من قريب ولا من بعيد للإسلام والعالم الإسلامي.

والإشارة الوحيدة التي تضمنها الكتاب هي ذكر اسم الرسول محمد ﷺ في سياق كلامه عن ظهور الكثير من الرجال والأفكار في أمكنة غير متوقعة، وهكذا كان الأمر في نظر "أتالي" بالنسبة لظهور الرسول محمد ﷺ في الجزيرة العربية[3].

وهذا التجاهل من المؤلف ليس له ما يبرره، لأن الإسلام منذ ظهوره في القرن السابع الميلادي لم يكن في يوم من الأيام خارج التاريخ، كما ظن خطأ "فوكوياما" ولن يكون خارج المستقبل أيضاً كما ذهب "أتالي"[1].

---

[1]- الشرق الأوسط،لندن، العدد 6092، الخميس 1995/8/3، الحقوق الفردية... وتأثيرها السلبي على النموذج الأمريكي، فرانسيس فوكوياما، انظر أيضاً كتاب رأس المال الاجتماعي والاقتصادي العالمي فرنسيس فوكوياما، الإمارات العربية المتحدة، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، دراسات عالمية، العدد5.

[2]- جاك أتالي: ملامح المستقبل أو خطوط الأفق، ترجمة عن الفرنسية: أحمد عبد الكريم، دمشق، دار طلاس، 1991م.

[3]- المرجع السابق، ص142.

ولقد صور هذه الحالة الدكتور "محمد عزيز الحبابي" في معرض نقده للغرب في تعامله مع العالم الثالث، قال: ((إن الاستمرار، بسابق إصرار، في صنع التاريخ، مع غياب العالم، على حسابه، خطأ فادح، أما تسخير جهود الناس والاستهزاء بحاجاتهم وطموحاتهم فخطر قاتل، أليس من الدناءة أن يسكت الأشخاص الواعون عن مثل هذه الأوضاع؟ فلا وسيلة توفر، حالياً، وسائل للقضاء على تواجد عالم ثالثي يعاني البؤس والشقاء مع عالم الغرب الذي يعيش في نشوة التبذير المفرط، والانغماس في حياة الترف والتبذير ليس حياداً، إنه حرب تدمر كل الجائعين، فالفراغ يولد حماقات عاصفة، لا مراقبة على الإعصار العنيف، ولا منقذ ليرشد المحتكرين، وقلما نتنبأ بالمخاطر المفاجئة التي تخبئها القفار والأراضي الخلاء، وليس ذلك من قبيل التورية والتلميح))[2].

وفي عام/1992/م، أصدر سفير ألمانيا السابق في المغرب "مراد ويلفريد هوفمان" كتاباً بعنوان **الإسلام هو البديل**[3]، اعتبره مؤلفه بأنه: ((مرافعة عن الإسلام وله، مرافعة ذات إحاطة تاريخية وأساس علمي، متفهم لأبعاد المشكلة، بعيد كل البعد عن أي تبرير مصطنع)).

ويستطرد المؤلف قائلاً: ((عندما كانت المواجهة قائمة بين عالم الغرب الرأسمالي والشيوعية، كان للإسلام أن يكون كـ"خيار" دون هذا وذاك، ولكن الإسلام اليوم، يرى نفسه كـ"بديل" لحل مشاكل الحياة في عالم بدأ يأخذ طابع الثنائية مجدداً)).

وعن رؤيته لمستقبل الإسلام يضيف: ((لا شك في أن كل من يملك بعداً في النظر، لن تخفى عليه حقيقة أن الإسلام سيكون الدين الأكثر سيادة في القرن الحادي

---

[1]- جاك أتالي: ملامح المستقبل أو خطوط الأفق، ص97.

[2]- د. محمد عزيز الحبابي: مدخل إلى الغدّية (عالم الغد)، العالم الثالث يتهم، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991م، ص230.

[3]- مراد ويلفريد هوفمان: الإسلام هو البديل، بيروت، ترجمة: محمد مصطفى مازح، 1993م.

والعشرين، وإذا سئلنا من أين لنا هذا الجزم في بت هذا الأمر نجيب بأن كتابنا هذا هو الجواب.

فالإسلام لا يعتبر نفسه كبديل لحل مشاكل مجتمع الغرب الصناعي فحسب، نعم الإسلام هو البديل))[1].

لقد حظيت مؤلفات "هوفمان" عن الإسلام باهتمام ولقيت قبولاً في ألمانيا والغرب، إلى أن تبدلت هذه المواقف بعد حرب الخليج الثانية عكس ذلك فالتفاؤل الذي أظهره "هوفمان" في الورقة التي تقدم بها إلى مؤتمر (المسلمون وحوار الحضارات في العالم المعاصر)[2].

فقد اكتشف أن الغرب لا زال مسكوناً بذهنية الحروب الصليبية في نظرته إلى الإسلام، وهذا ما دفعه إلى ضرورة أن ينهض العالم الإسلامي بنفسه وأن يستقل عن الغرب وبالذات في مجال العلوم والتقنية التي ينبغي أن يتخذ منها قاعدة للنهوض والتقدم الحضاري[3].

وفي عام/1992/م صدر كتاب **الاستعداد للقرن الحادي والعشرين**[4] للكاتب الأمريكي "بول كنيدي"، هذا الكتاب الذي جاء محصلة نقاش نقدي جمع بين

---

[1]- جاك أتالي: ملامح المستقبل أو خطوط الأفق، ص6.

[2]- انظر الورقة التي شارك بها "هوفمان" في مؤتمر المسلمون وحوار الحضارات في العالم المعاصر، الدورة العاشرة لمؤتمر المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية – مؤسسة آل البيت – عمان – الأردن 7-9 صفر 1417هـ/5-7 تموز/يوليو 1995م.

[3]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص128.

[4]- بول كنيدي: الاستعداد للقرن الحادي والعشرين، صدرت طبعة عربية عن دار الشروق بالأردن، ترجمة محمد عبد القادر، غازي مسعود 1993م.

المؤلف وعدد من الاقتصاديين في معهد (بروكينغز) بواشنطن في ربيع/1988/م، حول كتابه الصادر حديثاً آنذاك **صعود وسقوط القوى العظمى**.

والملاحظة التي استوقفت انتباه المؤلف من بين كل النقاش الموسع جاءت من ناقد لا تربطه به معرفة سابقة حين قال: ((لماذا تثار ضجة بهذا الحجم حول هذا الكتاب، فهو في المحصلة كتاب تقليدي إلى حد بعيد، يركز على الدولة القومية باعتبارها أداة الفعل المركزية في الشؤون العالمية، وكان في نظر الناقد أنّ من الأفضل لمؤلف الكتاب أن يستفيد من وقته في الكتابة حول قضايا أكثر أهمية وإثارة، حول قوى التغيير المتمثلة في النمو السكاني، وتأثير البيولوجيا، والدمار البيئي، والهجرة ذات الطبيعة المتخطية للقوميات، والتي تهدد بالتأثير سلباً في حياتنا جميعاً، فلاحين أو رؤساء حكومات))!.

لقد أخذ "كنيدي" بهذه الملاحظة التي وجد فيها كما يقول الإثارة، وكانت بداية اهتمامات موسعة عنده حول موضوعات يصفها بأنها غريبة عليه تماماً، كالدفء الكوني، والسكان، وصناعة الإنسان الآلي، والتكنولوجيا الحيوية[1].

فالعالم الإسلامي «في نظر كيندي» يعاني من الضغوطات السكانية، ونقص المصادر والطاقة التعليمية والتكنولوجية، وتفجر الصراعات الإقليمية التي تتحدى أحكم الحكومات، وبعيداً عن الاستعداد للقرن الحادي والعشرين فإن معظم العالمين العربي والإسلامي يجد صعوبة في التعامل حتى مع القرن التاسع عشر[2].

فالصعوبة التي يجدها "كيندي" في تعامل العالم الإسلامي مع القرن التاسع عشر بعيداً عن الاستعداد للقرن الحادي والعشرين، في مبدأه العلماني وديموقراطيته

---

[1]- المرجع السابق، ص7.

[2]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص266.

واقتصادياته، وبتغيراته الاجتماعية، وأسئلته الفكرية، هذه الصعوبة استوحاها من البيئة التاريخية للعالم الغربي، وأسقطها على بيئة مغايرة، هي بيئة العالم الإسلامي، من غير أن ينظر إلى ما بين هاتين البيئتين من تمايزات أساسية، دينية وثقافية وتاريخية وحضارية، فالغرب ليس هو القاعدة التي يقاس عليه حال المجتمعات الأخرى، وليس صالحاً لهذا القياس.

ويختتم "كيندي" كلامه عن العالم الإسلامي فيقول: ((من الواضح أن الإسلام يعاني من عدة مشاكل أوقعها هو بنفسه، لكن إذا كان معظم الغضب وموقف المواجهة للنظام الدولي الذي يقفه هذا العالم اليوم عائد إلى خوف قديم من ابتلاع من قبل الغرب، فأي نوع من التغيير لن يكون متوقعاً إلا إذا زال ذلك الخوف))[1].

"فكيندي" بهذه الرؤية يضعنا أمام مستقبل مخيف، ويطالبنا بأن نرفع الخوف عن أنفسنا، لكن مجرد الخوف لا يصنع مستقبلاً، ولا يعبد طريقاً إلى المستقبل، فمن حقنا أن نخاف على هويتنا وتراثنا ودیننا وتاريخنا وأجيالنا، وأن نخاف من رعب المشكلة الاجتماعية وأزمة القيم والأخلاق في الغرب من أن تنتقل إلينا، فالغرب ليس كله تقدم، وفيه من المخاوف ما هو كثير وخطير، وهو أول من يتهدد بهذه المخاوف، وأول من يدرك خطورتها في داخله، فالتقارير والدراسات والكتب التي تحذر من هذه المخاوف في ازدياد مستمر هناك.

وأكبر خطأ أن يكون التعامل مع قوى التغيير العالمية من غير خوف، لا كما اعتقد "كيندي"، لأن الانفتاح بلا خوف كمن يفتح بيته للعاصفة[2].

---

[1]- المرجع السابق، ص296.

[2]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص130.

وفي صيف/1993/م، نشر أستاذ العلوم السياسية في جامعة هارفرد "صامويل هنتينغتون" واحدة من أكثر المقالات استقطاباً للحوار والجدل والنقد، وهي مقالة (صدام الحضارات)[1] التي نشرها في دورية "فورين أفيرز" الأمريكية، وقد فتحت هذه المقالة من المناقشات التي لم تنقطع حتى هذا الوقت، في أطراف واسعة من العالم.

وقد تشاءم الكثير من هذه المقولة التي جاءت في ظرف كان العالم فيه يتطلع إلى السلام والأمن بعد زمن طويل من الحروب، وبعد التفاؤل بزوال الحرب الباردة إذا بهذه المقولة تبشر بصدام هو الأشد والأخطر مما جعل البعض ينظر إلى هذه المقولة بأنها تتضمن إعلاناً لحرب باردة جديدة.

والذي يخلص إليه "هنتينغتون" أن البؤرة المركزية للنزاع المباشر في المستقبل ستكون بين الغرب والعالم الإسلامي، وخطورة هذا الصدام حين يتحالف الإسلام والعالم الإسلامي مع الكونفوشيوسية الصينية[2] وفي أواخر سنة/1996/م صدر كتاب **الطريق إلى المستقبل**[3] للدكتور "فهمي جدعان".

ويفهم من هذا الكتاب كما لو أنه وصية الكاتب إلى العالم العربي مع نهاية هذا القرن، فهو عمل تأسيسي اجتهادي يريد منه أن يجسد جملة تأملاته وفهمه

---

[1]- صامويل هنتينغتون: صدام الحضارات، بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995م.

[2]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص131.

[3]- د. فهمي جدعان: الطريق إلى المستقبل، صدر الكتاب عن المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1996م.

وتصوره للقضايا والمسائل التي يعتقد بجوهريتها ومركزيتها وحيويتها في وجودنا المعاصر.

يذهب الدكتور "جدعان" إلى أن القطاعات الجوهرية لوجودنا الحالي قد طالها جميعاً الاضطراب والخلل، أو العطب واختلال التوازن والتماسك، أو فقدان حس الاتجاه، وأن المخاطر التي تهدد في العمق وجودنا الذاتي والأخلاقي والاعتقادي والحضاري والوجداني، هي مخاطر حقيقية...

وهذا الكتاب أقرب ما يكون إلى جرس إنذار من الواقع الذي تنتشر فيه، كما يصفها "جدعان" جيوش من العواصف والأعاصير والسحب المظلمة، وقبل أن يصل إلى طريق مسدود، أكثر من كونه جهداً تأسيسياً لصياغة طريق المستقبل، ولا أدري كيف أختار المؤلف لكتابه عنوان (الطريق إلى المستقبل) مع أن لغة الخطاب والطرح يغلب عليها لغة الهواجس والإحباط، وأكثر ما يوحي بذلك الخاتمة التي جاءت بعنوان (حوار مع اليأس) في حين كان يفترض أن التسمية الأكثر تناسباً مع عنوان الكتاب وفي الخاتمة بالذات هو (حوار مع الأمل).

من الملاحظات التي يخلص إليها المؤلف في هذا الكتاب، اعتقاده بأن خلاص هذه الأمة لا يمكن أن يتحقق إلا بإنفاذ مشروع إسلامي شامل تتجسد فيه أحكام الدين وقواعده وأهدافه.

وقد سبق أن عالج الدكتور "جدعان" هذه الملاحظة الأخيرة في كتاب صدر له في عام/1979/م، ولعله من أهم مؤلفاته المنشورة، وهو كتاب **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**[1].

---

[1]- د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، عمان – الأردن 1979م، وفي الطبعة الثالثة 1988م، أضاف المؤلف خاتمة حملت عنوان (الإسلام والمستقبل).

في الخاتمة التي أسماها (الإسلام والمستقبل) وحدد فيها أبرز السمات الاستراتيجية للعقل الإسلامي المستقبلي، وهي التقدم، الإبداع، التجذر، التمثل، العقلانية، التنظيم والفاعلية والإتقان، الحرية والمسؤولية والمشاركة، التكيف[2].

أما على مستوى الندوات الإسلامية التي عالجت موضوع المستقبل، فإن أول ما يلفت النظر هو قلة ومحدودية هذه الندوات، وعدم تتابعها وتواصلها مع أهمية وحيوية، ما كان يطرح فيها، وكان يؤمل أن تنبثق من بعضها جمعية متخصصة للدراسات المستقبلية، ولدراسة مستقبل الإسلام والعالم الإسلامي بصورة خاصة، بعد أن كان يفترض أن هذه الندوات قد وقفت على ضرورات هذا الحقل الحيوي والنهوض به على هيئة مؤسسات وجمعيات لسد الفراغ الحاصل في هذا الجانب، وتدارك النقص الذي نعاني منه في الدراسات الإسلامية، ولمواكبة التطورات المهمة والتراكمات المعرفية التي عرفها حقل الدراسات المستقبلية في العالم... إلى ما هنالك من خلفيات وضرورات راهنية ومستقبلية[1]....

من هذه الندوات:

- ندوة قضايا المستقبل الإسلامي: نظمها مركز دراسات المستقبل الإسلامي، بالتعاون مع المعهد الوطني للدراسات الاستراتيجية الشاملة بالجزائر، عقدت بالجزائر العاصمة في الفترة ما بين 4-7 أيار/مايو/1990م.
- ندوة العالم الإسلامي والمستقبل: أقامها مركز دراسات العالم الإسلامي بمشاركة مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد بجامعة القاهرة، حيث عقدت، في الفترة ما بين 13 – 15 أكتوبر/1991م.

[1]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص133.

- ندوة مستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل: دعت إليها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، عقدت في الفترة ما بين 3-6 شباط1992م.

عالجت هذه الندوات قضايا فكرية بارزة وبالذات الندوة الأولى والثالثة، كقضايا تجديد الفكر الإسلامي والفقه الإسلامي، وتطوير فكر الحركة الإسلامية، والنهوض بواقع المرأة المسلمة، ومستقبل المشروع الإسلامي وأولوياته، وقضايا الثقافة والتنمية والوحدة، والاهتمام بالدراسات المستقبلية.

أما الندوة الثانية فقد ركزت أبحاثها على مسح شامل للعالم الإسلامي في أبعاده المختلفة السياسية الاستراتيجية، والتكنولوجية الصناعية، والبعد الاقتصادي في جوانبه الزراعية والنفطية، والبعد الاجتماعي والثقافي في جوانب التعليم والبحث العلمي، وقضايا الإعلام وقضايا الإعلام والقيم الاجتماعية والثقافية...الخ.

البحث الثاني

الأمة العربية قاعدة العالم الإسلامي

ولعل هذه الأمة تجد حقيقتها وجوهرها وأملها ومستقبلها وتقدرها ومنتهى أمرها في هذا العالم الإسلامي، ولن تجد هذه الغاية إلا في هذا العالم، ولنا في عودة تركيا الأخيرة، مؤشراً واضحاً جلياً على هذه العودة الروحية بعد كل اغتراب.

والأمة العربية هي واسطة العقد في العالم الإسلامي، إنها حلقة اللباب الأهم في المنظومة الإسلامية، ولن تجد هذه المنظومة حقيقتها ودورها إلا بالدور الذي تلعبه حلقة اللباب.

ويكفي أن نلقي نظرة عملي على العالم الإسلامي لترى مدى التداخل الجغرافي والمعانقة في أوطانه من الناحية الجغرافية، وترى مدى تغلغل الوطن العربي في العالم الإسلامي والعكس، تغلغل وتداخل يقيد الارتباط والمصير والقوام الوجودي بين عناصره.

وعلى ضوء ما تقدم فقد رأينا التعرض إلى المواضيع الآتية:

- ✓ أطروحة العروبة في كتاب **أم القرى** "للكواكبي".
- ✓ رؤية قومية لحال الأمة (رؤية التيار القومي في المؤتمر القويم الإسلامي).
- ✓ البيئة الإقليمية للمشروع الحضاري النهوضي العربي.
- ✓ رأينا في أهمية الأمة العربية في دار العالم الإسلامي.

الفرع الأول

أطروحة العروبة في كتاب أم القرى للكواكبي

ونلفت الانتباه «استطراداً» إلى دعوة "محمد بن عبد الوهاب"(1700 – 1798م) إلى حصر الخلافة بالعرب، والأمر نفسه بالنسبة للمفكر العربي "محمد رشيد رضا" صاحب العروة الوثقى.

كما أن جمعية أم القرى التي أسسها الكواكبي رأت أن حفظ الحياة الدينية وقف على جزيرة العرب، ولا يقوم فيهم قيامهم، فهم الأعلم بقواعد الدين لأنهم أعرفهم منه وأكثرهم حرصاً على حفظه وتأييده والفخار به.

هذا الكتاب يحمل في ثناياه دعوة صريحة إلى العرب للنهوض بالإسلام السياسي الذي تداعت صورته وفقد دوره الحضاري في ظل الحكم العثماني المطلق، فهم وحدهم برأيه القادرون على النهوض بهذا الدور عبر استعادتهم للخلافة مقترنة بـ (استعادة) الدين الذي (خرج... من حضانة أهله) العرب[1].

والواقع أنه من الصعب جداً الحديث عن تمايز ما في كتاب **طبائع الاستبداد وأم القرى**، لاسيما في موضوعة الإصلاح وتشعباتها المختلفة، إذ كانت معاناة الكواكبي واضحة في دراسته لمظاهر الخلل وتصوراته للحلول على الصعد السياسية والاجتماعية والدينية، ولكن التمايز أكثر ما هو ملحوظ في المنهج الذي جاء

[1]- عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، ص175.

مباشراً في (الطبائع) ورمزياً في (أم القرى) مع تجاوز في الأخير لمشكلة العلاقة مع السلطنة العثمانية، إلى محاولة وضع تصور للمشكلة العربية بصورة خاصة.

وغني عن القول أن هذا الكتاب يتضمن مطارحات على لسان اثنين وعشرين مسلماً (فاضلاً)[1] جرت في مكة، مقتبساً عنوانه من أسم آخر لها (أم القرى) ومن البديهي أن اختيار هذا المكان، حيث انعقد الاجتماعي الذي تشكك البعض[2] بأنه من حيال الكاتب واعتبره حركة سرية قائمة، لم يكن من باب المصادفة، لما تمثله مكة من أهمية في الإسلام الأول، وفي الذاكرة العربية، تمتد زماناً إلى ما قبله، وتتجسد حضوراً في كتابه «أي القرآن» الذي حوى كثيراً من التفاصيل الاجتماعية والاقتصادية عن تاريخ (البلد الأمين)، مثل الإيلاف والحج وقريش التي نزل بلغتها (لهجتها) العربية، والتي كان (يحسنها)[3] المنتظمون في الاجتماع السالف الذكر وإذا كان الكواكبي قد ألمح إلى الوحدة العربية في (الطبائع) متجاوزاً في طرحة الطائفة والمذهب كما سبقت الإشارة، فاللغة شكلت عنده عاملاً بارزاً في توثيق عرى الرابطة بين المسلمين[4] دون أن يكون من باب المصادفة أيضاً أن يحسن أعضاء (جمعيته) اللغة العربية، وهم ينتمون إلى بلدان لها لغاتها المختلفة، وفي ضوء ما تقدم، "فالكواكبي" كان أحد أوائل الذين رهصت كتاباتهم بالفكر القومي، إن لم يكن أولهم بالتحديد، انطلاقاً من قراءة مهدت لقواعد موضوعية في هذا السبيل، وقد جاراه في ذلك مفكر قومي آخر هو "نجيب عازوري" الذي طالب بانفصال العرب عن الأتراك، ملتقياً مع الكواكبي في الدعوة

---

[1]- عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، ص164.

[2]- جان داية: الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة، ص82.

[3]- عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، ص164.

[4]- المرجع السابق، ص193 -194.

إلى قيام خلافة عربية في الحجاز، تناط بها الشؤون الروحية للمسلمين، وإلى إعطاء الحرية الدينية للمسيحيين العرب[1].

ولكن ريادة الكواكبي وهو فقيه كانت نشأته في ظل سلطة مباشرة لبني عثمان (الشام)، أو غير مباشرة لهم (مصر) خلافاً "للعازوري" الذي نشر أفكاره في فرسنا – تجلت، ليس في اختراقه الحاجز الفكري (الإسلامي) في عهده، ولكن في تجاوزه العهد نفسه، إلى الاحتكاك بمؤثرات غربية، يرجح أنها وصلته عبر اطلاعه على بعض كتاب **رموز النهضة الفرنسية**[2] ولعل هذا التأثير واضح في كثير من مفاهيمه الخاصة بمسائل الإحياء والوطنية[3] والحرية[4] والديمقراطية[5] ونبذ التعصب الديني[6] الذي يرى فيه البعض خطأ بأنه ميل لدى الكواكبي إلى فصل الدين عن الدولة[7].

ذلك أن المسألة الأخيرة متعارضة في الجوهر مع الفكرة الأساسية التي بنى عليها أطروحته في (أم القرى) الداعية إلى إقامة خليفة قرشي، يتخذ مقره في الحجاز، لأن الخلافة التي اقترحها كسلطة روحية، كانت مجرد تصور مرحلي وليست حلاً

---

[1]- سليمان موسى: الحركة العربية، ص 23 -24.

[2]- د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية- دراسة في الهوية و الوعي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، طـ1، ص168.

[3]- عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، ص216.

[4]- المرجع السابق، ص176.

[5]- المرجع السابق، ص174.

[6]- المرجع السابق، ص204.

[7]- جان داية: الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة، ص59.

كاملاً لأي من الطرفين العربي والعثماني، أو كليهما معاً، ومن السذاجة الافتراض بأن الكواكبي كان مقتنعاً لخليفته المقترح بهذه السلطة التي كانت قائمة حينذاك عبر شريف مكة، وهو قرشي أيضاً، لأن الخلافة من حيث المبدأ سلطة واحدة يتكامل فيها الجانب الروحي مع الجانب الزمني (السياسي) و(استحسانه) على لسان الأستاذ الرئيس "المكي" في مستهل (المؤتمر) يبعث على الاعتقاد بأن طرح الفكرة من هذا المنظور، كان أبعد مما يمكن الوصول إليه في تلك الفترة الحالكة، والتشكيك خصوصاً بمواقف (العلماء) الذين غالباً ما كانوا هدفاً لنقد لاذع من جانب الكواكبي في (أم القرى)[1].

وإذا كان هذا (الخليفة) بسلطته الروحية المقترحة، ما دار في خلد الكواكبي، فليس ثمة ما يدعو إلى تلك السرية، خصوصاً وأن الكتاب نشر في مكان لا يستوجب مثل هذا القدر منها، وبالتالي يصح التساؤل أيضاً، عن جدارة هذا الخليفة، الفاقد لدوره السياسي في إعادة (وصل الرابطة الدينية والوحدة الخلقية)[2] المفقودتين، في وقت عجز عن القيام بذلك الخليفة الفعلي (السلطان).

ومن ناحية أخرى، فإن ما يلفت القارئ هو تكرار عبارة (الفتور) في عدد من صفحات (الكتاب)[3] مقترناً عند الكواكبي باليأس الذي هو برأيه سبب هذا الفتور[4]، دون أن يكون مجدياً ذلك الحل المعلن في (مؤتمر مكة) لمعالجة الأمراض العديدة التي تم التوقف عندها، وبلغتا تحت وطأتها الدولة العثمانية حدود اليأس.

---

[1]- عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، ص167.

[2]- المرجع السابق، ص180.

[3]- راجع على سبيل المثال الصفحات: 169، 174، 177، 180، 183، 187، 188، 189.

[4]- عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، ص156.

ومن هذا المنظور، فإن ما افترضه الكواكبي بأن الحل هو تسليم الشعوب الإسلامية بالخلافة للعرب، الذين هم برأيه (أنسب الأقوام) ويشكلون (الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية... بل الكلمة الشرقية)[1]، يعطيه ريادة هذا الطرح المبني على قاعدة القومية، أو ما يوافق فكرتها حسب تعبير "حوراني"[2].

دون أن يتعارض ذلك مع الذي ذهب إليه "د. كوثراني" بأن (المرجعية النظرية تبقى عند الكواكبي نظرية الإسلام[3]، فمن الطبيعي جداً أن يكون منطلقه، وهو الفقيه وصاحب تعبير (الإسلامية)[4]، بمضمونها القرآني (والحديثي)، من هذه القاعدة أو النظرية، إلا أن فرادته جاءت «ولا نظن بأن قارئاً متمعناً في فكره ينكر ذلك» تجلّت في أنه أول من طرح الخلافة العربية، ليس على أساس ديني، ولكن وفقاً للنموذج الراشدي والقليل المتماهي معه في العهد الأموي (خلافة عمر بن عبد العزيز)، حين اتحدت إدارة الملك وإدارة الدين على نحو لم يتكرر بعده في الإسلام[5].

ومن الطبيعي أيضاً أن يكون للكواكبي مكان في الحركة الداعية إلى (النهوض بالعالم الإسلامي) التي رادها الأفغاني وانخراط فيها كبار النهضويين في تلك الفترة، على أن هذه الحركة أمام التحديات التي عطلت دورها، لم يعد مجدياً تحت

---

[1]- د. وجيه كوثراني: السلطة والمجتمع والعمل السياسي، ص157.

[2]- البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص325.

[3]- د. وجيه كوثراني: السلطة والمجتمع والعمل السياسي، ص325.

[4]- عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، ص174.

[5]- د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية- دراسة في الهوية و الوعي، ص172.

لوائها مما أدى إلى تبعثر أعضائها في اتجاهين: أحدهما، كان ما يزال مؤمناً باستمرار العرب في إطار الدولة العثمانية، وصولاً إلى تحقيق صيغة الاستقلال الذاتي[1]، وثانيهما أخذ يتجه إلى الخروج نهائياً من إطارها والعمل على تأسيس دولة عربية موحدة، بعد فجيعته بالمنحى الطوراني (القومي) لهذه الدولة، كما سبقت الإشارة.

ومن هنا تكتسب فكرة الكواكبي أهميتها، بأنه كان الأكثر جرأة في ترجمة هواجسه ولو بصورة مقنعة من منطلق عربي (قومي)، وليس من منطلق إسلامي كما كان مطروحاً لدى دعاة (العثمانية) التي قامت على أنقاض (الجامعة) واستمرت وقتاً في الفترة (الاتحادية)، فالعرب هم عماد الإسلام، ومجد هذا الدين اقترن بهم، مما جعلهما متلازمين تاريخاً، ووحدتهما مجسدة في الخلافة التي كانت في قريش (أوسط العرب داراً ونسباً) كما وصفها الخليفة الراشدي الأول[2] وحاول استعادة نموذجها الكواكبي بعد نحو ثلاثة عشر من القرون.

كان هذا أقصى ما يمكن الإفصاح عنه في زمن ظلامي، حين طرح الكواكبي هذه الأفكار، دون أن يجرؤ على مثل ذلك حتى أولئك الذين كانوا خارج سياج الظلام، ولعل رده على الشيخ رضا يذهب بنا إلى الاعتقاد، بأن صورة الخليفة التي رسمها في وادي القرى، قدراته في حلب، حيث وضع على الأرجح مادة الكتاب، وهي ليست نفسها التي عبر عنها في مصر، إذ قال: «أي الكواكبي» ((فلماذا على السلاطين في زماننا هذا لإقامة معالم الدين، وأن يميزوا بين الدول الحاضرة التي تقتصر وظيفتها على الأمور الدينية، والدول الغابرة التي كانت وظيفتها تعم الأمور

---

[1]- د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية- دراسة في الهوية و الوعي، ص171.

[2]- محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب **الزهري**: المغازي النبوية، ص14.

الدينية والدنيوية معاً، فلا ينتظروا من دولتنا الحضارة ما كان أسلافنا المسلمون يحصلون عليه))[1].

فلم يكتف هنا بالوظيفة الروحية للخليفة، لأنها تخلّ بسلطة الخلافة كما كرسها الفقهاء المسلمون، وهو ما كان يدركه جيداً كل من الشيخين المتناظرين على صفحات (المقطم)، إلا أن المكان هو الذي فرض على الكواكبي، الفصل بين السلطتين، مذكراً زميله، بأنه لو قال في طرابلس الشام[2]: ((ليس للمسلمين اليوم خليفة ولا إمام ولو كان لأطارته أعاصير السخط إلى أعالي الغمام ثم طوحت به صواعق الانتقام إلى لجج البحار))[3].

وهكذا، فإن مجرد الدعوة إلى استعادة الخلافة للعرب وإلى موقعها القرشي بالذات، يشكل سابقة نضالية في الحركة العربية، حتى ولو لم يتم الإفصاح عن مضمونها القومي المباشر، ذلك التعبير الذي استخدمه "الزهراوي" للمرة الأولى على ما يبدو، وهو من المتأثرين بالكواكبي إلى حد كبير[4]، ولكن الأخير استخدام تعبير القوم في سياق الإشارة إلى العرب، أو الناطقين بالضاد [5]، وتحريضهم على الاتحاد الوطني دون الديني، تماهياً مع أمم الغرب، كما استخدم عبارة (الأمة) في التخاطب مع الناشئة العربية التي وجه إليها كتابه (الطبائع)، عاقداً عليها الآمال

---

[1]- جان داية: الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة، ص141.

[2]- يتحدر الشيخ رضا «كما هو معروف» من القلمون القريبة من طرابلس الشام.

[3]- جان داية: الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة، ص140.

[4]- د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية- دراسة في الهوية و الوعي، ص145.

[5]- عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص102.

في بعث (الأمة) واستنهاضها على خطى الأجداد الذين لم ينحنوا (إلا ركوعاً لله)[1].

إن قراءة هادئة في فكر الكواكبي، تجعلنا على يقين بأن تجاوز الطروحات (العثمانية) التي شكلت محور الخطاب الإصلاحي في ذلك الوقت، منفرداً بخطاب سياسي له نكهته العربية، وإن كانت غير ظاهرة تماماً، في القراءة السريعة والمسطحة لفكره، فالعرب كانوا ما يزالون بالنسبة إليه، هم الدين والتراث والقيادة والعلم واللغة التي تشد أواصرهم، فضلاً عن المستقبل المعقود لهم، بعد استفحال ما سماه بـ (الفتور)، وما أدى إليه من فقدان الرابطة السياسية والدينية في الدولة (المريضة).

قد لا يكون "الكواكبي" مفكراً قومياً بالمعنى المباشر أو المتداول فيما بعد، إلا أنه في كتاباته، برغم الاستبداد والظلامية، طرح للعرب موقعاً متميزاً بين المسلمين المنضوين تحت حكم السلطنة، الأمر الذي يجعلهم مؤهلين لدور قيادي، أو بالأحرى لاستعادة هذا الدور، على أن الكواكبي أخيراً، إذا كان تراثياً يختلج (مجد) السلف العظيم في عراقته، فإن اطلاعه على الثقافة الأوروبية، الناضجة حينذاك بالفكر القومي، قد أغنى هذا الحافز النضالي في ذاته، سواء أكان له مضمونه القومي الراسخ، أم أنه مجرد إرهاص بهذه الفكرة... وفي كلا الوضعين يحتل الكواكبي موقعاً متقدماً ويتخذ ريادة خاصة[2].

---

[1]- عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص99.

[2]- إبراهيم بيضون: تراث القلق الإسلامي في نهاية القرن الماضي قراءة في فكر عبدالرحمن الكواكبي، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، ص142.

الفرع الثاني

البيئة الإقليمية في منظور

المشروع الحضاري العربي الإسلامي[1]

وسمت ندوة المشروع الحضاري النهضوي العربي هذا البحث بعنوان **البيئة الإقليمية**، وكنا نفضل إبراز السمة الحضارية – لسبب بسيط هو أن هذه البيئة، أو هذا الفضاء ليس مجرد بعد أو مجال جغرافي، بل هو كيان أو مقوم حضاري عام تنتمي إليه أمتنا كما سنوضح.

وسنحاول في بحث مقبل إيضاح وتبيان دور هذه الحضارة الإسلامية كرديف وظهير للدائرة الحضارية العربية باعتبارها توأمتها وشقيقتها في الرضاع وقد استشهدنا سابقاً برأي "ريمون بولان" القائل: ((الدولة حضارة بأسرها))، وقد استجمعت قواها، وأفصحت عن نفسها في مجموعة من المؤسسات وعلم الدولة: State ology يؤسس السياسي على الحضاري، ويعتبر الحضاري أساساً يرقى إليه السياسي وهدفاً يسعى إلى تحقيقه ورسم خطاه.

صحيح قد حدثت في تاريخنا زلازل سياسية جعلتنا ننظر بعين الريبة إلى هذا العنصر الحضاري، ولكن بنية اللباب الحضارية يجب أن تسود على القشور العرضية السياسية الزائلة، كالثبور قد تطفو على السطح الحضاري.

---

[1]– مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص229، مداخلة الأستاذ ناصيف حتي.

ومن المؤسف أننا لا زلنا نقصر أمام الخيار الحضاري بسبب عوامل متعددة، وهذا ما يخالف طبائع الأمور المركوزة فيها، لكن ماذا مثلاً لو نجحت سياسة أربكان رئيس وزراء تركيا، في التقرب إلى البلاد العربية، وماذا عن موقف تركيا أخيراً التي لم تسمح للقوات الأمريكية بالمرور لغزو العراق خلافاً لموقف بعض الدول العربية.

هذا الدور الحضاري التركي في التأثير على السياسي لا يمكن نكرانه وإن كنا نأمل زيادته وتجاوز نقصانه، مع العلم أن الحضاري لم يكن مواراً عرماً متدفقاً، وبالتالي فقد تقصر الحضارة بين عيشة وضحاها بفعل العوامل السياسية، ولا أدل على ذلك فشل المشاريع المزيفة المصطنعة التي لا تقوم على هذا المقوم الحضاري الثقافي، والتي فشلت فشلاً ذريعاً، بما لاقته من تأييد ورواج (المشروع الشرق أوسطي الذي حلم به شمعون بيريس)[1].

و"الأستاذ حتّي" نفسه يشير إلى هذا المجال الجغرافي الثقافي (الشرق أوسط الكبير) عند علماء الغرب، وهذا ما يؤكد أن هذا الفضاء الذي نسميه الدائرة الإسلامية – ليس مجرد إقليم، بل فضاء حضاري يمتد من كازاخستان إلى موريتانيا[2].

ونستطيع القول إن بحث "الأستاذ حتّي" كان سياسياً آنياً صرفاً، وقد خلت منه النظرة الاستراتيجية الحضارية، ودورها في رسم سياسة المستقبل.

---

[1]- انظر مناقشة الأستاذ قيس العزاوي للأستاذ حتي، ص253.

[2]-نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مداخلة الأستاذ حتي، ص233.

لقد أطلق "الأستاذ حتّي" على الدائرة الإفريقية تسمية فضاء، ونحن نعلم أن معظم الدائرة العربية في الدائرة الإفريقية، كما أن هذا القسم العربي الإفريقي يتداخل كثيراً مع الدول الإفريقية المسلمة.

وذكر "الأستاذ حتّي" بداية تبلور مجتمع مدني، ثم تخطى هذا المجتمع حدود الدولة الوطنية[1]، وهذا مؤشر على شعور وإحساس نظام الأمة Society System بذاته وهويته وحضارته وروحه، وإنه مستقبل متميز من نظام الدولة: State System الذي له ارتباطاته ورنوه وتبعيته بنظام الغرب ومصالحه.

والملاحظ أن الباحث يرى أن إحياء النظام العربي، يسمح له من خلال المشروع الحضاري أن يكون إطاره الفضاء الحضاري الإسلامي الآسيوي الإفريقي، وهذا ما أبرزته في دراساتي المتعددة عن الدائرة العربية الإسلامية، حيث ركزت على أهمية العرب في إفريقيا ثم أهمية الدول الإسلامية، وبالتالي دور هؤلاء في إفريقيا عامة.

والأمر نفسه بالنسبة لدور الإسلام والعرب في آسيا ولا أدلُّ على ذلك من فشل المشاريع المزيفة المصطنعة.

تحدث سفير باكستاني إلى سفير عربي قائلاً له: نظرنا إليكم، فإذا أنتم تنظرون إلى غيرنا، ثم نظرتم إلينا فوجدتمونا ننظر إلى غيركم، فمتى يلتئم الشمل، وتلتقي به العيون المتعطشة؟!!!...

[1]- نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مداخلة الأستاذ حتي، ص244.

لقد وضعت كتلة باندونغ جائزة لمشروعها الحضاري، كما فعلها الغرب (جائزة نوبل)، ولكن هذه الجائزة الحضارية لم يكتب لها أن تجد نور الحياة، ولعل مشروع باندونغ دفنته الأحداث لأنه كان مجرد حدث سياسي، لم يرفد بنسغ الحضاري (القول للدكتور وجيه كوثراني)[1]، فهل من مَدّكر.

[1]- د. وجيه كوثراني، المنشور في مجلة المستقبل العربي، عدد 137 تموز 1990، الموسوم بعنوان أفكار باحثة عن سمات حضارية.

الفرع الثالث

رؤية قومية لحال الأمة[1]

ورقة التيار القومي في المؤتمر القومي الإسلامي

يستأنف هذا الحوار نقاشاً بين التيارين القومي والإسلامي، بدأ قبل خمس سنوات، بندوة (الحوار الديني) التي عقدت في القاهرة في العام/1989/، وشارك فيه لفيف من المفكرين البارزين من التيارين الذين يشاركون في أعمال هذه الندوة، أو الذين أسهموا في الحوارات التي تلتها، والتي تعددت منابرها، وقد طرأت متغيرات كثيرة على المستويات كافة منذ ذلك الوقت، سواء في واقع الأمة أو في تفاعل كل من التيارين حيال مشاكلها وأهدافها، أو في مفردات مشروع كل منهما للمستقبل، وكذا في علاقة كل منهما بالآخر.

---

[1]- أعدّ ورقة العمل هذه، بتكليف من اللجنة التحضرية للمؤتمر القومي – الإسلامي، لجنة من التيار القومي مؤلفة من السادة (حسب الترتيب الأبجدي) د. أحمد صدقي الدجاني – د. حسام عيسى – أ. محسن عوض-أ. محمد فايق، إن الآراء الواردة في هذه الورقة تمثل وجهة نظر الفريق الذي أعدها، ولا تعكس بالضرورة وجهة نظر اللجنة التحضرية للمؤتمر القومي-الإسلامي – منشورة في مجلة المستقبل العربي، العدد 189، تشرين ثاني، 1994، ص19 وما بعدها.

لكن من المهم أن نعترف منذ البداية أن الحوار الذي بدأ بهدف إزالة الالتباس وسوء الفهم و(فض الاشتباك) بين التيارين، بدّد بعض الشك، وأتاح قدراً من أشكال التفاهم، أم التطورات اللاحقة، التي أكدت الحاجة إلى تطوير هذا الحوار وتعميق مضمونه في مواجهة الكوارث التي حاقت بالأمة العربية خلال هذه السنوات، فقد تفاعل معها كل فريق بأشكال تختلف باختلاف الساحات القطرية، بشكل أفضى إلى التحالف أحياناً، وإلى الشقاق في معظم الأحيان.

كانت أبرز صور هذا التعاون، وربما أهم إيجابياته في الوقت نفسه، هو ما تحقق على الساحتّين الفلسطينية واللبنانية، في إطار مقاومة الاحتلال الإسرائيلي، لكن على العكس من ذلك، برزت تناقضات جوهرية، حيال العديد من القضايا، فأظهر التيار القومي قلقاً لمردود التحالف بين الإسلاميين والعسكريين في السودان، وموقف بعض القوى الإسلامية من ظاهرة العنف التي تقوم بها جماعات متطرفة ترفع شعارات إسلامية، وموقف بعضها من قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان، وبخاصة حقوق المرأة وحقوق الأقليات، وموقف بعضها من قضايا التنمية والعدالة الاجتماعية، والإلحاح على تطبيق الشريعة الإسلامية في نظم استبدادية لا يتهيأ لها منها سوى إقامة الحدود التي تحيلها إلى عصا غليظة تجاه خصومها السياسيين، وموقف بعضها من قضية الوحدة العربية.

ونظر التيار الإسلامي بقلق مماثل إلى غض بعض القوى القومية الطرف عن إنكار حقها في الوصول إلى الحكم عبر الطريق الديمقراطي في الجزائر، والاستبعاد التعسفي لحق القوى الإسلامية في المشاركة السياسية المشروعة في معظم البلدان العربية، وتجريم وجودها السياسي في العديد منها، ومحاولة البعض إلصاق تهمة الإرهاب بالقوى السياسية الإسلامية كلها.

وبدلاً من السعي إلى الفهم وتطوير المواقف، استدعى كل فريق رصيد شكوكه التاريخية وجرى رهن الحاضر والمستقبل في إسار الماضي، وتحالف سوء الظن والتنافس في إزكاء الخلافات والتناقضات.

وتسعى هذه الورقة إلى إجلاء رؤية التيار القومي من القضايا الرئيسية في الوطن العربي، بدءاً بتحليل (كلي) لعناصر الأزمة التي تمر بها الأمة، مروراً بتحديد موقف كل من التيارين من عناصر هذه الأزمة والقضايا الرئيسية المعروضة على الساحة من منظور المواقف العملية وليس الخطاب الإيديولوجي، وتحديد نقاط الاتفاق والاختلاف، كما تسعى إلى بحث سبل التعاون في قضايا الاتفاق، وتنظيم الاختلاف في القضايا المختلف عليها.

أولاً- حال الأمة:

تعاني الأمة العربية أزمة مستحكمة متعددة الأبعاد يأتي في مقدمتها المخاطر التي تهدد الاستقلال الوطني والاستقرار الاجتماعي لبلدانها، ومأزق التنمية والديمقراطية وحقوق الإنسان، معاناة مراجعة ثقافتها القومية بين السلفية والتجديد، وليس أدعى للقلق من الحقائق المادية التي تشكل هذه المخاطر من انقسام الأمة حيالها، وغياب توافق قومي إزاء أغلب قضاياها، ومن ثم مشروعها النهضوي بالتغييب أحياناً وبالاختزال المخل أحياناً أخرى.

وتظهر أبرز المخاطر التي تهدد الاستقبال الوطني في تصاعد التدخل الأجنبي المباشر، فمع استمرار احتلال الأراضي الفلسطينية وأراضٍ من سوريا ولبنان، فقد العراق سيادته على أراضيه وقراره في التصرف في موارده بقرار دولي، بخلقً منطقة آمنة ومنطقة حظر طيران وحصار اقتصادي مستمر للعام الخامس على التوالي، ويتوقف بقاء الصومال على الوجود العسكري الدولي، وتعاني ليبيا حظر

الطيران وحصاراً جزئياً، كما تجرى تهيئة الرأي العام العربي والدولي لتدخل دولي جديد في السودان.

ويتوازى مع هذا التدخل، الوجود العسكري المباشر في عدد من بلدان المنطقة في إطار اتفاقيات بين حكوماتها والدول العربية، وفي مقدمتها القوات متعددة الجنسيات في سيناء في إطار اتفاقية السلامة المصرية- الإسرائيلية، وقوات التحالف الغربي في الكويت والسعودية في إطار ترتيبات الأمن التي أعقبت حرب الخليج الثانية، فضلاً عن القواعد العسكرية في مواقع عدة في المنطقة.

وإذا كانت مظاهر الوجود العسكري الأجنبي الكثيف في المنطقة تثير قلق العاطفين على الاستقلال الوطني للبلدان العربية، فإن الأخطر من ذلك هو أن هدف تأكيد الاستقلال الوطني ذاته قد تراجع عما كان عليه قبل عقود عدة، بل واكتسب طلب التدخل الأجنبية مشروعية زائفة في بعض الأحيان.

وتعاني البلدان العربية حالة مماثلة من الخطر لغياب الاستقرار الداخلية، فأربعة من بلدانها (حالة الحرب الأهلية في السودان – الصومال – جيبوتي-الجزائر) وتتفشى أعمال العنف والعنف المضاد في ثلاثة منها (مصر – العراق- اليمن).

وأياً كان تصنيف النزاع المسلح في اليمن فقد كان ثاني نزاع عسكري شامل داخل الوطن العربي خلال السنوات الخمس الأخيرة بعد حرب الخليج الثانية، ولا زالت آثاره، رغم الحسم العسكري، تهدد بعواقب غير حميدة.

وتسهم المنازعات العسكرية وغياب الاستقرار في المأزق الذي يمر به الوطن العربي على المستويين الإقليمي والوطني من جوانب عدة، يأتي في مقدمتها التكلفة الاقتصادية العالية، والأضرار التي تتعرض لها الموارد الاقتصادية والبشرية، وإضعاف فرص التعاون الاقتصادي بين البلدان العربية، وإضعاف مركزها

التفاوضي، فرادى أو كمجموعة دولية في علاقتها بالدول أو المجموعات الدولية الأخرى.

ويمثل البعد الاقتصادي في أزمة الأمة العربية، بعداً بالغ التأثير، فرغم الموارد الضخمة الكامنة لاقتصاديات الوطن العربي ككل أو لدى بعض هذه البلدان، فإنها في مجموعها تعاني مشكلات التخلف الاقتصادي وضعف التنمية والتبعية.

فكلها تعتمد على إنتاج المواد الخام، ومعظمها يعتمد بشكل كبير على صادرات سلعة واحدة، وأهم صادراتها، النفط، سلعة غير متجددة يعتمد إنتاجها وسعرها بشكل أساسي على احتّياجات الدولة الصناعية ووفق سياستها الاقتصادية، وتستورد جانباً مهماً من احتّياجاتها الغذائية من الخارج.

كذلك تعاني البلدان العربية مشكلة جوهرية أخرى تتفاقم حدتها، وهي نقص موارد المياه، والمنازعات حولها، خاصة وأن أهم مصادر مياه المنطقة تقع منابعها خارج البلدان العربية.

ورغم فوائض الأموال العربية في الخارج والتي تعد بمئات المليارات، يقع العديد من البلدان العربية في دائرة أزمة الديون، وتعتبر الأقطار العربية من بين الدول الأكثر مديونية عالمياً حيث تعادل 80 بالمائة من الناتج القومي لهذه الدول، وهناك دولتان عربيتان تجاوزت ديونهما 100 بالمائة من الناتج القومي، ودولتان أخريان تجاوزت نسبة الدين فيهما 90 بالمائة من هذا الناتج ويؤدي هذا، مع عوامل أخرى، إلى زيادة تبعية الاقتصادات العربية للخارج، وإضعاف قدرتها على التفاوض الاقتصادي، وزيادة خضوعها لشروط صناديق الإقراض الدولية

وانصياعها لمراعاة هذه الشروط بأكثر مما تطيقه الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية القائمة.

ويثير القلق هنا أيضاً غياب التوافق القومي حول سبل تجاوز هذه الأزمة، وانصياع الحكومات (لوصفة صندوق النقد الدولي) وصناديق الإقراض الدولية الأخرى باتجاه اقتصادات السوق، وخصخصة القطاع العام، ورفع الدعم عن السلع الضرورية، وتحرير أسعار المنتجات، ومفاهيم التنمية الغربية، وإضعاف نظم الرقابة الشعبية على الإنفاق العام، وإنكار حقوق العمال في الإضراب والمفاوضة الجماعية، والضمان الاجتماعي إلى غير ذلك من العوامل التي تحقق التوازن بين القوى المختلفة داخل المجتمع، ويضيف هذا، في التحليل النهائي، إلى عامل ضعف التنمية تشوهها.

أما النموذج الذي يطرح في تحقيق التنمية، وهو نموذج (النمور الآسيوية)، فيتم اختزال تحليله إلى الوصفة التقليدية في اقتصاد السوق، ويخفي بالإهمال، وربما بالعمد، الأبعاد التي تتعلق بدور اليابان في دعم هذه التجربة، وحجم التدفقات الرأسمالية اليابانية إليها، ونتائجها المفزعة على التنمية البشرية والأمراض الاجتماعية الأخرى التي تعانيها شعوب بلدان تلك المنطقة.

ويمثل البعد الثقافي ركناً محورياً في أزمة الأمة العربية اتصالاً بالتطورات السياسية والاجتماعية التي تمر بها، أو في علاقته بمراجعة الذات التي تنشغل بها التيارات الفكرية بعد التحولات العاصفة التي مرت بالعالم وبالأمة العربية على السواء.

ويمثل تزايد الفكر التكفيري أحد ملامح هذه الأزمة، ورغم أن هذا المصطلح ينصرف بالأساس إلى فكر الجماعات الإسلامية المتطرفة التي تكفر المجتمع دينياً ما لم يلتزم باجتهادات دينية تتطابق مع اجتهاداتها لتفسير النص الإسلامي، إلا

أنه لا يقتصر عليها، وهو يعني في التحليل النهائي احتكار الصواب، ونفي الآخر، ولا يقلل من خطر هذا الفكر محدودية انتشاره أو اقتصاره على فئات معينة أو تقدير البعض بأنه مقضي عليه بالفشل، إذ يمثل أحد أسانيد العنف السائد في عدد متزايد من بلدان المنطقة، كما يمثل بعداً حدياً في ظاهرة أكثر إثارة للقلق وهي ظاهرة التعصب بوجه عام.

وتتسع أصداؤه إلى قضايا مجتمعية بالغة الأهمية، مثل حقوق المرأة والأقليات، وحرية البحث العلمي... إلخ.

ويمثل تنامي الفكر السلفي أيضاً أحد ملامح هذه الأزمة، وينبغي التنويه ابتداء إلى أن الإشارة لا ترد هنا، لا إلى المذهب الإسلامي الذي يحمل الاسم نفسه، ولا إلى المدلول الذي يستخدم كناية عن الاستدلال بالسلف الصالح، ولكن ينصرف القصد هنا إلى محاصرة اجتهادات الأمة بفترة زمنية محددة وحرمانها من حقها الطبيعي في الاجتهاد والتحديث، في الوقت الذي تشتد فيه الحاجة إلى قراءة نقدية لكثير من جوانب تراثنا، وخاصة منها الاجتهادات التي ارتبطت بمراحل الانحطاط الثقافي للأمة، وتسيس النصوص الدينية في إطار صراعات السياسة والسلطة.

ويمثل فكر الاغتراب بدوره ركناً أساسياً من أركان مأزق الأمة، فهو لا يتجاوز الخصائص الحضارية والثقافية للأمة فحسب، ولكنه أيضاً يتصادم بعنف مع بعض ثوابتها الثقافية الحضارية، كما يستدعي الثقافة الغربية بكل قيمها السلبية إلى جانب قيمها الإيجابية، ويخلق أنماطاً ثقافية واجتماعية وسياسية، ليس فقط مشكوكاً في جدواها لإحداث التقدم للأمة العربية ولكنها تصيبها أيضاً بالارتباك الثقافي.

وتمثل التطورات الدولية العاصفة ركناً إضافياً في المأزق الثقافي العربي، فمع انهيار الفكر الشيوعي في أقوى معاقله، والانهيار المفاجئ للنظام الدولي القديم، والصراعات الكونية لبناء نظام دولي جديد، تقوض بناء ثقافي كامل بتحالفاته وصراعاته، ودهم الثقافة العربية، كما دهم غيرها من الثقافات، تساؤلات عن الماضي والحاضر والمستقبل، عن الثابت والمتغير، ودفعها قسراً لإعادة نظر شاملة، أما الذين أووا إلى جبل من العزلة يعصمهم من ذلك التغيير العاصف والتفكير في مغزاه، فقد دهمتهم حرب الخليج الثانية بآثارها العاصفة، ومن بعدها التحول الذي طرأ على (الثابت) الأخير في ثوابت الفكر السياسي العربي، وهو القضية الفلسطينية والصراع العربي – الصهيوني.

وقد وضعت هذه التطورات جيلاً كاملاً من أجيال هذه الأمة في دائرة الشك، وعدم التيقن، وامتحنت العديد من الأفكار وفي مقدمتها رابطة العروبة، ودور الفكر القومي والإسلامي والهوية، وسهلت إعادة طرح أفكار قديمة سبق أن نبذتها الثقافة العربية وهزمتها، مثل الشرق أوسطية، والتطبيع.

ثانياً- **قضايا الحوار:**

لا يظهر التحليل الكلي لأبعاد المأزق العربي الراهن، التضاريس الدقيقة لمكونات الموقف العام، بما يتطلب الانتقال من التعميم إلى التخصيص حيال بعض القضايا التي تشكل، من منظور قومي، مقومات الأزمة الراهنة، وأيضاً موضوع الحوار، وسوف يتم تناولها بالتوازي مع عناصر المشروع القومي العربي.

1- **الوحدة العربية بين جامعي العروبة والإسلام:**

وتأتي في مقدمة هذه القضايا قضية الوحدة العربية التي تعد بمثابة حجر الزاوية في المشروع القومي العربي، وتمثل لدى التيار القومي وسيلة وغاية في الوقت

نفسه، وقد تفاوتت رؤية التيار القومي لهذا الهدف من فترة إلى أخرى، وتم اختزالها بين شعاري وحدة الصف ووحدة الهدف.

ولا يوجد، من الناحية النظرية من وجهة نظر التيار القومي، تعارضاً بين دعوته إلى الوحدة العربية ودعوة التيار الإسلامي إلى الوحدة الإسلامية، فالدعوة الثانية تشمل الأولى بالضرورة، وكلا الهدفين يعاني الصعوبات على المديين القصير والمتوسط.

وقد جرت مراجعة مهمة في فكر التيار القومي إزاء قضية الوحدة خلال الثمانينات، انصرفت إلى تغليب عناصر البنية التحتّية لمشروع الوحدة العربية أكثر مما تنصرف إلى أشكالها، وأصبح الأساس في رؤية التيار القومي للعمل الوحدوي ينطلق من تقديره الوقائع المادية على أرض الواقع وأثرها على المدى البعيد في تأكيد الوحدة، ومن هذا المنظور جرى تقييم التنظيمات الإقليمية التي تبلورت في السنوات الأخيرة في المجالس الجهوية الثلاثة: مجلس التعاون الخليجي، ومجلس التعاون العربي، واتحاد المغرب العربي.

كما جرى تقييم كل الخطوات المتعلقة بإزالة الحواجز وتيسير الانتقال بين البلدان العربية، مثل تأشيرات الدخول، وحرية انتقال العمالة ورؤوس الأموال، وكذا إجراءات تدعيم التعاون الثنائي والجهوري، مثل الربط الكهربائي وخطوط النقل والمواصلات والمشروعات الإنمائية المشتركة كذلك جرت مراجعة مهمة لدى التيار القومي حول سبل تحقيق الوحدة العربية، واستبعد الفكر القومي مفهوم استخدام القوة في تحقيق الوحدة اتساقاً مع ظروف العصر، وانطلاقاً من اعتبارات عملية مفادها أن الوحدة المفروضة يستحيل الدفاع عنها.

وتمتحن التطورات العاصفة التي تمر بها الأمة العربية جامَعْي العروبة والإسلام على الساحة العربية امتحاناً عسيراً في أكثر من موقع، وفي أكثر من محنة، يأتي في

مقدمتها أزمة حرب الخليج الثانية بدءاً من احتلال الكويت إلى قرار تحطيم العراق بمشاركة عربية... إلى قتل الشعب العراقي بمشاركة عربية مماثلة، كما تمتحن الرابطة ذاتها بالإذعان الكامل للحكومات العربية لقرار مجلس الأمن بحظر الطيران والحصار الجزئي على ليبيا، وتمتحنها أيضاً أزمة اليمن التي ينتظر أن تستمر آثارها لفترة طويلة رغم الحسم العسكري الذي تم، كما تمتحنها أخيراً بالهجمة الجديدة بإعادة طرح مشروع الشرق أوسطية والتعاون العربي – الإسرائيلي، بينما يستمر احتلال الأراضي العربية وتتصاعد انتهاكات إسرائيل لحقوق الشعب الفلسطيني وارتكابها المذابح ضد الأبرياء.

ولا تستطيع هذه الورقة أن تقدم حجم العطب الذي أصاب الرابطتين العربية والإسلامية من جراء هذه النوازل، ولكن ما تستطيع أن تؤكده أنها أحدثت عطباً شديداً على الرابطتين على المستوى القصير بدرجات متفاوتة، وأحدثت جروحاً غائرة تحتاج إلى جهود متواصلة لتضميدها على المدى الطويل، أما المنطلق لرأب الصداع، كما تراه هذه الورقة، فليس في البحث عن أعذار كي تبتلع شعوب هذه المنطقة المرارة، أو الاعتذار بأن الحكومات هي المسئولة، ولكن من خلال جهد عملي ومطالبة ملحة لرفع الحصار عن الأمة العربية، ومواجهة مخططات الهيمنة عليها، وإجراء تحليل علمي لأسباب هذه الأزمة، فعند ذلك وحدة نستطيع أن نستأنف الدعوى إلى تعميق جامعي العروبة والإسلام.

2-الاستقلال الوطني والقومي:

تمثل قضية الاستقلال الوطني والقومي هاجس التيار القومي ومناط حركته وهي أيضاً نقطة التقاء رئيسية بين التيارين القومي والإسلامي، ولقد سبق لهذه الورقة الإشارة إجمالاً إلى أبعاد المأزق الذي تعانيه الأمة العربية في هذا المجال، ولا تحتاج هنا للتفصيل في المدى الذي بلغه تردي الاستقلال الوطني والقومي، بدءاً

من احتلال التراب الوطني لبعض البلدان العربية، إلى سيادة بعضها على أراضيها، إلى فقدان قرارها السياسي والاقتصادي وزيادة تبعيتها للخارج، لكن ما ترغب هذه الورقة في إضافته هنا هو إبراز العوامل التي أفضت إلى هذا المستوى من التدني واستكشاف سبل مواجهتها.

ويذهب الفكر القومي تقليدياً إلى تحميل الأطماع الصهيونية، والتحالف الغربي– الصهيوني مسؤولية المخاطر الرئيسية التي حاقت بالاستقلال الوطني والقومي للبلدان العربية خلال نصف القرن الأخير، كما يرى أن ما يسمى باستراتيجيات (السلام) التي تتبناها النظم العربية، وما أسفر عنها من اتفاقات، لا تلبى الحد الأدنى من الحقوق العربية، ولا تنزع مخاطر عدوانية الصهيونية كحركة استعمارية استيطانية إحلالية لم تؤد إلى استرداد الأراضي المحتلة: فلسطين والجولان وجنوب لبنان، كما أثقلت على الأراضي المصرية المستردة بحقوق ارتفاق ثقيلة أبرزها نزع سلاح سيناء، ووجود القوات متعددة الجنسيات، وانتهت بالتعايش مع الاحتلال من خلال التطبيع مع العدو المحتل، وقصرت عن الاعتراف بحق تقرير المصير للشعب الفلسطيني وحق العودة للنازحين واللاجئين والمطرودين.

وبينما استمر تفكيك القدرة العسكرية العربية من خلال تصفية القدرات العسكرية العراقية وقمع أية توجهات نحو امتلاك البلدان العربية للأسلحة الكيماوية أو الذرية، فقد احتفظت لإسرائيل بالتفوق العسكري التقليدي وامتلاك السلاح النووي.

كذلك تجمع التحليلات على أن أحد المنافذ الرئيسية للتدخل تنطلق من النزاعات العربية- العربية، بسبب غياب آلية لحل المنازعات بين البلدان العربية، وضعف النظام الإقليمي العربي متمثلاً في الجامعة العربية، مما يؤدي إلى اجتذاب التدخل الخارجي وتدويل صراعات المنطقة.

وقد مثلت المنازعات الداخلية في البلدان العربية مصدراً مماثلاً للمخاطر التي تؤثر في الاستقلال الوطني والقومي للبلدان العربية، وأسهم غياب الديمقراطية واستبداد بعض النظم الحاكمة، أو تعنتها حيال الحقوق القومية لبعض المجتمعات من ناحية، واستقواء هذه الأقليات أو القوميات بالعون الخارجي من ناحية أخرى، إلى تفاقم التدخل الخارجي وانهيار سلطة الدولة في عدد من البلدان العربية.

وبالمثل، يهدد الصراع بين الحكومات العربية والجماعات السياسية التي ترفع شعارات إسلامية باندلاع فريد من الحروب الأهلية في البلدان العربية، واكتملت بالفعل كل ملامح الحرب الأهلية في إحداها (الجزائر)، بينما يتسع نطاق العنف والعنف المضاد في واحدة أخرى هي مصر، ولا يخفى أثر هذا العنصر في تهديد استقلال ووحدة التراب الوطني لبعض البلدان العربية.

ومهما كانت الصعوبات التي قد تحيط بحركة التيارين القومي والإسلامي تجاه بعض هذه المخاطر، فإنهما مطالبان مجتمعين أو منفردين بتحركات فعالة إزاء بعضهما، ويأتي في مقدمتها دعم النضال الوطني الفلسطيني والمقاومة اللبنانية، وإفشال مساعي التطبيع، والضغط المتواصل على الحكومات العربية باتجاه إدارة حوار وطني يكفل الحقوق المشروعة للقوميات والأقليات ويحفظ للبلدان العربية وحدة ترابها الوطني، وإعادة التأكيد على رفض الاستقواء بالخارج.

3- الديمقراطية وحقوق الإنسان:

ويأتي في مقدمة هذه القضايا كذلك، قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان وتأخذ هذه الورقة بمفهوم الربط بين القضيتين باعتبار أن الديمقراطية حق من حقوق الإنسان بحد ذاتها، كما أن الحقوق والحريات المقررة في مجال حقوق الإنسان إنما هي ضرورات في المجتمع الديمقراطي، بما في ذلك المساواة وحريات التعبير والتجمع وتكوين الجمعيات.

والثابت أن ممارسة الديمقراطية وحقوق الإنسان تعاني انتهاكات خطيرة في مختلف بلدان الوطن العربي، وفي مختلف المجالات، وإن كانت تختلف حدتها بالطبع من موقع إلى آخر، ومن مجال إلى آخر، كما تعاني قيوداً تشريعية متزايدة في مختلف بلدان المنطقة، تعصف أحياناً بالحقوق والحريات العامة لأسباب وذرائع مختلفة، باسم مواجهة ضرورات طارئة، أو تنظيم ممارسة هذه الحقوق، أو الزعم بأنها تتعارض مع الإسلام.

والثابت أيضاً أن الاتجاه العام لتطور ممارسة الديمقراطية وحقوق الإنسان بمضي باتجاه التدني، وتفيد الدراسات المقارنة، بتفاقم الانتهاكات كماً ونوعاً باستمرار خلال العقد الأخير، وإن التقدم الذي طرأ في بعض المواقع لم يحدث أثراً تراكمياً دائماً، بل كان عرضة للانتكاس عند أول منعطف.

والثابت كذلك أن هذه القضية جرى استخدامها دولياً كوسيلة لتعميق التدخل العسكري في المنطقة، والتدخل في شؤون بلدانها، سواء من منطلق أزمات حقيقية، أو كذرائع مفتعلة.

كما أصبحت في كل الأحوال أحد شروط تقديم المعونات الدولية، وفق معايير الدول المانحة.

وتختلف نظرة التيارين القومي والإسلامي إلى هذه القضية اختلافاً جوهرياً في جوانب عدة، لا يقلل منها اتفاقهما حول الإطار العام اتساقاً مع القيم التي وردت في الأديان السماوية ومع المبادئ الأساسية التي تضمنها كل من ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان أو حيال بعض العناصر مثل الحق في الحياة والحق في الحرية والأمان الشخصي والحق في المحاكمة العادلة.

وتظهر أبرز الاختلافات بين التيارين في قضايا المساواة بين الذكور والإناث أمام القانون، وتطبيق الحدود، وبعض أوجه ممارسة حقوق المواطنة، كما يحدث

التباس كبير في موقفيهما من رؤية المفهوم الإسلامي للديمقراطية، وتعدد الاجتهادات داخل التيار الإسلامي الذي يذهب بعضها إلى المطابقة بين مبادئ الديمقراطية والشورية، بينما يذهب البعض الآخر إلى القول بتناقضهما تناقضاً تاماً.

لكن ربما يتعلق أهم خلاف في هذا الموضوع، من وجهة نظر بعض فضائل القوميين، بموقف التيار الإسلامي من التعددية، وتداول السلطة، واتخاذ إجراءات انقلابية في أنماط معيشة المجتمع، وقد آثار قلق القوميين، شأن العديد من التيارات السياسية الأخرى، إنكار النظام الإسلامي في السودان التعددية الاجتماعية والسياسية، وتقييده الحريات، وبخاصة حرية الرأي والتعبير، كما آثار قلقه كذلك العديد من الشعارات التي رفعت خلال الجولة الأولى للانتخابات في الجزائر والتي كان للإسلاميين تفوق ظاهر فيها، ولا يقلل من شأن مثل هذه الشعارات أنها قد تكون وردت من عناصر غير مسؤولة، أو أنها لم تختبر في التطبيق بسبب الانقلاب وإلغاء نتائج الانتخابات، حيث جاءت استطراداً لاتجاه عبرت عنها ممارسات التيار الإسلامي الفائز في انتخابات المجالس البلدية التي كانت موضع شكوى من جانب البعض، كما أثار قلق التيار القومي كذلك إنكار حق المرأة في المشاركة في الترشيح أو التصويت في الكويت، وإنكار أبسط حقوق المرأة في العربية السعودية، بإنكار حقها في قيادة سيارة، وفق فتاوى دينية من مؤسسات رسمية وغير رسمية.

ولا يضع القوميون على عاتق التيار الإسلامي تصريحات المسؤولين السعوديين عن أن الديمقراطية تتعارض مع الإسلام، أو استصدار هؤلاء المسؤولين فتاوى رسمية من هيئة كبار العلماء في السعودية مع تجرم قيام جمعية تعنى بالحقوق الشرعية للمواطنين، فرد العلماء السعودي يقع على نفسه.

لكن ما يثير قلق القوميين بالفعل في هذا المجال هو موقف التيار الإسلامي في نقد هذه الإجراءات، فنادراً ما اطلعنا على نقد بعدم كفاية الأنظمة السعودية، أو نقد مقولات المسؤولين في إجراء موقفه من قضية الديمقراطية والتعددية وتداول السلطة.

4-التنمية المستقلة:

يولى الفكر القومي اهتماماً كبيراً بقضية التنمية، ويعتقد التيار القومي أنه لا يمكن تحقيق تنمية شاملة من دون تخطيط، ومن دون دور مركزي للقطاع العام في القطاعات الاستراتيجية، ومن دون قدر من تدخل الدولة لحماية أهداف التنمية، ومن دون عدالة اجتماعية، كما يعتبر التعاون العربي الجهوري والإقليمي ركناً أساسياً من أركان التنمية الوطنية.

ولكن مع التطورات الدولية العاصفة وسيطرة التوجهات الاقتصادية الجديدة على البلدان العربية التي تنطلق من اقتصادات السوق وخصخصة القطاع العام، تحدث الفكر القومي عن التنمية المستقلة والعدالة الاجتماعية: فتقلص بذلك مستوى الخلافات بين التيارين القومي والإسلامي إلى حد كبير في النظرة إلى التنمية، لكن بقيت بعض القضايا الجوهرية تتعلق بما اصطلح على تسميته بـ (الاقتصاد الإسلامي)، ومحوره تجاوز الفوائد الربوية في النظام المصرفي.

فقد احتدم الجدل بينهما تجاه بعض الظاهرات التي شهدها الوطن العربي في مجال العمل المصرفي، فكما هو معلوم ظهرت في إطار (أسلحة الاقتصاد) المصارف الإسلامية، وشركات توظيف الأموال.

وكلاهما نجح في امتصاص قدر كبير من المدخرات والتحويلات بجاذبية الشعار، وكما اجتهدت بعض هذه المؤسسات في تطبيق المبادئ الإسلامية، فقد اندفع بعضها باتجاه استغلال جاذبية الشعار المطروح لدى جمهور كبير من المواطنين

للكسب السهل السريع، وتناول الإعلام أبناء عن مضاربات غير مدروسة بددت العديد من المدخرات، وما عرف بكشوف البركة، وتدخلت السلطات الحكومية بدورها تدخلاً غير مدروس، صاحبة انحيازات مغرضة، مما أفضى إلى الكارثة المعروفة لمدخرات مئات الآلاف من الأسر التي تعيش على عائد هذه المدخرات، وضياع مليارات من الجنيهات على الاقتصاد القومي، ومن المؤسف أن إعلام التيار الإسلامي تعامل مع هذه الظاهرة بمراحلها كافة من منطلق الشعار المرفوع وليس بمضمون التجربة أو واقع ما أفرزته من سلبيات وحمله هذا الموقف عبء السلبيات، كما أثار جدلاً كبيراً مع العديد من التيارات، من بينها التيار القومي.

وعلى العكس من المواقف المتناقضة حيال هذا الجانب أو ذاك، فقد كانت هناك جوانب أخرى موضع توافق، وربما اتفاق، وأبرزها الموقف من التطبيع الاقتصادي مع إسرائيل، والسوق الشرق أوسطية.

فكلا التيارين أظهر موقفاً ثابتاً في رفض التطبيع مع العدو الصهيوني استطراداً لمواقفهما السابقة في هذا الشأن، وكلاهما رفض إعادة طرح فكرة السوق الشرق أوسطية كإطار للتنمية الإقليمية، وكلاهما تمسك بالبديل الصحيح، وهو إطار التعاون العربي.

5- العدالة الاجتماعية:

تبرز تحليلات الفكر القومي مخاطر التفاوت الكبير في توزيع الثروة والفرص، والغبن الواقع على العمال والفلاحين والمنتجين في ظل تخلف التنمية، وأثر ذلك في السلام الاجتماعي، والحاجة الماسة إلى تحقيق حد أدنى من العدالة في التوزيع، وقد وقع خيار التيار القومي في مرحلة تاريخية سابقة على الاشتراكية كوسيلة لتحقيق العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الثورة الوطنية، ودعا التيار القومي إلى وضع حد أقصى للملكية الزراعية، وتوزيع الأراضي على الفلاحين، وإعطاء دور للعمال في إدارة المصانع وفي أرباحها، ومد مجانية التعليم إلى المستوى الجامعي،

وتنسيق القبول في التعليم العالي وفقاً لتفوق التلاميذ، وليس قدراتهم المادية، ودعم السلع الضرورية، إلى غير ذلك من الإجراءات المعروفة وكما هو معلوم فقد تمت تصفية معظم هذه الإجراءات تدريجياً، في ظل انكسار المشروع القومي بعد هزيمة حزيران/يونيو 1967 والضغوط التي تعرض لها نتيجة احتلال الأراضي، وفقدان بعض الموارد الطبيعية، وإعادة توزيع الموارد الوطنية لحساب بناء القدرة العسكرية.

واستكمل هذا التحول مداه في الثمانينات بالاندماج الكامل في نظام السوق، والخصخصة، ورفع الدعم عن السلع الضرورية ووقف تشغيل الخريجين وقد حدث ما كان التيار القومي يحاول تجنبه دائماً، فارتفعت أسعار السلع والخدمات ارتفاعاً مفاجئاً وكبيراً يفوق قدرات الكثيرين، وتزايدت أعداد العاطلين بشكل كثيف، واستحكمت أزمة السكن، وتدهور مستوى المعيشة تدهوراً حاداً واستحال على الشباب العمل والزواج، وأصبح العلاج فوق طاقة المرضى، وتعرض العديد من البلدان العربية لسلسلة من الاضطرابات الاجتماعية الحادة في ما عرف بـ (انتفاضات الخبز) ويحذر التيار القومي من استمرار تغييب العدالة الاجتماعية، ومن تجاهل المطالب الاجتماعية الملحة، وبخاصة إزاء فرص العمل والضرورات، ويعتقد أنه ما لم تضع كل من الحكومات والمجتمع العربي على صدر جداول أعمالهما قضية العدالة الاجتماعية واتخاذ إجراءات عاجلة باتجاه تحقيق حد أدنى منها، فسوف يتعين عليهما معاً مواجهة العديد من المشاكل بدءاً من انتشار الجرائم والمخدرات، إلى انتشار التطرف والعنف، إلى انتفاضات الخبز والاضطرابات الاجتماعية.

ويعرض التيار الإسلامي لقضية العدالة الاجتماعية من منظور (التكافل الإسلامي) وهو مفهوم يتسع لأبعاد عديدة في خدمة العدالة الاجتماعية على مستوى مؤسسي، ويشار هنا إلى العديد من النماذج في مجال الخدمات الصحية

والاجتماعية والتعليمية التي تزخر بها مؤسسات التيار الإسلامي على مستوى الوطن العربي، كما يشار بصفة خاصة إلى جهود الإغاثة في حالات الطوارئ والكوارث التي تقوم بها تنظيمات منبثقة عن التيار الإسلامي على المستويين الوطني والقومي وتعتقد هذه الورقة أن قضية العدالة الاجتماعية تعد إحدى مجالات العمل المشترك بين التيارين القومي والإسلامي، ويمكن الحوار أن يبلور مجالات محددة للتعاون من أجل النهوض بهذه المهمة.

6- التجدد الحضاري:

تعد قضية التجدد الحضاري إحدى المنطلقات الستة للمشروع القومي العربي، ويقصد به الدعوة إلى مراجعة شاملة للثقافة العربية في مختلف الجوانب سعياً إلى النهوض بأهداف الأمة العربية وتبوئها المكانة التي تليق بها بين الأمم، ويشمل ذلك نقد التراث، وفض إشكاليات التعامل مع الثقافة والحضارة الغربية، والتفاعل الخلاف مع الحضارات الأخرى، وتهيئة العقل العربي للتعامل مع التقنيات الحديثة في هذا الإطار سعى التيار القومي إلى إدارة حوارات متعددة لمثقفين عرب من مختلف التيارات لمناقشة أبعاد هذه القضية بالنظر إلى تأثيرها على مختلف قضايا العمل القومي، كما أجرى العديد من الدراسات حول إشكاليات الثقافة العربية بين الأصالة والمعاصرة، وقد أظهرت هذه النقاشات والدراسات الإشكاليات المختلفة في الثقافة العربية وبلورتها، لكن تباينت الرؤى حول سبل التعامل معها بين حدّي العلمنة الكاملة، والتعامل الانتقائي.

ويضع ذلك التحليل قضية التجدد الحضاري على الحد بين الاتفاق والتناقض بين التيارين القومي والإسلامي... الاتفاق من حيث المبدأ على ضرورة إجراء المراجعة المنشودة في الثقافية العربية، والتناقض في المدى الذي يمكن أن تمتد إليها هذه المراجعة النقدية، والنتائج التي يمكن أن تتمخض عنها، ولا شك أن المدى الذي ينادى به بعض مفكري التيار القومي باتجاه العلمنة الكاملة هو أبعد مما يقبله

التيار الإسلامي، بل وفريق كبير من القوميين لكن بغض النظر عن (المدى) المختلف عليه، فإن المدى المتفق عليه يسمح بتعاون مهم في مجال التجدد الحضاري.

ثالثاً- مداخل الحوار:

يعتمد جزء مهم من نجاح أي حوار على تحديد منطلقاته ومراميه، وبلورة أسسه واستكشاف آليات محددة لاستمراره.

وينطلق هذا الحوار، من وجهة نظر قومية، من ثلاثة منطلقات رئيسية:

الأول: هو أن هناك حاجة ماسة إلى التغيير لا يستطيع أن يقوم به أي فريق سياسي منفرداً.

والثاني: هو الضغط المتصاعد الذي تتعرض له القوى السياسية المنبثقة عن التيارين القومي والإسلامي، في إطار إعادة ترتيب الأوضاع في المنطقة في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، والدمج القسري لإسرائيل في نظامها الإقليمي.

والثالث: فهو الدور الواجب والممكن الذي ينبغي أن يلعبه التياران، بالتوافق أو بالاتفاق، في تعزيز جهود هذه الأمة ودعم قدراتها على مواجهة التحديات الخارجية والداخلية.

أما أهداف هذا الحوار ومراميه، فينبغي الإقرار، منذ البداية، أنها ليست موضع اتفاق تام داخل التيار القومي.

فثمة آراء تدعو إلى بلوغ إطار تعاون وثيق يؤطره ميثاق عمل، بينما تتواضع تطلعات أخرى وتحدد هذه الأهداف بتبادل الرأي وتعميق معرفة كل تيار بالآخر، واستكشاف إمكانيات التعاون.

وتنطلق هذه الورقة من توافق الحد الأدنى هذا، بينما تترك للمتحاورين أنفسهم مهمة تحديد أهداف التعاون مداه، بعد تمحيص الآراء كافة.

أما مداخل هذا الحوار فتنطلق هذه الورقة من أنها يجب أن تبدأ من إجراء مراجعة ذاتية لكل تيار إزاء موقفه من القضايا المهمة على الساحة، ولدى التيار الآخر، وبيان متطلبات التوافق حيالها.

وفي هذا الإطار ترى هذه الورقة أن من واجب التيار القومي أن يراجع موقفه من المطالبة بالوجود القانوني للقوى السياسية الإسلامية، والمطالبة بتعديل النظم القانونية السائدة في معظم البلدان العربية باتجاه حظر نشاط التنظيمات الإسلامية، أينما وجد هذا الحظر، والتي تصل في بعضها إلى حد التجريم، فالواقع أن معظم النظم العربية تنكر حق التنظيمات الإسلامية السياسية في الوجود، إما في إطار تناقضات تاريخية وقعت بين هذه النظم وقوى سياسية إسلامية، أو من منطق الحرص على الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي، في وجود أقليات دينية أخرى، وفي هذا الإطار صادرت النظم العربية حق القوى السياسية الإسلامية في التنظيم والنشاط، وجرم بعضها مجرد الانتماء لمثل هذه التنظيمات.

وقد شارك العديد من القوى القومية في تكريس هذا الواقع، بالتوافق أو بالتغاضي، وطالما تراضى التياران على الحوار فينبغي أن يدرج هذا الأمر، ومتطلباته، على جدول أعمال القوى السياسية القومية.

إن أحد هذه المتطلبات التي يجب أن تبحث صراحة في هذا الحوار هو إزالة اللبس بين دور بعض التنظيمات السياسية الإسلامية، كجمعيات دينية تسعى إلى نشر الثقافة الدينية، وبين دورها السياسي، وطالما ارتضت هذه القوى العمل من خلال الأدوات الدستورية القائمة، فإن من واجبها بالمثل تحديد موقفها بوضوح تجاه

القضايا الاجتماعية موضع الالتباس، ويملك التيار الإسلامي القدرة على القيام بهذه المهمة، وفعل ذلك في بعض المواقع، بغض النظر عن تعنت بعض النظم الحاكمة اتجاهه كذلك فإن أحد مداخل هذا الحوار هو بحث كيفية تعميق فهم كل تيار للآخر، فمن المؤسف أن معرفة كل تيار للآخر ترد في أحيان كثيرة عبر إعلام طرف ثالث، قد يكون منحازاً أحياناً، بينما يتعثر في كثير من الأحيان تبادل المعرفة بشكل مباشر، أو تداول إعلام كل من التيارين مباشرة بفضل الحواجز الجغرافية، وحظر إعلام التنظيمات الإسلامية في العديد من البلدان العربية، والرقابة التي تفرضها السلطات على المطبوعات في العديد من هذه البلدان، إلى غير ذلك من المواقف... ويضاعف من هذه المشكلة الالتباس الواقع في تصنيف القوى السياسية على الساحة العربية، فعدا التنظيمات الكبرى على الساحة يحدث الخلط أحياناً في تصنيف العديد من أجنحة الحركة القومية أو الحركة الإسلامية، ويسفر هذا أحياناً عن سوء فهم، كما يؤدي إلى تعميمات خاطئة، وتقديرات غير صحيحة.

كذلك فإن أحد مداخل هذا الحوار هو تنقية الخطاب السياسي، لكلا التيارين حيال الآخر.

ويرد في هذا المجال تدقيق المصطلحات، وإجلاء المفاهيم، فمن المؤسف أن إعلام كلا التيارين يغص بالعديد من المصطلحات المشبعة بمدلولات غير دقيقة، وربما غير مستهدفة، تخرج بها أحياناً عن حدود المراد بها. ومثال ذلك المصطلحات في الوطن العربي، مثل مصطلح الأصولية، والأصوليين ومن ذلك أيضاً توظيف الخطاب الديني في العمل السياسي في أدبيات التيار الإسلامي.

وآخرها حرب اليمن حيث جرى توظيف العديد من الفتاوى والاجتهادات في استحلال دم الخصوم السياسيين واستباحة ممتلكاتهم وغيرها ويندرج في هذا المجال أيضاً إجراء المفاهيم.

ومن ذلك فإن فكرة سائدة لدى بعض فصائل التيار الإسلامي تقول بأننا أمام (صحوة إسلامية) يقابلها (أفول قومي).

وإن القوميين الراغبين في الحوار مع التيار الإسلامي إنما يسعون إلى اللحاق بركب قوى صاعدة، وعلى الملتقى أن يدقق في مثل هذا المفهوم جيداً.

فمن وجهة نظر قومية فإن الفكر القومي يشهد انبعاثاً جديداً، ليس فقط على مستوى وطننا العربي، بل وعلى مستوى العالم بأسره، وبغض النظر عن انعكاسات ذلك سلباً أو إيجاباً في العديد من مناطق العالم، فقد أصبح أحد معطيات العصر.

كذلك فإن أحد مداخل هذا الحوار هو التحديد الدقيق لمجالات التعاون، ومجالات الاختلاف، والتأكيد على إمكانية التعايش مع الاختلاف، بل والتعاون في وجود مثل هذه الاختلافات، والدراسة الجادة للتجارب الإيجابية للتعاون التي جرت في بعض الساحات الوطنية كنماذج لتأكيد المعنى، دون غض النظر عن التباين القائم بين مختلف الساحات.

ومن منظور قومي، فإن هناك مجالات فسيحة للعمل المشترك، منها تعزيز وحماية حقوق الإنسان والديمقراطية، ومؤسسات المجتمع المدني، ومنها تعزيز النضال القومي في القضية الفلسطينية، ومساندة حقوق الشعب الفلسطيني، وحقه في تقرير مصيره، وإسقاط المخططات الخارجية للهيمنة على المنطقة، مثل مشاريع السوق الشرق أوسطية، وتطبيع احتلال الأراضي العربية بتطبيع العلاقات مع عدو يحتل هذه الأراضي.

كذلك فإن أحد مداخل هذا الحوار هو ضرورة البحث عن آلية مناسبة لاستمراره، ومن بين هذه الآليات إدراج مبدأ الحوار على جدول أعمال التنظيمات المشاركة في الحوار، واعتبار الإعلام به أحد المهمات التنظيمية، ونشر حصيلة هذه الحوارات.

ومـن بـين هـذه الآليـات كـذلك أن توكـل مهمـة المتابعـة إلى بعـض المراكـز الإعلامية التابعة لأي من التيارين، وأن يفسح كل تيار مساحة مناسبة من إعلامه لمثل هذا الحوار.

كذلك قد يكون من بين آليات متابعة مثل هذا الحوار عقد مؤتمرات جهورية أو على مستوى الوطن العربي بين التنظيمات المشاركة في الحوار.

ولا شك أن المتحاورين في هذا الملتقى مدعوون لاستكشاف أدوات جديدة وآليات مناسـبة لاسـتمراره، وتنقلـه إلى المسـتويات القاعديـة في تنظيمـات كـل منـهما، واسـتخدامه في عمليـة إعلاميـة وتثقيفيـة أوسـع نطاقاً علـى مسـتوى الـرأي العـام العربي.

الفرع الرابع

رأينا في دور وأهمية الأمة كقاعدة صلبة

في دائرة العالم الإسلامي

لا حاجة للقول بأن معجزة الدين –هو القرآن الكريم- قد نزلت بلسان عربي مبين، وعلى نحو من البلاغة والإعجاز، الأمر الذي يجعل محاكاتها – على مر التاريخ – مستعصية حتى على بلغاء العرب وأئمة لسانها، كما يجعل فهمها ووعيها وفقهها مستعصياً بأية لغة أخرى غير العربية.

وعلى ضوء ذلك، فهذا الدين العالمي يطلب من معتنقيه إن هم أرادوا فقه معجزاته ووعيها أن يتعربوا، وتلك هي الخصوصية العربية للإسلام، وهذا ما حدا الأصوليين للقول: ((اللغة العربية جزء ماهية القرآن)).

أجل لقد كان الإسلام على صعيد حياة الأمة العربية ثورة كاملة تناولت البناء الروحي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والإنساني.

فقد واجهت الدولة العربية الإسلامية الوليدة التحديات والأخطار التي كانت محدقة بها، وذلك ببناء مجتمع موحد الفكر والإرادة يتخذ من العروبة.

بالمعنى اللا عنصري واللا عرقي – سمة تطبع ملامحه وقسماته الجديدة، وتتخذ من التوحيد الديني رمزاً للتوحيد السياسي والقومي.

وعلى هذا فإذا جاز لنا أن نعتبر السلام والمحبة جوهراً للمسيحية، فإننا نستطيع أن نعتبر (مبدأ التوحيد) «نفساً ودماً» يسري في عروق الأهداف والقيم والتعاليم الإسلامية.

لقد استطاع المجتمع العربي في انطلاقته الثورية الأولى أن يحقق من مهام التوحيد السياسي ما كان أشبه لا بالمعجزات بل بالمستحيلات، وهذا ما أكده الخطاب القرآني بقوله: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلَّفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ **الأنفال/63**.

ومما هو خارج عن نطاق الجدل أن هذا التوحيد لم يخل من طابع قومي، ومن ملامح عربية واضحة، ومن ثم فهذا المجتمع الذي كان ثمرة من ثمرات الدين الجديد، كان يحس بشخصية متميزة كمجتمع عربي يواجه تحديات الأعداء الذين زحفوا عليه، لاحتوائه حضارياً وسياسياً، وما فتئوا يتربصون به الدوائر حتى بعد أن دانت له شبه الجزيرة العربية، وانصهرت جموعها في بوتقة المجتمع الإسلامي الجديد، وهذا ما عبرت عنه الآية القرآنية بقولها: ﴿وَاذْكُرُواْ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ **الأنفال/26**.

وتحقيقاً لهذا التوحيد، فقد وجدت الدولة الجديدة نفسها ملزمة للتخلص من تلك الجيوب غير المأمونة التي مارست ضدها الغدر والخيانة في قلب القاعدة الجديدة لهذا الدين الجديد.

وبالمقابل فلم تعد هذه الدولة الوليدة تقبل من سكان الجزيرة العربية إلا الخيار بين الإسلام والسيف، بينما كان في وسع الذين سكنوا باقي أجزاء الدولة العربية أن يدفعوا الجزية.

ولقد شاركت القبائل العربية غير المسلمة في القتال ضد الروم والفرس، فأعطت هذه المشاركة لذلك الكيان السياسي الذي تمثل في الإمبراطورية العربية طابعاً عربياً وقومياً.

وللسبب ذاته كانت أرض شبه الجزيرة العربية كلها عشرية، في حين أن أرض العراق والشام ومثر كانت (خراجية)، أي يدفع أصحابها الخراج والجزية.

والإسلام اعتمد (إشعاع الحرم)، حيث عبر القرآن عن شوق المسلمين إلى هذا التوجه (تحول القبلة من القدس إلى مكة)، عبر عن ذلك بقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ **البقرة/144**.

ولقد صور الدكتور "هشام جعيط" تطلع الرسول ﷺ إلى شمال الجزيرة ومطامحه بشأن مساحات الشمال ومدنه التي لا ينبغي أن ننسى الأهمية الكبيرة التي يمنحها إياها القرآن الكريم كنماذج لمدن عربية مصابة باللعنة الإلهية، فالقرآن يدمج بقوة تقليد الشمال العربي المنسي، وبضعه في أساس ذاكرته وتفكيره المحض عربيين.

ويرى الدكتور "عمارة" أن الدافع الذي حدا أهل يثرب إلى اعتناق الدين الجديد، هو الهدف القومي إلى جانب الدافع الديني، فقد أحكم اليهود سيطرتهم وقبضتهم على يثرب، واتخذوا من أهلها موالي لهم، ويروى النويري أنه إذا حدث نزاع بين أهل يثرب واليهود كان هؤلاء يقولون: ((إن نبياً مبعوثاً الآن، قد أظل زمانه، نتبعه فنقتلكم معه قتل إرم))!، فلما كلم رسول الله ﷺ أولئك النفر «رهط الخزرج عند العقبة»، ودعاهم إلى الله، قال بعضهم لبعض: ((يا قوم، أتعلمون والله أنه النبي الذي توعدكم به يهود، فلا يسبقنكم إليه، فأجابوه لما دعاهم إليه)).

وهذا الهدف هو الذي جعلهم يستوثقون من الرسول ﷺ أن تظل يثرب عاصمة للدولة الجديدة حتى بعد دخول قريش ومكة في الدين الجديد.

وموقف الخليفة أبي بكر من حرب الردة معروف ومشهود له، وقد سأله عمر بن الخطاب، كيف تحاربهم، وهم مؤمنون والرسول ﷺ قال: ﴿فَمَنْ قَالَ لا إِلـهَ إِلاّ اللّهُ فَقَدْ عَصَمَ مِنّي نَفْسَهُ وَمالَهُ إِلاّ بِحَقّه، وَحِسابُهُ عَلى اللّه﴾، وكان جواب أبي بكر تأكيداً على ارتباط التوحيد السياسي والقومي بالتوحيد الديني، والنظر إليهما كوجهي عملة واحدة، إذ اعتبر وجود الدولة «المتمثلة في إعطاء الزكاة الحكومة يثرب» حقاً مترتباً على شهادتهم أن لا إله إلا الله.

وهكذا فقد تأكدت مع الردة الفكر القائلة بأنه لا يمكن أن يكون للجزيرة العربية غير دين واحد هو الإسلام الذي أضحى ديناً قومياً مرتبطاً بأرض على نحو حصري مع شعب موحد ...

هكذا سوف يعلن الخليفة عمر بن الخطاب عند تسلمه الخلافة أنه لا يليق بالعرب أن يستعبد بعضهم بعضاً.

يؤكد كل ذلك ما شهده ذلك المجتمع من تنظيم اجتماعي وسياسي استهدف ترسيخ الوحدة القومية لتلك الجماعة البشرية التي أقامت ذلك الكيان: فالعناصر التي انحدرت من أصول عرقية غير عربية «وهم من الأرقاء والأسرى» جرى إلحاقهم بالقبائل العربية، وأدمجوا في تلك القبائل بعلاقة الولاء، وصار لهم ما لأبنائهم من حقوق وواجبات وهذا الدمج والإلحاق، يقوم على قاعدة المساواة، يقول الرسول ﷺ: ﴿مَوْلَى القَوْمُ مِنْهُمْ﴾، وقوله: ﴿الْوَلَاءُ لُحْمَةٌ كَلُحْمَةِ النّسَبِ، لَا يُبَاعُ وَلَا يُوهَبُ﴾.

والمعيار الذي يحكم عملية الدمج والبلورة، هو الأفق القومي ذو المضامين الإنسانية الشديدة الإشراق.

فعندما يتجادل نفر من أبناء العرب الأصلاء مع نفر من الذين اندمجوا في الكيان الجديد، ويعيب العرب (الأصلاء) من ظنوا أن أصولهم غير العربية تنقص من شرق عروبتهم الجديدة، عندما يحدث شيء من ذلك، يغضب الرسول ﷺ، ويدرك أن هنالك حاجة ماسة للتأكيد على المعيار غير العرقي للعروبة، باعتباره هوية المجتمع الجديد، فيصعد منبر مسجد المدينة، ويخطب الناس قائلاً: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسَ إِنَّ الرَّبَّ وَاحِدٌ، وَ الأَبُ وَاحِدٌ، وَ لَيْسَتْ العَرَبِيَّةُ بِأَحَدِكُمْ مِنْ أَبَ وَ لَا أَمْ، وَ إِنَّمَا هِيَ اللِّسَانُ، فَمَنْ تَكَلَّمَ بِالعَرَبِيَّةِ فَهُوَ عَرَبِيٌّ﴾.

وكما أكدنا سابقاً، ونؤكد أن الأمة العربية اكتمل نشوؤها في رحم الثورة الحضارية التي حققها الإسلام، وبذلك فهذه الأمة هي أمة عربية، وليست جماعة مسلمة فحسب، وهي أمة عربية ذات هوية وتركيب وشخصية وكيان، وليست امتداداً ميكانيكياً لأي شعب من الشعوب التي كانت من قبل.

والإسلام ليس ديناً فحسب، بل هو ثورة اجتماعية ذات مضامين حضارية، أنشأت بينه وبين الأمة العربية علاقة عضوية تاريخية خاصة، فلا ينكر الوجود القومي للأمة العربية إلا من ينكر على الإسلام مضمونه الثوري الحضاري الذي أسهم في تكوين الأمة العربية، ولا ينكر أن الأمة العربية (أمة الإسلام)، فقد أسهم في وجودها، ولم تكن موجودة من قبله، إلا الذين يفرغون العروبة من حضارتها.

والحق يقال حيث نبحث عن حضارة إسلامية خالصة من الآثار الشعوبية لا نجدها إلى في الحضارة العربية، وحيث نبحث عن حضارة عربية خالصة من الآثار القبلية لا نجدها إلا في الحضارة الإسلامية، وقد أصر الأكثر علماً بالتاريخ على التوحيد بين كلمة مسلم وكلمة عربي في الدلالة على الحركة الحضارية، يوم

أن كان العرب ينتصرون للإسلام فينتصر الإسلام لهم وفي هذا الصدد نذكر بقول المطران "جورج خضر": ((هنالك حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية، ونحن ننتمي إليها)).

وقول المفكر العربي "أمين نخلة": ((كأن الإسلام إسلامان، واحد بالديانة وواحد بالقومية واللغة، وكأنما العرب جميعاً مسلمون حين يكون الإسلام اهتداء بمحمد، وتمسكاً، وكلفاً بلغته)).

ويقول الدكتور "مصطفى السباعي": ((إن كل أمة من الأمم المتحضرة، وكل قومية من قوميات العالم الحديث لها فلسفتها الخاصة بها، فللروس فلسفتهم الشيوعية وللغربيين فلسفتهم الديمقراطية أو الرأسمالية، ونحن العرب مسلمين ومسيحيين لنا فلسفتنا التي طبعتنا في التاريخ طبعاً خاصاً، وجعلتنا في تاريخ العالم شيئاً مذكوراً، والتي يجب أن تميزنا اليوم عن غيرنا من الأمم...)).

إن فلسفتنا القومية هي الإسلام، لا الإسلام بمفهومه العبادي الذي يقتصر على المسلمين فحسب، بل الإسلام بمفهومه الواسع وفلسفته الشاملة للحياة، ومبادئه العامة في الأخلاق، وتشريعه المدني العالمي، هذه هي فلسفتنا نحن العرب.

أجل لقد كان الدين الإسلامي مصدر وموئل القوة التي استند إليها شعبنا العربي في امتداد تجاربه التاريخية الباذخة، وكان المسجد هو الجامعة التي يلجأ إليها في التعليم والعبادة، والحصن الذي تخرج منه جموع المناضلين ضد هذا الاستعمار وأعداء الأمة العربية.

وأول قرار عظمة نمتلكه هو أن يكون لنا خيار حضاري نابع من ذاتنا وحياتنا ووجودنا وتراثنا، وهذا الخيار لا يستقيم غلا بضبط وإدراك العلاقة الفذة بين مفهومي العروبة والإسلام.

ونحن لا نبسط بساذاجة العلاقة بين هذين المفهومين، تبسيطاً يدلل بالتطابق الكامل، بحيث يستغرق أحدهما الآخر، ومن جهة أخرى لا يمكن ابتسار الإسلام إلى واقع تاريخي يعطل حكمته الإلهية الأزلية الخالدة إن العروبة هي دار، انتماء جنسي وحقيقة جغرافية سياسية، ومادية ومدنية، أي كمجتمع مشخص وتاريخي، والإسلام منظومة من العقائد الإيمانية والشرائع والمبادئ الخلقية.

ومع ذلك فالإسلام لم يكن في يوم من الأيام بالنسبة للعرب مجردين - حسب الاستعمال الراهن لهذه الكلمة في المسيحية أو البوذية أو في الثقافية الغربية الحديثة- فقد تلازم هذان المفهومان خلال أكثر من ألف وخمسمائة سنة، حيث كان تاريخ العرب السياسي والاجتماعي والفكري إلى حد كبير هو تاريخ الإسلام، وبالمقابل لقد كان تاريخ الإسلام السياسي والعقائدي والفكري هو تاريخ العرب، وتاريخ صقل اللغة العربية، والتوسع في التعريب.

لقد بلور الإسلام الشخصية العربية، وحدد هيكلها، وصاغ، هوية العرب ومستودع مجدهم وعاداتهم وقيمتهم ومنطقهم ونظرتهم إلى الوجود، وتماهي مع ذاكرتهم الجمعية وضميرهم الجمعي.

وعلى الرغم من أنه يمكن الكلام على التمييز دون الفصل بين هذين المفهومين، إلا أن إعادة ترتيب العلاقة بينهما مسألة جوهرية، بسبب هذا التماهي العميق بينهما في أعماق وجودنا وكياننا، حيث يتحقق هذا الترتيب بآلية -تجاوز ومراجعة لا ترجيع -انسجاماً مع معطيات هذا العصر، وانطلاقاً من مقولة لا يجوز لجيل أن يمتلك إرادة الجيل الآخر.

وبالمقابل فالكلام على فك الارتباط بينهما يعني فقد أننا نقاط ارتكاز أساسية بما يؤدي ذلك إلى خلق التفكك والخلل، وإيجاد القلق وعدم الانسجام في كياننا

وبنيتنا، فهذا الترتيب والمراجعة هما الحمولة الحضارية لمشروع مجتمعي تاريخي نهضوي إنساني أخلاقي تقدمي.

أجل كيف يمكن التحدث عن أي انطلاق للإسلام دون العرب، واللغة العربية هي ماهية القرآن، حسب المبدأ الأصولي المشهور، والعرب هم مادة الإسلام حسب القول المشهور للخليفة الراشد عمر بن الخطاب، بل لقد أكد الرسول محمد ﷺ أن العربية هي لغة أهل الجنة، ثم قال: ﴿ عَرَّبُوا أَخَاكُمْ﴾...(كلمة مشهورة قيلت في صدد أسلمة أحد الموالي).

هذا الاقتران بين العروبة والإسلام حدا المفكر العربي الجزائري "ابن باديس" لوصف الرسول محمد ﷺ برجل القومية العربية، فضلاً عن كونه رجل الإنسانية، لأنه جعل التكلم باللسان العربي لا الانتماء بالنسب معياراً للعربية وبالمقابل، كيف يمكن الحديث عن انطلاقة للعرب منسلخة الجذور والمرتكزات عن الإسلام، يقول "الشيخ محمد رشيد رضا": ((إنني عربي مسلم أو مسلم عربي، إسلامي مقارن في التاريخ لعربيتي، فأنا أخ في الدين لألوف من المسلمين من العرب وغير العرب، وأخ في الجنس لألوف من العرب المسلمين وغير المسلمين)).

ووجهة النظر هذه يلخصها المغيرة بن شعبة في لقائه عشية معركة القادسية برستم قائد الفرس، قال المغيرة: ((لم تعد المسألة تتعلق بفقرنا وتشردنا في الصحراء، بقدر ما أصبح لنا دين ودعوة)).

وقريب من هذا المعنى قول "ابن خلدون" في مقدمته: ((إن الاجتماع الديني قوة العصبية)).

ولهذا السبب نرى الوجدان الجمعي العربي يتمحور تاريخياً حول التجربة النبوية وعصر الخلفاء الراشدين، والفتوحات الكبرى التي تمت بسواعد عربية.

وفي نظرنا إن العرب أعطوا هذا الدين وأعطاهم، وأحسوا بارتباطهم المصيري به أكثر من أي شعب إسلامي آخر، وإلا كيف نفس هذا التفكير المبكر للعثمانيين بعلمنة الدولة منذ أيام عثمان الثاني المقتول عام/1622/وخلافاً للمذهب الأوربي في القومية، فمفهوم الأمة عند العرب لا تستغرقه الجغرافيا، بل هو ذو بعد ديني يمد بأبصاره عبر الحدود نحو إخوان العقيدة الذين يتجهون معنا أينما كان مكانهم تحت الشمس إلى قبلة واحدة، وتهمس شفاههم الخاشعة بنفس الصلوات.

هكذا كانت دارنا عربية الأساس، إسلامية التوجه، فتحت صدرها لكل غريب، وسمحت له أن يندرج بنسيجها، وأن يتبوأ أعلى المراتب والدرجات، وهذه الحقيقة لم تنقطع عبر تاريخنا الطويل وقد أنتجت جهازاً اجتماعياً هو الضمّي أو الوجدان الجمعي العربي الإسلامي، وهو ضمير يلتف حول أمة إسلامية نواتها المركزية العرب، وثقافتها الحضارية العربية الإسلامية.

هذا هو وعي الانتلجنسيا العربية الإسلامية (الفقهاء)، أمثال "غيلان الدمشقي وواصل بن عطاء والحسن البصري والإمام أبو حنيفة «وهو فارسي» والعز بن عبد السلام"، وغيرهم من الفقهاء العضوضيين الذين تجذروا بين صفوف الأمة بعيداً عن السلطان.

وهذا هو وعي صلاح الدين الأيوبي، ووعي المرابطين والموحدين كأكراد وبرابرة، حيث ذادوا عن الدار العربية، ونطقوا بلغتها وأشربت روحهم حضارتها، حيث ذادوا عن الدار العربية، ونطقوا بلغتها وأشربت روحهم حضارتهم، إدراكاً منهم كما قال الرسول الكريم ﷺ: ﴿الْوَلَاءُ لُحْمَةٌ كَلُحْمَةِ النَّسَبِ، لَا يُبَاعُ وَلَا يُوهَبُ﴾، وإن العربي ليس ذلك الذي ولد من أم وأب عربيين، صحيح أن الدولة العربية التي تجسد وحدة الأمة، وتنقلها إلى الدار العالمية، لم تقم إلا لفترة قصيرة من التاريخ

العربي الإسلامي، لكن كان لدى العرب على الدوام دولة قطب تحتل في وعيهم مكاناً مركزياً، وتعتبر تجسيداً لنزوعهم الوحدوي وتحقيق مشروعهم الحضاري الإنساني، حتى ولو كانت تلك الدولة لا تحتل سوى رقعة بسيطة من الدار العربية، ينطبق ذلك الوصف على دولة الحمدانيين والأيوبيين والمماليك.

إن إشكاليتنا الحقيقية هي تحقيق نقطة التوازن بين قطبي العروبة والإسلام، الدار والعقيدة، وهي إشكالية لا تزال راهنة وقائمة وضاغطة على ضميرنا ووعينا ووجداننا، وإن الانطلاقات الفذة في تاريخنا تحققت على يد التوازن الدقيق بين قطبي الجدلية، وبالمقابل فإن وعياً غير مطابق أو موضوعي، هو ذاك الوعي الذي يتجاهل هذا المعطى الموضوعي التاريخي الحضاري الثقافي الواقعي المجتمعي.

إن نحب كثيراً العرب وتاريخهم وحضارتهم قفزاً فوق التاريخ، وعلى حساب الإسلام، ذلك الأمر إيديولوجي، يتجاهل الحياة بما تموج به من إحساس وعواطف وآمال ومصالح، والعكس صحيح بالنسبة للحديث عن الفاعل الإسلامي على حساب الفاعل العربي، أو الرافعة العربية.

وحقيقة الأمر فالإسلام لم يميز في تشريعه بين معاقد العزة ومستقرها في الواقع الوجودي للأمة والدولة، من الأرض والوطن والمال والعرض والدين والقيم العليا، فهذه العناصر تختلط جميعاً بحيث ينتظمها حكم واحد شرعي دليلاً على استوائها من حيث الاعتبار، هو وجوب صونها، والدفاع عنها، بل الموت دونها الذي اعتبره الإسلام استشهاداً في سبيل الله.

نجد هذا بياناً صريحاً في مثل قوله ﷺ: ﴿مِنْ قُتِلَ دُونَ مَالِه فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمِنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِه فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمِنْ قُتِلَ دُونَ دِينِه فَهُوَ شَهِيدٌ﴾، فهذا الحديث يشمل «بعموم حكمه المستفاد من لفظة (من)» الأفراد والشعوب والأمم على السواء،

والدار العربية هي «في المقام الأول» عرض ومال وقيم ودار ووطن، فهي حرية بالدفاع عنها، والاستشهاد في سبيلها وكي نستكمل هذه المعادلة الدقيقة والمتوازنة بين العروبة والإسلام، نجد أنه لا محيص لنا من أن نسجل هذه اللوحة الرائعة التي رسمها المفكر العربي الكبير "محمد حسين فضل اللّه" حيث يقول: ((العروبة قد نطلقها على أساس أنها حالة إنسانية كبقية الحالات الإنسانية التي تأخذ لا إنسانيتها خصوصية من الأرض عندما تكون دائرة الأرض واحدة، ومن اللغة عندما تنطلق اللغة واحدة في طريقة التفاهم بين هؤلاء الناس، وقد يدخل بعض الناس العادات والتقاليد والتاريخ، وقد يحاول بعض الناس في الدين، وهل هو عنصر من عناصر العروبة، أو ليس عنصراً من عناصرها)).

وإذا أردنا أن نعطيها البعد في مسألة الحركة الفكرية أو السياسية، فهي إطار يبحث عن الصورة، لأن الأرض هي ساحة الفكر، والعادات والتقاليد ليست كل شيء، هي بعض رتوش الإطار، والتاريخ قد نتوقف عند فكره، وقد تنطلق منه فكرة، وربما تكون ردود فعل لما نفكر فيه، لذلك عندما نتحدث عن العروبة كحالة إنسانية لن نستطيع أن ندخل في مقابلة بينها وبين الإسلام، عندما نريد أن نقابل بين أي خط للفكر، أكان خطاً دينياً أم كان خطاً غير ديني، وهي حالة إنسانية، هي الناس والأرض والماضي والحاضر الذي نبحث عن فكر يتمظهر فيه، وعن قاعدة يتجذر فيها، وعن أفق ينفتح عليه مع الآخرين.

إطار يبحث عن الصورة:

والإسلام كان هو الصورة عندما انطلق في الحياة العربية، ونحن نعرف أن الإطار يعطي الصورة بعض ملامحه كما أن الصورة تعطي الإطار كثيراً من جمالاتها، لذلك لم يشعر أحد آنذاك من العرب بأن هناك شيئاً جديداً وقف في مواجهة خصوصيتهم من الخصوصية العربية...

كانت المسألة هنا مسألة الشرك والتوحيد، كانت المسألة هي مسألة التحفظ عن بعض طروحات الإسلام فيما يواجه بعض العادات في الواقع العربي، ولم يقل أحد العروبة تقف في مواجهة الإسلام والإسلام يقف في مواجهة العروبة...

كانت العروبة حالة إنسانية تبحث عن خط ومشروع وفكر، وكان الإسلام هو هذا المشروع والخط والفكر، لذلك لم يعرف تاريخنا الإسلامي أو تاريخنا العربي أي جدل بين ما هي العروبة وبين ما هو الإسلام، لأن المسألة كانت تتحرك بعفوية الكلمة هنا، وعفوية الكلمة هناك.

حقيقة الدار الإسلامية

ومفيد القول بأننا وصفنا هذا الخير الجغرافي – السياسي (جيوبوليتك) بالدار بسبب لزوجته ووهنه ورخاوته بالنسبة لمفهوم الوطن الذي ينسم به الخير الجغرافي العربي.

والحديث عن الدار الإسلامية، حديث طويل وواسع يشمل جوانب جغرافية وحضارية ودينية وسياسية، وها نحن سنعرج قدر الإمكان «وبسبب شح المعلومات» على هذه المعطيات وفق الترتيب الآتي:

الفرع الأول

وصف جغرافي سياسي للدار الإسلامية

تكلم على هذه الدار جمال عبد الناصر في فلسفة الثورة مطلقاً عليها تسمية الدائرة الثالثة إلى جانب الدائرتين، الدائرة الأولى (العربية)، والدائرة الثانية، وهي دائرة القارة الإفريقية.

ولقد استطرد في كلامه على **الدائرة الثالثة** فقال:

((ثم تبقى الدائرة الثالثة، الدائرة التي هي عبر قارات ومحيطات والتي قلت بأنها دائرة إخوان واحدة، وتهمس شفاههم الخاضعة بنفس الصلوات.

ولقد ازداد إيماني بمدى الفاعلية الإيمانية التي يمكن أن تترتب على تقوية الرباط الإسلامي بين جميع المسلمين.

واستطرد قائلاً: وحين أسرح بخيالي إلى المسلمين في إندونيسيا والصين والملايو وسيام وبورما والباكستان والاتحاد السوفيتي إلى هذه المئات من الملايين الذين تجمعهم عقيدة واحدة، أخرج بإحساس كبير بالإمكانات الهائلة التي يمكن أن يحققها تعاون هؤلاء المسلمين جميعاً، تعاوناً لا يخرج هن حدود ولائهم لأوطانهم الأصلية، ولكنه يكفل لهم ولإخوانهم في العقيدة قوة غير محدودة))[1].

---

[1]- الرئيس عبد الناصر: فلسفة الثورة، دار القلم، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1970، ص108.

هذا التأسيس للإسلام تأسيساً محمولاً على العروبة كركن أساسي فيه، يذكرنا بتأسيس "عبد الرحمن الكواكبي" في كتابه **أم القرى** إذ دعا إلى رابطة إسلامية يلعب فيها العرب دوراً هاماً بحيث يكون الخليفة منهم[1].

وهذه العلاقة بين الدائرة العربية والدائرة الإسلامية، تكلم عنها أيضاً "الدكتور كوثراني"، والمفكر الكبير "مالك بن نبي"، صاحب خط طنجة- جاكرتا، ذلك التأسيس السياسي على الفاعل الحضاري الذي هو الحضارة العربية الإسلامية، وبالتالي ففي إطار هذه الدائرة الإسلامية الكبرى، هنالك خصوصيات حضارية عربية وغيرها.

هذا وإن أي قبض على القدرة في أية ظاهرة من ظواهر المتكون الاجتماعي أو الطبيعي، هذا الأمر لا يتم إلا بسبر تلك الظاهرة والقبض على مفتاحها، وهكذا تغدو الحاجة ملحة لتقديم تحليل سريع في لاند سكيب (اللوحة الطبيعية) للعالم الآسيوي والأفريقي الذي تتواجد فيه الدائرتان العربية والإسلامية[2].

- الصين.
- مجموعة بلدان الشرق الأقصى المسماة بالجيل الأول للبلدان حديثة التصنيع، وهي أربع: كوريا الجنوبية – تايوان – هونغ كونج – سنغافورة، وهذه المجموعة تنتمي بشكل عام إلى العالم الصيني بتراثه الكونفوشيوسي.

---

[1]- د. رضوان السيد: الإسلام والانتماء العربي، مقال منشور في مجلة العربي الكويتية، آذار، 1997.

[2]- مجلة السياسة الدولية، عدد 130 أكتوبر 1997، مقال د. محمد عبد الشفيع عيسى الموسوم بعنوان: العالم الإسلامي – مجالنا الحضاري الجديد نظرات أولية.

- مجموعة بلدان جنوب شرق آسيا المسماة بالجيل الثاني للبلدان حديثة التصنيع وهي أربع:

- إندونيسيا 90 بالمائة من سكانها مسلمون – ماليزيا 55 بالمائة من سكانها مسلمون.

- الفلبين أقلية إسلامية كبيرة – تايلاند أقلية إسلامية ضعيفة.

- شبه القارة الهندية، حيث الهند، ثم الدولتان الإسلاميتان باكستان وبنغلادش.

- وتعد اليابان والعالم الصيني وشبه القارة الهندية كملامح بارزة على تضاريس آسيا، نجد أمامنا العالمين الفارسي والتركي، وكلاهما إسلامي، فأما العالم الفارسي فإنه يتدرج من هضبة إيران ليغطي أجزاء من آسيا وأما العالم التركي، فيغطي تركيا نفسها ومناطق آسيا الوسطى الإسلامية المنتمية إلى الأصل التركي ومنطقة الثقافة التركية بالمعنى الواسع، والتي كانت تتدرج ضمن ولاية الاتحاد السوفيتي.

- العالم العربي ويضم منطقة الخليج وشبه جزيرة العرب والشام بالمعنى الواسع، وأهم المعالم التاريخية – السياسية هي: الأراضي الحجازية – اليمن – العراق – سوريا التاريخية – فلسطين التاريخية.

وتشكل تلك المعالم معاً النواة الملتهبة للإسلام والعروبة في آن معاً، وبعبارة أخرى، فهي – بالتاريخ – عماد الكتلة العربية الإسلامية[1] ولكن ما هو بالجغرافيا عماد

[1]- مقال د. محمد عبد الشفيع عيسى: العالم الإسلامي – مجالنا الحضاري الجديد نظرات أولية، ص50.

هذه الكتلة.... قاصدين بالجغرافيا، الجغرافيا الطبيعية البشرية، السياسية في آن معاً...

بالطبع فهذا القول ينقلنا إلى أفريقيا:

تشريح أفريقيا: معظم العرب أفريقيون، ومعظم أفريقيا مسلمون... معظم المسلمين هم في آسيا ... ومعظم العرب في أفريقيا.

ولكن أصل العرب من آسيا (شبه الجزيرة العربية)، ابتداءاً من طرفها الجنوبي الغربي، كما أن البداية الكثيفة للإسلام توزعت بالتساوي انطلاقاً مع الحجاز بين فارس وشمالي أفريقيا، ومنها إلى ليبيا بالمعنى الواسع، أي المغرب العربي الحالي.

ولقد اتسعت دائرة الإسلام في آسيا بجميع اتجاهاتها الأصلية، ولكنها أخذت بالتخلخل ناحية الشرق تقريباً عند حدود الأديان الطبيعية الآسيوية الكبرى: الهندوسية – البوذية، الكونفوشيوسية[1] وتحددت دائرة هجرة العرب وعملية التعريب في أفريقيا شمالها أساساً، ولكن الإسلام انتقل منها بالتجارة في الاتجاهات الأصلية الأخرى، وإن أخذ بالتغلغل ناحية الجنوب.

ولقد انتشر الإسلام بين الحشود الكثيفة لآسيا بين ظهرانيها الممتدة فكانت غالبية أهله منها، وتنامى وجود العرب في المراكز المدينة لأفريقيا الشمالية، بينما خفت كتلتهم السكانية في صحراوات شبه جزيرة العرب وبادية الشام.

هكذا أدى تاريخ العرب والإسلام إلى جغرافيا مختلفة، فإذا بنا نجد أن معظم المسلمين في آسيا ومعظم العرب في أفريقيا.

---

[1]- مقال د. محمد عبد الشفيع عيسى: العالم الإسلامي – مجالنا الحضاري الجديد نظرات أولية، ص51.

ولئن كان معظم العرب أفريقيين، فإن معظم أفريقيا (عدا أطرافها الجنوبية) إسلامي، فبالإضافة إلى الشمال نجد أن أفريقيا تحت حزام الصحراء الكبرى مسكونة أساساً بالإسلام شرقاً وغرباً ووسطاً، وإن خف وجود الإسلام باتجاه الجنوب الأفريقي بالمعنى الواسع وهكذا يمتزج الوجود العربي بالوجود الإسلامي، بين ميزان التاريخ وميزان الجغرافيا الطبيعية والبشرية والسياسية، الأمر الذي يدعونا للقول إن مستقبل تجديد الإسلام مرهون بآسيا، ولكن تجديد مستقبل المشرق (الخليج وشبه جزيرة العرب والعراق وسوريا وفلسطين التاريخية) مرهون بالرابطة القومية[1]، وبعبارة أخرى فإن المهمة التاريخية الكبرى لنهضة آسيا وأفريقيا، هذه المهمة المعقدة مرتبطة أشد الارتباط بكل من العروبة والإسلام.

على هذا يمكن التأكيد بأنه لا يمكن للنهضة أن تتم في البلدان العربية – المغربية والمشرقية من دون الاعتصام برابطة العروبة، ولا يمكن لهذه الرابطة أن تتعزز وتترسخ إلا عبر الارتباط بحزامها الإسلامي الوثيق، وفضلاً عن ذلك فلا يمكن للنهضة في آسيا وأفريقيا «البلاد الإسلامية غير العربية» أن تتم إلا عن طريق تجديدها من خلال الرابطة الإسلامية، والتي هي في تماس طبيعي وتاريخي وروحي مع مركز الإسلام في شبه جزيرة العرب، والذي هو في الوقت نفسه مركز أصل العرب[2].

هكذا يمكن التساؤل: هل ذلك من مصادفات التاريخ أم موافقاته...؟؟ أجل إن هذا (اللاندسكيب) الذي نداؤه العروبة، وجسمه الإسلام – هو من صنع التاريخ وفعله

---

[1]- د. محمد عبد الشفيع عيسى: العالم الإسلامي – مجالنا الحضاري الجديد نظرات أولية، ص56.

[2]- المرجع السابق، ص56.

وإرادته، فمكة هي مركز العرب ومركز الإسلام، والعرب وهم في قلب العالم الإسلامي ساهموا مساهمة فعالة في حمل الإسلام ونشره.

من جمال ما تقدم يخلص "الدكتور محمد عبد الشفيع عيسى" لتحديد مسارب الحياة والتقدم والانطلاق باتجاه التطور الارتقائي للقطر العربي المصري، وهو أمر ينطبق في نظرنا على بقية الدول العربية' يحدد دوائر الانطلاق، مؤكداً بأن أولى هذه الدوائر هي العروبة، حيث تمثل «استجابة لنداء الماضي ودواعي المستقبل في الآن نفسه» مضموناً للتكوين الاجتماعي التاريخي وسياجاً حامياً للتقدم الحضاري.

الدائرة الثانية: هي الدائرة الوسطى والوسطية (الإقليم العربي – الإفريقي)، حيث تلتئم روابط التكوين من الأرض والبشر والممارسة في ثقل عربي ووجه إسلامي، وتوجه اقتصادي اجتماعي، أما **الدائرة الثالثة**: فهي دائرة العالم الإسلام كمجال أو فضاء حضاري أرحب ينبغي أن تتجه نحوه السواعد والعقول، فهو البيت الطبيعي للعالم الثالث، وهو الوريث الموضوعي له، ومن ثم فهو (ضامن) لحضانة نموذج التطور المستقبلي أو لمشروع النهضة كمشروع مربع أضلاعه: العروبة – الإسلام – الاشتراكية – الديمقراطية[1].

[1]- د. محمد عبد الشفيع عيسى: العالم الإسلامي – مجالنا الحضاري الجديد نظرات أولية، ص56.

الفرع الثاني

التكوينات التاريخية لجمهوريات آسيا الوسطى

ويلاحظ أننا تعرضنا لجمهوريات آسيا الوسطى تخصيصاً بسبب شح المعلومات وقلتها بالمقارنة مع بقية دول العالم الإسلامي.

واستيفاء للموضوع فإننا نعرض بالكامل بحث الأستاذ سيار الجميل.

الموسوم بعنوان التكوينات التاريخية لجمهوريات آسيا الوسطى[1].

بداية...كان الاتحاد السوفياتي إحدى القوتين العظميين في العالم على مدى أكثر من أربعين سنة من القرن العشرين.

بلغت مساحة أراضيه/22271000/كم^2 (أي أكبر مساحة لدولة في العالم)، وبلغ عدد سكانه/262085000/نسمة (حسب إحصاء عام 1979م) والذين كانوا يتزايدون بنسبة/1/بالمائة سنوياً[2].

---

[1]- هذه مقالة للأستاذ سيَّار الجميل في كلية الآداب قسم التاريخ، جامعة الموصل نشرته مجلة المستقبل العربي عدد/181/آذار 1994، ص39 وما بعدها.

[2]- مقال منشور في مجلة المستقبل بعنوان التكوينات التاريخية لجمهوريات آسيا الوسطى عدد/181/آذار 1994، بقلم سيّار الجميل.

ويشكل المسلمون الخمس (أي خمسين مليوناً تقريباً)، بينما تشكل الأراضي الإسلامية ما يقرب من ثلث أراضي الاتحاد السوفياتي، وبذلك يكون خامس دولة في العالم الإسلامي من حيث تعداد المسلمين[1]، إذ كانت تسبقه كل من دور: إندونيسيا وبنغلادش والباكستان والهند.

ويعيش/75/بالمائة من المسلمين السوفيات في عالم آسيا الوسطى (أي ما يعرف بتركستان الغربية كون تركستان الشرقية (سينكيانغ) تحت الهيمنة الصينية).

وتقسم تركستان الغربية إلى خمس جمهوريات سوفياتية، هي: أوزبكستان وكازاخستان وتركمانستان وطاجكستان وقيرغيزيا، ويكثر المسلمون أيضاً في مناطق كثيرة أخرى من الاتحاد السوفياتي، مثل: عالم قفقاسيا وترانس قفقاسيا ومنطقة المجرى الأوسط لنهر الفولغا وجبال الأورال وسيبيريا وروسيا الوسطى وروسيا البيضاء وأوكرانيا وسواحل البحر الأسود والخزر وكرميا وليتوانيا[2].

قد انتشر الإسلام في معظم تلك المناطق النائية والقصيّة بوسائل شتّى منها: تأثير الفتوحات العربية الأولى في صدر الإسلام وعهود الدولة الأموية وعلى الأخص جهود قتيبة بن مسلم الباهلي الذي يعد بحق فاتح بلاد ما وراء النهر (تركستان) موطّداً الإسلام في تلك البقاع للفترة 88 – 96هـ/706 – 714م واصلاً الصين، كما كان لتأثير الدعاة إلى الله من رجالات الصوفية أسلوب آخر، فضلاً

---

[1] – د. محمد علي البار: المسلمون في الاتحاد السوفياتي عبر التاريخ، 2ج (جدة: دار الشروق، 1983)، ج1، ص35.

[2] – Geoffrey Barraclough: The Times Atlas of world History, London, 1979, edTH,p 290 – 291.

عن التجار على طول امتدادات نهر الفولغا أو ما يعرف بطريق الفراء الممتد من الجنوب نحو الشمال.

أو الامتدادات نحو الصين أو ما يعرف بطريق الحرير الممتد بين الشرق والغرب (الصين – البحر الأسود)[1].

أولاً- في تحديد الموضوع والتسمية:

الاتحاد السوفياتي والجمهوريات والمقاطعات (السوفياتات):

لقد قسم الاتحاد السوفياتي إلى/16/جمهورية اشتراكية اتحادية (فدرالية) سوفياتية ومجموعة كبيرة أيضاً من الجمهورات الاشتراكية المحكومة ذاتياً، وإلى مقاطعات إقليمية جغرافية لها شبه حكم ذاتي.

وهناك ست جمهوريات اشتراكية اتحادية (فدرالية) سوفياتية إسلامية (أي إن أغلب سكانها من المسلمين)، وهي: أذربيجان وكازاخستان وأوزبكستان وطاجكستان وتركمانستان وقرغيزيا (وتشكل الجمهوريات الخمس الأخيرة ما يعرف باسم (تركستان الغربية).

وهناك أيضاً ثماني جمهوريات اشتراكية غير اتحادية/فدرالية أو إسلامية، وهي: تتاريا وبشكيريا وداغستان وشيشان واينغوشيا وكاربا ديار وبلكاريا وناخي تشفان وأوجاريا وكارك لبستان، ويضاف إليها: انجازيا وأوستينا الشمالية.

كما أن هناك مقاطعات محكومة ذاتياً، هي: أديجيا وكارتشاي وقره باغ – جركيسيا وناغورونو كرباخ.

---

[1] – Hamilton Alexander Gible: The Arab conquest in central Asia, London,1923, p 13-41.

فضلاً عن ذلك كله، توجد مجموعات كبيرة نسبياً من المسلمين ليس لهم وحدات إدارة خاصة بهم مثل المجموعات الموجودة في سيبيريا ومنغوليا والقرم (سابقاً). ويبلغ عدد المسلمين الموجودين في جمهورية روسيا الاتحادية/14.8/مليون نسمة بينما يبلغ تعدادهم في أوكرانيا مليون مسلم وفي موالد افيا ربع مليون مسلم.

ثانياً- **الموضوع أهمية ومحدداته المعاصرة:**

لا بد لنا أن نحدد بعض الآراء قبل تحليل المعلومات لهذا (الموضوع) البكر في الحياة العلمية والثقافية العربية المعاصرة:

آ- فرضت علينا الظروف التي أفرزتها حالة انهيار الاتحاد السوفياتي وتفككه نهائياً الاتجاه لدراسة العوالم الجغرافية والاثنية والتاريخية لمختلف شعوبه التي وقع تحت سيطرته منذ عام/1917/، أو تلك التي وقعت تحت هيمنة روسيا القيصرية منذ بدايات القرن التاسع عشر فهو إذاً: تاريخ قومي غائب في خضم أبرز التطورات التاريخية والحضارية التي شهدتها شعوب أخرى في العالم.

ب- ومما يزيد من غرابة الموضوع واحتجاب تطوراته: غياب معلومات كاملة عنه على مدى أكثر من سبعين سنة، وإن ما كتب عنه حتى يومنا هذا هو من النزر اليسير عدا الكتابات الروسية.

وتذكر الموسوعة الأمريكية (أمريكانا) قائلة: بأنه حتى ذاك الذي كتب بالروسية تنقصه المعلومات المؤكدة والنزيهة والحرة عن عالم يجمع مختلفة البدائل[1].

ج- لقد وجدت بأن ثمة دراسات عدة ومشاريع بارزة قد بدأ العمل بها لإغناء مواضيع تاريخية وجغرافية وسياسية عديدة ليس عن عالمي آسيا الوسطى

---

[1] – The Encyclopedia Americana: International Edition, New York 1967, Vol 27, p 843.

وقوقاسيا فحسب، بل عن بقية الأقاليم والجمهوريات المستقلة وغير المستقلة عن الاتحاد السوفياتي.

وهي مواضيع أفرزتها الأحداث المريرة في العالم أجمع عند نهايات هذا القرن، لقد انتبه المئات من المؤرخين والمحررين والصحفيين والمراقبين السياسيين بأن العالم اليوم يتطلب معرفة سريعة وأكيدة لعالم مجهول يترقبهم يوماً بعد آخر!.

د- إن ما كتب عن عالمي آسيا الوسطى وقوقاسيا في التأليف الاستشراقي والغربي لا يتناسب وحجم ما كتب عن عوالم إيران أو الأناضول أو الهند أو الصين أو الوطن العربي والإفريقي، وعلى الرغم من صدور أكثر من نشرة ودورية متخصصة بشؤون العالمين المذكورين، إلا أن المعلومات كانت ولم تزل مبتسرة وناقصة ومشوشة.

هـ- لم يكتب حتى يومنا هذا أي مختص عربي في شؤون عالمي آسيا الوسطى وقفقاسيا (اللهم عدا ما كتبه بعض المؤرخين عن التيموريين وسمرقند وأرمينيا وأذربيجان...) وتكاد تكون الثقافة العربية محرومة في معلوماتها عن كل من العالمين المذكورين اللذين اهتم بها كثيراً العرب القدماء فوصفوا (بلاد سيحون وجيحون) كثيراً عن الكرج.

وقد ظهر في العقدين الأخيرين بعض (الكتابات) الإعلامية في الثقافة العربية العامة عن تلك المناطق جاءت ضمن اهتمامات ليست متخصصة سواء في مصر أو الكويت أو العربية السعودية... وكلها كتابات تبحث عن إسلامية تلك (المناطق) التي كانت واقعة تحت الهيمنة السوفياتية.

ثالثاً- الموضوع مشاكله وقيمته الإقليمية والدولية:

إن الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية والديمغرافية عن عالم آسيا الوسطى ستبقى معقدة ومبهمة في بعض الأحيان نظراً لتشابك عناصرها القديمة وضيق معلوماتها الاثنوجرافية، واتساعه «ذلك العالم» في الجغرافيا الآسيوية، ثم كيفية وصول الإسلام إلى تلك الأعماق في العصور الوسطى على مدى ستة قرون، ناهيكم عن أساليب اتصالات العرب بتلك الأقاليم القصيّة (بلاد السند) في ما وراء النهر عبر عالم إيران الشاسع، فضلاً عن معرفة تلك الارتباكات التاريخية التي أحدثتها الاحتّياجات المغولية، والتي أثرت كثيراً على طبيعة الاتساق والتطور التاريخية التصاعدي للعالم القديم بدءاً من كوريا من كوريا وسور الصين العظيم حتى بلاد وهنغاريا وقلب أوروبا النابض.

إن العالم منشغل اليوم بإعداد مختلف الدراسات والبحوث عن ذلك التكوين الجغرافي في آسيا الوسطى الذي اغترب طويلاً عن مديات التاريخ الحديث والمعاصر بعد دخوله تحت الهيمنة الروسية القيصرية إبان القرن التاسع عشر، وبقائه تحت السيطرة السوفياتية الشيوعية خلال هذا القرن، وما جرى فيه من عمليات (روسنة) و(سفيتة)[1] بدت واضحة ومؤثرة في تكوينه الحديث وتشكيلاته المعاصرة، فكيف سيتحدد مصيره والعالم على أعتاب قرن جديد هو القرن الحادي والعشرون؟.

قبل محاولتنا الإجابة عن هذا التساؤل التاريخي المهم، دعونا نوضح أهمية الموضوع من الناحية الدولية:

تشكل أوزبكستان، تركمانستان، طاجيكستان، قرغيزيا، وكازاخستان مجموعة من خمسة أقاليم جغرافية في آسيا الوسطى، وهو العالم الممتد جغرافياً بين بحر

[1] - جعلها روسية وسوفيتية.

قزوين غرباً ومنغولياً شرقاً، ومن أصقاع سيبيريا الثلجية شمالاً حتى مناطق الجبال في الهند وأفغانستان جنوباً، وكلها أجزاء من دولة قديمة نشأت في العصور الكلاسيكية تسمى (تركستان) (أو توران) التي شكلت حزاماً إقليمياً مترابطاً وطويلاً في آسيا، يصل بحر قزوين (الخزر) بالبحار الصينية، وهي منطقة تزخر بالتقاليد واللغات المحلية العديدة المتفرعة عن الأصول التركية، وتدين شعوبها بالإسلام وبالمذهب السني عموماً.

رابعاً- **أبرز المرجعيات التاريخية الوثيقة:**

يمكنني القول بأن مصادر معلومات منطقة آسيا الوسطى هي قليلة، ليس بالعربية فحسب، بل وحتى في اللغات الأجنبية الرئيسية الأخرى، مقارنة بالمواريث المرجعية من المصادر والمعلومات عبر المناطق الآسيوية الأخرى، ولا بد أن نذكر جميعاً تلك الجهود العلمية المخلصة التي بذلها المستشرق "بارثولد W. Barthold" في العشرينيات من هذا القرن مستفيداً من رحلاته المتعددة لمختلف أقاليم المنطقة، ناهيكم عن معرفته المعمقة باللغة والمصادر العربية وكتب التاريخ والجغرافية التراثية العربية وبالحياة المحلية لأواسط آسيا واللغات المستخدمة فيها.

وكانت للمستشرق "هاملتون جيب H. A. R. Gibb "واهتماماته بتواريخ الفتوح العربية لآسيا الوسطى من خلال تحرياته ومساعداته وترجماته العلمية لما كتبه "بارثولد" عن الروسية الدور المبرر لذلك في انكلترا[1].

وهناك جهود المستشرق الفرنسي "كورديه H. Cordier "في تواريخه عن الصين وآسيا الوسطى المنشورة في فرنسا[1].

---

[1]- انظر منشوراته ومقالاته فضلاً عن تعليقاته وملاحظات على كتاب بارثولد الشهير، تركستان حتى الاجتياح المغولي، الذي ترجمه عن الروسية إلى الإنكليزية.

أما في ألمانيا، فلا يمكننا أن ننسى كتابات "بريتساك O.pritsak" بعيد الحرب العالمية الثانية[2] التي كان يحاضر عنها فينا المستشرق البريطاني "بوزورث Bosworth C.E " الذي اهتم كثيراً بالتواريخ الإسلامية لشعوب آسيا الوسطى[3] أما التواريخ العامة، فلا بد من التعرّف الدقيق على الدراسات المقارنة في جوانب الجغرافيا الإسلامية التي تعب فيها "لي سترانج G.le strane "[4] و"رليفي R. levy"[5]، الذي تخصص في التواريخ الاجتماعية، ثم "د. دنلوب D.M. Dunlop" الذي كتب في تواريخ أديان المنطقة، وهناك أيضاً "ت. مينوريسكي T. Minorsky"[6].

---

1 – Henri Cordier: Histoire Generale de la chine, paris, 1920.

2 – لقد توزعت دراسات المستشرق بريتساك وانتشرت في دوريات متنوعة ولها أهميتها البالغة في الدراسات الإسلامية، فضلاً عن دورها في معرفة تواريخ الطاجيك والسلافونيك التي لم تجمع في كتاب واحد حتى هذا اليوم.

3 – Clifford Edmind Bosworth: The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, London,1977.

4 – Guy Le strange: The lands of the Eastern Caliphate, Cambridge, 1930.

5 – Reuben levy: The Social structure of Islam, Cambridge, 1957.

6 – Vladimir Fedorovich Minorsky: Oriental Studies in the U. S.S.R, Journal of the Royal central Asian Society, vol 30, January 1943, part 1, p 81– 87.

في تاريخ الأعراق/الإثنيات التركية، و"فراي R.N. frye "في تاريخ المدينة التركمانية[1]، والمؤرخ التركي "محمد فؤاد كوبريلي زاده" في تاريخ التأسيس/التأصل العثماني[2]، ثم أراء "أرنولد توينبيA. J. Toynbee "عن النمو الحضاري المتوقف للترك في نظريته الشهيرة في تاريخ الحضارات البشرية[3]... وأخيراً أطروحة "اندريه ميكال A. Miquel "عن موقف الجغرافيا الإنسانية العربية من شؤون المنطقة[4].

ولا بد لي أن أذكر فضلاً عن ذلك كله مدى استفادتي من معلومات أبرز مجلة دولية متخصصة ومقالاتها وخرائطها وأرقامها في شؤون عالم آسيا الوسطى الموسومة: Central Asiatic journal ناهيكم عن دراسات وبحوث أخرى منشورة في مجلات رصينة أخرى مثل مجلة الجمعية الملكية الآسيوية وغيرها.

---

[1]- له عدة دراسات عن (المدينة التركمانية) فضلاً عن بحوثه المشتركة في التواريخ الاجتماعية القديمة للأتراك.

[2]- هو أحد المؤرخين الأتراك سليل أسرة كوبريلي الشهيرة في الدولة العثمانية وقد تميز بدراسته عن تاريخ الأتراك ونشوء الدولة العثمانية، انظر محمد فؤاد كوبريلي: قيام الدولة العثمانية، ترجمة أحمد السعيد سليمان، تقديم أحمد عزت عبد الكريم، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967.

[3] - Arnold Joseph Toynbee: A study of History, Oxford, Oxford university press, 1947.

[4] - André Miquel: la Géographie Humaine de monde musulman jusqu'au milieu du II siècle du II siècle, paris, 1973.

كما كانت الاستفادة من معلومات دقيقة عن أطالس عدة حديثة النشر في الجغرافيا البشرية والجغرافيا التاريخية... كما أفادتني أيضاً مجموعة قيمة من المصادر العربية القديمة مثل كتابات "المسعودي ورسالة ابن فضلان وكتب ابن خلدون والبيروني والمقدسي والبلاذري".

ولا يمكننا أن ننسى البتة كتاب **مفتاح العلوم** "للخوارزمي" الذي يحتوى على معلومات غاية في الأهمية[1]، وقد نجح في تحليله المستشرق "بوزورث" قبل عدة سنوات.

وتفتقر الثقافة والمكتبة العربية إلى مراجع وكتابات معاصرة عن آسيا الوسطى باللغة العربية.

خامساً- **التسمية:**

تسمى المنطقة في معظم الأدبيات العالمية (منطقة آسيا الوسطى)، كما جاء ذلك في كتابات معظم المؤرخين والجغرافيين، وفي أشهر الموسوعات العالمية.

وكانت المصادر الإغريقية تطلق عليها أسماء Scythians أو Sarmatians و Massogetae.

أما المصادر العربية القديم، فنجدد فيها أسماء متعددة لهذه المنطقة، منها: (بلاد خورازم وبلاد ما وراء النهر وبلاد سيحون وجيحون).

---

[1] - Jamshedji Maneckji Unvala: The translation of an Extract from Mafatih al-Ulum of al- Khwarazmi, Journal of the K.R. came Institute, Bombay, 1928, P76 - 110.

وقد حلل ذلك كله المؤرخ "بارثولد" في كتاباته المتخصصة[1]، أما المستشرق "بوزورث" فيسميها فضلاً عن آسيا الوسطى (آسيا الداخلية) أي Inner Asia كونها تقع في أعماق قارة آسيا[2]، أما الأتراك، فكانوا قد أطلقوا على هذه المنطقة (توران) (أي أرض الترك)، وتدعى أيضاً (تركستان) التي يعرفها "بارثولد" في كتابه قائلاً: ((إنها بلاد ما وراء النهر التي تشمل المنطقة الممتدة من حوض نهر أمودايا «جيحون» إلى حوض نهر سرداريا «سيحون»))[3].

ثانياً- **نظرة تاريخية:**

1- آسيا الوسطى: من عقم التاريخ إلى خصب الإسلام:

يقول "بارثولد" في بحثه التاريخي ومسحه الجغرافي لمنطقة ترانس أوكسانيا Transoxania: ((... ومن وجهة النظر العرقية/الاثنوجرافية... فإن تلك البلاد التي كانت تقطنها في أول الأمر شعوب آرية لم تلبث أن تسربت إليها أعداد غفيرة من العنصر التركي بصورة أصبح معها عدد المتكلمين باللهجات التركية من أهل البلاد في الآونة الحاضرة لا تقف عند حد الجماعات وحدها بل شمل كذلك

---

1 – Vasily Vladimirovich Barthold: Turkestan down to the Mongol invasion, translated from the Original Russian and revised by the author with the assistance of Hamilton Alexander Gibb, 3 rd ed, London, 1968, P112.

2 –Clifford Edmund Bosworth: The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, chap 20, P2-3.

3 – Vasily Vladimirovich Barthold: Turkestan down to the Mongol invasion, p187.

الشطر الأكبر من سكان المدن، وعلى وجه العموم، فقد شغلت بلاد ما وراء النهر المكانة الأولى بين الأقطار التي خضعت لسلطان الترك وذلك بسبب خصبها وكثافة سكانها، زد على هذا، أنها المنطقة الوحيدة التي وصلتنا منها مادة تأريخية وتاريخية- جغرافية مفصلة...))[1].

إن هذه الآراء والمعلومات صحيحة إلى حد كبير، ولكن عن تواريخ المنطقة على امتداد العصور الإسلامية الزاهية ومجمل التطورات التي حفلت بها، والتي تؤكدها بل وتفصل فيها عدة ثرية من المصادر العربية – الإسلامية التي فحصها ودرسها المؤرخ "بارثولد" في بدايات القرن العشرين، ولكننا عندما ننتقل إلى المستشرق "بوزورث" الذي صرف سنوات طويلة في النصف الثاني من هذا القرن وهو يبحث عن الجذور التاريخية والاثنوجرافية الأولى للمنطقة، نجده يخرج بآراء جد مهمة ومحدثة.

يقول: ((نحن غير سعداء نظراً لجهلنا المطبق بغياب التاريخ الأولي القديم للترك، وعدم معرفتنا بالجذور التاريخية للشعوب الناطقة بالتركية...))[2].

2- آسيا الوسطى وأصل الأتراك: الجذر التاريخي الغائب:

إن بدايات النمو المتدرج للإثنية التركية وعناصرها في شمال شرق الحدود/التخوم من العالم الإسلامي بدءاً بإقليم جورجان/داهستان وحتى جنوب شرقي بحر قزوين: خوارزم وترانس أوكسانيا (ومن المحتمل أيضاً شرقي

---

1 -Clifford Edmund Bosworth: The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, p188.

2 - Bosworth, Ibid, Chap 20, P.2

أفغانستان)، يفتقر هذا الامتداد الجغرافي الشاسع إلى الوثائق والمصادر المادية والمعلومات المكتوبة.

وهكذا، فإن البحث العلمي المعاصر عنها يحتاج قبل كل شيء إلى عملية حفر في جنايا العقل الكلاسيكي الإغريقي وبقايا المواريق العراقية القديمة والبقايا الهيلنستية والسلوقية عبر أحقابها التاريخية الطويلة، وهي مهام معقدة وصعبة في عملية البحث والفحص عن الجذور التاريخية العميقة للإثنيات الشرقية، وربط ذلك كله بطبيعية وتواريخ واثنوغرافية الشعوب المتنوعة التي قطنت منذ أزمان سحيقة منطقة قفقاسيا وترانس قفقاسيا والمناطق الجغرافية المحيطة بها في كل من جنوبي شرق أوروبا وجنوبي غرب آسيا، أي أوكرانيا أوروبياً والأناضول آسيوياً.

إن مصطلح (ترك) Turk لم يظهر في التاريخ حتى منتصف القرن السادس الميلادي عندما عثر على قبيلة تسمى نفسها (تركو) Turku استطاعت أن تحطم امبراطورية اليان يان Juan –Juan (الذين من المحتمل أن يكون انتماؤهم للآفار Avors)، وأسوا (امبراطورية) لأنفسهم اتسعت لكي تصل إلى حدود سور الصين العظيم شرقاً وإلى نهر جيحون (امودايا) غرباً، وقد بقيت دولة حية من منتصف القرن السادس الميلادي حتى منتصف القرن الثامن الميلادي[1].

هناك في الواقع، تاريخ خفي للشعوب الناطقة بالتركية في توران يتألف من عدة قرون قبل هذا التطور التاريخي.

---

[1] -[1] -Clifford Edmund Bosworth: The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, Chap 20, P3.

ويجد بعض المؤرخين ثمة صعوبات في الكشف عن حقائق شعوب متنوعة ذكرت قبل ذلك (التاريخ) في بعض التسجيلات الصينية، وإن تلك التسجيلات هي الأكثر أهمية والأقرب تأكيداً عن تلك الفترة القصّية المبهمة، إذ تكمن فيها معلومات تجيب عن بعض الأسئلة الصعبة.

إن المؤرخين الصينين يعتقدون بأن (الترك) Turku قد انحدروا أصلاً من (الهيسيانك-نو) Hsuing-nu ويعتقدون، بالتخمين والتصور، أن ذلك هو الجذر الأصلي للشعوب الناطقة بالتركية، ولكن ليس هناك إجماع عام من قبل العلماء على أن الهيسيانك- نو هم الترك أنفسهم، إذ يعود تاريخ الهيسيانك- نو الأصلي إلى القرن الثلاث قبل الميلاد، وإن تاريخهم الميثولوجي يحتوي على معلومات مهمة وعظيمة، ولكنه تاريخ لا يتساءل عن طبيعة العلاقات الوثقى مع الشعوب التركية منذ البدايات الأولى[1].

ويؤكد البحث عن طبيعة تلك العلاقات، أن ثمة شكوكاً بسيطة تعتورها، لكن الذي يؤكد تاريخية الاتساق بين الجانبين هو النزوح الجماعي إلى قارة أوروبا في القرن الرابع الميلادي من قبل قبائل الهون الرحل وعلى شكل موجات بشرية[2].

1- المرجع السابق، اقتبس من:

Edwin Pulleyblank: The Consonantal System of old Chinese, Asia Major, 1963, P 239FF.

2 -John A. Garrity, Peter Gay: The Columbia History of the world, New York,1981, P 461 - 464.

لقد أثبتت التحقيقات الإثنولوجية بأن ليس هناك أي خلاف بين تسميتي: الهيسيانك- نو والهون المماثلتين، تلك الموجات الشرقية الآسيوية التي أفرزت عدداً من العناصر التركية.

وعليه، فإن الأحقاب التاريخية التي أعقبت تلك (الولادة) قد شهدت حلقاتها الزمنية: موجات بشرية تركية وجدت طريقها نحو الغرب على امتداد مناطق الاستبس في شرقي آسيا بحثاً عن مناطق للرعي والزراعة.

3- توران مهد الأتراك:

لقد مارس الترك أدواراً معقدة في التاريخ السياسي – البشري لبعض المناطق خلال القرنين السادس والسابع الميلاديين باسم (الترك) Turk.

وفي المصادر البيزنطية، فإن كلمة Tourkoi تعني Magyars أي (المجري)، لذا، فإن مصطلح (الترك) عند العديد من المؤرخين المسلمين غير مضبوط في معناه بشكل كامل.

وكانت (الشاهنامه) من أولى المصادر الإيرانية التي أعطت إشارات كافية عن العرق الطوراني الذي نما بصعوبة بالغة، وغدا مسيطراً على عالم شاسع باسم (الترك).

لقد كانت العلاقة بين الفرس والترك واهية بل ولم تحدث على أكثر احتمال...

وحسب رأي الفردوسي، فإن العرق الطوراني Turan في الواقع الجغرافي المتاخم بين حدود العالمين: إيران وتوران.

أما في حقيقة الأمر، فإن الترك هم شعب أندو- أوروبي ينتشر في أوراسيا (أوروبا – آسيا) المندمجة اثنوغرافياً وأنثولوجياً[1].

كيف نعلل ذلك؟.

دعونا نرجع قليلاً إلى ما قاله "بارثولد" من آراء، إذ كتب يقول: ((ومعلوم أن الحدود السياسية بين إيران وتوران كانت عرضة لتغييرات عديدة على مر العصور التاريخية، ففي عهد الاخمينين مثلاً، وفي عهد السيادة العربية كذلك، كانت جميع بلاد ما وراء النهر جزءاً لا يتجزأ سياسياً من آسيا الداخلية، ولكن ابتداء من القرن العاشر الميلادي وقعت المنطقة الإقليمية نهائياً تحت حكم شعوب آسيا الوسطى، حتى إن معاهدات الصلح بين حكام إيران وتوران كانت تنص في معظم الأحوال على أن نهر أمودايا (جيحون) هو الحد الفاصل أصلاً بين محيط نفوذ كلا الطرفين...))[2].

أما أحداث المعلومات الموسوعية والأطلسية عن الأصول والأجناس البشرية لهذه المنطقة، فتقول بأن هذه المجموعة من الشعوب (التركستانية) تعود في أصلها إلى الأجناس الصفراء (والأجناس المعينة، هي: مغول الشمال، ومغول الوسط، ومغول الجنوب... وهم المغول الأصليون والصينيون والتبتيون).

---

[1]- التفاصيل في:

Prof. Dr. Faruk SÜMER: Oguzlar, Türkmenler: tarihleri, boy teskilâtı, destanları, Ankara, 1967, and oguzlar in Islam Ansiklopedisi (Ankara) vol 9, p 378 - 386.

[2] - Vasily Barthold: Turkestan down to the Mongol Invasion, P 112.

إن الأجناس السيبيرية والتركستانية هي التي تتوسط بين البيض والصفر... وتدخل ضمنها أيضاً: الشعوب الكورية وشعوب جنوبي شرقي آسيا كالتايلانديين والبرمانيين[1].

4-تركستان/آسيا الوسطى: التكوين القومي والانسياح التركي:

إن انسياح الهون والآفار من أعماق الشرق الآسيوي نحو الغرب دوماً، قد خلف وراءه ركامات من جماعات عرقية ومجتمعات متباينة انثروبولوجيا واثنوغرافياً في التكوين التاريخي واللغوي والاجتماعي صبغتها طبيعة البيئات الجغرافية المتنوعة التي استقرت فيها على امتدادات مناطق أوراسيا الشاسعة وخلال أزمان متباينة، فتبلورت شعوب مختلفة على خارطة جغرافية التشكيلات البشرية كالترك والصقالبة والسلاف والبلغار والمجر... إلخ.

هكذا، تشكلت في (تركستان) جماعات بشرية (قومانية) بدأت تاريخها منذ أحقاب بعيدة[2]، وتكونت فيها مدنيات تطورت في منطقة آسيا الوسطى الشاسعة التي تحدها منطقة القوقاز (فقفاسيا) غرباً، والأورال وسيبيريا شمالاً، والتاي الجبلية شرقاً، والجبال الأفغانية جنوباً.

إنها منطقة مغلقة جغرافياً لا تطل على أي بحر أو محيط، وليس فيها من الموانئ أو الأرخبيلات التي تتعامل معها بقية الشعوب الآسيوية باتجاه العالم.

---

1 – John Gaisford: Atlas of Man, foreword by H R H Prince Charles, London, Marshal Cavendish Edition, 1978, P 182.

2 – التفاصيل في:

Richard N. Frye and Aydin M. Sayili: Turks in the Middle East Before the Saljuqs.

ولكن الذي يميز منطقة تركستان في آسيا الوسطى تلك المسالك البرية الأفقية الواقعة والمارة في جنوبها والتي تربط شرق قارة آسيا بغربها نحو أوروبا (طريق الحرير)، وهناك أيضاً، المسالك البرية العمودية الواقعة والمارة في وسطها والتي تربط شمال قارتي آسيا وأوروبا بقلب القارة الآسيوية (طريق الفراء)[1].

إذاً، فإن عالم آسيا الوسطى هو عالم مقفل إلا ما تميز به من المسالك التجارية – البرية.

وإنه كان دوماً أقل كثافة سكانية من غيره من العوالم الإقليمية الأخرى التي اتخذت لها مساراً جغرافياً موحداً ابتداء من الشرق:

الصين – الهند – إيران – المشرق العربي – الأناضول، ولقد أثرت طبيعة الأقاليم في آسيا الوسطى على مسارات تاريخها وعمليات تطور شعوبها.

إن وقوعها بين سيبيريا الثلجية وسلاسل أفغانستان وإيران الجبلية جعلها مناطق براري استبس من الدرجة الأولى والتي تصلح أولاً وأخيراً للبداوة والرعي، واستمر ذلك فيها أحقاباً طويلة، واستخدم فيها عبر العصور ذلك (الجمل) الذي تميزت به والمنصف بسناميه الاثنين وقصر قامته، وخصوصاً في المواصلات والنقل للبضائع والمواد الغذائية[2].

---

1 – Journal of the American Oriental Society, No 63, 1943, P 194 – 207.

2 – Barthold: Turkstan down to the Mongol Invasion, P 99.

5- التركي والتركماني التلاقي والافتراق:

لقد استوطن الترك بشكل مؤكد واستقروا بسلام عند حدود ترانس أوكسانيا السامانية وخوارزم على مر أجيال عدة قبل الفتح الإسلامي لتلك الأقاليم البعيدة في القرن الثامن الميلادي.

ويرى كل من المؤرخين "فري وسايلي Frye & Sayili" بأن النزوح الأعظم للترك Turku نحو الغرب كان في أواخر القرن السادس الميلادي.

وقد واجهت تلك الجماعات التركية الحقيقية في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، ضغوطات قوية خارج تخوم دار الإسلام وكانت لم تزل قبلية بعد، وكان من أشهر تلك الجماعات القبلية: الأوغوز Oguz وبعد ذلك القبجاق Qabchap.

لقد كانت موجة الأوغوز هي الموجة التركية الأخيرة في القرن الخامس الميلادي، إذ بدأوا ينتشرون في مناطق الأستبس ويكونون شيئاً فشيئاً علاقات طويلة مع الشعوب الإيرانية.

كما نجح الأتراك في إقامة علاقات مع مناطق أبعد إلى الشرق[1]، كما اكتسبوا عدة تطورات في الجوانب الإثنية والانثروبولوجية واللغوية، إذ تمفصلت بعد ذلك بنى تركية اجتماعية متعددة.

كانت هذه التطورات التاريخية واضحة بالنسبة إلى المؤرخ المختص بالشؤون التركية، أكثر من غيره، إذ سيجد فروقات واضحة في كل لغة الترك ولغة الأوغوز

---

[1] - Richard N. Frye and Aydin M. Sayili: Turks in the Middle East Before the Saljuqs, p 198.

ولغة القبجاق مثلاً، وكثيراً ما وصف كل من الشعبين الأخيريين بـ (التركمان) تمييزاً عن (الأتراك).

وإن أصل هذا التمييز تحدده طبيعة العلاقة التاريخية الجدلية بين تمفصل الاثنين.

وقد نستفيد كثيراً من دراسة الصلات بينهما من طرف وبين الإيرانيين من طرف آخر، وما كان يسري من تقاليد لا في التوصيف لدى المجتمعات الإيرانية ذات العلاقة بين (التركي) و(التركماني).

ولكن الفرز الحقيقي قد ظهر بشكل واضح في بعض المصطلحات التي استخدمها العرب إبان تطورهم السياسي في العصور العباسية عندما بدأوا يستخدمون (الترك) في المؤسسة العسكرية، وهي تسمية عرقية كانت حتى ذلك الوقت تعني (تو – كيو Tu– Kiu) وهي مصطلح قديم من كلمة (تركو – Turku)[1].

وفي أواخر القرن الثامن الميلادي، اتحدت قبائل الأوغوز وأسست لها جماعات مهاجرة في إقليم بحر الأورال وسرداريا، وقد جلبتهم تلك الهجرات إلى مواطن الكتاب والمؤرخين العرب والمسلمين.

---

[1] – Clifford Edmind Bosworth: The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, Chap 20, P3.

إن أول من ذكر الأوغوز في الأدبيات الإسلامية هو المؤرخ البلاذري/ت892م/في نسبته أحد الذين ترجم لهم إلى (الغز) إبان عهد الخليفة المعتصم/833 – 842م/[1]، كما ذكر الطبري إحدى هجومات طوغوز في حولياته الشهيرة[2].

ثم جاء "الخوارزمي" بعد قرن ونصف القرن تقريباً من رحلة "المروزي" في بداية القرن العاشر الميلادي الذي فصل بين قبائل الأوغوز وبين أقوام الترك الذين أقيمت ضدهم هناك عند التخوم الشمالية من ترانس سوكسانيا المعاقل والربط، وفي عصر الخوارزمي بالذات.

وقد قوي إسلامهم بعد اعتناقهم إياه وبدأوا يزحفون على السلطة شيئاً فشيئاً على حساب التراخي العربي، وانبثقت على أيديهم في التاريخ الإسلامي عدة دول قوية كان من أشهرها: دولة سلاجقة الروم والدولة التيمورية في سمرقند والدول العثمانية في الأناضول.

6- احتدام التاريخ (الترك، المغول، الروس):

إن أوصاف ابن فضلان في رحلته الشهيرة التي قام بها بأمر من الخليفة العباسي المقتدر سنة 309هـ/921م إلى بلاد البلغار زاخرة بالمعلومات الجغرافية التاريخية عن الروس المتوحشين وهو يمضي نحوهم في خط رحلته من بغداد مروراً بإيران ثم بخارى ثم خوارزم ثم شمالاً باتجاه نحو الفولغا حتى البلغار.

---

[1]- أبو العباس أحمد بن يحيى **البلاذري**: فتوح البلدان، نشره ووضع ملاحقه وفهارسه صلاح الدين المنجد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية 1959، ص420.

[2]- أبو جعفر محمد بن جرير **الطبري**: تاريخ الأمم والملوك أو تاريخ الرسل والملوك المعروف بـ تاريخ الطبري، ج3، ص1044.

وقد وصف الروس بالأمة الشقراء البالغ عددهم مائة ألف نسمة (تعدادهم اليوم: 137مليوناً)[1]، كما وصفهم المسعودي وصفاً سيئاً[2] كما قام ابن بطوطة برحلته الشهيرة سنة 715هـ/1314م نحو قازان واستراخان وشبه جزيرة القرم (كرميا)[3]، (علماً بأن قازان تقع في قلب روسيا) ثم زار مناطق التتار وهم بقايا القبيلة الذهبية المغولية ومن بلغار الفولغا المسلمين الذين اختلطوا وتزاوجوا.

لقد حكم سلاطين التتار نهم الفولغا بأكمله ابتداء من قازان القريبة من موسكو إلى استراخان الواقعة بالقرب من بحر قزوين، وقد دخلت قبائل النوغاي في الإسلام في القرن الثاني عشر الميلادي وأدخلته بعد ذلك في منطقة القفقاس الوسطى، وما إن انتهى القرن الخامس عشر الميلادي حتى كانت قبائل الكاربات والبلغار والشراكة والكراتشاى قد دخلت جميعها في الإسلام[4].

حكم المسلمون روسيا وموسكو لمدة/240/سنة من خلال امتدادات حكم القبيلة الذهبية وعملياتهم في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي على طول نهر

---

[1]- أحمد ابن فضلان في رسالته الشهيرة: نزهة الأفئدة والنفوس في معرفة أحوال الروس، 1969، وانظر:

R.P. Blake and R. Frye: Notes on the Risala of IbN Fadlan, Byzantine Metabzantina, vol1, 1949, Part 2, P134 - 137

[2]- أبو الحسن علي بن الحسين **المسعودي**: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج3، ص176.

[3]- محمد بن عبد الله بن محمد اللواتي الطنجي **ابن بطوطة**: رحلة ابن بطوطة، تحقيق علي المنتصر الكناني، بيروت، 1972، ج1، ص366 و394.

[4] -SIR Gerard Clauson: Turkish and Mongolian studies, London, 1962, chap3, p112.

الفولغا الذي أصبح إسلامياً، فأثر ذلك في المناطق التي تقطنها القبائل النورماندية، مثل: ماري ومورودوف وادمورت وكرميا، فكيف تكوّنت القبيلة الذهبية؟.

كان للتجار والسفراء العرب تأثير واضح على مملكة البلغار القائمة على المجرى المتوسط لنهر الفولغا بنشرهم دين الإسلام.

ومع انتهاء القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، كانت هذه المنطقة قد أصبحت في معظمها وقفاً على الإسلام الذي انطلق في القرنين اللاحقين ليعبر جبال الأورال ويمتد في بلاد بشكيريا وبفضل التجار العرب والفرس والأتراك تسرب الإسلام أيضاً إلى سهوب بلاد الكازاخ وجبال قيرغيزيا حتى وصل إلى سنكيانغ (تركستان الصينية)[1]، وحلت بالعالم الإسلامي في مستهل القرن الثالث عشر الميلادي 617هـ/1220م كوارث كبرى تمثلت بالغزو المغولي شرقاً والحروب الصليبية غرباً، ومع التدرج التاريخي تحوّل الغزاة المغول من مستأصلين للإسلام وحضارته إلى مدافعين عنه وناشرين له عندما اهتدى سلاطين القبيلة الذهبية في بداية القرن الرابع عشر الميلادي للإسلام، فاندفع ينتشر على أيديهم في أصقاع شاسعة لما وراء الأورال حتى وصل إلى شبه جزيرة القرم وسهوب روسيا الجنوبية وسيبيريا الغربية، وقد امتدت هذه العمليات من الانتشار الإسلامي حتى القرن السادس عشر الميلادي[2].

---

[1] - Vasily Vladimirovich Barthold: Four Studies on the History of central Asia, Leiden, 1956, P 51.

[2] - حول التطورات التاريخية انظر:

William I. longer: An Encyclopedia of World History, London, 1972, p259-261.

وبالمقابل، تمسك الروس في الشمال بأرثوذوكسيتهم المسيحية، وقد غدوا سدنة للمسيحية الشرقية – الأرثوذكسية بعد فتح القسطنطينية عام 857هـ/1453م على يد السلطان العثماني محمد الفاتح، ويبدأ تاريخ روسيا بتطورات جديدة ستؤثر في تاريخ المنطقة في العصر الحديث.

7-الاكتساح الروسي:

نتيجة التشقق التاريخي والفوضى السياسية والخلافات العقائدية وانقسامات الإمارات التترية ضعف شأن هذه الأخيرة في القرن الخامس عشر الميلادي، وبدأت تتكون الدولة المسقوبية من خلال نمو الإمارات (الروسية – الصقالبة) منذ القرن الحادي عشر الميلادي وتحولات المسيحية الأرثوذكسية في عهد فلاديمار سلافيتش سنة 378هـ/988م، والانتشار التدريجي للمسيحية الشرقية ونموها الواسع بعد سقوط القسطنطينية.

وقد برز إيفان الثالث جد ايفان الرهيب سنة/1480/م مبتدئاً حربه ضد المسلمين معلناً انتهاء سيطرة التتار المسلمين على موسكو بعد حوالي/240/سنة من الحكم، مبدأ العد التنازلي لهم بانتصارات متلاحقة من قبل الروس في قازان ومن خلال إشعال الحرب المقدسة ضد المسلمين[1].

وبظهور إيفان الرهيب الذي امتلك مؤهلات ريادية عسكرية وقدرات سياسية فعالة اكتسح قازان سنة/1552/م ثم احتل استراخان في سنة/1557/م، وسيطرة على امتدادات نهر الفولغا معلناً حرب إبادة ضد التتار المسلمين وتركهم

[1] – Elizabeth Hill: Russia, The U.S.S.R. and Asia, Journal of the Central Asian Society, No 30, January 1943, Part 1,P 71 – 73.

أمام خيارات صعبة: الهجرة أو التنصر (كما كانت سياسة الكاثوليك الإسبان في الأندلس ضد العرب عصرئذٍ).

ثم اتجه بقواته سنة/1557/م إلى بشكيريا محتلاً عاصمتها (أوفا) الشهيرة، فتحول تتار الفولغا إلى المسيحية/الأرثوذكسية وعرفوا باسم (ستاروكرياشن)[1].

ولكن عادة أحفادهم إلى الإسلام عام/1905/م بعد إعلان الحريات الدينية[2] بعد احتفاظ آبائهم وأجدادهم بحقيقتهم الدينية وانتمائهم العقائدي في الخفاء على مدى أكثر من ثلاثة قرون صعبة كالحة من الاضطهاد والاستلاب.

وكان عهد القيصرة كاترين الثانية في القرن الثامن عشر في روسيا أهون مما سبقه، فأعلن البعض إسلامه نظراً لحالة التسامح الديني النسبي دون إقامة المساجد وإعلان الشعائر الإسلامية.

وقد احتل قياصرة روسيا مناطق سيبيريا الغربية عام/1580/م، ثم اتجهت القوات الروسية صوب قوقاسيا[3] التي كانت تتنازع جنوبها قوتان كبيرتان: الصفويون في إيران والعثمانيون في الأناضول.

---

1 - John Arthur Garraty and Peter Gay: The Columbia History of the World, P 475 - 477.

2- التفاصيل في:

B, A. Vernadsky: History of Russia, New Hoven, 1967, p 130.

3 -B, A. Vernadsky: History of Russia, New Hoven, 1967, p 130.

وقد كان الصراع بينهما مدعاة أساسية لتوغل الروس القياصرة وتحقيق أطماعهم في قفقاسيا التي احتلها الروس بعد حرب دامت للفترة/1775-1784/م، واستمرت حالة الحرب والحرب الباردة حتى عام/1813/م، وكانت المقاومة المحلية قد كسبت بعض الانتصارات ضد الروس بعد ذلك وخصوصاً في داغستان خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر[1]، وذلك في الوقوف بوجه الروس وأطماعهم لقد استطاع الدعاة من المتصوفة النقشبندية أن يحدوا من مجهودات القياصرة في تنصير المسلمين وكسبوا أنصاراً جدداً عندما دخل الأوجاريون والكابارد شمالي القوقاس وسكان إنجازيا و أوستينا في الإسلام في بداية القرن السابع عشر الميلادي.

قام الدعاة النقشبنديون بدور تاريخي في ترانس قفقاسيا وعلى الأخص في بلاد الشيشان وبلاد الشراكسة والأباظة، كما ظهر الدعاة القاوريون (نسبة إلى الطريقة القادرية) في ترانس فقفاسيا ولدى عامة الفلاحين والعامة[2].

---

[1]- التفاصيل التاريخية في:

Serge. A. Zenkovsky,: Pan Turkism and Islam in Russia, Cambridge, 1967, p11.

[2]-حول التأثير التاريخي انظر:

Akdes Nimet: Tsarist Russia and the Muslims of Central Asia.

Holt, P.M. and Lambton, Ann K.S. and Lewis, Bernard: The Cambridge History of Islam, Volume 2b, Islamic Society and Civilization, by Cambridge, Canbridge University press, 1978, Vol 1, part A,P 511.

8- السيطرة الروسية:

إن آسيا الوسطى، ذلك التجويف الجغرافي الشاسع الذي تحتله المنخفضات المغلقة ببحر أورال وبحر قزوين تقطنها تلك الشعوب التركستانية وعلى الأخص في مناطق الجنوب الصالحة للسكني والتي انحدرت عن تلك القبائل الرحل التي تزعمها "جنيكيزخان" و"تيمولنك" [1].

وتكاد تكون بيئتهم صحراوية محروقة وخصوصاً في كازاخستان التي تفصل آسيا الوسطى عن العالم الروسي شمالاً والواحات الآهلة بالسكان جنوباً والتي تحميها سفوح هضاب آسيا الوسطى وجبالها.

لقد بدأ احتلال آسيا الوسطى من قبل الروس على مراحل تاريخية، وكان من ضمن دوافع الروس في الامتداد نحو عالم تركستان الواسع هو نمو الرأسمالية الروسية وبحث روسيا عن مستعمرات تستطيع أن تستنزف منها المواد الخام الرخيصة، وأسواق تنقل المنتجات الروسية، كما أن صناعة الأنسجة الروسية الناشئة كانت بحاجة إلى مصادر للقطن الرخيص وأياد زراعية عاملة[2].

فما أن اتمت روسيا عمليات السيطرة على مناطق عالم تركستان حتى قامت بتحويلها إلى حقول كبرى لزراعة القطن الأمريكي[3]، ولا يزال عالم تركستان حتى

---

1 - Arnold Joseph Toynbee: A study of History, P 290.

2- التفاصيل في:

Geoffrey Wheeler: The Modern History of Soviet central Asia, London, 1965, p 61.

3 -D.S.M.William: Imperial Russian Rule in Turkestan,1908-1909, Asian Affairs, vol 58, no 2, June,1976 part 2, p 178-179.

يومنا هذا من أكبر المناطق في زراعة القطن في العالم بعد الولايات المتحدة الأمريكية.

بدأت عمليات الاحتلال من قبل روسيا لآسيا الوسطى بالسيطرة على طشقند سنة/1865/م وتكوين إدارة تركستان العسكرية التي استطاعت أن تسقط المدن والحاميات التركستانية.

وفي سنة/1868/م سقطت سمرقند وفي سنة/1873/م فرضت روسيا الوصاية/الحماية على خانية بخاري، وفي سنة/1874/من سيطرت على خانية خوارزم، وفي سنة/1875/م توجهت القوات الروسية إلى خانية خوقند، وواجه الروس مقاومة شعبية مذهلة مما جعلهم يبيدون أهلها، ويسيطرون عليها سنة/1876/م.

كما كانت مرو وعشق آباد ومناطق تركمانيا قد سقطت في سلسلة حروب متصلة للفترة/1873 – 1884/م بعد أن أظهر السكان مقاومة عنيفة بوجه القوات الروسية المنظمة والقوية[1].

واكتملت السيطرة الروسية على عالم تركستان بعد وصول القوات الروسية إلى هضبة بامير سنة/1900/م، وبدأت الإدارة العسكرية الروسية في تطبيق سياسة

---

1 – Edward A. Allworth, Contributor(s): Edward A. Allworth, Karl H. Menges, Ian Murray Matley, Helene Carrere d'Encausse, Johanna Spector, Arthur Sprague: Central Asia, Accenture of Russian Rule, New York,1976, p 131-139.

قمعية صرفة وإتباع إجراءات مشددة ومحاولات عزل تركستان عن باقي أنحاء العالم الإسلامي خوفاً من تأثيرات الحركات الاستقلالية فيه ضد الاستعمار، ومنع المقاومة الوطنية من العمل واستئصال الروح القومية[1].

وقد بقيت آسيا الوسطى في حالة من الركود والتأخر كما بقيت شعوبها في أشد حالة من البؤس والانحطاط وعلى الأخص بعد إخضاعهم لعمليات سياسية في التمييز العنصري والديني من قبل الروس[2].

وورثت دولة السوفيات الاشتراكية بعد ثورة تشرين الأول/أكتوبر1917م ذلك الميراث القيصري، فأعلن الزعماء الجدد عن تغيير ذلك الطابع الاستعماري، فأنشأوا ذلك التركيب الاتحادي للدولة مؤكدين مبدأ المساواة والاستقلال الذاتي للقوميات للقضاء على نهج الروسنة الذي بقي ردحاً طويلاً هدف السياسة الداخلية للنظام القيصري القديم[3].

---

[1]- المرجع السابق.

[2] - Geoffrey Wheeler: Race Relations in Soviet Muslim Asia, Journal of the Royal Central Asian Society, No 47, January 1960, P 93 - 104.

[3]- قارن مع:

Joseph Rothschild: Ethno politics- A conceptual from work, New York, Cambridge university press, 1981, P121.

ثالثاً- جمهوريات آسيا الوسطى المستقلة عن الاتحاد السوفياتي:

الجغرافيا- التاريخ – المجتمع:

1) كازاخستان/الكازاخ Kazakh:

يضم شعب الكازاخ اليوم/5300000/نسمة ينتشرون في مناطق شاسعة وقد حكمهم الروس والسوفيات منذ أمد تاريخي طويل في القرنين التاسع عشر والعشرين، ويقطن نصف مليون منهم في إقليم سينكيانغ sinkiang في الصين وبعضهم الآخر في أفغانستان، ويمثلون جميعاً أعداداً غفيرة من الشعوب التركية العتيقة، ولكنهم اضمحلوا واختفوا شيئاً فشيئاً خلال القرن العشرين، واستناداً إلى ما ذكره بعض المؤرخين وعلماء الاشتقاق/الابتومولوجي، فإن اسمهم يعني (قاطع الطريق) أو القوم الذين ليس عليهم رئيس.

واستناداً إلى ماضيهم التاريخ وعلى رقعتهم الجغرافية واسعة الأبعاد، فإنهم كانوا دوماً مرتبطين بشعبي القرغيز والقره كالباك Karahalpak & Kirghiz حيث إنهم يشتركون في الأسطورة الشائعة عن أصلهم في الأصل والانتساب الذي بينهم، وذلك عن رواية تقول بأن مؤسسي كل منهما كانا أخوين توالد عنهما نسل مختلف عن الآخر في البيت التاريخي.

أما أنثروبولوجيا من حيث الأساس الاجتماعي، فإن حياتهم البدوية تشير إلى كونهم بدواً رحلاً، حيث إنهم يرحلون في كل فصل للبحث عن المرعى والكلأ لخيولهم وأغنامهم وقطيعهم وجمالهم ذات السنامين، ويعتمدون في غذائهم على الحليب ولحم الغنم الضأن وحليب الفرس.

وكما هو شائع بين القبائل التركية فإن مساكنهم مصنوعة دوماً من الدعائم الخشبية[1].

وعلى أية حال، فإن أسلوب البدو الترك الرحّل في الحياة قد اقتصر على ما عانوه من مآس وأتعاب نتيجة جور الروس عليهم وخصوصاً خلال القرن التاسع عشر حيث بدأ شعب الكازاخ الزراعة حول حدود مقاطعاتهم.

وكان ذلك مدعاة لحدوث الثورات نتيجة الخلافات في الإنتاجية واستغلال الأرض والمياه ضمن أسلوب الاقتصاد الآسيوي القديم مما دعا بعضهم إلى الهروب إلى أقاليم متاخمة لكل من الصين وأفغانستان، دون الهروب أو النزوح نحو الغرب وإلى بلاد العثمانيين بشكل خاص[2].

لقد وجدت في الاتحاد السوفياتي الأراضي الزراعية الخصبة والتطور المكثف للصناعة مما قاد إلى تدفق الروس للسكن والعمل فضلاً عن زيادة الولادات العالية، فغدا الكازاخ أقلية في جمهوريتهم، إذ كانوا يمثلون ثلث السكان عرقياً.

وفي عاصمتهم ألما- أتا مركز امتداد منطقة شاسعة تقدر بـ 1200 ميل شرقاً وغرباً تمثل فيها ثلث الإنتاج الكلي للاتحاد السوفياتي من خلال امتلاك كازاخستان المزارع المجهزة بالآلات والوسائل الميكانيكية.

1- المعلومات واردة في:

V.V. Ginzburg, Anthropolog symposium, Moscow, institute of Ethnography of U.S.S.R, Academy of Sciences, 1956, P 238 - 298.

2 - The Central Asian Research Centre in Collaboration with the Soviet Affairs study Group of St. Antony's College Oxford.

The Muslim Republics of the U.S.S.R, Journal of the Royal central Asian Society, No 47 ,January 1960, Part 1, P 195 – 197.

وتخترق الأنهار أراضيها وبجريان دائم، ولكن عبر أراض صحراوية مثل صحراء قره كوم، ولا يزال البدو الرحل ينشرون فيها حتى يومنا هذا.

وأهم نهر فيها هو نهر سرداريا(سيحون) حث تقوم عليه اليوم عدة سدود للري والوقاية من الفيضانات، إضافة إلى الصناعات التي تتضمن بشكل أساسي أعمال الرصاص والنحاس وخصوصاً في شرق الجمهورية[1].

2) تركمانستان (التركمان Turkman):

تقع في جنوبي آسيا الوسطى، يحدها من الغرب بحر قزوين، ومن الجنوب إيران، ومن الشرق أفغانستان، ويبلغ عدد السكان التركمان/1525000/نسمة، ويسكنون إلى يومنا هذا في خيم ذات شكل محدد ومثقب، ويهاجرون فصلياً إلى حافات صحراء قره كوم (معناها صحراء الرمل الأسود).

وكان التركمان في ظل السيادة الروسية محافظين سياسياً على الرغم من الاتفاقيات الاسمية التي توافق الدولة عليها، مثل استقلالية الرأي والحرية والضرائب والتجنيد الإلزامي وموظفي الحكومة الرسميين، والمجتمع التركماني منظم منذ القديم على شكل هيئات أو مجاميع منظمة.

إن جميع أفراد القبائل التركمانية ينتسبون إلى جد أعلى وفي وطن أصلي مشترك ولهم مرجعيتهم، ويجتمعون تحت الشعار نفسه مع بعض الأقوام المتشابهة بالرغم من بعد شقتهم، وهو يعيشون بهذه الطريقة في خيم بدوية، وللتركمان وحدات متتالية واسعة النطاق باستطاعتها مجابهة معظم التوسعات العسكرية التي يبعثها

---

[1] – John Gaisford: Atlas of Man, P 184.

أي حاكم إقليمي ضدهم، ويتميزن بخفتهم في الصولات والتركز عند عاصمتهم لكي يتألبوا بتجمعهم ضد أعدائهم[1].

إن الحياة البدوية قد فقدت ميزتها السياسية لمعظم التركمان الذين غدوا بلا عمل أو إنتاج.

وبقي قسم كبير منهم يعيشون في خيم على امتداد فصول السنة، ويقومون بهجرات بسيطة لكي يجدوا المرعى لأغنامهم وماشيتهم وأنعامهم.

ويبدو لنا أن الاتحاد السوفياتي لم ينجح في إجراء التحولات كما ينبغي في تركمانستان مقارنة بما حصل في جمهوريات آسيوية أخرى قضي فيها على حياة البداوة، وباشرت مجتمعاتها الصغيرة تعتمد حياة الاستقرار بواسطة التجارة كطريقة للعيش بشكل موسع.

ولكننا نجد أن ثمة جماعات تركمانية بدأت في السنوات الأخيرة تمارس الزراعة التي ارتفع مستواها وعلى الأخص الحنطة والشعير والقطن، كما وبدأ التركمان يزاولون التجارة شيئاً فشيئاً.

لقد كانت أكثر الأقاليم قاحلة جافة، وكان التركمان عموماً جد محافظين على أساليبهم الموروثة مقتصرين على تصدير المواشي أكثر بكثير من أي شيء آخر، إذ بقي اعتمادهم على الزراعة بشكل هامشي كونها تعتمد على الأمطار غير المنتظمة[2].

---

1 - John Gaisford: Atlas of Man, P 182.

2 -The New Encyclopedia Britannica, Chicago, University of Chicago, 1980, Vol 18, P 798 - 801.

والتركمان من المسلمين الحازمين المتمسكين بمذهبهم السني، ويرى أغلب الذين كتبوا عنهم بعد معرفتهم بهم، أنهم حتى في ظل السيادة السوفياتية على مدى عقود طويلة من الزمن وتطبيق سياستها الصارمة بخصوص كبح جماح الأديان وبالذات الإسلام، باتوا يؤدون كل الصلوات اليومية ويصومون شهر رمضان كاملاً، ويؤدون جميع الفرائض الإسلامية بشكل طوعي ومنظم على الرغم من كل الصعوبات التي تضعها الدولة أمام هذه الشعوب الآسيوية[1].

3)أوزبكستان/الأوزبك Uzbek:

يبلغ عدد نفوسهم/9200000/نسمة، وجمهوريتهم إقليم يتقاطع فيه نهرا امودايا (جيحون) غرباً وسرداريا (سيحون) شرقاً، ويصبان في بحيرة أرال سكوري مور Aralskoye More، وعاصمتهم طشقند التي تعتبر رابع أكبر مدن الاتحاد السوفياتي[2]، أما مناخ الإقليم فهو قاري جاف قليل جاف قليل الأمطار، والسكان خليط من الطاجيك والقوقازيين، ويرجع أصل الأوزبك إلى المغول، ويدينون بالإسلام السني الحنفي[3] حصلت أوزبكستان على استقلالها سنة/1924/م، استخدم شعب اوزبكستان الزراعة الميكانيكية بشك كبير، وبدأت

---

1 -Elizabeth. E. Bacon: Central Asia Under Russian Rule, London, 1966, p 91.

2 -John Gaisford: Atlas of Man, p 183.

3- التفاصيل التاريخية في:

The History of Bukhara, from a Persian Abridgment of the Arabic Original by Narshakhi, trans. G. W. Freytag, Cambridge, 1954, P 31 – 96 and 89 – 94.

الصناعة تتطور خلال الحرب العالمية الثانية حيث تأسست عدة مصانع بعد أن انتقلت إليها آليات التطور عبر أوكرانيا المعتمدة على الحديد وترسبات المنغنيس.

واشتغل الأوزبك في صياغة الذهب والفضة، كما تطورت صناعة الأخشاب والجلود ودباغتها والسجاد وعلى الأخص سجاد مدينة بخاري، وقد انتشرت الأسواق الكبيرة الأسبوعية المشهورة في عدة مدن وقرن أوزبكية[1].

أما بالنسبة إلى الملابس والطعام، فقد كانت الملابس قروية ريفية تشابه إلى حد كبير ملابس التاجيك المجاورين لهم.

فالرجال يلبسون العمائم على رؤوسهم وتسمى (الكولا) أي قبعة التوربان والتنورة القطنية الطويلة وبنطال فضفاض مع (بوت).

أما النساء فيلبسن شالاً أحمر أو أبيض للرأس يدعونه (جادار) مع قميص مشدود من الجزء العلوي وتنورة كاملة طويلة.

أما الطعام، فهو يعكس التأثيرات المغولية، فالأوزبك يشربون الشاي الأخضر غير المحلي بالسكر، مع شوربة (المكرونة) المسطحة كالشرائح ويدعونها (أش) والألبان والرفيولي المسماة (آشاك) واللحم المقطع الذي يدعونه (مانتو)[2].

إن التزاوج والاختلاط شائع وكبير بين الأوزبك والطاجيك وهو متأثر بالعلاقات القبلية والعشائرية وصلات القرابة والنسب ما بين المجموعتين مع مجموعة من الشروط الأساسية التي تسود بين الشعبين.

---

1 ـ The Muslim Republics of the U.S.S.R, Journal of the Royal Asian Society, No, 46, January 1959, Part 1, P 11 – 13.

2 ـGaisford: Atlas of Man, and The Encyclopedia Americana, International Edition.

وعادة ما يستقر الطاجيك في الشرق والجنوب، ويتزوج رجال الأوزبك الذين يستقرون في الغرب والشمال من نساء الطاجيك، كما يبني الأوزبك عادة بيوتهم المصنوعة من الطابوق الجيري على شكل مربع أو مستطيل، وهي بيوت نموذجية متميزة متكونة من غرف فردية مستقلة، أما بدو الأوزب فما يزالون يستعملون الخيم الجلدية في حياتهم الصعبة[1].

4) طاجكستان/الطاجيك Tadjik:

يؤلف شعب الطاجيك حوالي/7155000/نسمة، وهو من الشعوب الجبلية القاطنة عند حدود الاتحاد السوفياتي سابقاً وأفغانستان والصين على امتداد الوديان المتوازنة بين قمم وحافات جبال البامير Pamirs[2].

يعيش العدد الأكبر في الاتحاد السوفياتي، ويعيش في أفغانستان منهم خمسة ملايين نسمة، وهم يمثلون ثلث السكان فيها، بينما هناك/15000/نسمة يقطنون الحافة الغربية في المقاطعة الصينية سينك يانغ Sinkiang[3].

إن الطاجيك هم خليط سكاني من الأقوام القوقازيين المتوسطين ومن المنغوليين المتدينين بالإسلام في مذهبه السني على الرغم من وجود بعض الشيعة في بعض الوديان النائية، ويقوم اقتصادهم أساساً على رعي الأغنام وقطائع الماعز

---

1 - James. S. Gregory: Russian Land, Soviet People, London, 1968, p 111.

2- انظر أيضاً:

Albert Szymansky: The Asian Nationalities in the U.S.S.R, London,1984, P 33 - 70.

3 - Gaisford: Atlas of Man, P 184.

والمواشي والجمال والخيول التي تربى في المراعي ولا بد لنا أن نذكر بأن الطاجيك قد اشتهروا بتقاليدهم الأدبية في آسيا الوسطى، ولهم مواريثهم الأدبية اللامعة التي تعد من الآداب الآسيوية الكلاسيكية العريقة، ويكاد يتميز الطاجيك بهذه (الخصوصية) التي ساعدتهم على اكتسابها اتصالاتهم بكل من الصينيين شرقاً والقوقازيين غرباً[1].

5) قرغيزيا/القرغيز Kirghiz:

مجموعة قبائل يبلغ عدد سكانها/1445000/نسمة في إقليم قرغيزيا عند الحدود الصينية من الاتحاد السوفياتي سابقاً.

وتنحدر تلك (القبائل) من سلالة تركية الأصل، وقد تطوروا نتيجة اتصالهم بجيرانهم المغول.

ويقطن القرغيز في المرتفعات الجبلية العالية بين سلاسل جبال الهند وكوش وبامير من طرف وجبال تيان شاه من طرف آخر، وتتماثل حياتهم مع القبائل الأخرى كالطاجيك والأوزبك، إذ يقيمون في الخيم المصنوعة من اللباد.

وتوفر الطبيعة سكناً متنقلاً لعوائلهم كافة خلال الدورة السنوية للرعاة الرحالة، ويقوم القرغيز بتربية الجياد والأنعام كالماشية والماعز والجمال من أجل الحصول على ألبانها وأصوافها وجلودها، فضلاً عن استعمالاتها في التنقل.

لقد استقر سكان القرغيز في مزارع جماعية، إلا أنهم لا يزالون يقومون بممارسة مهنة الرعي والتجارة في أسواق المدن لتصريف المنتجات الزراعية وتتميز

---

[1]- التفاصيل والملاحظات الواردة:

Liri Becka: The Tajiks and the Classical Literature of central Asia, Archiv Orientani, No 47, 1979, P 317 - 320.

نشاطاتهم الاقتصادية بالموسمية وعلى الأخص في فصل الصيف كونه فصلاً قصيراً يمتد لفترة/60/يوماً تكون فيه الأرض خالية من الثلوج وتكون الحيوانات فيه أعلى درجات النشاط.

أما في فصل الشتاء فإن العوائل المسماة (يو) التي تعيش في خيام منفصلة فإنها تحاول أن تبتعد وتنفصل عن بعضها البعض الآخر كمحاولة للاستفادة من الأراضي المعشوشبة في وديان الجبال، ولا يمكن العيش خلال تلك الأشهر القارسة البرودة إلا إذا انفصلت العائلة وحدها عن البقية، إذ حالما يأتي فصل الصيف فإن العوائل المتفرقة تعود ثانية للتجمع مكونة مستعمرة تسمى (آول) تكون فيه نشيطة جداً خلال الصيف، ويجري تسميد العشب وإروائه ومن ثم حصاده وخزنه، كما وتجري فيه صناعة قماش اللباد لعمل المخيمات.

6) قره كالباخ Kara Kalpak:

تعداد النفوس في هذا الإقليم هو/230000/نسمة، ويقع في غربي آسيا الوسطى في جنوب بحيرة (آرال سكوي مور).

وتعني قره كالباك (القبة السوداء)، ويقطن جميع سكانها تقريباً في هذا الجزء المنتمي إدارياً للأوزبك، أما لغتهم فقريبة جداً من الكازاخ حيث إنها غالباً ما تعتبر إحدى لهجاتهم.

وهناك عرف أسطوري جعل هؤلاء الناس يشعرون بتقارب العلاقة المصيرية من خلال إخوتهم في التعبير واللغة، لقد كانوا أصلاً من الرعاة في مناطق الأستبس ويعتمدون على الزراعة.

وتمتد أراضيهم من الرمال المتحركة الواسعة لصحراء (بسكي قيزل كوم) Peski Kyzylkum حتى أهوار جنوبي نهر سرداريا التي تقطعها عدة قنوات ومجاري مياه حيث ينمو الأرز في تلك الأصقاع، وهناك محاصيل أخرى كالقطن.

كما توجد بعض الصناعات الخفيفة وصيد الأسماك وتكرير النفط في بحر آرال، وهناك اختصاصات أخرى كتربية الحيوانات.

وبدخول القرن العشرين، بقي التنظيم القبلي التركي القديم عند هؤلاء كما كان: أفراد كل قبيلة يتزاوجون من قبيلة أخرى.

وتتألف القبيلة من عدة قرى ريفية أو ينتسبون إلى الجد نفسه، وهناك ثمة توازن في علاقات القربى في داخل عشيرة أو قبيلة بحيث ينتمون الناس إلى أجداد معينين أو قرى معينة، وبالرغم من ذلك، كان يشار إليهم بإشارات تعود إلى القبيلة كلها، كما وتعرف القبيلة باسمها الخاص خاصة وقت الحرب حيث تجتمع القرى المتحدة تحت اسم (سلف) ذي السلالة الأبوية الشهيرة، ويعد ذلك (الاسم) بمثابة صرخة الحرب[1].

7) الكالموك Kalmu:

يتجاوز عددهم/137000/نسمة بقليل، وهم من الشعوب المنغولية الذين يقطنون في إقليمهم السوفياتي سابقاً أقواماً وجماعات تنتشر عند الحافات الواطئة من بحر قزوين، وتكاد تكون حياتهم حتى لوقت ليس ببعيد بدوية صرخة، ولكن لغتهم لها تكاملها، ومن خلال تاريخهم الضعيف، فإن الكالموك عادة ما اتصفوا بأنهم من (الخارجين عن القانون وقطاع طرق...) ومن أجل عدم المواجهة مع خانات المغول وخوفهم من التشتت والحرب، فقد نزحوا نحو الغرب البعيد،

---

1 -Gaisford: Atlas of Man, P 182-183.

فدخلوا موطنهم الحالي في بداية القرن السابع عشر بعد تحطيم الروس لخانات التتار الآخرين، الذين سيطروا على المنطقة سابقاً قبل أن تتجه أنظار الروس إليها واستعادتهم لها لقد سار الكالموك على الحياة البدوية التي لا تتنوع فيها مصادر العيش ولا تتعقد فيها أساليب الحياة، فكان الرعي وتربية المواشي مرتكزاً لهم في الحياة، وقد وجدوا في موطنهم الجديد قلة اخضراره وندرة نباتاته العشبية كما هو الحال في الشرق، فالمناطق هذه أكثر جفافاً وصحراوية، فكان البحث عن المراعي ضرورة ملحة كونها ذات مناخ قليل الأمطار وتربة طرية[1].

وكان هناك صراع اجتماعي بين المستويات العرقية وخصوصاً بين البيض والسود، فعادة ما كان الأمراء من الجنس الأبيض بينما عامة الناس من السود، وهناك طبقة ثالثة من البوذيين الذين كان المجتمع يهتم بهم خصوصاً وأنهم عاشوا على عقائد الكالموك القديمة، فهم البقايا الأصلية من شعب الكالموك بكل مواريثهم البسيطة.

ويتركز شعب الكالموك في عاصمتهم ايلستا Elista القريبة جداً من نهر الفولغا الممتد مباشرة نحو الاستبس والصحراء.

وهناك اهتمام قليل بالصناعة، كما أن الاقتصاد يستند على بعض الزراعة وصيد الأسماك.

وانضم الكالموك إلى الألمان عند الحرب العالمية الثانية، فأبعدوا بقرارات الكرملين السياسية عن وسط آسيا وعن جمهوريتهم بالذات لكي ينتشر الروس فيها، ولكنهم أعادوهم في نهاية الخمسينات عندما أعيدت الجمهورية إلى أصلها، ومنذ ذلك الوقت، بدأ الكالموك بالظهور مرة أخرى بعد أن بقوا مبعدين طويلاً وكانت

---

1 -Gaisford: Atlas of Man, P 182-183.

حياتهم قد أصيبت بشلل كبير إثر تلك العملية الضخمة من نفي شعب بأسره عن أرضه ومواطنه[1].

8) التاي/التايا Altai:

شعب منعزل قوامه/56000/نسمة، ينطق بالتركية ويقطن قمم الجبال في منطقة تسمى باسمه (التاي)، ويشتمل هذا الشعب على قبائل قومية، منها: التاي – كيزهي والتيلجن سيت والتيلسي والتوليوت (في جنوبي التاي)، وهم يحيون في ربوع المنطقة التي استقلت الآن باسم (التاي كورنو) والمتمتعة بحكم ذاتي.

لقد كان شعب التاي يعد إلى عهد قريب من قبل الحكومة السوفياتية: مجموعة عرقية مستقلة لها حكمها الذاتي.

كانت السيادة الاقتصادية والسياسية على هذه المنطقة قد بلغت حد الذروة تحت حكم جنكيز خان ومن تلاه من الحكام المنغوليين الذين حكموا حتى نهاية القرن الرابع عشر.

بعدئذ بقيت التايا عرضة للغزو من قبل مجاميع منغولية مختلفة حتى أنجزوا انخراطهم ضمن روسيا القيصرية بكامل رغباتهم عام/1756/م، وظلت التايا الشمالية محتفظة بتقاليدها الاجتماعية وطقوسها الدينية وتقديس شعبها للإله

---

[1]- قارن مع:

Edward Allwoeth: Central Asia: Publishing and the Rise of Nationalism, London,1965, P 97.

Central Asia Accenture of Russian Rule, P160.

الطفل (يوماي أو مايين)، (تقابل قراءة: Umay or Mayene)، ولكن التايا الجنوبية كانت قد تحولت نحو الديانة الإسلامية[1].

انثربولوجياً وفي الأصل، فإن التايا هم رعاة بدويون أو أنصاف بدويين يربون الأبقار، ويأكلون خبز الشعير الذي يعتبر مصدر غذائهم الأساسي، ويساعدهم القش في دعم مراعيهم الطبيعية، وقد أدخل الروس المحراث الحديدي والمنجل الحديدي عند التاي.

ويعتبر انعزالهم الجغرافي في بيئتهم الصعبة من أبرز العوامل الأساسية في بقائهم متخلفين كثيراً عن بقية شعوب آسيا الوسطى في ظل السيادة السوفياتية[2].

---

1 - Gaisford: Atlas of Man, P 185.

2 - James. S. Gregory: Russian Land, Soviet people, P 142.

الفرع الثالث

الوطن العربي وكومنولث الدولة المستقلة

دراسة في العلاقات العربية بجمهوريات الاتحاد السوفياتي السابق[1]

إذا كان التفكك السوفيتي المفاجئ في مطلع التسعينات، وما تولد عنه من كيان جديد (الكومنولث) قد أحدثا آثاراً، ليس فقط على توازن القوى في النظام الدولي الجديد، وإنما أيضاً على التفاعلات التي أعقبت هذا التفكك داخل الجمهوريات التي تمخض عنها، فإن حالة الفوضى التي عمت جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق بعد انفصالها عنه قد ولدت عدداً من الفرص والمخاطر التي يمكن أن يستفيد منها العرب أو يضاروا وفقاً لدى سلامة تحركهم الذاتي أو رد فعلهم لتحركات القوى الأخرى إزاء هذا الموقف الجديد والمتغير، خاصة وأن ثمة وشائج كانت تربط العرب يوماً ما بعدد من تلك الجمهوريات الوليدة، انبثقت عن الإسلام، وما أوجده من قاسم مشترك تاريخياً وثقافياً.

في هذا الإطار، نظم معهد البحوث والدراسات العربية «باعتباره جهازاً من أجهزة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وهي واحدة من المنظمات المتخصصة العاملة في نطاق جامعة الدول العربية» هذه الندوة بالقاهرة حول (الوطن العربي وكومنولث الدولة المستقلة) وذلك في النصف الثاني من عام/1994/، ويتضمن

---

[1]- معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة 1994، ص605، مقال منشور في مجلة شؤون عربية، آذار 1996، ص191 وما بعد، بقلم الأستاذ زكريا محمد عبد الله.

الكتاب الذي نعرض له أعمال هذه الندوة، وهو يحوي دراسات متكاملة (13 دراسة).

عن المحددات الجغرافية والتاريخية والثقافية والسياسية والاقتصادية والأمنية للعلاقات العربية بكومنولث الدول المستقلة.

كما تضمنت الدراسات السياسية تعريفاً كاملاً بالتطورات السياسية الداخلية في بلدان رابطة الكومنولث والنزاعات القومية داخلها، والكومنولث كنظام إقليمي، ووضعه في النظام العالمي، ومستقبله، ناهيك عن أبعاد العلاقات التي شملت كلاً من الأبعاد السياسية-الاستراتيجية، والاقتصادية والثقافية.

ولقد شارك في إعداد هذه الدراسات والتعقيب عليها جمع من خيرة الباحثين والمفكرين والخبراء العرب، مما أعطى أعمال الندوة ميزة الجمع بين أوضاع خلفية واضحة ومفصلة عن أوضاع تلك المنطقة، وبين تقديم وجهة نظر في مستقبل تطورها مبنية على التحليل العلمي الرصين بما يفيد فهم العلاقات معهم، والتخطيط لمستقبل أفضل لهذه العلاقات يصون المصالح العربية ويعززها.

ألقى د. عصمت عبد المجيد الأمين العام لجامعة الدول العربية كلمة في افتتاح الندوة، أوضح فيها أن مستقبل هذه المنطقة وبلدانها يمثل أحد القضايا الهامة التي دعت الجامعة إلى الاهتمام بها، وأولتها أهمية كبرى.

وأشار إلى أن مجلس لجامعة حث الدول الأعضاء على تنشيط اتصالاتها مع دول الكومنولث المستقلة والتنسيق فيما بينها لفتح سفارات فيها ومراكز ثقافية عربية، خاصة في الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى، فضلاً عن تشجيع التعاون في المجالات الاقتصادية والتجارية كي يستفيد العالم العربي منها من خلال توطيد علاقات اقتصادية معها، والعمل على إقامة جسر قوي من التعامل المتبادل.

كما أكد "د. عبد المجيد" أن الوطن العربي تربطه بهذه الدول وشائج ثقافية ودينية قوية ممتدة منذ القدم، ويستطيع أن يتعامل ويوثق علاقات اقتصادية وثقافية وتجارية معها في ظل ما تملكه الدول العربية من قدرات وعوامل تؤهلها لتحقيق أهداف وطموحات أمتها العربية، وبما يصون أمنها القومي.

تناولت الدراسة التي قدمها "د. محمد زهرة"(المدخل الجغرافي للعلاقات بين الوطن العربي وكومنولث الدول المستقلة).

فمن حيث الموقع الجغرافي كان الاتحاد السوفياتي السابق أقرب القوتين الأعظم إلى البلاد العربية موقعاً، مما انعكس على علاقته «بل وروسيا القيصرية من قبله» بالوطن العربي، وتوضح الدراسة أن هناك علاقة بحكم الجوار بين روسيا والبلاد العربية الآسيوية ومصر على الأقل في كل نظريات القوة (القوية البرية، القوة البحرية، القوة الجوية).

وتخلص الدراسة إلى أن كومنولث الدول المستقلة حديث التكوين، وتقوم الجمهوريات المكونة له في مناطقه المختلفة بإعادة ترتيب الأوراق، خاصة ما يتعلق منها بالعلاقات الاقتصادية والسياسية والدولية.

وفي ظل المرونة النسبية في اتخاذ القرار، يمكن أن تقدم الدول العربية العون الثقافي، وربما الاقتصادي حالياً، والتنسيق مع دولتي الجوار (إيران – تركيا)، لعلاقات اقتصادية مميزة يساعدها في ذلك أبعاد حضارية وثقافية وعلاقات مكانية «القرب الجغرافي النسبي» وكذلك علاقات تاريخية سابقة.

عالجت الدراسة التي تقدم بها "د. صالح الخثلان"، أستاذ العلوم السياسية بجامعة الملك سعود، (تأثير الثقافة السياسية على العلاقات العربية بدول الاتحاد السوفيتي السابق).

وبدأت الدراسة بإلقاء خلفية تاريخية للروابط الثقافية بين الوطن العربي ومناطق آسيا الوسطى والقوقاز وروسيا، والتي تعود إلى العصور الأولى من ظهور الإسلام حيث شكل الإسلام القادم من الجزيرة العربية، والذي امتزج بالثقافات المحلية، نقلة حضارية لتلك الشعوب، التي أصبحت مساهماتها الفكرية والعلمية شواهد بارزة في التاريخ الإسلامي (دور سمرقند – بخارى – طشقند).

ولا شك أن هذا التاريخ الطويل للروابط الثقافية والدينية بين المناطق الإسلامية والعالم العربي لا بد أن يترك أثراً على تصورات ومواقف شعوب تلك المناطق تجاه الوطن العربي.

وترى الدراسة أنه على الرغم من التمايزات الموجودة في الجمهوريات الإسلامية المستقلة، إلا أن هناك في الوقت الراهن ثلاث نخب تؤثر «وقد تؤثر في المستقبل» في تحدي السياسة الخارجية لدولها وعلاقات مع العالم الخارجي، وتلك النخب هي: النخبة الحاكمة، النخبة السياسية المعارضة، النخبة الدينية.

وترى الورقة أن المستوى الضعيف جداً للعلاقات القائمة حالياً بين الدول العربية والجمهوريات الإسلامية المستقلة قد ينعكس سلبياً على القيم والتصورات دلى تلك النخب.

كما أن الواقع الضعيف للعلاقات العربية لتلك الجمهوريات الإسلامية سوف يعزز ذلك الاعتقاد الموجود لدى النخبة الحاكمة هناك بمحدودية المصالح المشتركة بين دولها والوطن العربي، ومن ثم يؤكد عدم الحاجة إلى تقوية العلاقات.

وتخلص الورقة إلى ضرورة استثمار الروابط الثقافية الموجودة بين الدول العربية والجمهوريات الإسلامية لتعزيز وتقوية العلاقات عن طريق تحديد المصالح العربية في تلك المناطق أولاً، ثم البحث في كيفية تحقيقها، وبيان أفضل الوسائل لخدمتها، وتنويع تلك الوسائل، وعدم الاقتصار على الوسائل، وعدم الاقتصار على الوسائل الثقافية، مع مراعاة الحذر عند تقديم المعونات الثقافية والدينية التي يجب ألا تقتصر على الجماعات الدينية في الجمهوريات الإسلامية، بل يجب أن تشمل الفائدة تلك الفئات الثقافية والفكرية التي تحمل مواقف إيجابية تجاه مسألة العلاقات العربية سواء مع الجمهوريات الإسلامية أو داخل روسيا أما الدراسة التي تقدم بها "د. رضا العدل، ود. نور ندى" فقد أعطت (خلفية عن التطورات الحديثة في بعض جمهوريات الكومنولث الجديدة مع الإشارة إلى النمو السكاني فيها).

وبينت الدراسة الصعوبات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تواجهها التغيرات الاقتصادية والتحول إلى السوق في جمهوريات الكومنولث المستقلة مما قد يبطئ في عملية الخصخصة، فلقد وصلت نسبة المواطنين تحت خط الفقر إلى حوالي 80 بالمائة من السكان.

أما بخصوص الآفاق المستقبلية لدعم العلاقات الاقتصادية بين تلك الدول والمنطقة العربية فترى الورقة أنه بالرغم من وجود علاقات ومشروعات مشتركة إلا أن هناك عدم تنسيق بين الدول العربية في هذا الشأن، بل يلاحظ تفوق الدور الغربي الإسرائيلي في هذا الصدد على الدور العربي، ولهذا تؤكد الدراسة أهمية التنسيق العربي وإعطاء دور أكبر للدبلوماسية العربية وممثليه جامعة الدول العربية في هذه الجمهوريات.

وتقترح أن تلعب الاستثمارات العربية في هذه المنطقة رأساً متقدماً لتطوير سبل التجارة والتعاون الاقتصادي مع هذه الجمهوريات.

وخلصت الدراسة إلى أن البلاد العربية ترتبط بمصالح مباشرة مع هذه الجمهوريات ليست فقط اقتصادية وسياسية بل وروحية ودينية ذات أثر مباشر على الأمن القومي العربي، وذلك يرتقي بمهمة التعامل الاقتصادي مع هذه الجمهوريات إلى مستوى الهدف القومي العربي.

كما أن إمكانيات التبادل الاقتصادي القائمة ضخمة وتأتي في مقدمة أوليات كل من الطرفين.

وحلو مشكلات الأمن الوطني لدول الكومنولث المستقلة) دارت الورقة التي تقدم بها الأستاذ محمد عبد السلام الباحث بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

وقد أكدت الدراسة أن انهيار النظام الأمني السوفيتي أدى إلى خلق عدد هائل من المشكلات الأمنية الطارئة والممتدة لمجموعة الدول التي استقلت عقب تفكك الدول السوفيتية.

فقد أدى هذا الانهيار إلى الانفجار الصراعات المسلحة والنزاعات السياسية داخل بعض تلك الدول أو على أطرافها أو بينها لاعتبارات سياسية أو عرقية مختلفة ولقد اهتمت كثير من القوى الفاعلة في العالم بما يدور على ساحة الكومنولث بمناطقه الثلاث (شرق أوروبا – ما وراء القوقاز – آسيا الوسطى) من تفاعلات من خلال (اقتراب) معقد يستند إلى ثنائية (المخاطر والفرص) وفي هذا السياق تحركت عدة قوى دولية وإقليمية (الولايات المتحدة الأمريكية – دول أوروبا الغربية – رومانيا – إيران – تركيا) بغرض اقتناص الفرص أو درء المخاطر.

وتطرح الدراسة تساؤلاً خاصاً بعلاقة ما يحدث في دول الكومنولث بالمنطقة العربية: هي يمكن أن تمارس التفاعلات الأمنية الجارية على ساحة الكومنولث

تأثيراً أساسياً على أمن المنطقة العربية سواء من زاوية ما يمكن أن تمثله من مخاطر أو ما تتيحه من فرص؟.

وفي هذا الصدد رصدت الدراسة عدداً من الملاحظات:

أولها: هي أنه إذا كان سقوط الاتحاد السوفيتي قد مارس تأثيرات هامة على قضايا الأمن في المنطقة العربية، فإن قيام دول الكومنولث (ما عدا روسيا) لن يمارس تأثيراً ذا أهمية على تلك القضايا.

و**ثانيها**: أن معظم هذه الدول وخاصة الإسلامية غير قادرة على ممارسة دور خارجي مؤثر على مستوى الأمن حتى لو كانت راغبة في ذلك، فهي لا تمتلك قوات مسلحة حتى الآن من الناحية العملية وليست لديها صناعات أو خبرات عسكرية ذات أهمية.

و**الملاحظة الثالثة**: هي أن إمكانية التأثر بما يحدث داخل تلك الدول أمنياً، أو القدرة على التأثير في أحداثها يتوقف على الجوار والتداخل (العرقي – القومي – الثقافي) عبر الحدود وذلك يتضح بالنسبة إلى إيران وتركيا أكثر من حالة الدول العربية.

ولكن بالرغم من أن الأوضاع الأمنية في دول الكومنولث يصعب أن تمارس تأثيرات أساسية مباشرة على التفاعلات أو التوازنات الأمنية أو العسكرية في المنطقة العربية، كما يحدث بالنسبة إلى روسيا على سبيل المثال، إلا أنه توجد رغم ذلك بعض أنماط التأثير المحتملة وحلو (إعادة التعريف الإقليمي في رابطة الدول المستقلة وأثره على النظام الإقليمي العربي) دارت ورقة "الأستاذ إبراهيم عرفات"، المدرس المساعد بقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد بجامعة القاهرة.

وترى الورقة أن كومنولث الدول المستقلة لا يعد بحال من الأحوال الترتيب الإقليمي النهائي أو الوحيد الذي استقرت عليه الدول الوريثة للاتحاد السوفيتي، بل هو أقرب ما يكون إلى الترتيبات الانتقالية التي تلجأ إليها الدول خلال الفترة ما بين سقوط نظام إقليمي وظهور ملامح نظام أو نظم أخرى.

وتقسم الدراسة دول الكومنولث طبقاً لذلك إلى ثلاث مجموعات:

الأولى: تضم روسيا فقط.

والثانية: تضمن دول الحزام الغربي للكومنولث وتشمل أوكرانيا ومولدوفا وروسيا البيضاء.

أما **المجموعة الثالثة**: فهي الحزام الجنوبي للكومنولث والذي يشمل جمهوريات آسيا الوسطى الخمس ودول القوقاز الثلاث.

فبالنسبة إلى دور الحزام الغربي: ترى الورقة أنه بسبب تركيز السياسات الإقليمية لدول هذا الحزام على كل من روسيا والقارة الأوروبية فقد أصبحت علاقات هذه الدول مع غيرها من النظم الإقليمية علاقات هامشية أو محدودة بما في ذلك الشرق الأوسط والمنطقة العربية، وهنا يهم الدول العربية، إضافة إلى تطوير علاقاتها الثنائية بدول ذلك الحزام، ثلاث قضايا على وجه التحديد هي: الدور الإسرائيلي في هذا الحزام، الدور الإيراني، قضية موارد الطاقة.

وتخلص الورقة إلى أن الشرق الأوسط لم يتسع بعد انهيار الاتحاد السوفياتي ولكن ما حدث هو أن ازدادت دول جواره الإقليمي.

فجمهوريات الحزام الجنوبي للكومنولث تتحرك على هوامش الشرق الأوسط وليست في مركزه كما أنها لا تزال تدور في فلك روسيا ولم تجد بعد المساندة الضرورية التي يمكن أن تخرجها في هذا الفلك.

هذا علاوة على أن دول الشرق الأوسط التي تدعي أن الهويات الإقليمية لدول آسيا الوسطى قد تحولت من الكومنولث إلى الشرق الأوسط، تملك من الرغبات أكثر ما تملك من القدرات.

وفيما يتعلق (بالعلاقات السياسية والاستراتيجية بين الوطن العربي والكومنولث: الواقع والمستقبل)، أكدت دراسة "د. ناصيف حتّي" أن الحديث عن تفاعلات عربية مع رابطة الدول المستقلة يرتكز بشكل أساسي على روسيا والجمهوريات الإسلامية، مشيرة إلى أن طبيعة ونوعية التفاعلات مع الجمهوريات الإسلامية الست تدل على وجود نشاطات دبلوماسية أو اقتصادية أو ثقافية أو دينية متفرقة ومتقطعة لا تندرج في سياق عام تراكمي ولا تأتي بالأخص في عداد أولويات الاهتمام العربي.

ولا شك أن علاقات الحد الأدنى هذه مردها جملة من العوامل منها: حاجة هذه الدول إلى لمساعدات المالية والفنية والتنموية بشكل عاجل وكبير، حاجة هذه الدول إلى الاعتراف الدبلوماسي بها وإقامة علاقات دبلوماسية.

وهذه الدول لا تملك ما تقدمه لافتقاد التنسيق فيما بينها، كما أنها لا تملك بالطبع بيئة مستقرة وجذابة للاستثمار الخاص بسبب حالة التخبط التي تعيشها، ولذلك فهي في حاجة للمساعدات لإقامة الاستقرار وتدعيمه وخلق هذه البيئة وحول مستقبل العلاقات العربية مع دول الكومنولث ترى الورقة أنه من الضروري لأي استراتيجية عربية في المستقبل تجاه الكومنولث أن تتلافى اعتماد أحد مقتربين:

أولهما: المقترب الاختزالي، والذي يختصر الاتحاد السوفيتي سابقاً بالتعامل مع روسيا والتركيز عليها بشكل شبه كلي، وهو المقترب الذي يؤدي إلى إضعاف وتهميش الدور العربي في دول التركة السوفيتية.

وثانيهما: المقترب الحضاري الديني الكلي، والذي يعتبر أن القاسم الديني المشترك مع دول آسيا الوسطى بديل كاف عن العمل السياسي والاقتصادي مع هذه الدول لكسبها إلى الجانب العربي.

ومن ثم تبقى دبلوماسية التنمية الاقتصادية وسياسة الاهتمام الدبلوماسي هما الوجهان لمدخل عربي فاعل في دول التركة السوفياتية.

وفي نهاية الندوة ألقى "د. مراد غالب"، رئيس منظمة تضامن الشعوب الأفرو أسيوية، المحاضرة الختامية للندوة مؤكداً أن دول الكومنولث تمر بمرحلة تحول هائلة، وهي الآن في قاع منحنى التحول، بمعنى أنها وصلت إلى الحضيض تقريباً من ناحية الحال الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإذا كان ذلك لا يعني أنه ستستمر في هذه الوضعية، إلا أنه صعب في مراحل التحول أن تشكل سياسة خارجية متماسكة.

أما العالم العربي فهو الآخر يمر في مرحلة تحول ولا يبتعد كثيراً عن القاع مما يشكل صعوبة قيام علاقة لها معنى بين جانبين يقبعان في القاع.

وفي ظل مرحلة التحول الحالي لهذا الكيان المعقد، وفي ظل نمو القومية الروسية التي ستظل تنمو وبشدة، وفي ظل الإهانات الغربية من المؤسسات المالية للرسو، يجب أن يكون للعرب وجود نشط في هذه المنطقة، ودراسة العلاقات والأوضاع هناك، لمعرفة آفاق العلاقات الممكنة، فهناك علاقات في المجال الثقافي أساسها وحدة الدين يمكن أن يؤسس عليها الوجود العربي هناك، مع أن هذا العامل الثقافي لا يكفي وحده لأن مشكلة هذه الدول ليست ثقافية وإنما هي تنموية تستلزم معها جهداً عربياً متكاملاً.

وبالرغم من المشاكل العربية الحالية إلا أنه يجب البدء بالوجود النشط والبحث في الوسائل الكفيلة بذلك، كأن تكون العلاقات الاقتصادية ولتجارية في حدود الممكن الآن هو (الصفات المتكافئة).

كما يجب أن يكون بالجامعة العربية قسم خاص بالكومنولث، وأن تكون هناك زيارات مستمرة للتعرف على أوضاع تلك الشعوب والبلدان.

ويمكن في هذا الصدد أن تقوم حركات التبادل الجامعي والإذاعة والصحافة والتلفزيون بهذا الدور الاستكشافي للأوضاع هناك حتى يكون التحرك العربي عملياً وفعالاً.

الفرع الرابع

العرب ودائرة الحضارة الإسلامية[1]

تأثيراً قوياً في الثقافة، شأن اللغة وانطلاقاً من الحضارة في أبسط تعريفاتها هي (نمط من الحياة يتميز بحظوظ وألوان من الرقي... وتقوم في دائرة من الاتساع المكاني والبشري والزماني... وتتضمن نظماً ومؤسسات وقيماً ومعاني تنطوي الحياة عليها).

والحضارة بفعل ذلك كله تضم العديد من (الثقافات المحلية)، وعدداً من (الثقافات القطرية)، في (جامع مشترك) تفاعل فيه الإنسان مع المكان والزمان، وكونته عناصر (الدين بما يُوفره من رؤية كونية) و(لسان جامع مشترك إلى جانب ألسنة أخرى) و(تاريخ وعادات ونظم وقيم) في دائرة واسعة ينتمي إليها حضارياً كل البشر المقيمين في هذه الدائرة على اختلاف أقوامهم ومللهم وأنماط حياتهم وشرائحهم الاجتماعية، وقد عرف تاريخ الإنسان قيام عدد من الحضارات وازدهارها وأفول بعضها.

العمران:

والعمران هو مصطلح اقترحه ابن خلدون في مقدمته للدلالة على نمط الحياة بوجه عام، جاعلاً إياه إحدى الخواص التي تميز بها الإنسان من سائر الحيوانات،

---

[1]- هذه هي محاضرة د. أحمد صدقي الدجاني: العرب ودائرة الحضارة الإسلامية، منشورة في مجلة المستقبل، عدد 252، شباط 2000، ص15 وما بعدها

وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلةٍ للإنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش.

ومن هذا العمران ما يكون حضرياً ومنه ما يكون، وقد استلهم ابن خلدون المصطلح من الهدي القرآني ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ هود/6.

والعمران في اللسان العربي هو نقيض الخراب، وعمر الإنسان هو اسم لمدة عمارة البدن بالحياة، وهكذا يكون تعمير العالم المدلول الإيجابي للتغيير، لأن التغيير يمكن أن يكون سلبياً فيغدو تخريباً.

وقد آن الأوان ونحن ننظر في مستقبل الحضارة، ونرى ما يتم باسم التحضر على صعيد الإخلال بالبيئة وبمحيطنا الحيوي وعلى صعيد الهندسة الوراثية، أن نميز بين التعمير الحضاري وأي تخريب في إطار الظاهرة الحضارية، وهذا ما دعا كاتب هذا الحديث إلى اقتراح مصطلح العمران الحضاري للدلالة على التوظيف الإيجابي للمنجزات الحضارية في كتابه عمران لا طغيان.

الدائرة الحضارية:

في ضوء هذه المصطلحات الثلاثة: الثقافة والحضارة والعمران، تتضح معالم مصطلح (الدائرة الحضارية) الذي يدل على حضارة نشأت وازدهرت، في رقعة من الأرض يسكنها أقوام وملل وشعوب وقبائل وأمم شاركوا في إقامته وانتموا إليها بثقافاتهم المحلية والقطرية، وقد عني التاريخ الحضاري بدراسة الظاهرة الحضارية في الاجتماع الإنساني عبر العصور، وبالتعرف على المجتمعات التي ظهرت فيه، وبتحديد دوائرها الحضارية، وذلك منذ أن أرسى قواعده ابن خلدون.

ووقف "أرنولد توينبي" في دراسته الجامعة دراسة في التاريخ أمام واحد وعشرين مجتمعاً حضارياً حفظ لنا التاريخ أخبارهم، ظهروا في مختلف القارات، وأشار إلى

مجتمعات توقفت عن النمو الحضاري مثل الاسكيمو، وانتهى إلى أن هناك سبعاً من الحضارات بقيت، ولكل منها دائرته الحضارية.

إن تعدد الحضارات التي قامت في الاجتماع الإنساني حقيقة يكاد يجمع عليها المختصون بالتاريخ الحضاري من المؤرخين، وقد فنَّد هؤلاء مقولة نفر من المؤرخين الغربيين الذين ظهروا في عصر الاستعمار الأوروبي التي زعمت وجود حضارة واحدة، هي حضارة الغرب الوارثة لحضارتي الإغريق والرومان، وكل من كان خارج دائرتها منهم (برابرة)، وهو التعبير الذي أطلقه بعض الإغريق القدماء على غيرهم، وكان لتوينبي جهد بارز في هذا التفنيد، وهو الذي كتب العالم والغرب بهذا الهدف، ولافتٌ أن التاريخ الحضاري شهد ازدهاراً في القرن العشرين الميلادي، في مختلف أنحاء عالمنا، أسهم فيه عدد من المؤرخين العرب والمسلمين.

ويسجل كاتب هذا الحديث فضل هؤلاء على جيله وعليه، ومنهم شكيب أرسلان، ومالك بن بني، وجورج حداد أستاذ الحضارة في الجامعة السورية في الخمسينيات، "وقسطنطين زريق"، "وجمال حمدان" الجغرافي المؤرخ، "وزكي نجيب محمود"، "وأنور عبد الله" وآخرون.

ولا يزال القول بحقيقة تعدد لحضارات في عالمنا اليوم هو الغالب، وإن برز رأي يقول بأن الحضارة الغربية باتت في عصر ثورة الاتصال التي نشهدها حضارة كونية، وقد أشار "هنتنغتون" في مقاله إلى "ف.س نايبول" الذي طرح هذا الرأي وزعم أن حضارة الغرب كونية كلية تناسب كل الناس.

وطرح هذا الرأي مؤخراً محمود أمين العالم الذي تساءل: (هل هناك حضارات متعددة في عصرنا الحالي أم هناك حضارة واحدة؟) وأجاب بـ (أن التعدد الحضاري كان موجوداً طوال التاريخ الماضي، بينما تسود في عصرنا الراهن حضارة واحدة غربية المنشأ رأسمالية) وخالفه كثيرون شرحوا حقيقة تعدد

الحضارات اليوم، ونجد مثلاً على ذلك في ندوة مجلة المستقبل العربي[1] (صراع حضارات أم تعدد ثقافات).

التي شارك فيها معه السيد ياسين وأسامة خليل وقيس جواد العزاوي، والحق أن تخلل بعض الإنجازات المادية الغربية الحضارات الأخرى، لا يعني انتهاء هذه الحضارات، لأن ما يميز بين حضارة وحضارة ثقافاتها وقيمها ورؤاها الكونية، وما الإنجازات المادية الغربية إلا ثمرة الإنجازات المادية للحضارات جميعاً التي تراكمت عبر العصور، ولذلك لاحظ دارسو الحضارات سهولة انتقالها في إطار التفاعل الحضاري على عكس انتقال الأفكار، وقد فصل قسطنطين زريق شرح ذلك في حديثه عن تفاعل الحضارات.

عناصر الدائرة الحضارية:

وبعد ... فإن مفهوم الدائرة الحضارية في ضوء ما سبق، ووفقاً للتعريف الذي أوردناه، يتضمن عنصراً جغرافياً، وآخر بشرياً سكانياً، وعنصراً ثالثاً تراثياً ثقافياً حضارياً عمرانياً تحكمه رؤية كونية يوفرها الدين في غالب الأحيان والفلسفة الوضعية حيناً كما في العلمانية الغربية.

دائرة الحضارة الإسلامية هي إحدى الدوائر الحضارية في عالمنا المعاصر، فما هي هذه الدوائر؟ وما مكان دائرتنا الحضارية الإسلامية منها وبينها؟ وماذا عن موقع الوطن العربي في دائرة حضارته الإسلامية؟.

---

[1] - محمود أمين العالم (وآخرون): صراع حضارات أم تعدد ثقافات، (ندوة) أدارت الحوار رباب الحسيني، المستقبل العربي، السنة 21، العدد 238، كانون الأول/ديسمبر 1998، ص74 – 91.

الأحداث والخطوب:

بين يدي الإجابة عن هذه الأسئلة، ومن خلال إمعان النظر وإعمال الفكر فيها، نلاحظ بداية أن دائرة الحضارة الإسلامية لا تزال تشهد اليوم أحداثاً وخطوباً، شأنها منذ ما اصطلح الغرب على تسميته بالعصر الحديث بدءاً من القرن السادس عشر الميلادي، فها هو جيش روسيا يهاجم جهورية الشيشان ويقصف عاصمتها غروزني أثناء كتابة هذه السطور في خريف عام 1999.

وها هي بؤر توتر متفجرة في كشمير وتيمور وجنوب السودان وقوصوه (كوسوفو حالياً)، وها هي أقطار كثيرة في هذه الدائرة تموج بتفاعلات دائمة، وقد عشنا في التسعينيات أحداث البوسنه والهرسك في جمهورية يوغسلافيا السابقة ويا لهول ما اكتوت به هذه الدائرة بفعل حربين طاحنتين جرتا فيها ... الحرب بين العراق وإيران طيلة ثماني سنوات بين عام 1980 – 1988 والحرب إثر اجتياح العراق للكويت في زلزال أصاب الخليج في صيف 1990.

ولا تزال فلسطين والجولان وجنوب لبنان تحت الاحتلال الإسرائيلي الصهيوني الذي تدعمه قوى هيمنة غربية، وتواجه مقاومة لا تلين.

وكثيرة هي الأحداث التي يوقف أممها والخطوب، حين نستحضر ما شهدته دائرة الحضارة الإسلامية في القرن العشرين، ومنها حدث إلغاء الخلافة الإسلامية عام 1924 الذي أنهى نظاماً سياسياً حكمها قروناً.

وواضح أن جميع هذه الأحداث والخطوب متصلة باستهداف دائرة الحضارة الغربية لدائرتنا الحضارية الإسلامية، وبتفاعلات داخلية تجرى فيها، وهي بمجموعه تشير إلى أهمية العناية بموضوع حديثنا.

تعدد الدائرة الحضارية:

نعود بعد هذه الملاحظة إلى النظر أولاً في الدوائر الحضارية في عالمنا المعاصر، فنجد أن علماء التاريخ الحضاري المعتدين يطرحون آراء متقاربة بشأنها، مع اختلاف حول نقاط بعينها، فهم متفقون على حقيقة تعددها.

وقد رأى "ارنولد توينبي" حوالي منتصف القرن العشرين أنها سبع دوائر وبلغت إحدى وعشرين، وهذه الدوائر السبع الباقية هي الحضارة الغربية وتشمل عنده أوروبا والأميركتين الشمالية والجنوبية، والحضارة الإسلامية، والحضارة الهندوكية، والحضارة الصينية، والحضارة الكورية اليابانية، والحضارة الأرثوذكسية المسيحية البيزنطية، والحضارة الأرثوذكسية المسيحية الروسية، وحين عمد "صموئيل هنتنغتون" إلى تحديد هذه الدوائر عند كتابه بحثه المثير للجدل حول صراع الحضارات في عام 1993، مستنيراً بدراسة "توينبي" الجامعة، ذكر الغربية، ولكنه أخرج منها أمريكا الجنوبية، وجعل لها قرعين فقط الأوروبي والأمريكي الشمالي، وقال بوجود حضارة أمريكية لاتينية في أمريكا الجنوبية.

كما ذكر الحضارات الإسلامية، والهندوكية، والصينية التي سماها الكونفوشيوسية، واليابانية، والأرثوذكسية (السلافية) مستبدلاً هذا المصطلح بالروسية.

وذكر أخيراً احتمال وجود حضارة إفريقية قائلاً (وربما الإفريقية)، ونكتفي بتسجيل هذين الرأيين لشهرة كل منهما في الغرب وفي العالم بعامة.

ثماني دوائر حضارية في عالمنا

الرأي الذي نطمئن إليه بعد إعمال فكر وإمعان نظر، هو أن هناك اليوم ثماني دوائر حضارية يمكن التمييز بينها تكشفها النظرة المحيطة، وتسود في كل منها حضارة غالبة له خصائصها.

فهناك الحضارة الغربية بفرعيها الأوروبي والأمريكي الشمالي والحضارة الأمريكية الجنوبية التي جاءت ثمرة تفاعل حضارة المستعمرين المستوطنين الغربية القادمين من شبه جزيرة أيبيريا مع حضارة سكان البلاد الأصليين مع الحضارة الإفريقية المتأثرة بالحضارة الإسلامية، ونحن مع الرأي التي يميزها من الحضارة الغربية، وهناك الحضارة الصينية الكونفوشيوسية، والحضارة اليابانية في أقصى الشرق في آسيا، والحضارة الهندوكية في الهند، وهناك الحضارة الأرثوذكسية السلافية في روسيا وأوروبا الشرقية الجنوبية.

وهناك الحضارة الإفريقية السائدة في جنوب الصحراء في قارة إفريقيا، والحضارة الإسلامية بفروعها في آسيا وأفريقيا.

وقفة أمام دائرة الحضارة الأفريقية:

يجدر الوقوف هنا لتأكيد حقيقة وجود دائرة حضارة أفريقية، وذلك في ضوء عدم ذكر "توينبي" لها وقول "هنتنغتون" باحتمال وجودها.

والحق أن نظرة متأنية إلى تاريخ إفريقيا العام الذي جمعته منظمة اليونسكو في سبعة مجلدات في عهد مديرها العام "أحمد مختار أمبو"، تؤكد أن هذه الحضارة كانت قائمة في أنحاء مختلفة من أفريقيا قبل حلول كارثة الاستعمار الأوروبي للقارة والنهب الاستعماري لها الذي شمل فيما شمل الكثير من الوثائق المكتوبة.

وقد تفاعلت هذه الحضارة مع الحضارة الإسلامية بفرعها الإفريقي بخاصة الذي عمَّ إفريقيا شمال الصحراء وشرق أفريقيا، فجرى استخدام الحرف العربي أحياناً في كتابة لغاب أفريقية.

وهناك اليوم صحوة علمية إزاء هذه الحضارة يتوقع لها أن تكشف الكثير عنها، كما كشفت البحوث العلمية الغربية ازدهار حضارات أمريكا قبل كولمبس المكسيكية والأنكا والأنديز والمايا.

والأمل أن تسهم مراكزنا العلمية في هذه الصحوة وتتابع جهوداً بدأت مع ثورة التحرير في القارة بعد الحرب العالمية الثانية، وكم طاب لي مؤخراً حين التقيت "بأحمد مختار أمبو" زميلي في أكاديمية المملكة المغربية أن استزيد من علمه بهذه الحضارة، فسمعت منه ما يستحق حديثاً مفصلاً ليس هذا مجاله.

حلقات مركزية وتخوم:

حين نتأمل كلاً من هذه الدوائر الحضارية نلاحظ وجود حلقة مركزية فيها تحيط بها حلقات تنتهي بمحيط الدائرة الذي هو تخومها مع بقية الدوائر.

وللحلقة المركزية موقع متميز، كما أن للتخوم أهميتها، وفي دائرتنا الحضارية الإسلامية يمثل جزء من الوطن العربي هذه الحلقة المركزية فيه مصر وفلسطين وبلاد الشام والعراق والجزيرة العربية، وتخوم الدائرة تقوم مع الدوائر الإفريقية والهندوكية والصينية والغربية والأرثوذكسية السلافية، في قارات إفريقيا وآسيا وأوروبا.

إن تخوم أي دائرة حضارية يمكن أن تكون مناطق وصل بين الحضارات في عهود السلم، كما يمكن أن تكون مناطق فصل في عهود الحرب حين تنشب نزاعات وتحتدم صراعات، ووفقاً للرؤية الكونية التي تحكم الحضارة تكون النظرة إلى هذه التخوم ويكون التعامل معها.

ولقد تجلى هذا الأمر في الفرضية التي انطلق منها "صموئيل هنتنغتون" في كتاب **صدام الحضارات** مؤخراً، والفرضية التي قدمها هي بكلماته: ((إن المصدر الأساسي للنزاعات في هذا العالم الجديد لن يكون مصدراً أيديولوجياً أو اقتصادياً في المحل الأول.

فالانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية، والمصدر المسيطر للنزاع سيكون ثقافياً، وستظل الدول الأمم هي أقوى اللاعبين في الشؤون الدولية، لكن النزاعات الأساسية في السياسات العالمية ستحدث بين أمم ومجموعات لها حضارات مختلفة، وسيسيطر الصدام بين الحضارات على السياسات الدولية)).

وبذلك، ستكون الخطوط الفاصلة بين الحضارات هي خطوط المعارك في المستقل، فالرؤية هنا تحكمها فكرة (الصراع)، ولذلك أصبحت النظرة إلى التخوم على أنها خطوط معارك بين الدوائر الحضارية.

وعلى العكس من ذلك حين تكون الرؤية الكونية محكومة بفكرة أن الله عز وجل خالق كل شيء خلق الناس من ذكر وأنثى وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا، ومن ثم ليتعارفوا على البر والتقوى، فإن النظرة إلى التخوم تصبح على أنها مناطق وصل بين الدوائر الحضارية وليست مناطق فصل، وهذا هو الشأن في حضارتنا الإسلامية التي ظهر فيها رمز (السندباد) البحري والبري، فالتعارف والتعاون على البر والتقوى هو الأصل في العلاقات بين الدوائر الحضارية، والاستثناء هو الصراع حين يحدث (طغيان) يبغي بغير حق.

موقع دائرتنا الحضارية:

في ضوء ما سبق يتضح مكان دائرة الحضارة الإسلامية من دوائر حضارات عالمنا المعاصر وبينها، فهي واحدة منها تجاور خمساً أخرى، وهي تمتد في قلب المساحة

التي تشغلها قارات عالمنا الثلاث آسيا وأفريقيا وأوروبا، وهي تشهد من ثم تفاعلات حضارية قوية.

كما يتضح أيضاً موقع وطننا العربي في هذه الدائرة، في مركزها وفي طرفها الغربي حتى شاطئ الأطلسي.

وقفة أمام اسم دائرة الحضارة الإسلامية

في ختام هذا الجزء من حدثنا نستشعر الحاجة إلى وقفة أمام الأسماء الشائعة للدوائر الحضارية ومن بينها اسم حضارتنا.

ويلفتنا أن بعضها سمي بمكان الدائرة، وواحدة وفق الجهة، وبعضها برز في اسمه الدين الغالب.

فالإفريقية والأمريكية الجنوبية واليابانية أعطى المكان أسماءها، والغربية بنسب إلى الغرب، وكانت قبل امتدادها إلى أمريكا الشمالية تعرف بالأوروبية نسبة إلى المكان.

والهندوكية في الهند نسبت إلى الدين الغالب، والكونفوشيوسية الصينية والأرثوذكسية السلافية برز في اسميها الدين والأقوام، أما الإسلامية فأخذت أسمها من الإسلام.

وقد حبّذ بعض مؤرخي الحضارات العرب إضافة كلمة العربية بحيث يكون الاسم (الحضارة العربية الإسلامية)، وذلك للإشارة إلى أن اللسان العربي الذي أنزل الله به القرآن الكريم كان لغة التعبير الأولى، وأن للعرب دوراً في حمل رسالة الإسلام ونشرها، كما أن لوطنهم مكاناً مركزياً في هذه الدائرة الحضارية.

ويحبذ آخرون الاقتصار على كلمة (الإسلامية) تجنباً لإثارة حساسيات الانتماءات القومية في هذا العصر الذي قامت فيه الدول القطرية، وتوخياً للاختصار.

واضح أن للرؤية الكونية، ديناً كانت أو فلسفة، مكاناً خاصاً ودوراً خاصاً في كل هذه الحضارات، سواء منها من حملت أسماً يشير إلى الدين الغالب أو من لم تحمل، ومعلوم أن للبوذية الشنتوية مكانهما في الحضارة اليابانية، شأن المسيحية الكاثوليكية في الأمريكية الجنوبية، وشأن الأديان الإفريقية، وهذه تستحق أن ندرسها .

وإذا كانت العلمانية بفلسفاتها غلبت في الحضارة الغربية في القرنين الأخيرين إلا أن للمسيحية بمذهبها الكاثوليكي ونحلها المتفرعة من المذهب البروتستانتي تأثيرها الفعال فيها . وهذا ما نراه في أوروبا المتوسط حيث الكاثوليكية وفي الشمال الأوروبي والولايات المتحدة الأمريكية وكندا حيث تنتشر النحل البروتستانتية.

بقي أن نقول إن بروز الرؤية الكونية المؤمنة في الحضارة الإسلامية لدى المسيحية والمسلمين المؤمنين بالله جعل كثير في الغرب يستعملون كلمة (الإسلام) للدلالة على هذه الحضارة بجميع من ينمي إليها .

وهذا هو المدلول الحضاري لكلمة الإسلام يضاف إلى مدلول رسالة الإسلام الخاتمة ورسالات الإسلام التي سبقت.

حقائق دائرة الحضارة الإسلامية:

نركز النظر على دائرة الحضارة الإسلامية بين دوائر عالمنا الحضارية، بغية التعرف على حقائقها .

أول هذه الحقائق حقيقة تاريخية هي أن هذه الدائرة تعيش في ظل حضارة راسخة منذ أربعة عشر قرناً، وتمتد جذورها إلى فجر الحضارة، ذلك أن هذه الحضارة الإسلامية استوعبت جميع الحضارات القديمة التي في مناطقها منذ بدأ العمران وحكمتها بالرؤية الكونية المؤمنة التي جاء بها الإسلام الحنيف.

وقد شهدت ازدهاراً وتألقاً في مختلف المجالات، وأسهمت فيها مع العرب أمم أخرى متنوعة الأقوام والملل وأنماط الحياة والشرائح الاجتماعية.

وتتجلى وحدة التنوع فيها في مظاهر كثيرة، وهناك مثل واحد عليها في مجال المعمار هو ما نراه في بناء المسجد، من جامع عمرو في الفسطاط، إلى المسجد الأقصى وقبة الصخرة في القدس، إلى جامع القرويين في فاس، إلى جامع قرطبة في الأندلس، إلى المدرسة في سمرقند، إلى مساجد العراق والشام، وجامع القيروان، والجامع الكبير في صنعاء، ومساجد استانبول، وتاج محل وجامع تمبكتو، وغيرها.

فجميعها مساجد يذكر فيها اسم الله وإن تنوعت طرز المعمار، والأمر نفسه في الكنائس، والشعور بالانتماء إلى هذه الحضارة عام بين أبنائها وقد تعرضت شأن بقية الحضارات إلى الضعف بسبب غلبة التقليد وعوامل أخرى، وبدأت طور انبعاث حضاري منذ أكثر من قرنين يشق طريقه تدريجياً.

مجموعة حقائق أخرى تتصل بواقع الحضارة الإسلامية اليوم ودائرتها، نراها بارزة أمامنا من خلال النظرة التحليلية.

وقد ذكرنا منها إحدى عشرة حقيقة في كتابنا المستقبل برؤية مؤمنة الذي صدر في مطلع التسعينيات، ونضيف إليها حقيقة أخرى اليوم تبدو لنا في آخر التسعينيات، ونورد هذه الحقائق بإيجاز:

1) تضم دائرة الحضارة الإسلامية أكثر من خمس سكان العالم الذين تجاوز عددهم خمسة مليارات نسمة، وهذه النسبة في ازدياد.

فبينما كانت بحسب تقدير جمال حمدان في مطلع السبعينيات/15/بالمائة، أي ما بين/500/إلى/600/مليون، غدت/19/بالمائة في مطلع التسعينيات أي مليار ومائة مليون، وتوقع المهدي المنجرة أن تصل عام 2020 إلى/20.5/بالمائة.

وقد تابع "المصطفى الرزرازي المصطفى" تقدير النمو السكاني في هذه الدائرة، فتوقع أن ترتفع النسبة إلى/23.3/بالمائة من سكان العالم مع بداية الألفية الثالثة، وتبلغ عام/2100/حوالي/40/بالمائة، أي/4412/مليون نسمة من مجموع/11.11/مليون نسمة، وذلك في بحثه في ندوة (حوار الحضارات أم صراع الثقافات) في الوقت الذي يتناقص فيه عدد سكان أوروبا إلى (عجر مطلق) على حد تعبيره.

ومجمل القول، كما لاحظ "جمال حمدان" : (أن الإسلام في توسع دينامي مطرد بعيد المدى) من حث النمو العددي، وأكثر من نصف سكان الدائرة في آسيا، وربعهم في إفريقيا، ويتوزع الباقون على أوروبا والأمريكيين واستراليا .

2) حين ننظر في جغرافية دائرة الحضارة الإسلامية، نجد أن محيطها يتحدد بنصف الكرة الشمالي، وبنصف الكرة القديم على حد تعبير "جمال حمدان" .

ويمتد في قوس من بكين إلى قازان إلى بلغراد في الشمال، أو في قاطع من فرغانة إلى غانا، وآخر من جبل طارق إلى سنغافورة، ويمتد في الجنوب على محور من السنغال حتى الفليبين، وطولانيا من نهري الفولغا والدانوب حتى نهر الزمبيزي ونهر ليمبوبو.

ويتميز هذا الموقع الجغرافي بأهميته الاستراتيجية على صعيد الكوكب الأرضي، وقد تحدث مالك بن بني عن خط طنجة جاكرتا في هذه الدائرة في جنوب عالمنا مقابل خط موسكو – واشنطن في شماله.

3) هذه الدائرة الحضارية الإسلامية الكبيرة المساحة تضم عدة دوائر متحدة المركز كالحلقات، منطقة النواة فيها وقلب الدائرة هو الوطن العربي.

وقد صنف "حمدان" ست حلقات، وهي تشمل داخلها (عوالم) على حد تعبير "مالك بن بني"، الذي عدد خمسة منها هي الأسود الأفريقي، والعربي، والإيراني الذي يضم فارس وأفغانستان وباكستان، والماليزي الذي يضم إندونيسيا والملايو، والصيني المنغولي، ونضيف إليها لتركي من وسط آسيا إلى آسيا الصغرى.

4) تتعدد الأقوام والألوان والألسنة في دائرة الحضارة الإسلامية، من عرب وإيرانيين وترك وهنود وأفغان وسودان وماليزيين وكرد وأمازيغ وصينيين وأوروبيين وأمريكيين.

وتتعدد الملل من مسلمين ومسيحيين ويهود وإتباع ديانات أخرى، وتتعدد المذاهب في كل ملة، ولافت أن جميع هؤلاء يستشعرون انتماءهم للحضارة الإسلامية وإسهامهم فيها، كما خط جيمس كريج وهو يصف مشاركة المسيحيين العرب إخوانهم المسلمين العرب الاعتزاز بحضارة الإسلام.

وقد فصل كتاب عرب مسيحيون شرح هذا الأمر، من "أدمون رباط" إلى الأب جورج خضر، إلى الأب جورج قنواتي إلى إدوار غالي ذهبي وغيرهم.

5) في دائرة الحضارة الإسلامية اليوم دول كثيرة تتراوح في مساحاتها وعدد سكانها بين كبيرة وصغيرة جداً، وقدر سمت القوى الاستعمارية في أغلب الأحيان لحدود السياسية لهذه الدول، بعد أن استعمرت أغلب أقطار الدائرة وجزأتها،

وذلك في عملية (بلعنة) حادة، وهكذا أصبح الوطن العربي يضم اثنين وعشرين كياناً وجنسية.

وقد نجم عن هذه العملية توزع قوم مثل الأكراد في موطنهم الواحد بين خمس دول، ولافت أن الخريطة السياسية لهذه الدائرة تتباين مع خريطة الأقوام، وهي حافلة بمشاكل الحدود بين الدول المتجاورة حول السيادة، ويعاني الناس بفعل ذلك على صعيد التنقل والإقامة والعمل، بدوراً وريفاً وحضراً.

6) تحفل دائرة الحضارة الإسلامية بثروات كثيرة إنسانية وطبيعية، ولكنها تعاني في الوقت نفسه وقوع دولها في أسر الاستدانة، ومن ثم في قيد التبعية.

والتبيان شديد في توزيع الثروة بين هذه الدول بسبب الكيفية التي رسم بها المستعمر الغربي الحدود السياسية بعد ن قسم الدولة الإسلامية الواحدة التي حكمها نظام الخلافة والتي كانت تفصل بين الأقطار فيها خطوط إدارية.

ولا تكاد توجد دولة بين هذه الدول يتحقق فيها توازن بين الثروة الإنسانية والثروة الطبيعية، وقد برزت بينها مشكلات لم تعرفها قبلاً المنطقة مثل مشكلة المياه، وجلها يعتمد في غذائه على مصدر خارجي بنسبة عالية تكرس تبعيته.

7) تعدد في أنظمة الحكم التي تتبعها دول دائرة الحضارة الإسلامية، من ملكية إلى جمهورية إلى جماهيرية.

والغالب عليها نقض حاد في الشورى والمشاركة والتعددية، ومن ثم تداول السلطة، وتبدو هذه الأنظمة خليطاً بين ما هو موروث وما هو مستورد، وبين ما هو نابع من البيئة وما هو مفروض عليها، وتتميز غالبيتها بكثرة الصيغ التي جربتها وتأثرها بالنظام الشمولي ومحاولة الدولة فرض هيمنتها على مناحي الحياة، وتحسبها من العمل الأهلي، ونجم عن هذه الأوضاع صدع في العلاقة بين الحاكم

والمحكوم، وأزمة في القيم الاجتماعية، وخلل في نمط التنمية تفاقم بفعل التقليد، وضعف في سيادة القانون، وانتهاك لحقوق الإنسان.

8) تشارك دول هذه الدائرة في منظمة المؤتمر الإسلامي التي تأسست عام 1969 إثر جريمة حرق المسجد الأقصى التي دبرتها (إسرائيل).

وقد انبثقت عن هذه المنظمة مؤسسات مختصة ثقافية واقتصادية مثل البنك الإسلامي للتنمية والمنظمة الإسلامية للعلوم والثقافة والتربية.

ولا يزال الرباط في منظمة المؤتمر الإسلامي في حده الأدنى، وتفتقر هذه الدول فيما بينها إلى وجود مؤسسة مرجعية واحدة مثل الاتحاد الأوروبي ومؤسساته.

وتتباين أدوار روابط علماء الدين بين دولة وأخرى، وهناك نشاط في جمع هؤلاء العلماء في محافل، وحد أدنى من التواصل بين قيادات المذهبين السني والشيعي.

وتقع أحياناً محاولات لتوثيق الروابط بين دول الدائرة، مثل محاولة رئيس الوزراء التركي الأسبق أربكان إقامة تجمع اقتصادي يجمع بين ثماني دول منها.

9) لعل من أخطر حقائق واقع دائرة الحضارة الإسلامية أنها تعاني منذ أكثر من قرن غزوة صهيونية استعمارية استيطانية استهدفت قلب الوطن العربي الذي هو قلب ديار الإسلام، وقد دخلت هذه الغزوة مرحلة جديدة بعد زلزال الخليج، خططت قوى الهيمنة الغربية فيها، وبخاصة الأمريكية منها، لتوظيف (الكيان الإسرائيلي) في إحكام التسلط على الدائرة من خلال فرض نظام الشرق الأوسط على دولها.

وباشرت من أجل ذلك ما أسمته (عملية سلام الشرق الأوسط) منذ مؤتمر مدريد في خريف عام/1991/، وأعلنت اتفاقات أوسلو التي فرضت على قيادة منظمة التحرير التسليم باغتصاب إسرائيل لأكثر من/90/بالمائة من فلسطين.

كما أملت على دول عربية الاعتراف بإسرائيل، و(فلسطين هي عين القلب من العالم الإسلامي، لا جغرافياً فحسب، بل ودينياً أولاً وقبل كل شيء) على حد تعبير جمال حمدان، و(تهديد الخطر الصهيوني لا يقتصر على العالم العربي وحده، وإنما يمتد إلى العالم الإسلامي)، وقد برز في هذه المرحلة شعار (الاعتصام بالمقاومة) لمواجهة هذا الخطر بغية استمرارها وتصعيدها.

10) حقيقة أخرى تماثل سابقتها في الخطر هي أن دائرة الحضارة الإسلامية تواجه استراتيجياً قوى غربية تضعها نصب العين هدفاً أولاً معادياً بعد انهيار الاتحاد السوفياتي.

وقد أعلن سكرتير حلف الأطلسي ذلك رسمياً بعد زلزال الخليج، وكانت مراكز البحث الأمريكية بالتنظير لهذه الاستراتيجيا وطرح فكرة صدام بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية.

وتتضمن هذه الاستراتيجيا تصوير أي (نهوض من حضاري إسلامي) على أنه خطر على الغرب، واعتبار أي شكل من أشكال مقاومة الهيمنة (إرهاباً).

كما تتضمن إحكام السيطرة على دائرة الحضارة الإسلامية بفرض نظام الشرق الأوسط والعولمة.

11) تشهد دائرة الحضارة الإسلامية منذ عقدين من السنين (صحوة) قوامها وعي الذاتي ومعرفة الآخر بجوانب قوته وضعفه والوثوق بقدرة الأمة على مواجهته والانتصار عليه في صراع النفس الطويل وتحقيق النهوض وبلوغ الأهداف وإعلاء كلمة الله في الأرض والدعوة إلى العمران.

وقد تبلورت هذه الصحوة بفضل تيار الاستجابة الفاعل، وبعد أن تبين للناس إخفاق التخريب الانغماسي بكل أشكاله وأسمائه وعظم ما يسببه من كوارث، ومن

مظاهر هذه الصحوة (الانتفاض) الذي هزم (الوهن) في انتفاضة شعب فلسطين العربي وفي المقاومة في جنوب لبنان.

وتعم روح الانتفاض هذه تدريجياً، وتتجلى أيضاً في جهود بناءة تبذل على مختلف الصعد الفكرية والعملية.

12) حقيقة أخرى تجلت في التسعينيات هي وجود جاليات كبيرة من أبناء الحضارة الإسلامية في دائرة الحضارة الغربية بفرعيها الأوروبي والأمريكي، واكتساب كثيرين من هؤلاء مواطنة الدول الغربية التي يقيمون فيها وتجري بفعل هذا الوجود الجديد عملية تفاعل حضاري يأخذ أبعاده في عصر ثورة الاتصال والمعلومات.

وقد عني عدد من الباحثين في كل من الحضارتين بدراسة هذه الظاهرة، ومنهم كاتب هذا الحديث الذي نشر مؤخراً مقالاً يلفت النظر إليها ويحللها.

ولافت أن أصواتاً غربية بدأت ترتفع منبهة إلى إيجابيات هذه الظاهرة، ومن هؤلاء المفكر السويدي "انغمار كارلسون" الذي كتب الإسلام وأوروبا: تعايش أم مجابهة؟ فند فيه خطأ مقولة صراع الحضارتين الغربية والإسلامية، وحذر من خطرها.

وقد سعدت بقراءة هذا الكتاب الذي وصلني وأنا أكتب هذا الحديث، وهو يستحق حديثاً مستقلاً مفصلاً.

فما أكثر ما توحي به حقائق دائرة الحضارة الإسلامية في تاريخها وواقعه، من أجل صنع مستقبلها.

وما أعظم التحديات التي تواجهها، وما أروع ما يمكن أن تكون عليه الاستجابة العمرانية الحضارية لهذه التحديات، وهي استجابة مطلوبة من كل الأمم والشعوب

المنتمية لهذه الحضارة ومنه أمتنا العربية بدولها العربية، وهذا يدعونا إلى بلورة استراتيجيات عربية نحو دائرة حضارتنا الإسلامية.

استراتيجيا عربية تجاه دائرة الحضارة الإسلامية

نعم... الحاجة ماسة إلى انتهاج استراتيجيا عربية متكاملة تجاه دائرة حضارتنا الإسلامية في هذه المرحلة من تاريخنا، وفاءً بحق أنفسنا، ومن أجل القيام بإسهام حضاري في عمران عالمنا.

وإنجاز هذا الأمر يفتح الباب واسعاً أمام قيام جميع الأمم والشعوب والدول في الدائرة ببلورة الاستراتيجيات الإسلامية المتكاملة تجاه حضارات عالمنا وعمرانه.

مناخ مناسب:

إن المناخ السائد في العالم المعاصر مناسب لازدهار فكرة تضامن دول دائرة الحضارة الإسلامية، والحديث عن مكان الدائرة ودره يتردد في أوساط المفكرين في عالمنا على اختلاف اتجاهاتهم.

ومن هؤلاء السويدي "انغمار كارلسون" صاحب كتاب الإسلام وأوروبا: تعايش أم مواجهة؟، وبول كيندي الذي أفرد فصلاً خاصاً في كتابه الإعداد للقرن الحادي والعشرين، انتهى فيه إلى خلاصة (إن العالم الإسلامي يفتقد ثقافة المشروع) على حد تعبيره، في إشارة تتحدانا كي نوفر ثقافة المشروع هذه.

وقد سبق أن شرحنا في كتاب المستقبل برؤية مؤمنة في مطلع التسعينيات ماهية فكرة التضامن هذه التي تشير إلى (علاقات تعاون وتكافل تقوم بين المنتمين للحضارة الإسلامية شعوباً وحكومات مؤمنة تجمع بينهم).

كما أوضحنا تفاعل عامل داخلي يحث على الوحدة مع عامل خارجي يتمثل في تحديات قوى الهيمنة مع واقع عالمنا، عالم الكتل الكبيرة وثورة الاتصال والمشكلات العالمية، في صنع فكرة التضامن هذه.

وانتهينا إلى إثبات ثلاث حقائق بشأنها هي أصالتها في ضمير الأمة، ووجود معوقات وصعوبات وعقبات أمام تنفيذها، وفي الوقت نفسه وجود ما يفرض اليوم الاشتغال بها والتغلب على العقبات بغية تحقيقها، والواقع القائم يؤكد هذه الحقائق في ختام التسعينات.

تساؤلات حيوية:

إن إمعان النظر وإعمال الفكر فيما ينبغي أن تكون عليه هذه الاستراتيجيات العربية المتكاملة تجاه دائرتنا الحضارية الإسلامية، يضعنا أمام تساؤلات حيوية حول كيفية تعزيز الوثائق والروابط في هذه الدائرة على الصعيدين الشعبي والرسمي، وكيفية معالجة صراعات ونزاعات محتدمة داخلها في القطر الواحد أحياناً، وبين قطر وآخر أحياناً أخرى، وكيفية تنظيم العلاقات داخلها وبين نواتها العربية وشقيقاتها فيها، وكيفية اعتماد الاستراتيجيات عربياً.

وتصل بنا محاولات الإجابة عن هذه التساؤلات إلى مجموعة أفكار نطرحها في ختام هذا المقال.

أفكار

الفكرة الأولى:

التوعية بحقيقة الانتماء الحضاري لدائرة الحضارة الإسلامية، أفراداً وشعوباً وأمماً ودولاً، وتكامل هذا الانتماء مع الانتماء الوطني والانتماء القومي في دوائر الانتماء الثلاث الوطنية والقومية والحضارية التي لا تناقض بينها، والحرص على عدم الانجرار إلى اصطناع تناقض من خلال تعصب مقيت في الأسرة الواحدة أو

بفعل نزاعات تاريخية نشبت وأخرى قد تنشب، وإدراك أن هذا الانتماء الحضاري يقوم على الرؤية الكونية المؤمنة، والاعتزاز بألسنة أقوام الدائرة مع تبجيل اللسان العربي الذي أنزل الله به القرآن الكريم، واستحضار تاريخ مشترك طويل، وهذه العناصر الثلاثة هي أركان الهوية الحضارية.

وهكذا يدرك الجميع كل على مستواه، أنه فضلاً عن انتمائه الوطني وانتمائه القومي منتم لحضارته الإسلامية التي شارك الجميع في تشييدها، وتسهم في هذه التوعية مناهج التربية وبرامج التثقيف العامة التي تعممها وسائل الإعلام، وتعتمدها الحكومات سياسة لها.

الفكرة الثانية:

القيام بقراءة موضوعية منصفة للحضارة الإسلامية نابعة من الذات، مستنيرة بآراء الآخرين، معتمدة نظرة نقدية عادلة تلاحظ الإيجابيات والسلبيات على السواء، وتعميم هذه القراءة من خلال التوعية.

والحق أن الحاجة ماسة لهذا الأمر في واقع تسود فيه بين قطاع واسع من المثقفين والمتعلمين قراءة أبسط ما يقال فيها افتقارها للعمق ونقلها رأياً آخر متحيزاً ظهر في أوساط الحضارة الغربية وجرى تعميمه بوسائل مختلفة من بينها مناهج تعليم متبعة في بعض المدارس وتقدم هذه القراءة الحضارة الإسلامية على أنها كانت محكومة باستبداد الحكام، شأن حضارات أخرى شرقية، فالشرق عند هؤلاء (استبداد)، وعالم الإسلام الحضاري جزء من هذا الشرق وهكذا بكلمتين يقدم تاريخ كامل.

وما أكثر الأمثلة على الخطأ والخطل والتعصب والتحيز في قراءة هؤلاء، وقد قدم "انغمار كارلسون" في الفصل الأول من كتابه نماذج منها، ونبه إلى أنها تنتهي (إلى حكم بانحطاط الشرق وعجز الشرقيين عن التفكير بشكل منطقي وتخلفهم في جميع ميادين الحياة، بل والقول إن الإنسان العربي، وكذلك الإنسان المسلم، لا

يمكن أن يتطور أو يتقدم وبناءً على هذا الاعتقاد غدا مقبولاً الادعاء بأنه لا ينبغي تمكين العرب من التعبير عن ذاتهم).

ويضيف "كارلسون" قائلاً: ((ولقد تقبل الكثيرون هذا الادعاء الغريب بمن فيهم شخص من طراز كارل ماركس بأن العرب لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، فكتب يقول: إنهم لا يستطيعون أن يمثلوا أنفسهم، ويجب تمثيلهم))[1].

إن القراءة الموضوعية المنصفة لحضارتنا تتصف بالنظرة الشاملة، وتفي بما أسماه البعض التاريخ الأكبر، وهو التاريخ الحضاري الشامل، ولا تقتصر على إيراد جزئيات تتعلق بتاريخ الحكام فقط.

وهي لذلك تجعل من التاريخ حافزاً بدل أن يكون عبئاً، وما أغنى ما يمكن أن تثمره هذه القراءة وتعميمها على أبناء حضارتنا.

الفكرة الثالثة:

تقوية الروابط الشعبية والرسمية في دائرة الحضارة الإسلامية، وهذا يقتضي تواصل المؤسسات الأهلية في مختلف الميادين بعضها مع بعض، واعتمادها برامج تستهدف توثيق العلائق والتعاون.

كما يقتضي العناية بـ (النظام الإسلامي) الرسمي، ومعلوم أنه منذ إنهاء (نظام الخلافة) في دائرتنا عام 1924 والشعور بالحاجة إلى إطار يجمع الدول في العالم الإسلامي ملح، وقد أسهم في تحقيق فكرة إقامة منظمة دول المؤتمر الإسلامي الذي أنعقد عام/1969/بعد محاولة إسرائيل إحراق المسجد الأقصى.

---

[1] - Achetez Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte de Karl Marx, Grégoire Chamayou.

ولا يزال هذا (النظام الإسلامي) الرسمي في حده الأدنى من الفعالية، واستمراره وانتظام انعقاد مؤسساته الرئيسية، وأعلاها القمة الإسلامية، يدل على إمكان تقويته وتطويره، ليصبح نظاماً إقليمياً فاعلاً، يأخذ مكانه اللائق به بين الأنظمة الإقليمية في عالمنا، وقد فضل كاتب هذا الحديث شرح النظام الإقليمي لدائرة الحضارة الإسلامية في كتابه المستقبل برؤية مؤمنة، وأورد أحد عشر مبدأ له بلورها الفكر الإسلامي الحديث.

إن العناية بـ (النظام الإسلامي) تسير متزامنة مع العناية بـ (النظام العربي) المختص بالدائرة العربية ضمن دائرتنا الحضارية الإسلامية.

ولا بد من إقامة علاقة وثيقة بين النظام الإسلامي والنظام العربي، وأنظمة أخرى فرعية قائمة أو ستقوم داخل الدائرة.

الفكرة الرابعة:

إعلان (النظام الإسلامي- ميثاق استتباب السلام بين أعضائه)، والتزام الدول الأعضاء بهذا الميثاق وبحل المشكلات التي قد تنشب بين دولة وأخرى بروح الأخوة المنطلقة من الانتماء الحضاري والمتمسكة بتعاليم الإسلام والمحترمة للقانون الدولي، وهذا يعني نبذ اللجوء إلى الحرب داخل الحضارة الإسلامية.

ومعلوم أن الدول في دائرة الحضارة الغربية وصلت بعد أن اكتوت بنيران حربين عالميتين طاحنتين في النصف الأول من القرن العشرين إلى رفع شعار (لا حرب بين الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي، ومعالجة الخلافات سلماً) إذ يكفي ما عانيناه من حروب بين هذه الدول في النصف الثاني من القرن العشرين.

الفكرة الخامسة:

وثيقة الصلة بسابقتها، وإنما نفردها لتأكيد أهميتها، وهي اعتماد (النظام الإسلامي) (مناطق التخوم)، القائمة على جوانب (الحدود السياسية) المستحدثة

للدول القطرية الأعضاء فيه، مناطق (وصل) وليس (مناطق فصل)، والنظر إليه على أنها (تصل) بين أقطار الدائرة، وتربط بين أبنائها، وتشهد أعلى نسبة في التفاعل بين ثقافات حضارتنا، وتعبر عن مصالح دولنا المشتركة.

إن اتخاذ هذه الخطورة يترتب عليه معالجة جميع بؤر التوتر الحدودية القائمة اليوم في دائرتنا الحضارية، وهي بؤر قصد المستعمر الغربي عند رسمه الحدود السياسية للأقطار أن يبقيها، كما قصد أن ينفخ فيها ويؤجج نارها بممارسة مفهوم متعسف للسيادة القطرية، لا ينظر أبعد من الأنف، قاصر النظر، وهكذا تتحول مناطق التخوم إلى مناطق مزدهرة، بعد أن عانت الأمرين منذ نشأة الدول القطرية، وقد فضل كاتب الحديث شرح هذه الفكرة في كتابه تجديد الفكرة استجابة لتحديات العصر.

تقويم وتقدير لمقال الدكتور الدجاني

كما قلنا سابقاً فلا يكفي أن نصف هذه الدائرة (بالبيئة الإقليمية)، وغير ذلك من الأوصاف، فنحن ترتبط بهذه الدائرة برابطة حضارية قوية، وشفاهنا الخاشعة «كما قال جمال عبد الناصر في الميثاق» تنطق كل يوم مع أهل هذه الدائرة بكلمات الإيمانية المحددة، أو كما قال "ريمون بولان": ((الدولة حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها لتفصح عن نفسها في مؤسسات)).

فالسياسة ترتكز على قاعدة حضارية صلبة، وما لم تتوفر لها هذه القاعدة، تكون مجرد خواء وفوات أمر.

ودائرة العالم الإسلامي «بما فيها الأمة العربية» تنطوي على هذه الإمكانات الحضارية الواحدة، وما علينا أن تصير وتصبح هذه الإمكانات مكانة ووجود وقوام أمر ومبتغى ومنتهى حقائق على الأرض.

الفرع الخامس

أفكار باحثة عن سمات حضارية في المشروع العربي الإسلامي[1]

الحديث عن قسمات حضارية لمشروع نهوض عربي – إسلامي يثير بداهة أسئلة أولها : أي مشروع؟ وأي حضارة؟.

المشروع: هو نهوض العرب والمسلمين في مرحلة يمكن أن نعرفها بأنها مرحلة الخروج من السيطرة الاستعمارية الخارجية، ومن الجمود التاريخي الذاتي للدخول في عصر تشكلت قسماته العالمية الأساسية في سياق قيام الثورات الديمقراطية – الاجتماعية في (الغرب) ثم قيام الثورات الاشتراكية في (الشرق)، إلى قيام حركات التحرر الوطني والقومي في العالم الثالث، إلى تفجر بلدان العالم الإسلامي بحركات الرفض والثورة والإصلاح انطلاقاً من أصولية إسلامية سلفية أو طموح تجديدي إسلامي.

وإذا شئنا أن نلخص القسمات الحضارية العالمية التي تشكلت في هذا السياق التاريخي إنها في خطوطها العامة وتوجهاتها الأساسية:

---

[1] – ورقة قدمت إلى: ندوة (تجديد الفكر الإسلامي: نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر)، التي نظمتها مجلة رسالة الجهاد في مالطا، 15 – 20 تشرين الثاني/نوفمبر 1989، تأليف د . وجيه كوثراني، ومنشور في مجلة المستقبل العربي، بعنوان أفكار باحثة عن سمات حضارية في المشروع العربي الإسلامي، عدد 137، تموز 1990.

1- نزوع إنساني نحو الاكتفاء الذاتي والعيش الكريم، فرداً وجماعة، الأمر الذي تطلب ويتطلب استثماراً جيداً للثروة وتوزيعاً عادلاً لها، وتكافؤاً في فرص التحليل العلمي وتراكم الخبرات على مستوى الأفراد والجماعات والعالم.

2- نزوع إنساني نحو تحقق الحرية، حرية الفرد والجماعة، الأمر الذي تطلب ويتطلب صيانة لحقوق الإنسان والجماعات وحريتها في تقرير المصير وفي التعبير الثقافي والفكري والسياسي.

3- نزوع إنساني نحو تحقيق المساواة بين بني البشر على مستوى الأفراد والشعوب والقوميات والأمم، وهو الأمر الذي تطلب ويتطلب صياغة جديدة لعلاقات متساوية بين الدول والأمم والقوميات والحضارات والأديان، وإعادة نظر في النظام العالمي السائد والعمل على تغيير أسسه باتجاه إنهاء الهيمنة والاستقطاب الأحادي أو الثنائي فيه.

أولاً- **توجهات المشروع العربي – الإسلامي:**

في دراسة سابقة حول (الخطاب العربي الإسلامي في المواجهة الحضارية) قدمت في ندوة (الدين والتدافع الحضاري) التي نظمتها (رسالة الجهاد) في العام الماضي، حاولت أن أقدم مراجعة نقدية للأزمنة الثلاثة التي مر بها مشروع النهضة العربية والإسلامية[1].

ولقد تم تلخيص هذه الأزمنة على الشكل التالي:

---

[1]- د. وجيه كوثراني: ثلاثة أزمنة في مشروع النهضة العربية الإسلامية، مجلة المستقبل العربي، السنة 11، العدد 120، شباط/فبراير 1989، ص4 – 25.

1- زمن المصالحة بين الليبرالية والإصلاحية والإسلامية.

2- زمن المد القومي.

3- زمن الصحوة الإسلامية.

ولقد خلصت الدراسة إلى أن أياً من هذه المشاريع لمي حمل في زمنه الخاص كل هذه التوجهات والقسمات الحضارية مجتمعة، بل انفرد كل مشروع في التركيز الأحادي على جزء من هذه التوجهات وأغفل الأجزاء الأخرى، أو اعتبرها ثانوية أو سلبية.

جرى التركيز في زمن الليبرالية والإصلاحية الإسلامية على البرلمانية وحدها حتى أضحت (ديوانية رجعية)، وجرى التركيز في المشروع القومي على الاشتراكية حتى أضحت بيروقراطية دولة، وجرى التركيز في العمل الإسلامي على (الأصالة الثقافية) حتى أضحت ادعاءً نرجسياً.

والأخطر أن أياً من هذه المشاريع لا يعترف لسابقه بفضل أو ميزة حتى بدا أن كل مرحلة تكاد تبدأ من الصفر، أو تعود إلى (تاريخها الخاص) الذي تبحث عنه في حقبة أو في اتجاه أو في موقف ونص.

وطرح السؤال: (هل ثمة استراتيجية حضارية بديلة؟) وظل الجواب معلقاً على أساس من الاقتناع أن الاستراتيجية لا يبنيها كاتب أو باحث أو مفكر، بل تبنها حركات الشعوب في جهادها ونضالها وعطائها على كل المستويات على الرغم من وجاهة الحجة، وما تطرحه من حرج لدى المرء تجاه (الجهاديين) و(النضاليين) و(الحركيين) و(الرساليين) ممن ينخرطون في حركة السياسة اليومية، فإنها لا تلغي دوراً للباحث أو الكاتب، هو دور النقد والاستشراف لقد تجاذب المشروع العربي الإسلامي استقطابان منهجيان:

آ- استقطاب نحو منهج يركز على الثورة والعمل السياسي اليومي الدائم والمستمر، ولهذا التوجه منطقه ومبرراته وتحليلاته التي يمن أن نقرأها عبر مفاهيم يزخر بها (خطاب الثورة)، من مثل مفاهيم التشديد على الجهاد والتغيير والرفض والمواجهة، والكفاح المسلح، واستخدام العنف الثوري في مواجهة العنف الامبريالي... إلخ، كما أن لهذا المنطق مبرراته التي تستقي من التجارب التاريخية حيث فشلت ثورات توقفت أو أجهضت، وحيث تعبت قوى مناضلة فتخلَّت أو استراحت، كما أن له رؤيته التاريخية والمستقبلية التي تستلهم الثورات من التاريخ الإسلامي وتتطلع نحو استمراره الثورة حتى التغيير الشامل، وأحياناً حتى الحلم بتغيير العالم.

ب- استقطاب نحو منهج يركز على بناء الدولة العصرية القوية، ولهذا التوجه منطقه الذي نقرأ تعابيره في خطاب الدولة، وما يزخر به هذا الخطاب من مفاهيم الإنماء والمعاصرة، والتحديث، كما أن لهذا المنطق مبرراته المستقاة من التجارب التاريخية التي أثبتت أهمية المؤسسات والأجهزة والإدارات والخطط والبرامج في الخروج من حالات التأخر والجمود الحضاري، كما أن لهذا التوجه رؤيته التاريخية المستقبلية التي تدعو للاقتداء بالتجربة التاريخية العالمية، أو للانخراط حاضراً ومستقبلاً في النظام العالمي القائم، سواء لجهة التمثل بالشرق أو التمثل بالغرب، أو التأرجح بين النموذجين والمعسكرين ولاشك أن هذين التوجهين يحملان عنصر التداخل والتشابك على مستوى القوى السياسية والأحزاب والنخب والكتل الحاكمة، فبعض هذه القوى كانت تقول بالثورة وانتهت إلى السلطة وغرقت في خطاب الدولة وتوجهاته، وبعضها فهم الثورة من خلال مصالح الدولة، ولما كانت الدولة العربية والإسلامية قد أضحت دولة قطرية، فإن اختلاط المنظور القطري والقومي والإسلامي أضحى اختلاطاً يشوبه الكثير من التوظيف السياسي لمصالح هذه الدولة القطرية أو تلك، إذا أضحت الإيديولوجيا

القومية، كما الايديولوجيا الإسلامية، إيديولوجيات دول – أقطار تعبر عن مصالح قطرية في غالب الأحيان، وإن كان خطابها خطاباً (قومياً أو إسلامياً).

هذا الواقع الذي يتميز بظاهرة الاستقطاب بين اتجاهين (الثورة – الدولة) وبظاهرة غلبة المنظور القطري الذي يتحكم في صياغة المشروع العربي أو الإسلامي، يحتاج إلى رؤية تتجاوز هذه الثنائية المتنابذة بين الدولة والثورة، كما يتجاوز غلبة المنظور القطري الذي يعطي الأولوية دائماً- ووفقاً لساحات العمل – للتكتيكات والخطط اليومية – والحسابات المرحلية، والدور النافذ والمحوري للقطر.

والرؤية المتجاوزة لهذا الواقع، تدعو لإعطاء الأولوية لتحقق هذه النزعات الإنسانية الثلاث، والتي يمكن تلخيصها بكلمات ثلاثة: (حرية، عدالة، مساواة) إعطاء أولوية تحققها في حقلي الثورة والدولة معاً، في النظرية والتطبيق، وفي القطر والأمة على حد سواء، وعلى مستوى الفرد والجماعة معاً...

أطراف المشروع العربي – الإسلامي:

أمامنا ثلاثة أطراف في المشروع العربي الإسلامي: الثورة بما هي طموح تغييري، الدولة بما هي ضرورة اجتماعية، الإنسان، بما هو عنصر الفعل والانفعال المتجاذب في هدف التغيير والإصلاح (الثورة)، وواقع المؤسسة الاجتماعية الضرورية (الدولة)، إنه الوسيلة والغاية معاً، فهل.

وكيف يمكن أن يعطي هذا الإنسان الذي كرمه الله فجعله خليفة له وعلى صورته، الأولوية في مشروع الدولة أو مشروع الدولة معاً، وفي إطار القطر والأمة معاً، وبحيث يحمل المشروع العربي الإسلامي سمات حضارية مجدَّدة لقيم الإسلام من جهة، ومضيفة للتجربة الإنسانية العالمية، عناصر اغناء وإثراء من جهة أخرى؟.

آ- **على مستوى الثورة:**

كثيراً ما يقع أهل الثورة في الفوضى، وفي أشكال من الرفض العدمي، أو المسلك النخبوي الاستبدالي والحزبي، وذلك على حساب نظام الجماعة ومصالحها، وعلى حساب شورية الأمة وشرعيتها، بل أكثر من ذلك تتحول الثورة من مبررات قيامها في سبيل الحرية والعدل، إلى حالة من رد الفعل النقيض لشعارها.

فإذا بأهل الثورة يتحوَّلون إلى (نخبة) تتكلم باسم الأمة، فتستبدلها بحزبها وتحلُّ محلها بمحاربيها، ويتساءل المرء كيف يمكن أن ينجح مشروع عربي إسلامي تغيير في ظل افتقاد أصحاب التغيير المصداقية مع النفس.

ذلك أن سمة قرآنية أساسية غالباً ما تغيب لدى أصحاب المشروع التغييري تعبِّر عنها الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ **الرعد/11**.

والتغيير يبدأ من الأشياء الصغيرة إلى القضايا الكبرى، ولعل هذه السمة هي أولى القسمات الحضارية التي لا بد منها كمنطلق لأي مشروع عربي إسلامي تغييري، إذ عبر هذا التغيير الذي يعتبره الإسلام جهاداً أكبر، تتجدد قيمة أساسية من قيم الإسلام في عصر يحتاج إلى شجاعة مع النفس أكثر من أي شجاعة أخرى.

ولعله من الدلالة بمكان أن نتذكر مع "مالك بن بني" موقف "غاندي" الشهير عندما ربط هذا الأخير أهلية الهند للاستقلال بتغيير اجتماعي مسلكي بسيط عبرَّ عنه بقوله: (لا تستحق الهند حقها في الحرية طالما كان السائر على الرصيف في شوارع مدنها مثل بومباي معرضاً للبصق من شباك فوقه).

فكم ينطبق هذا المعيار الحضاري على دنيا العرب والمسلمين؟ وكم نحن بحاجة إلى هذه المصداقية العالية التي تولى الأخلاق في المشروع العربي – الإسلامي الأهمية التي تستحقها.

ب- **على مستوى الدولة:**

كثيراً ما يقع أهل الدولة في أحادية الرأي والمسلك، فيقمع الاختلاف في المجتمع قمعاً، بدل أن يحل حلاً، ذلك أن التوحيد فهم أحادية في علاقة الدولة بالمجتمع، مع أن التوحيد قائم على التعدد والكثرة.

وفهمت ضرورة الدولة والسلطان، من أجل ضبط تناقضات المجتمع وغرائزه وتجنب الفتنة بين أفراده وجماعاته، ضرورة قسرية مبررة للاستبداد، مع أن الضرورة لا تنفي الحوار والجدل، حتى النبوة القائمة على الوحي الإلهي التزمت منهج الحوار والجدل، وسلكت مسلك الكلمة الحسنى والطيبة، والقول اللين، واكتفت وفقاً للأمر الإلهي بمهمة النذير والبشير، وامتنعت عن موقف السيطرة والتغلب والانفراد بالرأي.

فهل يمكن أن يحمل مشروعنا الحضاري – الإسلامي، فهماً مختلفاً لمسألة الدولة، فهماً مغايراً لمفهوم الدولة السلطانية في تراثنا، ولمفهوم الدولة البيروقراطية الحديثة في حاضرنا؟ هل يمكن أن تتوازن العلاقة بين الدولة والمجتمع في صيغة مؤسسات لا يطغى فيها المجتمع بتناقضاته وبتوجهاته وباختراقاته وبغرائزه المختلفة على الدولة، فتتفجر الأمة أو الجماعة أو الوطن (كما حدث في لبنان)، ولا تطغى فيها الدولة بـ (وحدانيتها)، وقسريتها على المجتمع فنقع في الاستبدادية أو الأنظمة الكلية؟ إنه تساؤل أيضاً من التساؤلات التي تندرج في طبيعة المشروع الحضاري الإسلامي وتوجهاته؟

ج- **على مستوى الإنسان وحقوقه:**

نكتب ونقرأ الكثير عن التسامح في الإسلام، نستعيد نصوصاً وسيراً، آيات وأحاديث في مباراة بين تاريخنا وتاريخ الغرب، فنشعر بالزهو والراحة أن يسجل تراثنا الإسلامي نقاطاً على التراث الغربي المملوء حقداً ودماً وعنفاً، ونتناسى أن نقارن بين قيمة الإنسان في مجتمعاتنا ومجتمعات الغرب المعاصرة ولعل الزهو

ينسينا الانتباه إلى حق الطبابة، وحق التعليم وحق الانتقال وحق التعبير، وحقوق مختلف الخدمات الإنسانية من الدولة، كما ينسينا مستوى المدرسة والمستشفى، وواسطة النقل، وشتى أشكال التنظيم المجتمعي الأخرى، كما ينسينا سلوك الطبيب الجشع في القطاع الخاص، أو اللامبالي في القطاع العام، كما ينسينا سلوك الموظف المتعالي حيال مواطنيه والمستكين حيال أسياده، ينسينا سلوك الطالب المتواني، والشيخ المستكبر والمعمم الجاهل... ينسينا، بكلمة، حالة الفساد التي تنخر في اجتماع سياسي عربي راهن، لنعيش حالة التعويض النفسي المستقي من زماننا الغابر.

السؤال: كيف تتجدد قيمة العمل في الإسلام على مستوى الفرد والجماعة؟ في مرحلة قديمة من التاريخ الإسلامي، كان قد أضحى العلم والعمل في النظام الحرفي والتعليمي الإسلامي فرضاً عبادياً أقرب إلى أداء الصلاة، وكان نظام الحسبة الذي هو نظام مراقبة السوق والمجتمع على قاعدة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) فريضة كفاية.

أما اليوم، وإذا استثنينا كتابات ودعوات إسلامية قليلة، منها على حد معرفتي ما كتبه الإمام محمد عبده وحسن البنا، ومالك بن بني، تخص على العمل وقيمته وأخلاقيته من وجهة إسلامية، فإن المشروع الإسلامي المتمثل في خطاب الدولة أو خطاب الثورة على حد سواء، قلما يتنبه إلى أهمية هذه القيمة في الإسلام، فيسعى إلى تجديدها نصاً ونظرية وسلوكاً، أي أن يتم ادخالها في النفس كقيمة أخلاقية وكمثال ونموذج حتى تعم في المصنع والجامعة والمدرسة، وفي المزرعة والقرية، أي في كل زاوية من زوايا المجتمع الإسلامي، المطلوب إذاً تجديد حضاري- أخلاقي.

ثانياً- وجوب التجديد الحضاري – الأخلاقي:

لم تعد المسألة بعد كل التجارب القديمة والحديثة مطروحة على مستوى السؤال: كيف نثور؟ ولكن السؤال الآن: كيف نتمثل ونعي تاريخاً وكيف نصنع ونبني مستقبلاً؟ وهذا السؤال يعني الثوار والحاكمين معاً، القوميين والقطريين معاً، الإسلاميين والعلمانيين جميعاً.

فالجدل القائم بين هذه الثنائيات، منذ قرن وبأشكال صريحة أو كامنة، عالية أو خافتة، جسورة أو خجولة، لم يعد يمثل حالة من حالات الحوار المثمر والمفيد، لأنه يُضيع جهد الأمة في أقنية غير موصلة إلى الأهداف المنشودة، ويفوت عليها فرص النهوض والانصراف إلى العمل.

1- ثنائية القطرية والوحدوية:

فالقطرية والوحدوية في الوطن العربي والعالم الإسلامي، يمكن أن يلتقيا على أكثر من صعيد، وتجربة المجموعة الأوروبية خير دليل، بل هي أفضل نموذج للدراسة والاستدلال على إمكانية قيام وحدات اقتصادية وجمركية وثقافية ومواطنية دون المسّ بالقطريات، أو حتى بالقوميات، وإذا كان لا بد من مثل صارخ ينتفي من وضعنا العربي والإسلامي، فمثل طرق المواصلات ووسائل الاتصال (وهي الهيكل الأساسي الذي يشكل شرطاً أولياً لأي وحدة أو اتحاد أو تعاون) يشكل مرآة لما نحن عليه من تجزئة وتفرق وتنابذ، فالجميع يعرف أن الاتصال ما بين المدن العربية والإسلامية (براً وجواً وسلكياً ولاسلكياً...) يمر عبر عواصم أوروبا.

والسؤال: لم لا تبدأ مشاريع الوحدة وأشكالها بتطوير طرق المواصلات وأساليب الاتصال والانتقال بين العواصم العربية والإسلامية؟ أليس في هذه البداية محاولة جدية لتحقيق سمة حضارية أساسية من سمات المشروع الحضاري العربي – الإسلامي المنشود.

أعتقد أن هذه البداية هي الحلقة المفقودة والأولى في المشروع الحضاري الإسلامي.

2- ثنائية الثورة والدولة:

وأما الثورة والدولة في الوطن العربي والعالم الإسلامي، فيمكن أن يردم الهوة بينهما أكثر من جسر، لكن شرط ذلك هو إدراك الطبقات الحاكمة أن الشعوب لا تساس بالقوة، والتفرد والاستئثار وعن طريق الأجهزة السرية، بل ثمة مؤسسات ديمقراطية، وأقنية شعبية ونقابات وأحزاب وتعبيرات أهلية ومدنية ومختلفة، ينبغي أن تقوم وتُنمى لتشكل وسائط من السلطة الفعلية بين المجتمع والدولة، وبالمقابل ينبغي لطلاب الإصلاح والتغيير أن يستوعبوا جيداً المبدأ الفقهي الإسلامي الداعي لتجنب الفتنة «وهي المرادفة في العصر الحالي للحرب الأهلية» وأن يدركوا تماماً الحد الفاصل بين الثورة والفتنة، الحد الفاصل بين مصلحة الأمة وسفك دماء أبنائها، فتفهم الثورة على أنها تغيير في النفس وتغيير في القوم، تربوياً وأخلاقياً واجتماعياً، إنه الاستعداد النفسي والقيمي أو القابلية «على حدٍّ تعبير الأستاذ مالك بن بني» فكما أن ثمة قابلية للاستعمار فثمة قابلية أيضاً للتحرر.

وليس من قبيل قصر النظر أو التخاذل أو المهادنة أن يؤجل المصلح الإمام محمد عبده في أيامه الدعوة إلى استقلال مصر، وأن يقف موقف الحذر من أي تهييج ثوري في حينه، فقد كان يرى عدم الاستعداد الكافي لدى الأمة لتحمل نتائج الثورة الشعبية، وتحمل مهمات الاستقلال الكبرى، فأعطى الأولوية آنذاك لإصلاح النفس والمؤسسات ومراكز التعليم ولا نتاج فقه معاصر ومجدد.

ومهما يكن من أمر تقويم هذه التجربة، فإن المسألة التي تطرح الآن في عملية البحث عن سمات حضارية للمشروع العربي الإسلامي، هي كيف نوازن بين

الدولة والمجتمع كي لا يطغى أهل الدولة على المجتمع طغياناً استبدادياً، وكي لا يطغى أهل الثورة على النظام العام للجماعة، فيؤدي ذلك إلى الفتنة والعنف؟.

إن قيمة أساسية من قيم الإسلام غابت عن الثوار والحكام معاً، هي قيمة الحوار المجنّب للعنف، قيمة إيصال الرسالة بالقول اللين حتى في مواجهة فرعون كما غابت قيمة الخشية والتذكير ﴿اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴿43﴾ فَقُولَا لَهُ قَوْلاً لَّيِّناً لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ طه/**42 – 44**.

3- **ثنائية الإسلامية والعلمانية**:

وأما بالنسبة للإسلامية والعلمانية، فإن الجدل بين أهلهما قد اتخذ أشكالاً من الاستنزاف الفكري والسياسي، ولاسيما بعد أن رفع بعض القوميين واليساريين الاشتراكيين شعار علمنة الدولة، أو فصل الدين عن الدولة (ولاسيما في المشرق العربي وبخاصة لبنان)، وبعد أن رفع بعض الإسلاميين شعار تطبيق الشريعة، في عملية استعجال للوصول إلى السلطة، أي سلطة، فبدأ الجدل معزولاً عن سياقه الفكري وجذوره التاريخية وخارج حقله الصراعي الفعلي.

كن حقل الاستخدام المفاهيمي في أوروبا هو التالي: العلمانية Laicism بالنسبة إلى لعالم مقابل الكهنوت، الدهرية (secularism، بالنسبة إلى الدهر أو الزمن أو الدنيا) مقابل اللاهوتي أو الغيبي، وكانت هذه الأفكار تعبيراً عن صراع قوى اجتماعية ومؤسسات واتجاهات: الليبرالية مقابل التحريم الكنسي، الديمقراطية مقابل نظام تحالف الإقطاع والكنيسة، البرلمانية مقابل النظام الملكي الاستبدادي... إلخ.

وبهذا المعنى يمكن أن نفهم موقف إسلامي النهضة من الاتجاه الإصلاحي الإسلامي (الأفغاني، عبده، الكواكبي، رضا، النائيني[1]...)، لماذا خاضوا المعركة الدستورية في كل من إيران والدولة العثمانية جنباً إلى جنب مع الليبراليين والديمقراطيين والبرلمانيين المحليين، معتبرين أن كل هذه الأفكار والمؤسسات هي أفكار ومؤسسات إسلامية الأصل، وإن المؤسسات السلطانية الاستبدادية وإن توسلت الدين، هي مؤسسات غير إسلامية، فمشيخة الإسلام في الدولة السلطانية (وآخر تجلياتها الدولة العثمانية والدولة الصفوية القاجارية) كانت قد أضحت شبه مؤسسة اكليركية، رغم التأكيد العام أن لا كنيسة في الإسلام، وأن لا دولة دينية فيه "محمد عبده"، لهذا أيضاً رأينا "الكواكبي" يتحدث عن الاستبداد السياسي والاستبداد الديني في الدولة القاجارية: الشعبة الدينية المتمثلة بعلماء السوء، والشعبة السياسية المتمثلة بالسلاطين كان ذلك حق صراع في التجربة التاريخية داخل الإسلام نفسه، صراع بين اتجاه إسلامي سلطاني وبين اتجاه إسلامي شوري، وأما حقل الصراع الراهن إسلام/علمانية، فإنه إلى جانب الاستعادة اللا تاريخية فيه، فإنه يترجم في الراهن حالة صراع سياسي بين نخب تستعجل الوصول إلى السلطة: هذه باسم تطبيق الشريعة، وتلك باسم فصل مموه للدين عن الدولة، وفي الحالتين تستعيد الدولة العربية (الحديثة) أنموذجها السلطاني القديم، فتعود إلى الدين لاستخدامه ايديولوجيا سلطانية أو فقهاً سلطانياً.

لقد سلبت الدولة السلطانية عبر نمط علاقتها بالدين المعاني السامية والنبيلة التي كان يمكن للقيمة الدينية أن تزخر بها، وتشع، لتستقيم علاقة متوازنة بين

[1] – العلامة **النائيني** هو محمد حسين بن عبد الرحيم النائيني، ولد في أصفهان عام 1273 هـ في أسرة علمية معروفة. أبوه الشيخ عبد الرحيم يلقب بشيخ الإسلام في أصفهان، وهو يعادل لقب المفتي في البلاد العربية.

الدين والسياسة، وبين الفقيه والسلطان، وبين المجتمع المدني المتدين والدولة، ثم أكملت الدولة الحديثة (سواء كان خطابها إسلامياً أو علمانياً)، كذلك فعلت الأحزاب الإسلامية المعارضة، مهمة ما بدأته الدولة السلطانية القديمة، قبر ما تبقى من القيمة الدينية في المجتمع المدني، حتى انعدم الحد الفاصل الضروري بين الدين والسياسة، فغرق الفقيه في حقل السياسة حتى أضحى سلطاناً أو مشروع سلطان، وابتذل الحاكم الدين حتى أضحى ممثلاً فولكلورياً للتراث الديني.

والمفارقة اللافتة للنظر أن حاملي خطاب العلمانية (في موقع المعارضة) لا يدركون أن السلاطين المسلمين كانوا أكثر (علمانية) منهم (بالمعنى المدني والدنيوي والزمني)، كما أنهم لا يدركون أنه في حال وصولهم إلى السلطة، سيكتشفون «كما اكتشف بعض زملائهم» أهمية الاستخدام الديني في تثبيت السلطات الزمني، ولو كان ذلك عن طريق الرضى بتطبيق الشريعة (في باب الحدود).

وبالمقابل ينكشف العمل الإسلامي الحزبي انكشافاً سريعاً عندما يرتضي محالفة الحاكم على أساس هذا الشعار، وبمعزل عن السياق العلائقي بين المجتمع والدولة، وبغض النظر عن القيم الدينية والأخلاقية والسلوكية التي يزخر بها الإسلام، فلا يسأل أين هي في نصاب الدولة ومسلكها؟ وأين هي في نصاب المجتمع ومسلكياته؟ بل أين هي في مسلكيات العمل الإسلامي وأخلاقياته توجهاً وممارسة؟.

وخلاصة ما أسلفنا

تلك هي أكفار مختصرة نسوقها بعد تأمل وملاحظة، ولا نقصد من ورائها التعميم والإطلاق، ولا النقد من أجل النقد، بل للفت الانتباه أن الممارسة السياسية إذا اختصرت على الخطط (التكتيك) والإثارة الحديثة ورد الفعل، وإذا اختصرت على الخطاب التعبوي والمقالة الصحافية السجالية، فإنها لا بد سائرة نحو الانقطاع عن أصولها الفكرية ومرجعيتها العقائدية والحضارة، لتغرق في ذرائعية وانتهازية مخيفة.

هذه الذرائعية ليست بالضرورة براغماتية غربية وإن تعلمت منها، وإنما هي امتداد لأصل ومنهج في السياسة السلطانية سبق لابن خلدون أن سماها (سياسة الجاه) أو السياسة السلطانية سبق لابن خلدون أن سماها (سياسة الجاه) أو السياسية العصبية ذات (الصبغة الدينية) وعند هذا الواقع، لا يعود ينفع فكر يتحدث عن سمات حضارية أو شروط حضارية للمشروع العربي – الإسلامي.

في القديم اعتزل ابن خلدون المؤرخ، السياسة بعد غرق طويل ليفهم عبر مسافة ابتعد فيها عن السلطان، ماذا يجري على الساحة، فكانت (مقدمته) العظيمة والثاقبة في فهم آلية الاجتماع السياسي العربي – الإسلامي، وأما الفقيه فما لبث أن التحق بالسلطان أو اعتزله، أو فضلّ معاناة الصوفية فتجاوز الفقه وعلم الكلام، إلا أن الصوفي عاد فوقع في مرحلة ترهل (الرق) وإدخالها في مؤسسات الدولة في فخ السلطان العثماني من جديد، وأصبح للسلطان فقيه وطريقة (حال السلطان عبد الحميد).

في زماننا المعاصر، يتحدَّث الكتاب والمفكرون كثيراً عن سمات المشروع الحضاري الإسلامي، في مجال الفلسفة والاقتصاد والأخلاق والإنسانيات والتنمية، وعبر مئات من الكتب الجيدة، ومع ذلك لا نلمس تأثيراً لهذا الفكر في السياسة الإسلامية.

وقد يقول قائل: إنه لا بد من الوقت والجهد المثابرة والعمل التربوي الطويل النفس حتى يثمر هذا الفكر تربية وسلوكاً وسياسة، إنه قول محق من حيث المبدأ، ولكن يبقى التساؤل مطروحاً من داخل التجربة التاريخية المعاصرة، لاسيما عندما نتذكر مفكراً كمالك بن نبي، فالكثير من الأطروحات (الحضارية) التي نتنبه لها اليوم كمشكلات ملاحظة في الفكر والعمل الإسلاميين هي أطروحات سبق وبحثها وعالجها هذا المفكر في كتاباته الكثيرة، فلا أثرت في الفكر القومي السائد آنذاك وفي مشروعه السياسي رغم قرب الكاتب من الناصرية ورهانه عليها، ولا أثرت في الفكر والعمل الإسلاميين وفي المشروع السياسي وبرامجه، رغم منطلقات الكاتب الفكرية والعقائدية الإسلامية، لقد ظلَّت أفكاره النقدية حول (القضية الحضارية) في المشروع الإسلامي خارج دائرة التداول في أوساط الفعل والقرار السياسيين، واقتصرت على قلة من النخبة المفكرة.

يخلص "مالك بن بني" في مقدمة الطبعة الثانية عام 1971، من كتابه **فكرة الأفريقية الآسيوية على ضوء مؤتمر باندونغ** الموضوع عام 1955، أي بعد ست عشر سنة على وضع كتابه المذكور، إلى أن الفكرة الإفريقية – الآسيوية التي كان يمكن أن تنشأ عن توليف حضاري لثقافات العالم الثالث، وفي مقدمتها الثقافة الإسلامية، كانت تستدعي تحويل الحدث السياسي الكبير (مؤتمر باندونغ) إلى فكرة حضارية، إلا أن هذا لم يحصل كما يستنتج في العام 1971، إذ يقول: (إن مؤتمر باندنغ سنة 1955م وبعده مؤتمر القاهرة سنة 1957م، قد جمعا فعلاً كل شروط ثورة العالم الثالث، إلا شرطاً واحداً، وهو شرط إطلاق الشرارة الفكرية لإضرامها).

والسبب كما يقول: ((إن احتّياطات قد اتخذت داخل العالم الثالث وخارجه حتى لا تنطلق هذه الشرارة، ولا شك أن هذه الاحتّياطات، كمنت في سياسات الدول

آنـذاك المحليـة والإقليميـة والدوليـة، فانحصـرت القـرارات في حـدود إمكانهـا السياسي المباشر)).

ويدلل على ذلك من خلال مثل ذي دلالة كبرى في مسار مشروعنا العربي – الإسلامي ومآل أزمته الراهنة في مجال الفكر والثقافة والإبداع، كما يقول: ((إن أحد قرارات مؤتمر القاهرة عام 1957م هو إنشاء جائزة إفريقية «آسيوية على غرار نوبل وجائزة لينين لم ير النور، والواقع يضطرنا أن نقول إن جائزة نوبل وزعت منذ مؤتمر القاهرة، سبع عشرة مرَّة دون أن توزع الجائزة الإفريقية» الآسيوية مرة واحدة)).

ومنذ كتب "مالك بن بني" هذا الكلام قبل وفاته بعامين/1973/وحتى اليوم، توزعت هذه الجائزة أيضاً سبع عشرة مرة أخرى.

إلا أنه في هذه المرة الأخيرة نالها أديب عربي مبدع هو نجيب محفوظ، والمقارنة هنا مزدوجة: كان مالك بن بني ينتظر أن يكون للإبداع الحضاري الأفريقي-الآسيوي وفي قلبه الحضارة الإسلامية، جائزته العالمية الخاصة، وهو أمل له شروطه الاستقلالية السياسية والاقتصادية والثقافية التي لم تتحقق، ولعلَّ عدم تحقق هذه الشروط خلال كل تلك الفترة الطويلة من الانتظار «منذ مؤتمرنا باندونغ وحتى الآن»أدى إلى تحقق شروط سياسية أخرى حققت بدورها المزيد من الاستتباع للمركز الحضاري الغربي.

ويضطرنا الواقع أن نقول بأسلوب "مالك بن بني" مرة أخرى، أننا نلنا جائزة نوبل بعد اثنين وثلاثين عاماً من تفكير مشروعنا العربي-الإسلامي (الذي كان قلب المشروع الإفريقي-الآسيوي) بجائزة خاصة به، فلا نال أحد من مبدعينا-ونجيب محفوظ في مقدمتهم- الجائزة الخاصة بحضارته أو عالمه أو وطنه، ولا نال أحد منهم "كطه حسين وعباس محمود العقاد"، وفي زمن الاستحقاق الفعلي، جائزة

نوبل العتيدة، وعندما نال "نجيب محفوظ" الجائزة التي استحقها قبل ذلك، جاءت متأخرة عن زمن استحقاقها الفعلي.

وهكذا بين غياب الجائزة الخاصة بالمشروع العربي – الإسلامي، وانتظار الاعتراف الغربي بإنجازنا الحضاري، ينكشف واقعنا انكشافاً محزناً ومأساوياً، ينكشف مزيداً من الابتعاد عن معايير باندونغ الاستقلالية والثقافية والإنسانية، ومزيداً من الاستتباع والاستقطاب إلى أحد المركزين، ويبقى همُّ مالك بن نبي في البحث عن بديل غير (نوبل) وغير (لينين)، ذا دلالة حاضرة وملحة في تمييز السمات الحضارية للمشروع العربي – الإسلامي.

تقدير وتقويم

الشيء المهم والجديد هو التركيز على الفرد وإثرائه وإغناء ملكاته وحوافزه وإمكانياته والإشارة إلى أنه في مرحلة ماضية من تاريخنا أضحى العلم والعمل فرضاً عادياً أقرب إلى أداء الصلاة، وكان نظام الحسبة «الذي هو نظام مراقبة السوق والمجتمع على قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فريضة كفاية.

فالهاجس في التجديد الأخلاقي لدى "الدكتور كوثراني" هو كيف تدخل قيمة العمل وقيمة السلوك الفردي في النفس كقيمة أخلاقية وكمثال ونموذج حتى تعم في المصنع والجامعة والمدرسة، وفي المزرعة والقرية، أي في كل زاوية من زوايا المجتمع الإسلامي.

الفرع السادس

رؤية إسلامية لحال الأمة: ورقة عمل[1]

خمس سنين مضت منذ اجتمع في القاهرة خمسون مفكراً يمثلون التيارات السياسية الدينية والقومية في الوطن العربي، في الندوة التي نظّمها عام 1989 مركز دراسات الوحدة العربية، وقد جدّت على الساحة المحلية العربية، وعلى الساحة العالمية، تغيرات شديدة الخطورة لم تزد أهل الرأي والفكر إلا يقيناً بضرورة الإعداد لما أوصت به تلك الندوة من استمرار اللقاء القومي/الديني، وفي صورة أكثر خصوصية: اللقاء القومي/الإسلامي، أملاً في تجلية الرؤية المشتركة، والرؤى الخاصة لقضايانا الحالية وللتحديات المتجددة التي تواجه الأمة في حاضرها فتهدد، بلا ريب، مستقبلها.

وإذا كان اللقاء بين القوى الفكرية والسياسية أمراً مرغوباً فيه بوجه عام، فإن اللقاء القومي/الإسلامي ضرورة لا غنى عنها، ولا يملك أي من التيارين ترف التفريط فيها أو إهمالها.

فالتياران القومي والإسلامي هما اللذان يعبران في الأمة العربية اليوم عن مناهج الأصالة: تحديداً للهوية، وبناءً للذات، ومواجهة للآخرين، أولياء كانوا أم أعداء.

---

[1]- أعدّ ورقة العمل هذه، بتكليف من اللجنة التحضرية للمؤتمر القومي الإسلامي سالف الإشارة إليه، لجنة من التيار الإسلامي مؤلفة من السادة (حسب الترتيب الأبجدي) د. فهمي هويدي – د. محمد سليم العوا – د. محمد عمارة – د. يوسف القرضاوي، كما حضر اجتماعات اللجنة د. أحمد صدقي الدجاني.

والتحديات التي تواجه الأمة العربية والأمة الإسلامية داخلياً وخارجياً تدعو هذين التيارين إلى التقارب والالتقاء على مواضع الوفاق في سعيهما إلى تحقيق النهضة والخروج من أسر الهزيمة وإحياء الأمل في نجاح المشروع الحضاري المتميز للأمة العربية، وهو مشروع لا يمكن أن ينفصل عن نهضة إسلامية عامة ولا يتصور قيامه دون الارتباط بعرى وثيقة مع الفكر والتوجيه الإسلاميين، وللعروبة في هذا المشروع دور متميز ملحوظ.

وفي نظر التيار الإسلامي يأتي هذا اللقاء مع التيار القومي في إطار ضرورة تعاضد القوى الرافضة مخططات الهيمنة الغربية، والاستسلام لمطامع العدو الصهيوني، اللذين كسبا مساحات واسعة من القبول الرسمي على المستوى الحكومي العربي كرّسته الاتفاقات الأخيرة بين العدو الصهيوني وبين منظمة التحرير الفلسطينية، ثم بينه وبين الأردن.

وقد اتسعت شريحة المثقفين والمفكرين الذين يؤيدون الاستسلام لهذا الواقع الجديد الذي تصبح فيه اليد العليا للصهيونية والقوى الدافعة إياها في الغرب والعناصر المؤيدة للتعاون معها في الداخل، ولم يعد مستمسكاً بموقف الدفاع عن الهوية المتميزة للأمة العربية سوى التيار الإسلامي والتيار القومي اللذين لا يكتفيان بمجرد الرفض النظري للموقف الحكومي الرسمي وللمنهج القائل بالتعاون الإقليمي بين العرب وبين إسرائيل، بل يطورانه، كل بما يملك من وسائل وأدوات، إلى رفض عملي منظم، وإلى فكر حركي فعّال داخل الأراضي المحتلة، فلسطين، وفي غيرها من أقطار الوطن العربي، وبين الجاليات العربية خارج الوطن وعلى الأخص في الغرب الأوروبي والأمريكي.

ويشعر التيار الإسلامي بوجه خاص بأن الذي تواجهه أمتنا من عدوها ليس أمراً مؤقتاً، ولا خطراً عارضاً، وإنما هو ذروة الاستكبار العالمي في ظنه أن الأرض كلها

قد أخذت له زخرفها وأزّينت وأصبح بأمواله وقوته قادراً عليها مسيطراً على كل شبر فيها.

وهو حلقة من حلقات العداوة المستمرة بين الإسلام وبين الشانئين له يصدق فيها قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ﴾ البقرة/217.

ولا يتعامل التيار الإسلامي مع هذه الحلقات المستمرة من موقع الاستسلام بحال من الأحوال، بل يقف منها موقف المقاومة المستمرة نزولاً عند أمر الله تبارك وتعالى: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ﴾ البقرة/190.

واستنهاض القوى الفاعلة في الأمة كلها لأداء فريضة المقاومة لمحاولات الهيمنة عليها والتمكين لعدوها واجب لا يدخر التيار الإسلامي جهداً في أدائه ولا يترك سبيلاً يؤدي إليه دون ن يسلكه عملاً بالأمر القرآني: ﴿وَأَعِدُواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ الأنفال/60.

والأمل كبير في أن يكون اللقاء المستمر بين التيارين الإسلامي والقومي من وسائل تحقيق هذا الواجب، وأن يؤدي دوره في تحقيق استنفار شعبي عام في مواجهة المخططات الجاري تنفيذها على أرض الواقع.

ولأن التحديات على درجة من الخطورة غير مسبوقة في تاريخنا المعاصر، والانهيارات في الجبهات العربية تتوالى بسرعة مخيفة، فإن التيار الإسلامي لا يرى أي جدوى من إنفاق الأوقات التي تخصص لهذه اللقاءات في مناقشة الماضي، أو محاولات كل تيار لتبرئة ساحته مما يرميه البعض به من تهم، وإنما الذي نراه مجدياً ومؤثراً هو أن يتطلع المفكرون والقياديون المجتمعون إلى الحاضر والمستقبل، يحاولون في الحاضر مقاومة الاستسلام الرسمي لمحاولات الاستتباع

والإضعاف وقهر الإرادة الوطنية، ويحاولون في المستقبل صنع الوسائل الكفيلة بتغيير الواقع المر باستعادة السيادة الوطنية واستقلال القرار العربي وفرض الحق على الناكبين عنه والرافضين له.

واللقاء بين التيارين الإسلامي والقومي ليس لقاءً لتحقيق مصلحة عابرة، ولا هو موقف تمليه الضرورات الحاضرة، ولكنه السبيل، في نظر التيار الإسلامي، إلى إحياء حضاري يصل مستقبل الأمة بما انقطع من ماضيها، ويعوض لأجيالها القادمة ما خسره جيلنا منذ بدأت حركة التحرر من الاستعمار العسكري الأجنبي تؤتي ثمارها حتى اليوم.

واللقاء الحضاري العربي الإسلامي ليس مقتصراً على التيارين السياسيين العربي والإسلامي في الوطن العربي، بل هو لقاء أكثر شمولاً يصل بين الأمة العربية، بأتباع مختلف الأديان فيها، وبين العالم الإسلامي على اتساعه وترامي أطرافه، صلة يقوى بها العرب والمسلمون جميعاً، ويتجدد عطاؤهم الحضاري للإنسانية، ويساوون «إن لم يفوقوا» بجمعهم وإمكاناتهم المادية والمعنوية الكتل الحضارية المتصارعة في الغرب والشرق.

وهذا المفهوم للقاء العربي الإسلامي يقود إلى إيضاح حقيقة مهمة هي أن العربي مهما كان انتماؤه الفكري أو عقيدته الدينية لا يملك التفريط في اعتزازه بالانتساب إلى الحضارة الإسلامية، فالعروبة وعاء الإسلام، ومحضن نصه المقدس: القرآن الكريم، وهي جامع تحدده اللغة العربية المنطوقة والمقروءة، وهو، لذلك، يتسع نطاقه كل يوم بازدياد المتكلمين باللسان العربي، فإن العربية «في مأثورنا» ليست من أحدنا بأب ولا أم ولكن من تكلم بلسان العرب فهو عربي.

والاعتزاز بالإسلام قوة لكل عربي والانتماء إليه: ديناً للمؤمنين به، وحضارة لأهل غيره من الأديان نصرة لقضايانا العربية كلها، ولا شك أن اعتزاز التيار الإسلامي

العربي بعروبته كان في أدبيان نصف القرن الماضي «على الأقل» أوضح من اعتزاز التيار القومي بالإسلام.

والذي تدعو هذه الورقة إليه هو أن يتأكد الاعتزاز المتبادل بالإسلام من العروبتين وبالعروبة من الإسلاميين، الاعتزاز الذي يميله إدراك حقائق العلاقة بين الفكرتين والتيارين الممثلين لهما، لا الاعتزاز الذي يمليه التقليد الأعمى أو العصبية الجاهلية التي نهى الإسلام عنها.

ويفتح هذا اللقاء أبواب التفاهم الاستراتيجي بين التيارين القومي والإسلامي حول القضايا التي يجب حسمها في سبيل صياغة مشروع للنهضة العربية في مواجهة محاولات ترسيخ الاستذلال والاستتباع للصهيونية وللغرب.

وأولى هذه القضايا هي قضية المرجعية الإسلامية العامة لهذه الأمة، فالتيار الإسلامي يرى أن هذه المرجعية لا تكون إلا للإسلام، وأن عوامل القوة الأخرى، كالاعتزاز القومي بالتاريخ وبالنضال وبالأبطال وبالمواقف، يجب أن تكون إضافة مقدرة إلى رصيد المرجعية الإسلامية، ولا يجوز أن تكون تحت أي ظرف خصماً من هذا الرصيد أو عبئاً عليه وبالإضافة إلى الالتزام الديني الذي يقوم عليه موقف التيار الإسلامي من هذه القضية «وغيرها من القضايا» فإن النزول عند القاعدة الديمقراطية التي تجعل للأغلبية حق اتخاذ القرار في الشؤون العامة يقتضي، حيث يكون المسلمون هم الأغلبية، وحيث يكون أبناء الديانات الأخرى قد عبروا خلال قرون متعاقبة عن قبولهم للأساس الحضاري الإسلامي، أن تكون شريعة الإسلام هي مصدر المرجعية العامة للمشروع الحضاري لهذا الوطن.

والانتقال من القاعدة الديمقراطية إلى الواقع العملي يبين أن الإسلام هو الطاقة الأقدر على تحريك الجماهير نحو موقع حضاري متقدم، وهو القوة الدافعة

لنضال مستمر يخرج بالأمة من نكبتها الحالية إلى الموقع الحضاري المناسب لطاقتها وإمكاناتها.

وليس بدعاً أن تدعى الأمة كلها، بتياراتها كافة، إلى إعلان القبول بالمرجعية الإسلامية العامة لمشروع نهضتها، فقد شهدت السنين العشر الأخيرة تراجع المذهبيات الغربية المنكرة للدين أو غير المكترثة به، وتقدم الأفكار والمشاريع ذات المرجعية الدينية، ولعل الثورة العارمة، في بلدان المسيحية وبلدان الإسلام، التي ووجهت بها بعض توجيهات مؤتمر القاهرة للسكان، خير دليل على نمو الشعور الديني السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

وطبيعي، إذاً، والمسلمون أكثر أهل الأديان استمساكاً بدينهم، والعرب المسيحيون أكثر أهل المسيحية اعتزازاً بها وحرصاً عليها، أن تكون المرجعية العامة لمشروع النهضة العربية هي المرجعية الإسلامية، بما يتضمنه ذلك لزوماً وضرورة من الحرص على أهل غير الإسلام من أديان والرعاية لكامل حقوقهم في المواطنة ولحريتهم العقيدية والتعبدية ولحقوقهم التنظيم الأسري والاجتماعي المستمد من دينهم.

ويتصل بهذه المسألة ضرورة تحديد موقف التيار القومي من العلمانية التي ينادي بها البعض بديلاً للالتزام الديني على مستوى العلم الوطني والقومي، ومستوى النضال العربي ضد الصهيونية وصانعيها وصنائعها، إذ ليس صحيحاً من الناحية الفكرية، ولا من الناحية التاريخية، أن هناك رابطة أو تلازماً بين القومية العربية والعلمانية، بل إن التميز القومي العربي خرج في الواقع من عباءة الفكر الإسلامي وتاريخ نضال علمائه.

والتيار الإسلامي يرى أن قبول مبدأ التعددية الفكرية والسياسية يفرض معارضة الأفكار التي مؤداها (نفي الآخر)، فلا الإسلاميون يريدون «ولا يستطيعون»

حرمان غيرهم من مخالفيهم في الرأي من حقهم في التعبير عن رأيهم، ولا هؤلاء يجوز لهم أن ينفردوا دون الإسلاميين بساحة العمل والنضال، والمهم هنا أن يقر الجميع أن العلمانية ليست مرادفاً للديمقراطية، ولا هي ضرورة من ضروراتها، ولا هي إحدى آلياتها، فكل ذلك غير صحيح، والبحث العلمي المحايد يثبت عدم صحته.

فبقي لنا أن يحترم كل فريق عقائد الآخرين وأن نتعاون جميعاً لصياغة مشروعنا لنهضة تسع الجميع وتدعو الجميع إلى الإسهام في صنعها والدفاع عن القيم التي تتبناها وتقوم عليها.

لا يسع التيار الإسلامي في هذه الورقة الموجزة إلا أن يقرر أن ما تتهم به الدعوى العلمانية تيار التدين في العالم كله لا ينطبق على مفاهيم التيار الإسلامي للعمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي، بل إن المفاهيم التي ينطلق منها هذا التيار تتنافى مع مأخذ العلمانية على التيار الديني العالمي.

فالإسلاميون يقفون موقف العداء والانتقاد من تيار الجمود الفكري وينطلقون من المبادئ الإسلامية الخالدة التي تقرر أن الله تبارك وتعالى خلق لعباده ﴿مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾ البقرة/29، وأن الناس (أعلم بشؤون دينهم) لحديث الرسول ﷺ: ﴿أنتم أعلم بشؤون دنياكم﴾، وأنه: (أينما تكون المصلحة فثم شرع الله) لقول ابن القيم، وأن ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وأنه حيث يثبت حكم شرعي يقيني فإن تطبيقه هو عين المصلحة، إذ إن الدين كله مبني على (جلب المصالح وتحقيقها)، ولازم ذلك أن (دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة)، وأن القاعدة القرآنية في إباحة الضرورات للمحظورات: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ النحل/115، قاعدة عامة تعمل في مجالات الحياة العامة والخاصة جميعاً، وأن (الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى الناس بها).

والتيار الإسلامي يؤمن بضرورة استمرار العمل العلمي على هدي من مبدأ الاجتهاد المقرر في الإسلام، ومن مسلمات الفقه الإسلامي أن النصوص المحدودة لا يمكن أن تتسع لحكم الوقائع المتجددة غير المحدودة، وقد قرر النبي ﷺ هذا المبدأ في وقائع عديدة، من أشهرها قوله لعمرو بن العاص: ﴿إِذَا حَكَّمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حُكْمٌ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرَ﴾، وما كان فاعله دائراً بين الأجر والأجرين فإنه خير كله، ولا يجوز للأمة القعود عنه والركون إلى تقليد السابقين الذين قدموا لأزمانهم ما صلح به حال الناس ولكنهم ليسوا معنا الآن ليعلموا ما الذي يصلح به حالنا وما الذين تستقيم به شؤوننا، فلا مناص من الاجتهاد الشرعي في كل أمر يحتاج إلى حكم جديد، ولا يستطيع القيام بهذا الاجتهاد إلا المؤهلون عليماً للقيام به.

والمنهج الإسلامي في الاجتهاد منهج علمي منضبط لا يتسع للفوضى الحاصلة في هذه الأيام في مجالات الرأي والفكر الديني، ولا يقرها، ويعمل التيار الإسلامي ما وسعه العمل على إقرار قواعد العلم والعمل جميعاً بين المنتمين إليه، وعلى إشاعتها وتأكيد وجوب الالتزام بها في الناس كافة.

فكل الذي تأخذه العلمانية بمفهومها الغربي على الدين والتدين ليس له علاقة، من قريب أو بعيد، بمفاهيم التيار الإسلامي الذي ينطلق منها عمله، ولا بقيمة التي تقوم عليها عقيدته، ولا بتعاليمه التي يثبها في الأجيال المتتابعة من المنتمين إليه.

والإسلام حين استقرأ علماؤه ضرورات العمران البشري حددوها في خمسة عوامل هي: حفظ الدين والنفس والعقل والمال، فجعل الدين مقوماً واحداً من مقومات العمران البشري وبقية المقومات راجعة إلى حماية الإنسان فرداً وجماعة، وحماية المال خاصاً وعاماً، وأحكام هذه الحماية إذا توافر لها الوازع الديني كان

الالتزام بها أقوى في نفوس المخاطبين وكان الخضوع لها اختباراً لا كرهاً، وكان التأييد للمشروع الحضاري الذي يقوم عليها والوقوف إلى جوار دعاته أوفر منه لأي مشروع آخر.

ومن قضايا هذا اللقاء تحديد معالم مشروع أمتنا، ومنها:

آ- الوطن المستقبل.

ب- الثقافة الوطنية والقومية والإسلامية المستقلة.

ج- التنمية المستقلة.

د- العدل الاجتماعي في توزيع الثروات والأموال.

هـ- الوحدة الوطنية... فالقومية... فالإسلامية.

و- الاعتزاز بالعربية وتحقيق سيادتها على الأرض العربية في الثقافة والحياة العامة، وجعلها رباطاً جامعاً بين العرب والقوميات الإسلامية العربية.

ومن القضايا الجوهرية في أولويات هذا الحوار، عند التيار الإسلامي، قضية الموقف من الغرب ومن تيارات الفكر والحركة المعادية فيه للإسلام وموقف التيار الإسلامي في هذه القضية مستمد من الأمر الرباني الصريح للنبي ﷺ: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ **آل عمران/64**.

والوصول إلى (كلمة سواء) لا يكون إلا بالحوار الحر المخلص الذي يبتغي كل طرف فيه الوصول إلى الحقيقة، وليس في تاريخ علاقتنا بالغرب موقف أو توجّه يحسب

علينا، فلم تكن هناك، أبداً، مشكلة عدوان من جانب العرب في مواجهة الغربيين، ولكن المواقف والتوجهات السلبية كانت دائماً من جانب الغرب، حكامه وأحزابه ومفكريه ضد الأمة العربية وضد حضارتها وثقافتها وشعوبها جميعاً.

وفي مرحلة نضالنا الحالية، فإن موقف التيار الإسلامي من هذه القضية أن مشروعنا الحضاري، المستمدة أسسه من عقيدتنا وقيمنا وثقافتنا، مشروع واجب الاحترام، وأن كل ما يقدمه الغرب من دعاوى الإيمان بالتعددية السياسية وأهميتها وضرورتها لا يقوم على ساق إذا لم يحترم الغرب التعددية الحضارية والثقافية كاحترام التعددية السياسية سواء بسواء.

والتعددية عندنا سنة من سنن الله في الكون: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفاً أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾27﴾ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ فاطر/17-28، وهي سنة من سنن الله وآية من آياته في البشر: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾ الروم/22، وهي سنة من سنن الله في الشرائع والحضارات: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ المائدة/48.

فالموقف العربي/إسلامي من الغرب، إذاً، موقف تقدير الاختلاف واحترامه، والحوار البناء حول قضاياه.

وعلى نقيض ذلك كان، ولا يزال، الموقف الغربي من الحضارة الإسلامية والثقافة العربية: رفض مستمر وعداء مستحكم بلغ قمته بزرع الكيان الصهيوني في أرضنا

العربية، ولا يزال عند موقف منه تأييداً مطلقاً ودعماً في جميع المجالات على حساب الحقوق العربية.

وللخروج من هذا الموقف، شبه المتجمد، فإن التيار الإسلامي يدعو إلى حوار مستمر مع القوى الفاعلة في الغرب يجاوز ردود الفعل العربية التقليدية للدعوات التي وجهت خلال العقود الأربعة الماضية للحوار الإسلامي المسيحي، إلى فعل مبتدأ هو الدعوة إلى حوار جاد حول احترام الحضارات كل للأخرى، واحترام الغرب بوجه خاص لسعينا نحو تحقيق مشروعنا الحضاري الذاتي.

وفي الوقت نفسه يشعر التيار الإسلامي بأن هناك محاولات دائبة من بعض القوى الغربية لاختراق حواجز الوحدة الوطنية في الوطن العربي، بمحاولة تصوير مشروع النهضة الإسلامي/العربي على أنه مشروع يهدر حقوق غير المسلمين في الوطن العربي.

ولمواجهة مخاطر هذه المحاولات يدعو التيار الإسلامي إلى حوار إسلامي/مسيحي عربي لحمته استثمار الصلات الحميمة، المستقرة في وجدان كل عربي مخلص، بين أبناء الوطن العربي على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم، وسداه أن يتفق الجميع على أن أمن العربي غير المسلم جزء لا يتجزأ من أمن العربي المسلم، وأن استقلال القرار العربي، وتميّز المشروع الحضاري يتضمن، في ما يتضمنه، اليقين بأن وحدة أبناء الأديان المختلفة والمذاهب المتباينة في وجه محاولات الاختراق، هي الحاجز الأقوى الذي يمنع انهيار الأجزاء الصامدة من هذه الأمة، التي عليها المعول في تماسك بقاياها وسعيها إلى استعادة بنيان المقاومة فيها.

ويهتم التيار الإسلامي في مواجهة طغيان الترف المادي الذي يغرف بقاعاً كثيرة من الوطن العربي بأن يعلن أن موقفه من قضية الإصلاح الاقتصادي وتوزيع الثروات الوطنية هو موقف الانحياز العلني الصادق إلى أهل الحاجة في مواجهة

المحتكرين للثروة والناهبين إياها، وأن أي إصلاح لا يأخذ في اعتباره مصالح الكثرة الغالبة من أبناء الوطن مقضي عليه بالإخفاق، وضرره أكبر من نفعه.

ولم يعد المحتكرون للثروات والناهبون إياها أفراداً معدودين في كل دولة، بل أصبحوا جماعات مصالح متشابكة يعمل عديد منها عبر الأقطار، ولذلك فإن مقاومة نفوذهم لم تعد أمراً سهلاً، وهي قضية من قضايا العمل الوطني ذات أهمية بالغة، دستور الإسلاميين فيها أن المال لا يجوز أن يكون دولة بين الأغنياء، وأن عطاء القادرين الذين كسبهم حلال ليس على سبيل الصدقة المستحبة أو الزكاة الواجبة فحسب، وإنما هو يتجاوز ذلك إلى ضرورة أن يحمل أهل كل منطقة أو محلة فقراءهم وذوي الحاجة فيهم، وفي ذلك قال عليه الصلاة والسلام: ﴿مَا آمَنَ بِي مَنْ بَاتَ شَبْعَان وَجَارُهُ جَائِعٌ إِلَى جَنْبِهِ وَهُوَ يَعْلَمُ بِهِ﴾.

وإن الذين ينهبون الثروات من حرام ليس لما لهم الذي نهبوه بغير حق حرمة ولا كرامة، وعلى الدولة أن تترجم هذه القاعدة إلى سلوك عملي تشريعي وتنفيذي، فلا تمكن هؤلاء من الكسب الحرام أصلاً، ولا تتيح لهم الإبقاء على ما سبقت إليه أيديهم منه.

ويعاني العالم، ويعاني الوطن كله معه، موجات الانحلال الخلقي التي تتمثل في شيوع التحلل من القيم الملزمة بإتيان الحلال واجتناب الحرام، وفي ذيوع آفة الإدمان بين ملايين الشباب، وفي السعي إلى تحصيل كل منعة ممكنة دون نظر إلى عواقبها على النفس والغير.

ويقف التيار الإسلامي من كل ذلك مع القوى المتمسكة بالخيار الخلقي في مواجهة اختيار التحلل والانفلات، وقي الإسلام كلها، وتشريعاتها كافة تقوم على تمكين الالتزام بالأخلاق الطيبة التي يرضاها الله ورسوله ﷺ والمؤمنون، وعلى استنكار كل ضد لها ونقيض من فكر أو سلوك.

ومع وجوب اتباع جميع الوسائل العلمية والثقافية التي تحارب الانحلال الخلقي، فإن التيار الإسلامي يرى أن أقوى مؤثر يمكن أن يؤدي إلى النتائج المرجوة هنا هو التركيز على غرس القيم الدينية والخص على الاستمساك بالسلوك الذي تدعو إليه نفوس الشباب والناشئة، والتركيز على ذلك بصفة دائمة من خلال برامج التربية وبرامج الترفيه على سواء.

ولا يحمي شبابنا من صرعة التقليد الأعمى لموجات الفساد الآتية إلينا من كل صوب إلا التركيز على تمييزنا الثقافي والحضاري الذي مكونه الأول هو الدين الذي يتدين به كل فرد وكل أسرة وكل جماعة أياً كان الجامع بينها، والدين عقيدة ترجمانها السلوك العلمي السوي، والتيار الإسلامي يستحضر في هذا السياق قول عمر بن الخطاب للجيش المسلم: ((إنكم تنصرون على عدوكم بطاعتكم ومعصيتهم، فإذا استويتم وإياهم في المعصية غلبوكم بكثرة عددهم قوة عدتهم)).

وهكذا نحن مع خصومنا الحضاريين لا نصرة لنا عليهم إلا بالتميز الحافظ لقوتنا وطاقتنا.

وإذا كان الغلو أو التطرف الفكري هو أحد الأمراض التي يعانيها كثير من شباب الأمة، فإن أحد أسباب هذا التطرف أنه رد فعل لدى الشباب المتدين لانحلال الشباب المستهتر الذي لا يقيم للدين وقيمه وأوامره ونواهيه وزناً.

والعلاج الذي يعيد هذا الشباب إلى الجادة، هو الذي يجعل الغلو ظاهرة منبتة الصلة بالمجتمع، بمعنى أن يكون السلوك العلني العام خالياً من مثيرات هذا الغلو ومسوغاته ودواعيه.

ومهما حاول الدعاة والمفكرون أن يعيدوا الشباب المتطرف في فكره إلى منهج الوسطية الإسلامية فإن محاولتهم لا ثمرة لها ما لم يجتث المجتمع من دوائره كلها

بواعث هذا التطرف الفكري، ومن أهمها وأولاها بالمقاومة المستمرة الانحلال الخلقي.

والتيار الإسلامي معني أشد العناية بما تعانيه مجتمعاتنا العربية كافة من تفشي ظواهر العنف والإرهاب الفردي والجماعي.

ويود التيار الإسلامي أن يحد موقفه من هذه القضية مؤكداً، ابتداء، أن العنف في التحليل الصحيح ليس وسيلة للتغيير، لا هو وسيلة لتغيير الأوضاع الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية، ولا هو وسيلة لتغيير القناعات الفكرية النظرية أو المعتقدات أو المذاهب.

وإن الإرهاب الذي تمارسه بعض الجماعات وبعض الأفراد وينسب كثير منه، بالحق حيناً وبالباطل أحياناً، إلى مذهب أو آخر من مذاهب الفكر الإسلامي، أو جماعة أو أخرى من جماعات الإسلام، هذا الإرهاب كله لا علاقة له بالإسلام، ولا يتأيد فعله بأي نص من نصوصه أو مبدأ من مبادئه، والتيار الإسلامي الفكري والحركي القائم فعلاً، والمشارك واقعاً، في الحياة السياسية والاجتماعية بريء من هذا الإرهاب ومن المؤمنين بجدواه والواقعين في حبائله.

والعنف والإرهاب اللذان تمارسهما بعض الحكومات على المعارضين إياها والمخالفين لمنهجها أو لقناعتها السياسية خطأ كخطأ الإرهاب سواء بسواء، وحين يبلغ هذا العنف والإرهاب الحكومي حدّ تعذيب المحبوسين والمعتقلين، وحد الاغتيال العشوائي في الطريق العام، وحدّ قتل المعتقلين السياسيين وهم رهن التحقيق... حين يبلغ العنف الحكومي ذلك ونظائره، فإنه يصبح خطيئة نظم كاملة لا خطأ أفراد معدودين، ويصبح جريمة ضد حق الحياة العام لا ضد إنسان بعينه.

والتيار الإسلامي ينكر ذلك ويستنكره ويدعو الجميع إلى مواجهته وإدانته، ومحاسبة المسؤولين عنه قبل أن يتحول إلى فتنة تأكل الأخضر واليابس، ولا يغفل

التيار الإسلامي عن حقيقة ثابتة في أحكام الإسلام أن الله تعالى حرم العدوان على النفس الإنسانية بإطلاق: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقّ﴾ **الإسراء/33**، وأن ذكر وصف الإسلام في مثل قول النبي ﷺ: ﴿كُلُّ مُسْلِمٍ عَلَى المُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرْضُهُ﴾، إنما يأتي على سبيل التغلب، ويحمل على مثل قوله الآخر: ﴿يَا أَيُّهَا النّاسُ، إِنّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ.... ﴾.

فالتحريم عام: لا يحل لأحد أن ينال من أحد إلا بسبب مشروع، وبقضاء عادل تكفل فيه ضمانات المحاكمة والدفاع، والتعاضد في مواجهة العدوان الرسمي على المعارضين أوجب اليوم منه في أي وقت مضى، لأن الترتيبات التي يجري تنفيذها في العلاقات الرسمية مع العدو الصهيوني تجعل من واجب حكوماتنا العربية، بموجب اتفاقات رسمية، منع المقاومة للوجود المعتدي على أرضنا، ومنع الدعوة إلى مقاومة التطبيع معه، وضحايا كل ذلك سوف يكونون أساساً من المنتمين إلى التيارين الإسلامي والقومي، فالتعاون على الوقوف في وجه هذه الممارسات غير الإنسانية تعاون نفعي محض، فضلاً عن كونه تعاوناً على البر والتقوى مأموراً به في مواجهة التعاون المضاد على الإثم والعدوان.

ويقودنا هذا الواقع الجديد إلى ضرورة التأكيد على وجوب التفرقة بين العنف الممنوع أو المحرم، وبين العنف المشروع أو الواجب، ونعني به العنف في مقاومة العدو الغاصب، والمستبد الظالم، وأذنا بهما من دعاة الاستسلام للهزيمة وترسيخ التبعية.

وقد تجلى هذا النوع من المقاومة المشروعة، أعظم ما تجلى، في الانتفاضة الفلسطينية التي تعيش الآن أحرج اختبار لها في مواجهة ما يسمى بالسلطة في غزة وأريحا.

والتيار الإسلامي يقف بكل قواه وراء هذه المقاومة، ويدعو جميع القوى الوطنية إلى الوقوف وراءها بلا تردد ولا تحفظ، وإذا كانت المواثيق الدولية العصرية، وقرارات المنظمات الدولية تمثل لدى العالم المعاصر مصادر للشريعة التي تخطى بها مقاومة المحتل في أي بلد، فإن الإسلاميين يستمدون مصدر الشرعية لمقاومة المحتل من القرآن الكريم مباشرة، فهم مأمورون بقول الله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ﴾ البقرة/190.

ومخاطبون بقوله سبحانه: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴿8﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ الممتحنة/8-9.

والجهاد الذي جعله النبي ﷺ "ذروة سنام الإسلام" ماض إلى يوم القيامة، ومن أظهر صورة مقاومة المحتل الغاصب ومن يمكنون له وييسرون أمامه سبيل البقاء في أرضنا واغتيال حقوقنا المشروعة.

والتيار الإسلامي والتيار القومي مطالبنا بتقوية شوكة المقاومة الفلسطينية الباسلة في الداخل والخارج، في الداخل بمواجهة العدو بكل وسيلة ممكنة، وفي الخارج بالعمل الدائب على إبقاء جذوة الكراهية والرفض لهذا العدو ولعدوانه مشتعلة في نفوس الأجيال الناشئة، التي يسعى الإعلام غير المسئول إلى تذويب قدرتها على المقاومة بإقناعها بإمكان العيش في سلام مع الذين أخرجونا من ديارنا وظاهروا على إخراجنا.

ودور القوتين القومية والإسلامية في مقاومة التغيير الذي يجري الآن إتمامه دور جوهري، قد لا يكون في الأرض العربية قائم به غيرهما، بحيث يصبح فرض عين

على كل منتمٍ إلى واحد منهما، وهو دور يبدأ بإعلان إنكارنا هذا الواقع، ورفضتنا محاولات إسباغ الشرعية على الوجود الصهيوني في الأرض العربية.

والشعوب لا تسقط بسقوط بضعة أشخاص، والأمم لا تلتزم بإرادة حفنة من المهزومين داخلياً، والاتفاقات السياسية ما لم تعبر عن الحقائق الواقعية والتاريخية والحضارية فإن مصيرها كمصير الذين يبرمونها: إلى زوال وعدم هذه الحقائق يعمل التيار الإسلامي على نشرها وتعميق الإيمان بها، ومجال التعاون في ذلك بينه وبين التيار القومي رحب لا يحدّه حدّ، وممتد في الزمان حتى يأذن الله بوصول الأمة إلى استعادة حقوقها السلبية.

وهذا الملتقى لا يفوته، يقيناً، أن حرمان القوى السياسية الإسلامية في جلّ البلاد العربية من التعبير المشروع قانونياً عن وجودها وبرامجها ومناهجها في التغيير إنما يخدم، في المقام الأول، مشروع الهيمنة الصهيوني/الغربي على الوطن كله.

وحرمان أية مجموعة بشرية من حق تكوين حزب يعبر عن رأيها وعقيدتها غير مشروع، ومن باب أولى يكون غير مشروع أن تحرم الأحزاب أو الجماعات الممثلة لغالبية الأمة، عدداً أو عقيدة، من التعبير القانوني عن جودها السياسي.

وبالمثل، فإن حرمان بعض فصائل التيار القومي من حقها في الوجود القانوني غير مقبول، لذلك فإن التيار الإسلامي يرى من واجب هذا الملتقى أن يعلن إلى الأمة أن حرمان آية جماعة من أبناء الوطن من حقهم في الإعلان القانوني عن وجودهم، لمجرد أن التزامهم الديني أو السياسي أو المذهبي لا يعجب القوى الحاكمة، أمر غير جائز ولا مشروع، وأن النص في بعض قوانين تنظيم العمل السياسي على وجوب التزام الأحزاب باتفاقات السلام مع إسرائيل مصادرة لحق الأمة في الدفاع عن كيانها الحر وقرارها المستقل في وجه المخططات الرامية إلى إخضاعها لعدوها والتمكين له على الرغم من إرادتها.

ولا بد أن نذكر جميعاً أن الإسلام هو رسالة الأمة العربية إلى العالم وإلى الناس كافة.

وليس من العدل أن يقف بعض أبناء هذه الأمة موقف الريب أو الشك، فضلاً عن العداء، لمصدر قوتنا ومكمن عزتنا وسر تميزّنا عن الأمم الأخرى، وواجب المفكرين وأهل الرأي في التيارين القومي والإسلامي هو البحث عن نقاط التلاقي والعمل المشترك للتركيز عليها وتجليتها للمنتمين إلى التيارين جميعاً.

ولندرك أننا بما نمثله من استجابة للتحدي القائم أمام أمتنا، ومن محاولة استدعاء مقومات أصالتها وتميزها، ومن عمل على استنهاض طاقتها وقدرتها... لندرك أننا في ذلك كله (أمة من دون الناس)، ولنعمل معاً غير متدبرين ولا متنافرين ليوم يفرح فيه المؤمنون بنصر الله، فإن الله لا يضيع أجر العاملين.

الفرع السابع

رأينا الخاص في معنى وقوة الانتماء إلى الأمة الإسلامية[1]

أول ما اتخذت كلمة (أمة) مدلولاً سياسياً على يد الإسلام، وهذا ما تؤكده الصحيفة التي صدرت عن الرسول ﷺ، وأقرها المؤمنون من قريش وأهل يثرب فقد جاء في المادة الأولى فيها ما يلي: هذا كتاب من محمد بين المؤمنين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم، ولحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة دون الناس.

وإذا كان هؤلاء المؤمنون قد شكلوا اللبنة الأولى في هذه الأمة، فالتفاعلات التاريخية اللاحقة تمخضت عن لبنات أخرى ارتفعت في بناء صرح هذه الأمة، ومن جهة أخرى فالعرب هم الذين كانوا مادة هذه اللبنات، وحبائل التواصل في الأمة المذكورة.

لقد استطاع العرب «البناة الأوائل لهذا المشروع» أن يستشرفوا أفقاً عالمياً إنساني المنزع عقلاني النهج والتوجه، وبالتالي استطاعت الدار الإسلامية الاحتفاظ بالقسمات السابقة، وبقي العب هم الإسمنت لهذه الدار، ونسيجها الجامع، وحيث نبحث عن حضارة إسلامية خالصة من الآثار الشعوبية لا نجدها إلا في الحضارة

[1] – د. محمد عمارة: فجر اليقظة القومية، دار الوحدة، ط3، ص49.

العربية، وحيث نبحث عن حضارة عربية خالصة من الآثار القبلية لا نجدها إلا في الحضارة الإسلامية[1].

ولكن الرياح جرت بما لا تشتهي السفن، فإذا بقوى تاريخية جديدة غير عربية تنخرط في الإسلام، وإذا بالقسمات السابقة (العروبة العقلانية)، تخبو، ويتصوح ظلها.

لعد عجزت القوى التاريخية الإسلامية غير العربية أن تقدم لهذه الأمة أواليات التلاحم والنسج الضامة، بل أخذت تنجز أثرها وذاتها الضيقة، بحيث ذاب المشروع العام في مقولتها الخاصة، واندمج في إراداتها ومصلحتها، خلافاً للوعي العربي الإسلامي الذي قدم العروبة كآلية وذات في خدمة مشروع عام...

بهذا المعنى نفسر نشوء الدار العربية كذات متميزة عن دور أخرى كالدار الإيرانية أو التركية، مع أنهما كانا تنتميان مع العرب إلى أمة إسلامية واحدة، وتتوج هذا التمايز على يد المشروع التركي الكمالي العلماني الذي كان حريصاً «وبردود فعل قاسية» على الانسلاخ عن كل ما هو إسلامي وأبعد من ذلك، فقد حدث من الصراع بين أعضاء هذه الأمة ما لم يحدث بين أي عدو وعدوه، وكما هو الأمر في حرب الخليج الأولى، ثم النزاع العربي التركي، وغير ذلك من الأمثلة، وبالتالي لم يبق من مشروع تلك الأمة إلا ذكريات تاريخية سديمية شاحبة خافتة مفتقرة إلى نسغ الحياة ورواها وحيويتها النابضة.

والفرق واضح راهنياً بين محورية الدار العربية والدار الإسلامية، فالدار الأولى واقع وطبيعة وحياة وعفوية وفطرة، يضاف إلى كل ذلك استفتاء يومي حول أمهات

---

1 - ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي **البيضاوي**: تفسير البيضاوي هو الاسم الشائع للتفسير المسمى بـ **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، طبعة القاهرة، 1927، يقول: ((إن الخطاب موجه للمهاجرين، ويل للعرب كافة، فأنهم كانوا أذلاء في أيدي الفرس والروم)).

القضايا: نكبة فلسطين، العدوان الثلاثي على بور سعيد، هزيمة عام 1967، انتصار عام 1973...إلخ.

وعلى هذا الأساس، فمن الصعب الكلام عن أمة إسلامية، إذا كان المقصود من الأمة الوشائج واللحم، وحبائل الحياة وأوصال الثقافة والنفسية، وغير ذلك التي تصهر الأمة في بوتقة الحياة المشتركة قد تكون هذه الأمة حقيقة قائمة على بعض الآمال والقلوب، لكنها لم تستطع أن تشق طريقها إلى حقائق الحياة الكبرى بكل نسجها وأوصالها الثقافية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية.

وكما يقول "غوته": ((إن النظرية دائماً رمادية، ولكن شجرة الحياة أبداً خضراء وعلى هذا الأساس، فلا يمكن التحدث عن أمة ما لم تحمل هذه الأمة الشعار الأخضر، أي الحقائق التي تموج بالحياة، وتمور بالواقعية نحن لا ندعي، بل لا نملك أن نفرض إرادتنا على الأجيال المقبلة، ولا أن نحدد لها مواقفها ومصالحها، وتبعاً لذلك، فقد تستطيع الشعوب الإسلامية أن تنسج فيما بينها مجموعة من الروابط والأهداف المشتركة، وبذلك تصبح هذه الأمة الكبيرة متجسدة «إلى جانب الكتب والتاريخ والقلوب» في الإرادات والروابط والمصالح، أي تصبح أيديولوجياً، ولكن قيمة هذه الأيديولوجيا وقوتها تتدرج تبعاً لحجم الإرادات، وتبعاً لحجم المشروع الاجتماعي، وإلا فنحن حيال يوتوبيا «طوبى» فلسفة حالمة ليس إلا)).

ليس هنالك مسلم يقف ضد الرابطة الإسلامية العالمية لاسيما إذا قامت هذه الرابطة على ناهض الحق ورافعة الأنسنة والعدل ومرتقى كرامة الإنسان أي إنسان، وقامت على لاهوت العمل ولاهوت التحرير ولاهوت الحقوق الاجتماعية، أي إذا قام الدين بتفجير ثورات إنسانية حقيقية دون أن يكرس لصالح الظاهرة الحاكمة (فقه السلطان).

ولكن أليس موقفاً عدمياً سديمياً بالنسبة للعربي التحدث عن رابطة إسلامية ووضعها في سلم الأولويات قبل إنجاز الوحدة العربية.

إن معظم الشعوب الإسلامية أنجزت مشروعها (تركيا – إيران – باكستان)، فكيف ننفي على العرب رنوهم وتشوفهم لتحقيق وحدتهم السياسية.

كيف نبرر لأصحاب الاتجاه الإسلامي أنهم يتكلمون عن الإسلام بأنه أيديولوجيا بغير أرض تهمه أيديولوجيا الأرض أكثر من الأرض، ثم نرى هؤلاء يحتلون جزر طنب الكبرى وغيرها، ويدعون أن لهم حقوقاً في الخليج العربي إن الإسلام حريص على لم شمل الأسرة الحيوانية، فكيف نعيب على العرب أن يلموا شملهم تحت سقف الكيان الواحد.

وفي نظرنا إن المشروع التاريخي المرتجى للأمة الإسلامية، يختلف نهائياً عن مشروع الدار الإسلامية في القرون الوسطى.

وأقل ما يمكن قوله عن هذا المشروع الجديد إنه يقول على الاحترام المتبادل بين الشعوب الإسلامية، أي يقوم في المقام الأول على مشروع ثقافي تقدمي إنساني يشد هذه الشعوب بعضها إلى بعض، والأمة العربية مرشحة لأن تلعب دور الكارزما في هذا المشروع بالمعنى المقصود من الكارزما، أي التلفاز الرائي، والذي يعكس آمال الآخرين بجاذبية.

الحرية والعقل والرضا والاحترام المتبادل[1]، كما أنها مرشحة لقيادة هذا المشروع، بسبب موقعها الجغرافي، ورصيدها الثقافي، ولغتها التي هي جزء ماهية القرآن حسب المبدأ الأصولي...

هذا المشروع هو مشروع الكواكبي، وهو المشروع العربي الإسلامي، الذي حمله، وآمن ودلل به الزعيم الراحل جمال عبد الناصر، أنه مشروع الإسلام المحمول

[1] – د. محمد عمارة: فجر اليقظة القومية، ص53.

على العروبة التي جوهرها الإسلام، يقول الزعيم الراحل عبد الناصر في فلسفة الثورة[1]:

- كيف يمكن أن نتجاهل أن هنالك دائرة عربية تحيط بنا وأن هذه الدائرة منا، ونحن منها، امتزج تاريخنا بتاريخها، وارتبطت مصالحنا بمصالحها، حقيقة وفعلاً، وليس مجرد كلام، ثم كيف يمكن أن نتجاهل أن هناك عالماً إسلامياً تجمعنا وإياه روابط لا تقربها العقيدة الدينية فحسب، وإنما تشدها حقائق التاريخ.

- وما من شك في أن الدائرة العربية، هي أهم هذه الدوائر، وأوثقها ارتباطاً بنا، فلقد امتزجت معنا بالتاريخ، وعانينا معها نفس المحن، وعشنا نفس الأزمات، وحين وقعنا تحت سنابك خيل الغزاة كانوا معنا تحت نفس السنابك.

وامتزجت هذه الدائرة معنا أيضاً بالدين، فنقلت مراكز الإشعاع الديني في حدود عواصمها من مكة إلى الكوفة، ثم إلى القاهرة، ثم جمعها الحوار في إطار رابطة كل هذه العوامل التاريخية والمادية والروحية وفي نظرنا إن هذا الوعي موافق ومطابق تقدمي وموضوعي، وليس وعياً تهويمياً سديمياً مثالياً، لسبب بسيط هو أنه ينطلق من حقائق ومنطق الحياة والواقع والتاريخ.

فالأمة ليست جوهراً ثابتاً خالداً، مشروعاً في مخزن التاريخ يتجلى تلقائياً، ما أن تأخذ حركة التاريخ الكونية موقعها[1].

---

[1] - مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 71 – 73، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، 1989، ص20.

والأمة لا تكون إلا بالتعين السببي كوعي موضوعي تاريخي، وليست تعيناً صورياً، كيفما اتفق، أو غائياً ميكانيكياً كفعل بيولوجي عضوي[2].

على هذا الأساس فإننا نتفق مع "الدكتور نديم البيطار" بأن الهوية القومية من نتاج التاريخ، أي تخضع للتحول في صيرورة دائمة، وليس في كينونة[3].

وعلى هذا الأساس نفسه، فإننا لا نتفق مع المفهوم الميتافيزيقي الحدسي اللا تاريخي اللا اجتماعي للأمة الذي يحدد الأمة بأنها آية أصلها في الملأ الأعلى، وتجلياتها تندرج في الطبيعة كنظام يبنيه الأفراد والمؤسسات العامة.

أجل إذا كانت الأمة «حسب هذا الرأي السابق» ليست مفهوماً concept وليداً لعوامل تاريخية واجتماعية[4]، وإذا كان الأمر كذلك، فالسؤال المطروح هو: ما هو هذا الملأ الأعلى أولاً، ثم كيف تتم هذه الانبثاقات والتجليات؟.

إن الأمة إرادة حرية داخل التاريخ، وليست إرادة تاريخ داخل الأمم[1]، والسياسة تقنية للواقع، بنفس الكيفية التي تجعل علم الاجتماع تقنية للروابط الاجتماعية، وعلم الفيزياء تقنية للحركة.

---

[1] – مجلة الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص20.

[2] – د. محمد عمارة: الوعي بالتاريخ وصناعة التاريخ، دار الوحدة، بيروت، ط1، 1981، ص131.

3 – أحمد بن عبد الوهاب شهاب الدين **النويري**: نهاية الأرب في فنون الأدب، ج11، ص310، طبعة القاهرة.

4 – محمد بن جرير **الطبري**: تاريخ الطبري تاريخ الأمم و الملوك، ج2، ص363، القاهرة، دار المعارض.

صحيح أن للفكر الدور الاستباقي الاستنهاضي، وإن المجتمع الإنساني ليس كالتجمع الغريزي للنحل، وبالتالي فالوعي المتقدم يخرج من ثنايا الواقع المتأخر، ليستنهض هذا الواقع[2]، ولكن هل يمكن استنهاض الواقع المتأخر بوعي متقدم؟؟... ألا يجهض الواقع المتأخر بعناده وصلابته الوعي المتقدم؟؟ بالتأكيد يحصل هذا، إذا كان الوعي وعياً مخالفاً للواقع العياني، إذا كان الوعي نظرة خيالية توهمية رومانتيكية، أي إذا لم يكن وعياً تاريخياً مادياً جدلياً[3].

فالوعي لا يمثل كياناً يعيش خارج التاريخ، يختزن المعاني والدلالات، حيث لا تصدر المعاني عن ذات سيكولوجية أو متعالية، وإنما تتولد في اللغة الحية في الموضوع نفسه[4].

والخلاصة فالوعي بأمة إسلامية يجب ألا يكون وعياً ببنية مستقلة ساكنة متعالية على التاريخ ما هوية ميتا فيزيائية طبيعية قابعة في أعماق الوجود، بل هي معطى تاريخي مفتوح على الحياة والتطور متحول نسبي، ولا مجال لإعادة إنتاجه في الحياة الإسلامية قبل إنتاج الحياة الإسلامية نفسها على نحو عقلاني وإنساني، وفي كل ميادين الحياة.

---

[1] – د. محمد عمارة: الوعي بالتاريخ وصناعة التاريخ، ص132.

[2] – أخرجه البخاري عن أنس.

[3] – أخرجه الطبراني عبد الله بن أبي أوفى والحاكم والبيهقي عن ابن عمر.

[4] – جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن أبو الحجاج **المزي**: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف،، بيروت، مؤسسة الرسالة،1980-1992، ج2، ص189.

والسؤال المطروح هو: أين هذا البناء، ثم أين هذه الحياة المشتركة؟؟ وصف أحد المسئولين المسلمين في الشرق الأقصى حال المسلمين في خطاب موجه إلى الدكتور عبد العزيز كامل بقوله:

عند استقلالنا نظرنا إليكم، فوجدناكم تنظرون إلى غيرنا في الغرب، فاضطررنا أن ننظر إلى غيركم، وعندما نظرتم إلينا، كانت أنظارنا هناك، وقد آن الأوان أن ينظر بعضنا إلى بعض[1].

إذن آن الأوان حتى تنظر الشعوب الإسلامية بعضها إلى بعض فحسب، بل إلى أن تتحد الأكف والإرادات والأهداف والمصالح في إطار نظرة إسلامية تعلى كرامة الإنسان، وترسخ حقوقه وحرياته، وهذا ما سبق الإشارة غليه إننا في مرحلة أمة الدعوة وأمة العهد، حيث تقام العلاقة فيما بين المسلمين، أو بين المسلمين والآخرين على أساس التعارف والتعاهد.

وهكذا تصبح القضية بالشكل الآتي: الدار الإسلامية دار حقيقية بقدر ما تنطوي، وتقوم على معاقد العزة: الأرض المشتركة «العمران المشترك» الاستشهاد وفي سبيلها وفي ذلك قال ﷺ: ﴿مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ...﴾.

والمسلم يقدس كل أرض يعيش فيها، لأنها هي التي تمكنه من تنفيذ التكليف الإلهي في عمارة الأرض، فكيف إذن لا يحترم ولا يقدس للأمة الإسلامية دارها وأرضها ومستقبلها وازدهارها.

---

[1] – د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1986، بيروت، ص 73.

لكن المشروع العظيم لهذه الأمة أخذ يلفظ أنفاسه بالتصفية النهائية، منذ أن سار في نفق عصر الانحطاط، دون أن يستطيع التخلص من ظلماته، حتى انتهى به المطاف إلى الاحتضار على يد المشروع القومي لاسيما الشوفيني الاستعلائي التركي.

ولعلنا نلمح دلالة هذا لمشروع في الحديث الذي جرى بين المغيرة بين شعبة ورستم قائد الفر، فقد أخذ رستم يمني مفاوضة بالهبات والهدايا، ولكن كبرياء المغيرة تنتقض لتقول باعتزاز: ((لقد أصبح لنا دعوة)).

لقد شبه عمر بن عبد العزيز هذا المشروع بنهر عظيم، ولكن هذا النهر العظيم أخذ يضعف ويضمحل لأن معاوية اشتق منه نهراً، ثم تبعه عبد الملك بن مروان، ثم بعده وبعده من الخلفاء.

إن هذا النهر العظيم نبع من الأرض العربية وشقته أيد عربية، وخلقت منه مشروعاً أعطى أكلاً ثقافية واجتماعية وأخلاقية، ولن يعود لهذه الأمة الإسلامية ألقها إلا إذا عاد النهر العظيم يشق طريقه عبر كل بلد إسلامي، وفي مطلع ذلك الأرض العربية، ويستمد قوته من سواعد الشعوب الإسلامية، بأخلاقية الحوار والاحترام والتعاون المتبادل، ﴿لتعارفوا أن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ **الحجرات/13**.

وهذا العصر هو عصر تفجر ثورات الطموحات المتصاعدة، وهذه الثورات ليست مجرد إحساس بالإسلامية أو بالعروبة إحساس بأمة ذرية سديمية، وإنما هو قبل كل شيء ذو أفق ثقافي وعلمي وتكنولوجي وأخلاقي وديمقراطي وحقوقي وإنساني وغير ذلك، ويبنى حجرة حجرة، لبنة لبنة، خلية خلية، وليس مجرد كلمات فارغة جوفاء.

لقد تحدث المستشرق الفرنسي الشهير جاك بيرك عما أسماه Arabite أي العروبة، ويعني بذلك الحس التاريخي والروحي والعاطفي والثقافي الذي ما فتئ

يهزنا نحن عرب المشرق والمغرب، كلما ترددت في مسامعنا الخطابات الرسمية واللا رسمية التي تذكرنا بماضي الأمة، وبهويتها، وتشدنا إلى حاضرها ومستقبلها، لكنه حس يبقى بدون مشروع[1]، وشأن العروبة هذا هو شأن الإسلامية، وهو ليس شأن الأوروبية Europeanist، ذلك الحس الذي جعل شعوب أوروبا من شمالها إلى جنوبها، ومن شرقها إلى غربها تبني صرحها أو فضاءها لبنة لبنة على امتداد ثلاثين سنة من روما إلى مستر يخت لتصبح سوقاً مشتركة، فسوقاً موحدة، فاتحاداً اقتصادياً ونقدياً، متكاملاً، بالرغم مما ميز ويميز بلدان تكلم القارة من صراعات، وتباين ثقافي وحضاري واقتصادي لن يعرف التاريخ مثله في أية قارة من قارات المعمورة[2]، لقد أضاعت عروبتنا مشروعها، ذلك الشيء الذي كان أساس إشعاعها الحضاري والعلمي والمعرفي والثقافي والتجاري على مدى قرون ضمن فضاء البحر المتوسط وخارجه، ثم انقلبت عروبتنا تلك إلى عروبة صوفية جديدة عن طريق قراءة نضالية متزمتة تعمم الإسلام وشريعته وسنته، حين تحولت العروبة الإسلامية Arabio Islamite إلى سلاح حرب ضد كل مظاهر النظام العالمي الحالي ضد العلمانية والتعددية والديمقراطية، ضد الرأسمالية المسيحية والاشتراكية الماركسية واللا ماركسية ضد القوانين الدنيوية وخيارات النخبة العصرية[3].

يقول "جوريس" رئيس وزراء فرنسا الأسبق، أن مشكلة الغرب أنه لا يفهم العلاقة مع العالم العربي والإسلامي ودول العالم الثالث إلى على أساس وضعهم تحت الوصاية.

---

[1] – مجلة الناقد، العدد 25، تموز 1990، ص156.

[2] – الحوار القومي الديني: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1989، ص123.

[3] – انظر في ذلك، ميثاق العمل الوطني.

وحقيقة الأمر فالعرب لا يقتصر على ذلك بل يجهد نفسه للقضاء على هويتنا وكرامتنا وذاتنا الحضارية، وهنا يقف الإسلام كدرع واق في هذه المعركة المقدسة حيث يمدنا بالبعد الروحي الغلاب، ولكن مشكلة الإسلاميين أنهم يشدون الإسلام إلى الوراء ويرزحون تحت صخرة نظرية المعرفة القروسطية لظالماتها وانكفاءاتها وعجزها عن استيعاب روح الحياة وحركة العصر، ولا بد لهذه الأمة الإسلامية من حركة تقوم على الديمقراطية والأنسنة والبعد الروحي والمحورية الأخلاقية الإسلامية التكنولوجيا وحقوق الإنسان، وعبر ذلك من مقومات مشروع حضاري نهضوي إسلامي ديمقراطي يقوم على روح التعاون الحق بين الشعوب الإسلامية، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى.

لقد وصف الرسول ﷺ المؤمنين بأنهم كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً، تدليلاً وتأكيداً على تجانسهم ومساواتهم واتحادهم.

والسؤال المطروح هو: هل يمكن الكلام على أرض الواقع وفي الظروف الراهنة عن ذلك البنيان المرصوص في جسد الأمة الإسلامية، الجسد الخالي من الهشاشة والفجوات.

كيف يمكن الكلام على هذا الطموح المسكوني دون استراتيجية سياسية موحدة، وأين هذه الاستراتيجية؟.

إن الأجزاء التي تركب الكل أصبحت حشداً هائلاً من التنوع، وإن العالم الإسلامي ينطوي على تمفصلات ثقافية متعددة، فما هو الجامع الذي يقوم بوظيفية اللحم لهذا التنوع.

هل يكفي القول بأننا أهل الكعبة، أم يجب أن نمتلك المزيد من آليات الدمج والصهر والتواصل.

لقد وصف أحد المفكرين العالم الإسلامي بالسمات الآتية[1]:

1- العالم الإسلامي ليس وحدة طبيعية أو بشرية أو حتى حضارية.

2- لقد ماتت الخلافة ميتة طبيعية منذ انقسامها، ثم دفنت بعد الحرب العالمية الأولى.

3- لقد فشلت كافة المحاولات والدعوات لتوحيد العالم الإسلامي في دولة إسلامية جامعة لأنها ضد الجغرافية وضد القومية.

4- إن الدعوة إلى الجامعة الإسلامية يوتوبيا، بينما الدعوة إلى الوحدة القومية السياسية دعوة معقولة ومشروعة.

5- إن القومية فكرة أوسع وأشمل من الدين وهي لا تتناقض مع الدين.

6- إن الوحدة الإسلامية هي وحدة عقيدة وتضامن، ولن تكون وحدة مصير سياسي دستوري.

وبالطبع فنحن لا نذر التراب في العيون، ولا ندعو إلى اليأس والقنوط، ولكن أليس الكلام عن وحدة إسلامية في الظروف المعاصرة أشبه ما يكون بوحدة الأشباح أو بقطعة من طين، أو بفواشة تطفو على سطح الماء كيف يمكن الحديث عن غلالة أو قشرة رقيقة، تلصق بهذا الكم الهائل، من التناقضات، وبالتالي كيف يمكن تركيب الكل من هذا التنوع اللامتناهي من الأجزاء.

[1] – انظر في ذلك، ميثاق العمل الوطني.

وهذه الأمة، كسفينة نوح تهاجمها أمواج العداء والكفر والإلحاد، ولكنها ستظل أبداً إلى يوم الدين تزول الجبال ولا تزول.

ولا أحد ينكر أن هذا النموذج بقي باستمرار المثال الحي النابض للعديد من الحركات الإصلاحية التي نشأت في الدار الإسلامية تبث الروح، وتبعث وتجدد الشباب، وإنه على الرغم من الصراعات الداخلية والحروب، فقد بقي النزوع صارماً نحو المثال، وبقي هذا المثال هو الضمان المتين للمستقبل.

هكذا استقر في ضمير الأمة الإسلامية أن الله يبعث لها وفيها كل قرن وعند كل نازلة مصلحاً يجدد لها دينها وشبابها وقوتها ... بيد أن الاعتراف بوجود الأمة الإسلامية بالمعنى الديني العقيدي كأمة تقيم شريعة الله، تعبد الله، وتقاوم لوثة الكفر والإلحاد، هذا الاعتراف شيء والحديث عن الغياب والعدمية والفوات شيء آخر.

وتبيان ذلك أن الإيمان بالأمة الإسلامية على أساس العقيدة والدين لا يعني نسف كل ما ابتدعته البشرية خلال مغامرتها الروحية والفكرية، نسفاً يطمس ويهمش، ويحاصر ويسفه جامعة اللغة والأرض والاجتماع والثقافة وغير ذلك من نواميس الحياة.

لقد أنتجت الشعوب الإسلامية حضارات باذخة وزاهرة، كما أن الروح الإنسانية في مغامرتها من أجل الحق والتقدم والحرية، أنتجت هي «وبمنطق متحرر من أي جنس أو لون» عطاءات حية ومتقدمة، فهل نطمس كل هذا التقدم الإنساني، وتقول عنه إنه قطعة طين وإنه خراب ويباب[1].

[1] – عبد الحميد ابن باديس: آثار ابن باديس، تحقيق عمار الطالبي، ج2، ص17، وقد كتب الراحل ابن باديس مقال بعنوان: محمد ﷺ رجل القومية العربية.

لقد ذكرنا سابقاً وجهة نظر الدكتور راشد الغنوشي حول الفن الإسلامي والمعيار الذي وضعه من أجل ذلك وتدليله بأن إنتاج الشاعر طاغور يعتبر في قسم منه إسلامياً، والمعيار الحاسم في ذلك هو مقدار ما يلعبه الفن في رفع الذوق والحس الإنسانيين.

هل إن زعماء الإصلاح الديني وعلى رأسهم الأفغاني والتونسي، ثم ابن باديس والكواكبي هل إن هؤلاء ارتكبوا متن الخطأ عندما أقروا بجامعة اللغة والقوم؟.

لا نعتقد ذلك، بل نؤكد أن هذه المدرسة انطلقت من طبائع الأشياء، ومن نواميس الله في الاقتصاد والاجتماع والكون والطبيعة والحياة.

لا أحد ينكر أن الرابطة الدينية تدعم بقية الروابط الإنسانية الأخرى، ولكن هذه الرابطة ليبست الأولى والأخيرة، وها هو التاريخ يؤكد مصداق ذلك، وها نحن لا نجد خلال الحقب التاريخية هذا التحقق المطلق للفاعلية الدينية، بل إن الفاعلية الدينية فاعلية تتبادل الأثر والتأثير مع بقية الفاعليات الأخرى، وقد تتحرر الدولة من الشرط الديني دون أن يعني ذلك، أو يرقى إلى مستوى الكفر.

الدين يحرك القلوب ويحرك الروح، ولكن هنالك أتواق وخلجات تحرك الإنسان خارج الشرط الروحي الإيماني، وهذه الخلجات عميقة في الطبع الإنساني، وهي محض من أمحاضه وجوهر من جواهر، وفي مقدمة ذلك الشرط القومي، والشرط الواقعي وشرط المنفعة الاجتماعية.

الدين ولا شك ناظم هام من نواظم الحياة، ولكن هنالك نواظم أخرى والمسلمون في العالم لا يلتفون إلا حول الشرط الأدبي العقدي الذي تكلم عليه ابن باديس، ولكن كيف بالإمكان تطوير هذا الشرط أو تكثيف حضوره، وتمتين لحمته ورفده بوشائج وعرى اتصال أخرى لا حصر لها حتى يمكن الكلام على شرط الدولة.

على المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها أن يهبوا هبة رجل واحد، فيزهقوا الركام الكريه، المتخلف الذي هو ضرب من ضروب الشرك.

وعلى ضوء ما تقدم، يمكننا أن نلخص مبدأ التقدم سواء على صعيد الأمة الإسلامية أم الأمة العربية ومع ملاحظة ما يلي:

تنطلق الأمة الإسلامية إذا اعتمدت قاعدة صلبة لها، وهي الأمة العربية، على اعتبار أن هذه الأمة هي الخازن والحارس للقيم الروحية الإسلامية، لبرميل البارود الروحي.

ولقد تفجر هذا البرميل في الماضي، وأنتج ما أنتج من تلك الانطلاقة الإسلامية الكبرى، وهذا هو معنى قول "الدكتور عصمت سيف" الدولة السالف الذكر عن الحضارة العربية المتحللة من القبيلة على يد الإسلام، ومع ذلك فهذا لا يعني أن الأمة العربية لا تتقدم وتنطلق إذا ما عانقت نواميس الله في الاجتماع والاقتصاد والثقافة.

لا يعني ذلك، فالله تعالى يقول: ﴿كُلاًّ نُّمِدُّ هَـؤُلاء وَهَـؤُلاء مِنْ عَطَاء رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاء رَبِّكَ مَحْظُوراً﴾ **الإسراء/20**

كاشفاً عن مناهج التقدم في ذاتها وسمتها الموضوعية البعيدة عن هذا القوم أو ذاك ولكن كل ما أقصد أن التقدم العربي بالآلية غير الإسلامية، هذا التقدم يمثل برنامج الحد الأدنى، وبالمقابل فإذا أرادت الأمة العربية أن تنطلق إلى آفاق الغد المرتقب، فآليتها الحضارة العربية الإسلامية، وليس الرسالة بالمعنى العقيدي الديني الصرف.

العقيدة بالمعنى الديني يقول بها، ويدلل عليها رجل الدين أما رجل الاجتماع والسياسة، فلا بد له أن يتكامل مع منطق الأمة مع منطق العقل والاجتماع.

الحضارة العربية الإسلامية هي الساحة المغناطيسية التي تحرك الإبرة المغناطيسية أو إبرة الساعة، وهي في الآن نفسه شرعية الأصول التي تكلم عنها كونت وغيره، وهي برميل البارود الذي يفجر ويمنح الطاقات.

هل يمكن الكلام على المذاهب القومي على المبدأ القومي أو على الوطنية القومية، إذا رمينا في البحر الأنثروبولوجيا الثقافية، أي تراثنا ومنطقنا ونظرتنا إلى الوجود وحماسنا الشعبي وموسوعتنا الفكرية لندلل بعد ذلك بخواء العصر الجاهلي[1].

لا أحد باعتقادي يقول ذلك، بل نجد مفكرين عرباً غير المسلمين يهللون لشرعية الحضارة العربية الإسلامية، من هؤلاء المفكر العربي "قسطنطين زريق" و"رباط"، و"المطران جورج خضر" والمفكر "أمين نخلة".

وإذا كان الحضاري يؤسس السياسي حسب رأي "ريمون بولان"، فلا بد إذن من تأسيس السياسة في وطننا العربي على قاعدة أصلب وأمتن، ألا وهي الحضارة العربية وبالذات الحضارة العربية الإسلامية، ولكن لماذا هذا الاقتران، بين وصف العربية وبين وصف الإسلامية.

الجواب بسيط جداً لأن هذه الحضارة وليدة ونتاج الوجدان العربي والإرادة العامة العربية والضمير الجمعي الذي هو مشترك لكل عربي مسلماً كان أم غير مسلم.

هذه الحضارة العربية الإسلامية هي مبادئ الحياة التي تكلم عليها العروى، وبالتالي فإن إطراحها يعني إطراح مبادئ حياتنا.

والفارق كبير جداً بين شرعية الحضارة العربية الإسلامية وبين سيادة أو شعرية الشرعانية (الشريعة الإسلامية).

---

[1] – رواية الطبري.

العلاقة بيني وبين الله وضع إلهي يتموضع به المسلمون وغير المسلمين كل حسب موقعه الديني، أما الحدث البشري التاريخي الذي هو امتياح الدين من نصوصه وإدراجه في نسغ الحياة وإمراره من خلال أمبيق ومصفاة الضمير الجمعي، فهذا أمر تتحدد قوته الإلزامية، ليس في المصدر المادي الذي استخدمته، وإنما في المصدر الإرادي الذي طرحه، والتزم به وارتضاه، ألا وهي إرادة الأمة.

أنا أستمد قاعدة قانونية من بلجيكا أو فرنسا مثلاً، فأصب عليها عصارتي الهاضمة، وتقبلها إرادتي شرعية ومنهجاً، فهنا يكون المصدر المادي مجرد وعاء لإرادتي، أما مصدر إلزام القاعدة، فهو إرادتي التي قبلت بالقاعدة، وأسبغت عليها سمة القاعدة الملزمة.

على هذا الأساس نقول إن مصدر الحضارة العربية الإسلامية ليس هو إرادة المسلمين فحسب، وإنما إرادة الأمة العربية التي اختارت هذا المصدر المادي أم سواه، وباستطاعتها أن تتخلى عنه، وتتمسك بغيره من المصادر.

إن ديمقراطية المجتمع وديمقراطية الحكم وديمقراطية التشريع، هذه الإضراب من الديمقراطية وغيرها، هي صمام الأمن لمسيرة الأمة وانطلاقها وازدهارها.

لا ضير على المسيحي أن يلتف حول الحضارة العربية الإسلامية ليؤكد ذاته يبلور ماهيته وشخصيته وهويته لأن هذه الحضارة جزء منه وهو جزء منها وتخليه عنها هو الألينة (التساهل) والاغتراب والانسلاخ عن الماهية والجوهر وبالمقابل، فالضير أن تتعامل مع الحضارة العربية الإسلامية على غير قاعدة ديمقراطية المجتمع وديمقراطية الثقافة وديمقراطية القيم، واللحظة الدستورية بشفافيتها هي القمين والكفيل بدرء كل مفسدة.

في اللحظة الدستورية أكون خالقاً (بلغة القانون الدستوري) أخلق كل ما هو وضعي أخلق أية قاعدة صالحة لسيرورة حياة أمتي، وفي هذه اللحظة لا شيء

يبهظ ويثقل إرادتي اللهم إلا خلجات الضمير والتوقان إلى مستقبل الأمة، وبالمقابل يتعذر على أن أكون خالقاً إذا كنت مخلوقاً، أي محكوماً جبراً وإلزاماً واضطهاداً.

في هذه اللحظة الدستورية الشفافة ليس فوق وجداني صخرة إلا سلطة الثقافة الحرة وسلطة التراث وسلطة العقل والشرط الإنساني هل يضير العربي المسيحي أن يكون جزءاً من هذه اللحظة الدستورية الحرة له ما لها وعليه ما عليها شريطة أن يتحقق لي وله على قدم المساواة وعلى قاعدة المواطنة شفافية هذه اللحظة وبراءتها وخلوها من كل شائبة.

هل يضير العربي المسيحي أن يتمسك المسلم برؤية للحياة مستمدة من القرآن الكريم لاسيما إذا تحقق الشرط الإنساني، وكان الطرح محمولاً على آلية الديمقراطية بكافة آلياتها: ديمقراطية المجتمع – ديمقراطية الثقافة- ديمقراطية الحكم- ديمقراطية التشريع.

ولا حاجة للتدليل بأن المسيحي نفسه يطرح ما عنده من قيم على قاعدة دع الزهور تتفتح ولنتبار، بحثاً عما هو مشترك في أرض مهبط الأديان ومنبع القيم الإنسانية الخالدة.

هكذا يعتبر الإسلام نفسه تتويجاً لمسيرة الرسل، وقافلة الأنبياء يتهادى بصحبتها نغم الخلود، والقرآن الكريم لا يني لحظة واحدة يصدح بأنغام هذه القافلة، مؤكداً على صعيد القانون والحياة ضرورة إقامة الدين المشترك، إلا وهو عبادة الإله الواحد: أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه.

إننا نجد في أوروبا أحزاباً تطرح الحل الديني، ومع ذلك لم نجد ضيراً على انطلاقه الحضارة الأوروبية، لطالما بقي طوق النجاة، ألا وهو الديمقراطية ومن جهة أخرى فلن يضير العربي غير المسلم أي قرار عظمة لأمته وأية انطلاقة لهويته وكينونته وفي مطلع ذلك أن تحقق الوحدة العربية أولاً، وأن تحمل هذه الأمة

(الرسالة)، وذلك بأن تتبوأ الأمة العربية مكانها من قيادة الأمة الإسلامية أي أن تتحرك أبرتها السياسية في ساحتها المغناطيسية، وأن تضع أقدامها وبذورها في المشتل الطبيعي، ألا وهو الإسلام كجزء من ماهية وتكوين هذه الأمة.

وحسبنا في هذا المقام قول الشاعر:

إنما المرء بالإخوان واليد بالساعد والبنان

العرب هم الإصبع الإبهام في اليد الإسلامية، وهذه الإبهام لا أهمية لها إن اقتطعت من اليد التي تنتمي إليها .

إن العدوة إسرائيل لا تني تبحث لاهثة هنا وهناك لتمتلك أسباب التواصل مع الغيرة، في حين أننا قبلة المسلمين ومعقد آمالهم، فكيف إذن نتخلى عن هذا الواقع القيادة عن هذه الرسالة الخلاصية لنا ولغيرها لا نعتقد أن في ذلك ضيراً على أحد لطالما أننا في زحفنا الأكبر نتمحور ونتجذر حول مشروع نهضوي كبير أساسه ناهض الحرية والحقوق الأساسية للمواطن ومناطه كرامة الإنسان ووجهته العدالة وهدفه حب التعاون بين الشعوب، وما من مشروع ثقافي وخطاب إنساني يضارع روح الإسلام ونظرية الأخلاق فيه ومنظومة الأنسنة ونسق الكرامة الإنسانية.

وبشكل أكثر صراحة، فشرعية الأصول التي نادينا بها، وشرعية الاجتماع التي دللنا بها، وشرعية الدورة الحياتية التي تمسكنا ونتمسك بها وشرعية الشرط الموضوعي التي نجعلها الصخرة المكينة للبناء السياسي، هذه الشرعيات تتلخص وتتحدد في لفظة (القرار) التي كثيراً ما تتكرر في النص القرآني.

لقد استخدم القرآن هذه الكلمة في سياق تشبيهه للكلمة الطيبة بشجرة باسقة أصلها ثابت وفرعها في السماء، في حين أن الكلمة الخبيثة كشجرة اجتثت من الأرض ما لها من قرار.

وشرعية الأصول – أصول الحياة نجدها في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّاء مَّهِينٍ﴿20﴾ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ **الإنسان/20-21**.

وهذه الشرعية الموضوعية نجدها في سياق حديث القرآن عن البناء الذي أتى الله عليه من القواعد، فخر عليه السقف من عل... لاحظ كلمة (قواعد)، وهكذا نواجه جوهر القضية بأنه لا بد لها من مشتل، ولا بد لها أيضاً من برميل بارود، لسبب بسيط هو أن العقيدة شرارة، صاعق تفجير، وبالتالي لا بد لها من قرار مكين، وهذا القرار المكين أو المشتل الطبيعي لاحتضان البذور هو العروبة، وبالمقابل فليست العروبة ركاماً كريهاً، أو أمراً مأنوفاً أو بضاعة فاسدة.

لا نملك لأنفسنا حق تفسير الإرادة الإلهية ودورها وفعلها في التاريخ، ولكن نسمح لأنفسنا أن نناقش هؤلاء الذين يخلعون الفعل الإلهي على كافة أحداث التاريخ، والسؤال الذي نطرحه أمام هؤلاء هو وبكل صراحة: لماذا اختار الله رسالته في أرض العرب؟؟... وهل محرم على العربي أن يطرح هذا السؤال.

وفي نظرنا إن نظرية "سيد قطب وعبد القادر عودة" في الأمة الإسلامية هو إعادة بشكل آخر: لنظرية الواحد هو الكل، تلك النظرية التي هي بالأساس فلسفية، ثم تغلغلت في مجالات متعددة من مجالات المعرفة.

ويرى بعضهم إن هذا الواحد هو اللوغوس Logos الذي ظهر أول ما ظهر على يد النظار اليونان، وبالأخص قدماء الطبيعيين [1].

[1] – خالد زيادة: مقال موسوم بعنوان: الدولة والمدينة، منشور في مجلة الاجتهاد، بيروت، عدد 12، لعام 1991، ص175.

ثم تحول هذا اللوغوس، الذي يجمع بين الأشياء من الفيزيس (الطبيعة) إلى الايدوس (الفكرة)، حيث أصبح يعني على يد أفلاطون الشيء الثابت الحاضر والدائم في المقال، أو مجموع القضايا العقلية التي تنبع عنها بواسطة الخطاب.

لقد انحرف اللوغوس«مع أفلاطون» من الجمع إلى الخطاب والكلام والعقل والكشف عن قوانين الخطاب، واتخذ من أرسطو صيغة الآلة التي تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ : إنه المنطق... أي أن التحول على يد "أرسطو" تم من Logos إلى Logique ليتم نسيان وظيفة اللوغوس القديمة [1].

ويرى "الأستاذ عزوز" إن اللوغوس تحول في المسيحية إلى الروح القدس، والأمر نفسه بالنسبة للصوفية في الإسلام التي ترى الواحد (الحق) يسري في جميع الكائنات، ووحدته تنساب في العالم المتكثر بجزئياته [2].

[1] – أحمد بن علي الفزاري **القلقشندي**: صبح الأعشى في صناعة الانشا، لقد استخلص القلقشندي في صبح الأعشى ذلك التي كان يوجهها الأمراء للسلطان المملوكي.

[2] – د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص33.

البحث الرابع

جدلية الانتماء للإنسانية في ضوء الوعي الإسلامي

مسألة الرسالة الكونية للإسلام[1].

المدينة «ولا شك» هي غاية كل طواف فذ للروح البشرية في معانقتها للمطلق ومغامرتها من أجل تحقيق الحق، وارتقائها بالوجود والكرامة والمصير الإنساني.

فالمدينة فاعلية وجهد عالمي يتوخى تحقيق مصير الإنسان، وتقاس فيه الأشياء بمقياس تلاقي وتقارب الإرادات الإنسانية وتعاونها من أجل تحقيق الخير الإنساني العام الشامل الكلي الخالد وكما أن أحداً ليس بإنسان إلا إذا ستمد وجوده من الغير، وإذا امتنع عليه الاعتراف بشيء يجاوزه تعذر عليه تجاوز نفسه، والأمر نفسه بالنسبة للأمم والشعوب، فقيمة هذه الشعوب وقوتها تقاس بمقياس تعاونها مع الشعوب الأخرى، وهذا ما عبّر عنه الأدب القرآني بقوله: وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان.

---

[1]- هذا البحث منشور في كتاب د. برهان زريق: الوطن في الإسلام، دمشق، دار الأنصار، سنة 1997، ص353 وما بعدها.

فالمدينة بهذا التحديد هي الحضارة التي يبدع مفهومها النظر العقلي الإنساني، وهو يتطلع دفعة واحدة إلى الكلية والشمول، إنها حق من حقوق الفكر الإنساني، ونتاج متميز من أفضل ما أنتجه، وهو يعبر عن ذاته بحسب مقولتي الكلي والخالد[1].

ومما لا شك فيه أن أقطار البشرية قطع «متقدماً باتجاه المدينة» محطات هامة، ولكن هذا القطار لن يبلغ غايته إلا في نهاية الحياة على هذه المسكونة، وبالمقابل، فالتعارض هو آلية ارتقاء البشرية، قال تعالى محدداً ذلك: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّه النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً﴾ **الحج/40**.

إذن هنالك دموع وآلام وطوبيات، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ **البلد/4**.

والوضع البشري لن يفتأ كادحاً يمسح الدموع، ويضمد الجراح، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ﴾ **الانشقاق/6**.

وعلى هذا الأساس، فالوضع البشري سيبقى محكوماً بالنسبي، والمطلق هو المتعالي، ولا نهاية للتاريخ، خلافاً لمقولة "فوكومايا" المشهورة.

وبالمقابل فهذه المقولة توظيف فكري لخدمة مركزية الشعوب الأطلنطية وشوفي نيتها القاهرة واستعلائها واستعدائها الشعوب، وفي مقدمة ذلك الشعب العربي.

كيف يمكن أن نسمي جديداً هذا النظام العالمي الجديد، وقد أعلن عن ميلاده يوم الانتهاء من إفراغ الحمم على شعبنا في العراق؟؟ ثم كيف تكون الليبرالية أساس

[1] – مجلة الناقد، العدد الخامس والعشرون، تموز، 199.

هذا النظام العالمي المزعوم، وقد أسقطت الدين من منظومتها، فحرمت الإنسانية مصدراً ثراً للتكامل والارتقاء البشريين.

إن أي تقدم للروح البشرية في معانقتها للحقيقة والتقدم مرتبط بالقاعدة التي رسمها الزعيم الصيني ماوتسي تونغ، وبقوله: ((دع الزهور تتفتح ولنتبار))، وفي نظرنا لن يكون هنالك نظام عالمي جديد، إذا لم تقف جميع الأمم «بما في ذلك الأمة العربية» على صعيد قاعدة رصينة تقوم على المساواة والاعتراف المتبادل والاحترام والتنافس الحر، وأخلاقية الحوار بتحديد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ **الحجرات/13**.

وهذا ما أكده أحد المفكرين العرب بقوله: ((إن مسيرة التاريخ الكوني آيلة إلى حالة من حالات الكاووس choos، حسب تعبير الفيزيائيين الحديثين، أو السديم الذي يتفاعل باتجاه إعادة التشكيل، ولا أعتقد أن إعادة التشكيل ستعيد نسخة عصر التنوير والقرن التاسع عشر، أي أنها لن تستعيد علمانية الماضي وعلمنته التي أوصلت الكون إلى ما نحن عليه))[1].

يتجه المستقبل نحو تشكيل ثقافة توليفية، قد يكون للثقافة الإسلامية دور فيها مع ثقافات، وقد لا يكون... وهذا متوقف على الجهد الإبداعي للمسلمين اليوم، وليس في الماضي[2].

---

[1] – هذا هو رأي الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه فقه السيرة النبوية، دمشق، مطبعة الداودي، 1989، 1990، ص184.

[2] – د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، بيروت، ص73.

إن ما يميز العصر الحديث، وديناميته وفعاليته وتاريخيته وعولمته modernization، أي وجود تحولا ثقافية وسياسية واجتماعية صاعدة ومسارات متقدمة على أساس إنساني متميز.

وفي هذه العولمة يجب التمييز بين قانون الطبيعة (الهوية)، وبين النظرة التطورية التاريخية، أي حركة المجتمع تبعاً للتفاعل مع الظروف، الإرث الحضاري العام، والثقافة الإنسانية لكل أمة من الأمم...

وبمعنى أوضح فالمسلمون (أفراد وجماعات) مدعوون لأن ينخرطوا في هذه العولمة، بشكل يربطون بين مسارهم الخاص، وبين المسيرة الكونية، بحيث يغتنون بهذه المسيرة، ويخصبون في الوقت نفسه حركتها وفعاليتها، ولا يمكن بالتالي الارتهان بالتجربة الأوروبية بأثقالها وعدوانيتها القاهرة والتحدي بفرادتها[1].

ونعتقد أن الإسلام يزود المسلمين بأوليات التقدم وديناميات الحركة وفعاليات التطور، من ذلك على سبيل المثال أصل العدل والمساواة، والتقوى وأصل الإحسان، وأصل الاستخلاف، وأصل عمران الكون، والإيمان بالأصل المشترك للإنسان (وخلقناكم من ذكر وأنثى)، وأصل الدعوة إلى كلمة السواء (تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم)، وأصل بذلك السلام للعالم، وأصل الخير الإنساني الشامل (أقربكم إلى الله أنفعكم لعياله)، وأصل عصمة النفس الإنسانية (صيانة الحياة)، وأصل الدين مع اختلاف الوسيلة، وأصل حقوق الإنسان وحرياته في أول إعلان لحقوق الإنسان ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴾ طه/**118**.

---

[1] – انظر من تكلم عن هذه الكارزما كقوة جذب، جان وليام لابيار: السلطة السياسية، دار عويدات، بيروت، ط3، 1983، ترجمة الياس حنا إلياس، ص37.

والإسلام يندد بالقهر والتسلط، وهو ما كان يعبر عنه بالتنديد بالعنصرية والكسروية.

والخيرية في الإسلام تقوم على الأمر بالمعروف، وليس على الامتنان:

- ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ آل عمران/**110**.
- وقوله تعالى: ﴿لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ النساء/**114**.
- وأساس كل سلطة إعمار الأرض: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ هود/**61**.
- والمسلمون مندوبون لرفع الظلم: ﴿ وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ﴾ النساء/**76**.
- والإصلاح هو غاية الحياة الإنسانية: ﴿وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ الأنفال/**1**.
- والإسلام يندد بالفساد والإفساد: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا﴾ البقرة/**205**.
- والإسلام يحض على التعاون بمعناه المطلق: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ المائدة/**2**.
- والعزة مبدأ أساسي في الإسلام: ﴿وَلِلّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ المنافقون/**8**.

وللأنسنة humanism في الإسلام باب واسع «خلافاً لتفرد أوروبا في هذا المجال» يكفينا أن ندلل بقوله ﷺ: ﴿تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللّٰهِ﴾.

يقول "الشاطبي" معلناً أحد مظاهر هذه الأنسنة: ((إن المجتهد الحق يحمل بين جنبيه معاني النبوة، وإن لم يكن نبياً)) [1].

وهكذا تتحدد جدلية الانتماء إلى المسيرة الكونية (الحضارة العالمية) على الصورة الآتية:

يرسي الإسلام الحقيقة العالمية التي جعلت من القرآن الكريم ميثاقاً دولياً في المقام الأول، بمقتضى خصائص تشريعية من الشمول والعالمية والإنسانية [2].

ولكن هذه العالمية تقوم على ابتلاء الأفراد والجماعات في الإرادة والعقل والأخلاق، هذا الابتلاء كآلية للسباق من أجل الخير، ومرقاه مطروحة لإنجاز الصالح الإنساني العام المشترك:

- ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴿10﴾ أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ **الواقعة/10-11**.
- ﴿وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ **آل عمران/133**.
- ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَـذَا بَلَداً آمِناً وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ **البقرة/126**

---

[1] – الرئيس جمال عبد الناصر: فلسفة الثورة والميثاق، دار المعرفة، بيروت، دار العلم ط1، 1970، ص84.

[2] – د. موفق محادين: الوعي المعرفي عربياً، مقال منشور في مجلة المعرفة، العدد 355، نيسان 1993، دمشق، السنة الثانية والثلاثون، ص12.

- ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ البلد/**11**.

وبذلك فالعلاقة بين الشعوب والأمم لا تقوم على زعم التفوق والفرادة والأفضلية.

لقد كان في وسع الله تعالى أن يجعل من الشعوب أمة واحدة، ولكن شاء أن يبلوا الناس فيما آتاهم، عقلاً وإرادة، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم﴾ المائدة/**48**.

وهذا يفيد أنه سبحانه وتعالى، لو غير الفطرة فعلاً وواقعاً، لما كان ثمة تكليف ولا ابتلاء، ولا مسؤولية، ولا جزاء، بأن جعلهم أمة واحدة كالملائكة، لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، فكان ثمة تلازم كالملائكة، لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، فكان ثمة تلازم بين سنة الفطرة الإنسانية، وبين سنة التكليف والابتلاء وجوداً وعدماً[1].

و**الخلاصة** «في نظرنا» إن المسلمين مدرعون إلى عالمية مؤنسة يلعبون فيها دوراً ريادياً فعالاً امتثالاً لحقيقة التكليف الإلهي: كنتم خير أمة فيها دوراً ريادياً فعالاً امتثالاً لحقيقة التكليف الإلهي: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ آل عمران/**110**.

في هذه العالمية، يأخذون ويعطون، يأخذون من الإرث الحضاري الإنساني العام، ويعطون ما عندهم من ثمرات الحق والخير والتقوى والإحسان رائدهم في ذلك رسولهم، الرحمة المهداة، وبذلك السلام للعالم، وآلية ذلك المبادئ والأصول التي جعل بها أول ميثاق عالمي (القرآن الكريم)، أما نطاقه، فالأرض التي هي ملك لله

---

[1] – د. موفق محادين: الوعي المعرفي عربياً، ص14.

استخلف الإنسان عليها لوجهه وابتغاء مرضاته: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ الملك/15.

لقد سخرت الأرض بما فيها للإنسان، فهي إذن الوطن الكبير الذلول المتسع لكل مسلم، قال تعالى: ﴿قَالُوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا﴾ النساء/97.

هذه الهجرة تعني الانغراس والاندراج في كل بقعة يعيش بها المسلم إخلاصاً وصدقاً وبذلاً ووفاء، وموازنة وتلازماً بين الحق والواجب.

نستخلص مما تقدم أن الإسلام حافل بخمائر وطوبيات يانعة لتحكم الدار الإنسانية، ولتسوس إنسانية فذة متآخية، وما على المسلمين إلا أن يدعوا إلى جمعية عالمية إنسانية تسودها روح المساواة والتعاون صاقبة (مقاربة) مترعة خالية من الشوائب والأكرار التي وضعتها – وستضعها- الصهيونية المقيتة.

وهذا هو المبرر لتأسس الذي قام به المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد في كتابه العالمية الإسلامية الثانية.

وإذا كان المذكور أسس كتابه على القوة والقيمة التأويلية في القرآن الكريم، فإننا – وبعد تردد أعقبه الحسم، رأينا أن نقيم تأسيسنا على العنصر القومي والبناء القومي لأن أمتنا تعبة منهكة الجراح وتحتاج إلى مرحلة تضميد الجراح يعقبها بلسم الراحة وفي عقب ذلك، ترفع رأسها الأمة وتشيد العالمية الثانية التي ينادي بها الأخ محمد أبو القاسم حاج حمد.

وبصورة أصرح، فعقب مرحلة تخلص الوطن من المفاسد ومن الحكام الفاسدين والقارونين أو القارونية (نسبة إلى قارون الوارد ذكره في القرآن الكريم)، وعندئذٍ يصبح الحديث عن طور العالمية الإسلامية الثابتة.

ما هي سمات وخصائص هذه العالمية الثانية؟؟.

سنكتفي بتلخيص خصائص العالمية المذكورة كما جاء على لسان المفكر "حاج حمد".

خطاب المفكر أبو القاسم حاج حمد[1]

وبالطبع فهو يستشف فيستشرف هذه العالمية، من أن الذكر الحكيم المدللة بوجود منهج قرآني عالمي كوني (الكون كله آية واحدة متماسكة) إنساني متفاعل مع كل الأنساق الحضارية ليرتقي بها، وبكل المناهج المعرفية ليستوعبها ثم يتجاوزها ليسمو بها[2].

بيد أن المتكلم لا ينسى إبراز خصائص العالمية الإسلامية الأولى التي بقيام دولة إسرائيل سنة 1948.

فهذه العالمية الإسلامية أمة دعوة مهما الخروج إلى الناس ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ آل عمران/**110**، وهذا الخروج في إطار (الأمة الوسط) لا بمعنى (وسطية الفكر)، ولكن الشهادة على من توسطته جغرافياً في موقع يجمع بين القارات القديمة التي تحتوي ثقافات البشرية وكافة أنساقها الحضارية[3].

---

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، دار الهادي، بيروت.

[2]- المرجع السابق، ص 71 و448.

[3]- المرجع السابق، ص70.

أما العالمية الإسلامية الثانية فهي وإن ورثت من العالمية الإسلامية الأولى مقومات الوجود والبقاء الكياني، فهي لم ترث عنها مفهومها التأويلي، بل تأتي ضمن أفق تاريخي جديد ومغاير وضمن خصائص موضوعية متميزة دلالة على تواصل الرسالة المحمدية باعتبارها خاتمة الرسالات وعلى امتداد القرآن بشكل مطلق في الزمان والمكان[1].

ما دليل العالمية الثانية؟.

الشاهد والدليل على ذلك النصف من سورة الإسراء[2].

ففي هذا الحيز يطرح القرآن الكريم التناقض الجدلي التاريخي بين العرب والإسرائيليين تخصيصاً، فمن خلال التدافع الذي سيمتد إلى أرجاء (الديار) العربية بأكملها حيث ستكون ولادة العربي مجدداً، ولكن بنهج عالمي وبمنهجية كونية حضارية بديلة، ومن خلال اتحاد القومي مع الإسلامي[3].

وفي نظره فالمرحلة القومية هي مرحلة وسيطة في تاريخنا بل مرحلة مهمة، ففي إطارها تتحدد الشخصية الجديدة للإنسان العربي، ويتحدد موقفه في العالم، ومن خلال جدليتها يتضح الطريق نحو العالمية الإسلامية الثانية[4].

وهذه المرحلة ضرورية في مسار التاريخ العربي، ففيها «وضمن خصائصها الفكرية العلمانية القومية» يتكون الإنسان العربي ضمن أطر الحداثة يتوجه متحدد نحو العقل النقدي التحليلي، وبذلك تتوافر الشروط الفكرية لإنسان

---

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص100.

[2]- المرجع السابق، ص110.

[3]- المرجع السابق، ص487.

[4]- المرجع السابق، ص518.

العالمية الثانية، ضمن توجهه لبعد الامتداد[1] في هذه المرحلة بالذات ستنكشف للعربي نزعة إسرائيل وجوده وسيتأكد للجميع أن استمرارية الوجود الإسرائيلي هي استمرارية عالمية، هنا سيتبلور الصراع بين مفهوم السلام العالمي، كما سيطرحه العرب، ومفهوم الحرب كما تطرحه إسرائيل، وبمعنى آخر سيحتوي الصراع العربي الإسرائيلي العالم كله عبر اتضاح وبلورة نهجين مختلفين لفلسفة الوجود[2].

وينبري الكاتب لتبيان خصائص العالمية الثانية، فهي لا تأتي «كما كان في البدء» من عمق صحراوي، بل من عمق حضاري يشمل المنطقة من الخليج إلى المحيط، وهو عمق مجهز بكافة إمكانيات الانطلاق الحضاري العالمي[3].

فإسرائيل لا تكتسب شرعيها من حقوقها التاريخية، وإنما تكتسبها من منهجية الصراع الوضعية العالمية[4].

وسورة الإسراء في وحدتها العضوية وشموليتها تعطي كل هذه المعاني، وتوضح كل تلك الأبعاد، فمن بعد آيات التدافع العربي – الإسرائيلي في مقدمة السورة تبدأ الآية رقم 12 ﴿وجعلنا الليل والنهار آيتين...﴾.

وتتأكد آنية الفعل الإلهي وحرية الاختيار البشري ومد الله في العطاء التاريخي منذ عهد آدم، والتأكيد على استمرارية الوحي القرآني، ثم الانتقال إلى موسى وبني إسرائيل وإلى وعد الآخرة، حيث يأتي الله ببني إسرائيل لفيفاً، ليس من أول

1- المرجع السابق، ص518.

2- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص515.

3- المرجع السابق، ص517.

4- المرجع السابق، ص532.

الحشر، كما تفيد سورة الحشر ولكن للحشر الثاني والأخير الذي سيعفنه الانتصار العربي – الإسلامي ﴿وَقُلْنَا من بَعْده لبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُواْ الأَرْضَ فَإِذَا جَاء وَعْدُ الآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفاً﴾ **الإسراء/104**.

ووعد الآخرة في هذه الآية رقم/104/يرتبط بوعد الآخرة في مقدمة الإسراء رقم/7/وقد جمعت سورة الإسراء وبالذات من الآية/21/وإلى نهايتها في/111/خلاصة الأحكام وتوجيهات كل أنبياء المنطقة مع تضمين ما ورد في وصايا وحكم [1].

ويوضح الكاتب خصائص هذه الأمة المخرجة للناس، فهي ترتبط بإحكام المسلمين وبني الأرض المحرمة والرسالة الخاتمة[2]﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِيناً قِيَماً مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴿161﴾ قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي للّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴿162﴾ لاَ شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ **الأنعام/161-163**.

ويتابع الكاتب شرحه وتفصيله وتبيانه خصائص أمة المسلمين، فالخطاب الحصري لبني إسرائيل ينسخ بخطاب للناس كافة (عالمية الخطاب)، والحكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف تحل بديلاً عنهما (حاكمية الكتاب) الذي يتجه عبر عالمية الخطاب ليتفاعل مع كافة المناهج المعرفية ومختلف الأنساق الحضارية للشعوب، وشرعة (الإصر والأغلال) التي ارتبطت شرطياً بمنظومة التجربة الحسية ومعجزاتها الطبيعية الخارقة تنسخ بشرعة (التخفيف والرحمة) التي

---

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص404 و405.

[2]- المرجع السابق، ص407.

ترتبط بامتناع خوارق المعجزات فلا ينابيع تتفجر ولا منّ ولا سلوى، والعلاقة بالغيب تصبح (غير مباشرة) فالعلاقة بالله غيبية غير حسية مضمونها (وحي لدنّي)، وتتحول النبوة من الأرض (المقدسة) إلى الأرض (المحركة)، وعوضاً عن الدعوة إلى (التوطن) يؤمر العرب (بالخروج) إلى الناس، وتختتم النبوة وكذلك الرسالة[1].

وعلى هذه الأرضية من الفهم والتحليل يعود ليعطي تفسيراً مفصلاً للمراحل التي مر بها التاريخ البشري منذ سيدنا آدم.

فهذا التطور مر عبر مراحل أربع – المرحلة الأولى الآدمية، والمرحلة الثانية هي المرحلة الإسرائيلية (الظاهرة القبلية ومماثلاتها من قوم عاد وثمود وغيرهم)، والمرحلة الثالثة هي المرحلة العربية الأمية، ومن لحق بهم خارج معنى اللفظ القومي، (أي مرحلة الأميين).

ثم المرحلة التي تليها «كاستمرار للرسالة الإسلامية» وهي مرحلة الظهور الكلي للدين أجل لقد بدأ الخطاب الإلهي الكوني بآدم في أول سورة البقرة:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ﴾ البقرة/**31**.

ويستمر السياق القرآني من (آدم) إلى (بني إسرائيل) ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ البقرة/**40**، وهنا تحول من العائلية الآدمية إلى ظاهرة مخاطبة القبلية.

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص264.

ثم يتجه السياق لمخاطبة الأميين العرب عبر آية نسخ الظاهرة القبلية الحضرية[1]: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقُولُواْ رَاعِنَا وَقُولُواْ انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴿104﴾ مَّا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلاَ الْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَاللّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴿105﴾ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴿106﴾ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ﴾ **البقرة/104 – 107**.

وزيادة في الإيضاح، فهذه العالمية تنقسم إلى قسمين: المرحلة الأمية لاستيعاب الشعوب غير الكتابية طبقاً لنصوص سورة الجمعة: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ **الجمعة/2**.

والمرحلة العالمية الكلية طبقاً لسورة الفتح: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً﴾ **الفتح/28**.

وطبقاً لما يرد من نصوص في سورة التوبة: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِؤُواْ نُورَ اللّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللّهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴿32﴾ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ **التوبة/32 – 33**.

وسورة الصف: ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُوا نُورَ اللّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴿8﴾ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ **الصف/8-9**.

---

[1]- المرجع السابق، ص356.

فمحمد ﷺ قد جاء ليختم على مرحلتي العائلية والقبلية بمعناهما الحصري، وليبدأ طريق البشرية بعالمية الأميين العرب ومن يلتحق بهم، ثم يكون الاستواء على العالمية الشاملة، ومن هنا تكتسب العروبة شخصيتها المركزية في إطار عالمية الأميين الأولى كقوة مستقطبة لكل الحضارات ولكل الأعراق وفي موقع الوسط من العالم، أي تتشكل العروبة كقومية للقوميات بأفق يحمل قوة الانفتاح المستقبلي على العالمية الكلية[1] وراح مفكرنا يتكلم عن عالمية الأميين وحدوها وخصائصها، فهي ليست نتاج (تطلع قومي) كما ذهب إلى ذلك "مكسيم رودنسون" و "حسين مروة" أو غيرهما، ولم يكن صعودها السريع استهلاكاً لطاقتها الحضارية (دفعة واحدة) كما ذهب إلى ذلك حافظ الجمالي، بل هي عالمية (خروج) تأتي في سياق المراحل التاريخية أو الأطوار التاريخية للتشكيلات الدينية، فمحمد قد جاء ليختم على مرحلتي العائلية والقبلية وليبدأ طريق العالمية (كافة للناس) انطلاقاً من العرب الأميين وامتداداً من غير العرب تبعاً لما حددته سورة الجمعة، إذ جعلت خصائص الانتشار بين الشعوب الأمية (غير الكتابية): ﴿يُسَبِّحُ لِلَّه مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الْأَرْض الْمَلك الْقُدُّوس الْعَزِيز الْحَكِيم﴿1﴾ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِه وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴿2﴾ وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴿3﴾ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ **الجمعة/1-4.**

وحدد القرآن (مركزية) التفاعل العربي مع الغير انطلاقاً من (الوسط) من العالم القديم: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص357.

يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّهُ وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ البقرة/**143**.

﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ البقرة/**143 – 144**.

فالخصائص محددة (أميون) والمسؤولية محددة (عرب) والمركز محدد (الوسط)[1] وفي قلب عالمية الأميين تكمن (القوانين الذاتية للخصوصية العربية) التي «متى فهمناها» نستطيع أن نخرج من أزماتنا ما لم نتعرف أولاً على (كيفية تركيب) مجتمعنا، على جدليته، والكيفية التي يتحرك بها ويتجه من خلالها إلى غاية معينة حكمت وتحكم مساره.

إن التعامل مع المجتمع العربي الراهن دون الدخول عميقاً في مكوناته الداخلية، واستبطان إيقاعه التاريخي، لا يؤدي إلا إلى فهم سطحي لحركته واتجاهه، فتكون النتيجة حبس حركية هذا المجتمع في أضيق مناهج المعرفة والاكتشاف.

فللمجتمعات لها قانونها التاريخي في الحركة والاتجاه، بحيث يفرز كل مجتمع قواه الدافعة نحو التغيير المواكب للتطور جنباً إلى جنب مع القوى النقيضة، فمشكلة مفكرينا، إنهم لم يحاولوا بشكل فلسفي دقيق اكتشاف وجود محركات هذا التغيير بالطريقة الخاصة بالمجتمع العربي نفسه، أي الطريقة التي تعود إلى بنائه التاريخي ونسيجه الاجتماعي الخاص، كأننا مجتمع تحكمه المعايير البنائية الاجتماعية والاقتصادية المجردة وبلا هوية تاريخية أو أيديولوجية.

---

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص348.

وبمعنى آخر، فالمفكرون العرب الذين لا يفهمون تجربة عالمية الأميين في المدينة المقدسة لن يكون بمقدورهم قط أن يفتوا حول مستقبل هذه الأمة لأنهم يجهلون محركات نموها منذ ماضيها، فالماضي يحكم تكوين الحاضر وآفاق المستقبل[1].

وفي الحقيقة لقد رُكّبت عالمية الأميين على أساسين هامين«يتحكمان حتى الآن» في خصائص المجتمع العربي وبنائيته وتوجهاته في كل الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والسياسية وهما:

آ- التدامج العرقي مع كافة الشعوب الأمية.

ب- التفتت الطبقي وانعدام التركز الإقطاعي أو الرأسمالي.

ويعود الأمران إلى النسق الإسلامي الذي حكمها معاً، فقوانين الإسلام الاقتصادية والاجتماعية تحول دون (تركز الثروة) سواء بمنع الربا أم قوانين الميراث، كما أن الامتداد بالدعوة تبعاً لمنطق (الخروج) يؤدي إلى التدامج العرقي مع الغير، ولهذا استحال تحقيق قومية عربية على أسس (عنصرية) كما استحال بناء أحزاب على أسس (طبقية) فكل تغيير على أساس (قومي – طبقي) هو عين المستحيل في نسيج الواقع العربي.

كما أن أي تأسيس لمجتمع عربي – إسلامي معاصر لا يستجيب لجدلية عالمية الأميين وأسسها اللا عرقية واللا طبقية سيكون مآله التخبط كما حدث، وما كنا لنشرع في نقد المناهج الوضعية وابتعاث رؤية جديدة لأمور تبدو وقد تمّت في الماضي وانتهت لديه، لولا أن العوامل التي صنعت ذلك الماضي لا زالت وستبقى مؤثرة في صناعة الحاضر والمستقبل، والقصد هنا يتجه للبعد (الغيبي) المؤثر على

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص358.

حركة الواقع التاريخي والذي أهمله المؤرخون المعاصرون وكذلك المفكرون تحت ضغط المناهج المادية الجدلية وتلك الوضعانية التي تبدو لنا قاصرة تماماً عن (الإحاطة) بعوامل الحركة الكونية والتاريخية وأبعادهما في الزمان والمكان.

فكما لا يستقيم التخطيط لأي أمر كان بإسقاط أحد عناصر محركاته، فكذلك لا يستقيم لنا فهم جوانب أزمتنا الراهنة قومياً ودينياً دون معرفة أثر البعد الغيبي في تكويننا التاريخي ومسارنا الاجتماعي والسياسي، ومن هنا كانت أهمية أن نتعرف على أثر البعد الغيبي في تأليف القبائل وتحديد طبيعة الفتح الإسلامي بالعرب، أو بالأحرى بتلك القبائل ذات الحمّية التي ألف الله بين قلوبها[1].

وعند نشأة الإسلام كانت التجارة واستفحال الربا يعملان على تفكيك العلاقات القبلية وتقويض نظامها، لأن النظام القلي لا يتفق البتة مع النظام الاقتصادي القائم على أساس العملة، وكانت ثروة زعماء قريش تشمل المال والتجارة والمزارع والعبيد والماشية.

ووجد في مكة والمدينة والطائف عمال يشتغلون بتحميل البضائع وعمال غير مصنفين يشتغلون في قطاعات مختلفة (البيطرة، رعي الماشية، سقاية الإبل في القوافل التجارية) حوله، ومسئول عن الذكر برجوع إلى الله وشهادة الرسول عليه الصلاة والسلام.

وفي النتيجة فعالمية الإسلام تقتضي التفاعل الحضاري ونبذ منطق الثنائيات الحضارية المنغلقة والمتنابذة، فليس في الإسلام (تحيز حضاري) حتى للذات العربية، وليس هناك منطق (خصوصية) مفارقة للآخرين، بل أن عالمية الإسلام قد قامت

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص359.

على هذا التفاعل ولم تكن كالعالمية الأوروبية (متمركزة على الذات)، وبالتالي فإن اتجه البعض لخصامنا حضارياً فإنا لا نملك أن نتجه إليه بالمثل، إلاّ في حالة الدفاع عن النفس أو الإساءة إلينا ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴿8﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ **الممتحنة/8-9**.

أما على صعيد التفاعل مع الديانات كافة، فإن القرآن يشكل (مرجعية معصومة) للذكر كله، فهو وريث الموروث الروحي من عهد آدم وإلى آخر الأنبياء والمرسلين، فقد استرجع القرآن كافة هذا الموروث الروحي للبشرية بمنطق (التصديق)، ثم عالجه وأعاد قراءته بمنطق (الهيمنة) والاستيعاب والتمثل.

فالقرآن (عالمي) وموضوعاته (كونية) وإنسانه متفاعل بكل الأنساق الحضارية، ليرتقي بها، وبكل المناهج المعرفية، ليستوعبها، وثم يتجاوزها ليمسوا بها، فأن نأخذ بالمحددات النظرية، المعرفية والمنهجية، عن غيرنا، فذاك من صميم مهامنا، أما الانغلاق تحت دعاوى (رد الغزو الثقافي) ثم إطلاق شعارات (الخصوصية)، فذاك انغلاق يتنافى مع عالمية الخطاب القرآني وكونية المنهج.

فكما يسترجع القرآن أصول الموروث الروحي البشري من دهاليز العتمة الأسطورية والخرافية والعقليات الإحيائية، يسترجع بمنهجيته المحددات النظرية والمنهجية من دهاليز العتمة الوضعية، منفتحاً على العالم كله، فكيف يفعل القرآن ذلك إذا لم ننفذ إليه وإلى داخليته بمنقط تحليلي فلسفي[1]؟!.

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص71.

لهذا السبب لم يشأ الله أن يكون الفتح الإسلامي فتحاً دينياً فقط ينتهي بترجمة القرآن إلى لغات هذه الشعوب فتأتمر بمعروفه وتنتهي عن منكره، بل أبقى لهذه الحضارات العريقة أن تنفذ إلى المعاني المنهجية الكونية في القرآن بتحويلها هي إلى اللسان العربي وليس إلى اللغة العربية فقط فالمهمة الإلهية إذاً ليست عربية بالمعنى السلالي لهذه العبارة، وإنما هي مهمة حضارية عالمية تتجه لجذب كل مقومات الوجود الحضاري العالمي التقليدي في المناطق التي سيطر عليه اللسان العربي.

قد اندمج العرب بلسانهم في هذه الأمم الحضارية فأصبحوا منها وأصبحت منهم فاستوى القرآن على قاعدة حضارية عريضة هي خلاصة الحضارة الإنسانية بكل مقوماتها المادية، وكان في جوهر هذه القاعدة أنها حفظت في إطارها الجغرافي في السياق التاريخي للبشرية من آدم وإلى محمد وحفلت بكل ما حملته تجارب الأنبياء واحتفظت بكل روائع الحضارة الإنسانية[1]: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ البقرة/**143**.

وهكذا يمر العرب بمرحلتين: مرحلة التاريخ العربي ضمن الخروج للعالمية والتداخل مع الحضارات التقليدية، ثم يأتي فاصل تاريخي إسرائيلي نعيشه اليوم، ثم المرحلة التاريخية الثانية حيث تنطلق المنطقة العربية انطلاقاً حضارياً كونياً يصفي فيما يصفي ذيول الوجود اليهودي في المنطقة[2] في مرحلة الدورة التاريخية الثانية هذه يعطي القرآن للحضارة العالمية كل مكنوناته الكونية في المنهج البديل المركز على الحقائق الثابتة، ما نفعله الآن هو مجرد نقطة في بحر المقدمة.

---

[1]- المرجع السابق، ص401.

[2]- المرجع السابق، ص404.

سورة (الإسراء) في وحدتها العضوية وشموليتها تعطي كلَّ هذه المعاني وتوضح أبعاد الطريق بالحكمة، وهي امتداد لما بين سورة (النحل) و(الكهف) ومدخل جديد لحضارة مضيئة وتفصيلية تبتدأ بالعلم، فمن بعد آيات التدافع العربي – الإسرائيلي في مقدمة السورة، تبدأ الآية رقم/12 ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً﴾ **الإسراء/12**، أي لنعلم كل شيء قد فُصّل، فالواو عطف على علمنا في السنين والحساب.

وتتأكد آنية الفعل الإلهي وتأكيد حرية الاختيار البشري ومدّ الله في العطاء لمن يريد ثم وضع ذلك في دائرة الحكمة الإلهية الكلّية وسياقها التاريخي منذ عهد آدم، والتأكيد على استمرارية الوحي القرآني، ثم الانتقال إلى (موسى) وبني إسرائيل وإلى وعد الآخرة من الدنيا حيث يأتي الله ببني إسرائيل لفيفاً ليس في أول الحشر كما تفيد سورة الحشر، ولكن للحشر الثاني والأخير الذي سيعقبه الانتصار العربي – الإسلامي ﴿وقلنا من بعده لبني إسرائيل اسكنوا الأرض فإذا جاء وعد الآخرة جئنا بكم لفيفاً﴾ **الإسراء/104**.

(ووعد الآخرة في هذه الآية رقم/104/يرتبط بوعد الآخرة في مقدمة الإسراء رقم/7/، وقد جمعت سورة الإسراء وبالذات من الآية/21/وإلى نهايتها في/111/خلاصة لأحكام وتوجيهات كل أنبياء المنطقة مع تضمين ما ورد في وصايا وحكم لقمان لأبنه: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ **لقمان/13**.

كأن الله بذلك كان يستخلف (محمداً) عن كل هؤلاء الأنبياء في أرضهم: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّيْنَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ

لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُواْ أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُواْ وَأَنَاْ مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ﴾ آل عمران/**81**، إذن كانت صورة الموقف التاريخية والعلمي للقرآن واضحة تماماً بالنسبة للرسول ﷺ، وقد نال هذا لوضوح بحكم وضعه في التجربة كإمام لها حيث تمضي إلى نهاياتها من بعده، في حراء كانت البداية، وفي الإسراء كانت القمة، قمة ما وصلها أحد من الرسول والأنبياء، ولا يصلها من بعده أحد، أبصر الله وسمع فرأى.

وقد مضت المرحلة التاريخية الأولى في التجربة المحمدية العربية وقد حملها تاريخنا على قدر استطاعته بعد التحول الغيبي الذي أجراه الله على مستوى العربي وعلى مستوى العالم الحضاري التقليدي، وقد تبدّت مظاهر المنهج الكوني القرآني في تلك المرحلة على مستوى السلوك العام والحكمة العامة، ورأينا الكيفية الدقيقة التي تلازم فيها قولُ الله بفعله، وبعد ألف وأربعمائة عام ندخل الآن بدايات المرحلة الحضارية الثانية التي ستحمل القرآن بكل أبعاده وبكل منهجيته البديلة لا للعرب فقط ولكن للعالم أجمع[1].

ويشير الكاتب إلى ناحية هامة هي أن القرآن الكريم يستخدم مفردة (قوم) لا يعطيها دلالة (القومية) في الفكر المعاصر، ولكنه يعطيها معنى الجماعة القائمة بأمر ما، فإما نسبت لفعل أو اتجاه عقلي أو أخلاقي معين أو حتى لنبيّها، ولعل المشترك اللغوي الذي يمكن أن يأتي متشابهاً مع الحالة القومية يشار إليه في القرآن بالشعوب والقبائل وليس بالقوم، فلماذا لم يعبرّ القرآن عن (الحالة القومية)؟.

كذلك لم يشر القرآن إلى مفهوم (الوطن)، والإشارة الوحيدة التي ورد تشير بالجمع إلى (مواطن) عدة ينتمي إليها إنسان واحد، وبمعنى المواضع المختلفة التي تحرك

---

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص405.

فيها الأنصار والمهاجرون قتالياً: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ التوبة/25.

ففيما يمكن أن يقابل مفهوم (الوطن) يطرح القرآن مفهوم (الدار)، وفيما يمكن أن يقابل مفهوم (القومية) يطرح القرآن مفهوم (الشعوب والقبائل) في إطار تنوّع الخصائص التكوينية، فهل يقتصر الأمر على اختلافات في المبنى اللفظي دون المعنى المنهجي؟.

إذا دققنا الفارق نجد أنه يتعلق بالمعنى المنهجي وليس بمجرد المبنى اللفظي، فمفهوم (الدار) ينتقل مع أصحابه إلى حيث يرتحلون، أما مفهوم (الوطن) فيعني الاستكانة للمكان والتموضع فيه، فالوطن لا يرحل وإن رحل أصحابه.

فالدار لا تحمل صفة المكان وخصائصه، وإنما تحمل صفة أصحابها فهناك فرق جوهري بين قول الله سبحانه: ﴿سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ الأعراف/145﴾، وقول مثل (سأوريكم مكان الفاسقين).

فالمعنى الأول: يشير إلى وراثة الصالحين لدار الفاسقين، فتصلح الدار بصلاح من سكنها.

أما القول الآخر فيعني جعلهم فاسقين، فالدار تستمد خصائصها من الإنسان حيثما كان وإلى حيث ارتحل، خلافاً لخصائص المكان.

فمفهوم الدار في القرآن يستمد خصائصه من خصائص أصحابه وليس من مكانته، وحين نمضي في تحليل هذا المفهوم تكتشف أنه يحمل أبعاداً أكثر خطورة من مفهوم الوطن، فالدار (سياج) بمعنى (الحمى والحرم) لا يُقبل باختراقه ولا بتدنيس الآخرين له، وبال بالخروج منه، فهو دائرة محكمة مهما ارتحل بها

الإنسان، ولذلك تستمد الدار جذرها مما (يُدرأ) عنه، تماماً كمن يدرؤون بالحسنة السيئة.

أهمية هذا المفهوم (الدار) أنه يرتبط بخصائص تكوني الشخصية العربية، فدارها هو حماها وشرفها، وكذلك من مفهوم (الحمى) هذا تولد (مفهوم الحرم) حيث «حمى الله» سبحانه وتعالى وهو البيت الحرام في مكة فالعربي ومنذ خروجه قبل أربعة عشر قرناً من جزيرته وباتجاه سائر الأرجاء، إنما استقرّ فيها على أساس مفهوم الديار وأسسّ حماه في كل جزء منها على هذا المفهوم لذلك لا يمكن أن تتبلور لديه المفاهيم (الوطنية أو (الإقليمية أو القطرية) كمستثير للفعل.

فالعربي منذ خروجه وإلى اليوم يعيش دائرة هذا المفهوم للدار، إذ ليس ثمة (متغيّر نوعي جذري) في تركيبته الاقتصادية والاجتماعية والفكرية بما يخرجه من مفهوم (الدار) إلى مفهوم (الوطن) أو من مفهوم (القبيلة والشعب) إلى مفهوم (القومية) بالمعاني المعاصرة والمفارقة لتكوينه[1].

وهكذا يتسق مفهوم الدار مع مهمة (الخروج) للعرب كشعب قبائل ألّف الله بين قلوبها، وغير أن ذلك الخروج لم يكن يعني إذابة للشخصية العربية في الآخرين وتلاشياً فيهم أو شتاتاً في الأرض، وإنما كان استقطاباً للغير، وبالذات منطقة حوض الحضارات التقليدية في الوسط من العالم وفي دائرة الاتصال ما بين آسيا وأفريقيا وأوروبا.

خرج العرب كشعب قبائل وليس كقومية، وحملوا معهم ديارهم (الخطط) واستقروا فيها حيثما انتشروا، فلم يكن خروجهم (نفياً) عن مواطن تركوه بالفهم المعاصر، فالله يجعل النفي عن الأرض عقوبة، ولا يأمر بها: ﴿إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص477.

يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ المائدة/33.

فالخروج هو غير النفي، أما مفهوم الدار والتعلق به فيرتبط بالمرتحل وليس بالمكان الجغرافي: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ آل عمران/110.

فالنفي عن الأرض، وليس عن الدار، عقوبة، والخروج الذي يستصحب الدار معه خير، أما الإخراج من الدار ففتنة لا تعدلها إلاّ فتنة الخروج من الدين نفسه، فحين يخرج الإنسان عن داره إنما يخرج عن كل خصائصه فالخروج عن الدار هو فناء للنفس، وليس مجرد نفي أو ارتحال، وهذا محدّد نظري قرآني يتعلق بخصائص الشخصية العربية وتركيبها الجدلي الداخلية، فالذين أحلّوا مفهوم الوطن عوضاً عن الدار أخطئوا خطأ كبيراً قاد إلى ممارسات خاطئة في كيفية خطابهم الثوري للإنسان العربي، ولا نعتب هنا على الخطاب الثوري، فأهدافه وغاياته في الإطار المسمّى قومياً، أهداف وغايات سليمة، ولكن غير السليم فيه هو مخاطبة الإنسان العربي من خارج ذاته وجدلية تكوينه[1].

وقد أعطي (الخروج) بُعْداً (عالمياً) للإنسان العربي، فالآية (كنتم خير أمة أخرجت للناس) ترتبط بعالمية الخطاب الإسلامي: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلاّ هُوَ يُحِيِي وَيُمِيتُ فَآمِنوا بِاللّهِ

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص478.

ورَسُـولِهِ النَّبِـيِّ الأمِّـيِّ الَّـذِي يُـؤْمِنُ بِـاللّهِ وكَلِمَاتِـهِ وَاتَّبِعُـوهُ لَعَلَّكُـمْ تَهْتَـدَوُنَ﴾ **الأعراف/158**.

قد فهم الإسلاميون العالمية باعتبارها (نفياً للذات العربية) و(نفياً لتعلقها بالحمى الأرضي)، وذلك بحكم الخروج والتوجّه للناس كافة، وظلّوا يؤكدون على أن الهدف (المثالي) الوحيد هو التعلّق باللّه وليس بالذات أو الحمى[1]: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ **الحجرات/13**.

فمفهوم الإسلاميين لهذه الآية يعني ذوبان الشخصية العربية وتلاشيها في الغير عالمياً، وهذا ينتهي إلى (النفي) و(الشتات) وليس إلى مفهوم (الخروج) الذي يقتضي التفاعل الإيجابي مع الغير (شعوباً وقبائل لتعارفوا) مع الإبقاء على خصائص الذات.

التفاعل الإيجابي مع الغير (التعارف) يعني الامتداد في العالم وليس النفي للذات، تماماً كما أن الخروج الذي يستصحب مفهوم الدار لا يعني الفناء في أرض الآخرين بمفهوم الشتات، فكيف ركّب اللّه معنى الخروج الذي يبدو نافياً للموضع، ومعنى العالمية الذي يبدو نافياً لخصائص الذات، مع الموجبات الإنسانية الفطرية التي تتعلق بالذات والموضع؟: قلنا إن اللّه لم يجعل الخروج نفياً وتلاشياً في الشعوب الأخرى، فتلك عقوبة، وليس خيراً يكافئ به اللّه (خير أمة أخرجت للناس)، ولهذا جاءت المحددات القرآنية واضحة للربط بين أمرين:

آ- مفهوم الدار والاتجاه نحو القبلية.

ب- مفهوم الأمة والموضع الجغرافي.

---

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص478.

وفي هذا الإطار نتلو الآيات التالية:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّهُ وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ **البقرة/143**.

فالأمة الوسط حاضنة جغرافياً وحضارياً وتاريخياً لما توسّط العالم بين حضارات، كانت في الأصل منه وله، من بابل في العراق وإلى قرطاجة في شمال أفريقيا، حيث وحدها بلسان ليس من الأساس غريباً عنها، استعادها أو استرجعها إلى رؤية دينية كانت تتفاعل بحيثيات مختلفة في تركيبها الحضاري، فتكونت بذلك ما يسميه القوميون: (الأمة العربية) وما يسميه القرآن (الأمة الوسط).

غير أن الاختلاف يظل كما قلنا كامناً في أصول المنهج المعرفي للدلالات، فالأمة العربية تعني استرجاع الذات، والأمة الوسط تعني استرجاع الشهادة على الناس والتفاعل معهم ضمن بُعد عالمي، ومن هنا يستحوذ مفهوم (الدار) الذي يعني خصائص القاطنين على مفهوم (الأمة الوسط) المرتبطة بذات الخصائص، أي الشهادة على الناس، فإن لم تكن ثمة شهادة على الناس ينتفي مفهوم الأمة نفسه.

قد أدى (الخروج) إلى تكوين (الأمة الوسط) ولكن بمنطق (الديار) الذي لا يشكل وطناً ولا وحدة قومية، فكيف يمكن أن يوجد (الرابط المركزي) الذي يشد الديار والأمة الوسط خارج معنى القومية والوطن؟

الرابط هو (القبلة) وتعزيز مكانة (مكة) كقاعدة مركزية جاذبة للأمة الوسط والديار، فكما بوأ الله للأمة الموقع الوسط من بعد الخروج، جعل قبلتها مكة، ولهذا ربطت (سورة البقرة السابقة الآية143) بين الأمة الوسط والقبلة، ثم تحدّد الأمر بوضوح

في آية لاحقة: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ **البقرة/144**.

المعنى الأخطر: مكة جاذبة لشخصية الإنسان العربي في مختلف دياره وحيثما تموضع في الموقع الوسط وفي الأمة الوسط، فمفهوم (المركز) من تكوني الشخصية العربية يتحول إليها بالذات، وليس إلى (العواصم) القطرية أو الإقليمية أو حتى القومية، فما يصيب مكة يصيب الشخصية العربية في جذر تكوينها، وما يصيب خارج مكة فيتعلق بالديار، مثل ما أصاب الديار الفلسطينية، فهي لم تعن الكثير بالنسبة للإنسان العربي ومفهومه عن (حمى الدار)، ومفهومه عن (القبلة)، فالقدس ليست قبلته وإنما (البيت الحرام)، والديار الفلسطينية ليست دياره، وإنما هي ديار الفلسطينيين، فالمعركة ضد الإسرائيليين لم تتسع لكل الديار العربية، لهذا اتخذت المواجهة العربية ضد إسرائيل معنى (التضامن) مع الفلسطينيين ولم تتخذ معنى (المواجهة المصيرية)، فالمفهومان (الدار) و(القبلة) كانا يحولان دون الحشد (القومي المركز) في المعركة ضد إسرائيل.

ونمضي أكثر في (التحليل) الذي يؤدي إلى (تفكيك الشخصية العربية)، فمفهوم الدار يرتبط بداية بمنطق (التأليف القبلي) وليس (التوحيد القومي) فالله – سبحانه – لم يجعل (الخروج) مرتبطاً بوحدة قومية، خلافاً لادعاءات كثيرة، وإنما جعله مرتبطاً (بالتأليف) بين قبائل عربية يصعب تنازلها عن مطلقها الذاتي وعن فرديتها[1]: ﴿ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلَّفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ **الأنفال/63**، وهذا من جانب فلسفي آخر يعني تنزل الغيب على جدل الواقع.

---

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص480.

فالواقع قبلي فردي لا يعطي في تحقق المثال أكثر من (التأليف)، لهذا لا تستطيع الشخصية العربية أن تمضي لأبعد من مفهوم (الدار) كمحور لذاتها، فما يخرج عن نطاق داره لا يعنيها إلاَّ بشكل (تضامني) لا يكون موضوعاً لانفجار (الحمية) مهما تعلق الأمر بالعروبة أو الإسلام، فكافة ما كان من مواجهات قومية أو إسلامية في الديار الفلسطينية اتخذت فقط طابع (التضامن)، ومهما كان تبريرنا لتلك المواقف السلبية بوجود مؤامرات، كالأسلحة الفاسدة أو (ماكو أوامر) أو بيع سفن في عرض المتوسط قبل وصلها للمقاتلين، إلاّ أن أساساً في داخل تكويننا- أي مفهوم الدار – كان يحول دون التغلب حتى على تكل المؤامرات[1] (النادر على هذا الرأي).

مع هذا التناقض في رأي المذكور – بين قوله إننا لم ندخل فلسطين كأمة وإنما كشعوب تضامنت مع فلسطين- يعود ليقول:

((لم يطرح القرآن ظهور مهدي مخلص يقود الأمة ضد المشركين واليهود، ويستقطب قلوب العرب، وإنما طرح (التناقض الجدلي التاريخي) بين العرب والإسرائيليين تخصيصاً، ومن خلا سورة (الإسراء) التي حملت معنى التدافع))، وهذا ما نقوم بشرحه في هذا الكتاب.

إنه من خلال هذا (التدافع العربي – الإسرائيلي) والذي سيمتد إلى أرجاء (الديار) العربية بأكملها ستكون ولادة العربي مجدداً، ولكن بنهج عالمي وبمنهجية كونية حضارية بديلة، فالصراع نفسه جدليته الذي يحتوي هذا الكتاب على مفاصلها الأساسية.

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص481.

هنا بالذات سيتحد القومي مع الإسلامي في مواجهة إسرائيل، ولكن عبر متغيرين يصيبان كلاً منهما، وذلك تبعاً لما يكون عليه الكيان الإسرائيلي نفسه فالحركة القومية العربية ستمضي إلى خارج المفاهيم الوضعية حين تكتشف أن المفاهيم الوضعية تشكل سنداً للصهيونية في تعزيز (فلسفة الصراع) ضد الإنسان العربي المقوم بفلسفة (السلام)، ولأنه مقوم كذلك حان لنا أن نكشف معاني النفي للتركز الذاتي والتركّز العصبوي، والطبقي، فتكوين الشخصية العربية لا تؤدي للصراعية فهي كافة للناس وخيركم عند الله أتقاكم، فلا مجال للصراع، حتى ولا على أساس الدعاوي السياسية، فالتنازع العرقي، كما التنازع الطبقي، مرفوضان قرآنياً[1] فبقدر ما يتخلص القوميون من وضيعتهم، يتخلص الإسلاميون أيضاً من لاهوتهم الضيق، فيتسع جدل التناقض مع إسرائيل لكليهما، وبنفس الطريق التي حددّها الرسول الخاتم سابقاً، سواء في مخاطبته للشخصية العربية (من دخل دار أبي سفيان فهو آمن)، أو في مواجهته للفردية القبلية والشرك، أو مواجهته لبني إسرائيل، وكما قيل فقد (كان محمد كل العرب فليكن كل العرب اليوم محمد).

فعملية الحراك الحضاري للشخصية العربية تتم في إطار تفاعل جدلي ثلاثي لا يضيق إلى مستوى جبرية لاهوتية، كما أن تفاعلات هذا الحراك تتداخل مع مختلف الأنساق الحضارية العالمية ومناهجها المعرفية في إطار حضارة عالمية وضعية تكاد تلفظ أنفاسها من داخلها مهما كانت محاولات "فوكاياما" لاستنهاضها عالمياً، ومهما كانت محاولات "بيريز" لاستنهاضها شرق أوسطياً[2].

ويختم تحليله بالإشارة إلى أن خطاب التغيير لا يمكن أن يتجه إلا إلى (الإنسان) ذاته في إطار (الأمة)، ودون توسط عبر خطاب اجتماعي أو عرقي، فالبنية

---

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص487.

[2]- المرجع السابق، ص488.

الطبقية لا أساس لها في مكوناتها وكذلك البنية الحضارية الأحادية، فخطاب التغيير يستهدف الإنسان مباشرة عبر الأمة كلها.

وهو خطاب تشكل معالمه الرئيسية وترسم خطاه (أمة) من الأمة، ليست هي بالطليعة (المنعزلة عنها)، أو المجسدة لشخص الأمة في ذاتها، وليست هي (النفر – القدوة)، وليست (نفر الفقه الحضاري) وليست (هيئة أمر) أياً كان أمره، إنها أمة من (ذات الأمة) متداخلة معها في كل مؤسساتها أياً كانت مواصفات هذه المؤسسات، دون تخرب ودون تشيع ودون تفرقة، ودون تميز، متحركة بضمير الالتزام الجمعي، فهي من الأمة وإليها، تثبت إرادتها في الأمة وقوة الإرادة، وكيفما تبلورت الأهداف وتحددت: ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً﴾ آل عمران/**103**.

وهذه (الأمة) من ذات أمة، لست طائفة وليست فئة وليست حزباً، فمن خصائصها أنها لا تمت إلى موروث عصبي سابق، ولا تفترق حول اجتهاد لاحق، فكل مصدر لعداء سابق مردود (إذ كنتم أعداء) وكل مصدر لخلاف لاحق مردود (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا)، فهي أمة تنأى بنفسها عن موروث الخصومات السابقة أياً كان مصدرها، وتنأى بنفسها عن مصادر الاختلافات اللاحقة أياً كان مصدرها[1].

الأمة من ذات الأمة هو ما (يتخللها)، لا بما يتجسد بمعزل عنها، فيضع الله الميزان بين وحدة الجماعة ووحدة الأمة الفاعلة فيها، بها ومن خلالها، وبهذا يفارق النسق الإسلامي في مفهوم (التنظيم) كافة الأنساق الوضعية، لأنه يتجه إلى

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص506.

الأمة من خلال الإنسان في الأمة، وليبس من خلال الفئة أو الطائفة أو الحزب أو التنظيم المميز، فكل ما عدا ذلك تنظيماً وحزباً وطائفة وفرقة إنما هو تفرقة واختلاف بقصد الهيمنة وارتقاء معارج السلطة ولو حسنت المقولات.

إنها الأمة النابعة (من) المجتمع، التي تستمد مشروعيتها (من) المجتمع (ولتكن منكم أمة)، فنحن مصدر تكوين (تكن منكم) هذه الأمة، منا تستمد صلاحيتها وبشكل جمعي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً﴾ **البقرة/208**، ولا تستمد تكوينها (منا) بالدعاوى الحزبية والتنظيمية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ **البقرة/204**.

ولتكون هذه الأمة (منا)، باختيارنا (الجمعي الحر)، فيجب أن نكون (أحراراً) ليتحقق في تكوينها شرط الانتماء الجمعي إلينا، والحرية تتطلب (نفي الاستلاب)، أياً كان نوعه، طبقياً أو اجتماعياً أو فكرياً، فالأمة (البكماء غير القادرة على التعبير) لا تستطيع تجسيد هذه (الأمة منكم)، فالأبكم لا يقدر على شيء وهو كَلٌّ على مولاه حيث يأمره يتوجه، فالعبد المملوك أبكم ولا يقدر على شيء، ومستلب الإرادة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، فهو (يسجد) كرهاً لمن لا يملك له رزقاً من السموات والأرض شيئاً، يسجد بالولاء والطاعة.

وتحت عنوان المرحلة القومية وسيط تاريخي يكتب المذكور:
((نحن نتجول «من ناحية» باتجاه الفكر العلماني الوضعي في فهم وجودنا القومي وقضاياه، ونحن «من ناحية أخرى» نقاتل في سبيل هذا الوجود القومي، تعتبر هذه المرحلة ضرورية في مسار التاريخ العربي نحو العالمية، ففي هذه المرحلة، وضمن خصائصها الفكرية العلمانية القومية، يتكون الإنسان العربي ضمن أطر الحداثة بتوجه متجدد نحو العقل العلمي النقدي التحليلي، بذلك تتوافر الشروط

الفكرية لإنسان العالمية الإسلامية، التي سيقودها العربي ضمن توجه لبعد الامتداد، كما يتوجه قومياً في الحاضر لبُعد الأنا)).

فالمرحلة القومية هي مرحلة وسيطة في تاريخنا، ومرحلة مهمة، ففي إطارها تتحدد الشخصية الجديدة للإنسان العربي، وضمن اختياراتها يتحدد موقفه من العالم، ومن خلال جدليتها يتضح الطريق نحو العالمية الإسلامية الثانية.

في هذه المرحلة بالذات ستثبت إسرائيل للإنسان العربي خطأ مفهومه عنها كجماعة استيطانية، ستؤكد له علميّا نزعتها التدميرية الشاملة لكل مقوّمات وجوده، وعبر الصراع مع إسرائيلي في هذه المرحلة القومية، سيتأكد للجميع أن استمرارية الوجود الإسرائيلي هي استمرارية عالمية، باعتبارها إسرائيل تجسيداً لمنهجية الصراع ومنطقه في العالم.

هنا سيتبلور الصراع بين مفهوم السلام العالمي كما سيطرحه العرب ومفهوم الحرب والتناقض كما تطرحه إسرائيل... وبمعنى آخر سيحتوي الصراع العربي – الإسرائيلي العالم كله عبر إنضاج وبلورة نهجين مختلفين لفلسفة الوجود[1].

لن يتحرك العربي لتلك العالمية من فراغ، فهناك الحيز الجغرافي – السياسي الذي يشمل قلب العالم كله ويتحكّم في مداخله ومخارجه: من جبل طارق إلى قناة السويس إلى باب المندب إلى مدخل الخليج، إضافة إلى كل الحيويات الأخرى، فالمعركة القومية العربية هي معركة حضارية عالمية بالدرجة الأولى، وفي سياقها وغمارها يتحدد البديل المنهجي للعالم كله، ومن خلال العقلية العلمية التحليلية النقدية التي تتكون اليوم وفي إطار هذا المسار الجدلي العنيف سيكتشف الإنسان العربي البديل المنهجي

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص518.

في القرآن نفسه والاكتشاف الجديد هو غير الاسترجاع السلفي... كما أن الاكتشاف لن يكون (ذاتياً) في حدود العلاقة المحلية بين القرآن والعقل العربي، ولكنه سيأتي عالمياً لكل البشر، وبمعزل عن المراحل التاريخية القديمة للصراع بين الديانات، هنا سيظهره الله على الدين كله، والمنتصر في النهاية هو (الله)، وهذه هي خصائص تاريخنا وتكوينه ومساره حيث يظهر (الغيب) وهو يتجه بنا منذ البدء وإلى المستقبل نحو عالمية بديلة للحضارة الأوروبية التي أورثت العالم هذه الصراعات المدمرة وأورثتنا إسرائيل في نفس الوقت[1].

إن الله قد طرح لإنسان هذا لكون المنهج البديل الذي يقوده إلى حضارة السلام وقد ألقى بتبعات هذا المنهج الكوني الحضاري البديل عل عاتق الإنسان العربي نفسه، وسيظل الله مع هذا الإنسان العربي إلى أن يكتشف بالتجربة العلمية أن تنبيه لاختيارات منهجية الصراع الأوروبية لن تؤدي إلاّ إلى إضعافه والقضاء عليه، وأنه «أي الإنسان العربي» بوصفه حاملاً لمنجية السلام الإلهي الكوني- سيكون دون غيره الضحية المباشرة لمنهجية الصراع العالمي، وأولى الظواهر هي (إسرائيل) التي تأتي كثمرة زقومية لهذه العالمية الأوروبية ليتجرعها الإنسان العربي يومياً في شكل نزوح بعد نزوح وإذلال وتخريب بعد تخريب.

هتفوا بعد دخول المسجد الأقصى (محمد مات وخلّف بنات)... ولن يتراجع بنو إسرائيل – خلافاً لكل التحليلات الوضعية السطحية – قبل محاولة الوصول إلى ما بين النيل والفرات وإلى ما بين دمشق وصنعاء[2].

العالمية الثانية أو الجديدة ليست تجديداً للأولى بأية حال من الأحوال وإنما هي تاريخ حضاري جديد، متواصل، والعالمية في نشوئها وتكوينها تستمّد من القرآن

---

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص518.

[2]- المرجع السابق، ص520.

ولأول مرة نهجه الكّلي، بكافة الشمولية والاتساع كما يستطيعها الإنسان، الإنسان الذي توافرت لديه الآن من إمكانيات البحث والتنقيب العلمي ما لم يكن ميسوراً له في الماضي، والإنسان الذي توافرت لديه اليوم من المقومات الجغرافية والتاريخية للانطلاق ما لم يتوافر لمرحلة الخروج من الجزيرة[1].

وكما هيأ اللّه قاعدة الفعل البشري، وجهّزها بكافة وسائله «ومنها ما لم تأت به إلاّ يد الأقدار» فقد أحكم اللّه بداية العالمية الثانية بمقومات تاريخية عالمية أوضح ما فيها سيطرة البديل الوضعي على كوكبنا بأسره مما يجعل المنهج القرآني بديلاً عالميّاً، وليس مجرد بديل لآراء حفنة من المثقفين العرب الذين طرحوا ما لديهم بالوكالة عن هذه الوضعية العالمية وليس بالأصالة، يسجد المنهج القرآني نفسه في هذه المرة وجهاً لوجه أمام الحضارة العالمية الوضعية كلها وضمن أفق تاريخي يخوض فيه الإنسان العربي معركة ضارية تستقطب عبر جدليتها كلّ مقومات العالمية الإسلامية الأولى.

فافتتاح العالمية الثانية لا يأتي بجهد فردي، ولا عبر تنظيمات تقليدية تجديدية تمتّ إلى نهايات المرحلة السابقة، بل هناك من أنصار التجديد في المرحلة السابقة من سيقف ضدها بعنف وبغير هوادة لأنه لم يكن التطور التاريخي كما يحدّدها القرآن نفسه[2].

بذلك يحقق الإنسان العربي ردّه الحضاري على الوجود الإسرائيلي وهو ردّ على الوضعية العالمية كلها التي أفرزت الوجود الإسرائيلي وجعلته مقدّمة لها في عمق منطقة القرآن ولسانه، فتحدينا لإسرائيل ليس معركة قومية عسكرية مجرّدة، وإنما هي معركة حضارية عالمية يتصدّى فيها القرآن بلسانه العربي وبإنسانه

---

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص522.

[2]- المرجع السابق، ص525.

للعالمية كلها التي جعلت الوجود الإسرائيلي ممكناً وشرعياً، فإسرائيل لا تكتسب شرعيتها في هذه الأرض من حقوقها التاريخية، وإنما تكتسبها من منهجية الصراع الوضعية العالمية التي تقبل ببساطة وتبرر قتل وتشريد مليوني فلسطيني، وهذا قدرنا دون سائر شعوب الأرض، ولهذا نحن هنا في قلب العالم وفي حوضه الحضاري وممراته الاستراتيجية ولهذا تدفّق النفط في الجزيرة العربية كأساس مادي لتطور متسارع يختصر جهداً بشرياً ضخماً، وكل شيء قد قدّره الله تقديراً[1].

[1]- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدل الغيب والإنسان والطبيعة، ص532.

مما لا شك فيه أن المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد رصن ورسخ وأجلى السند والمبرر لصراعنا مع العدو الصهيوني لاسيما أنه وجد هذا السند في مصدر لا يأتيه الباطل من يديه أو خلفه، تنزيل العزيز الحكيم وقيمة هذا السند تتجلى أهمية في ضمير الجماهير العربية والمسلحة، باعتبار هذه الجماهير هي الضمان الأول والأخير لكل قضية.

ثم إن المذكور لم يتوان عن تبيان أن الخطاب الحصري لبني إسرائيل قد نسخ بخطاب للناس كافة (عالمية الخطاب) والحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف حلَّ بديلاً عنهما حاكمية الكتاب، بما لهذا النسخ من نتائج هامة تبرز العالمية الإسلامية الأولى.

ومن جهة ثانية فقد فسر المذكور حقيقة الأمة الوسط الشاهدة على الناس، وهذا ما يتحقق إلا بالوسط الجغرافي المتوفر في الأرض العربية، وهذا يذكرنا بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّاء مَّهِينٍ﴿20﴾ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ **الإنسان/20-21**، وفحوى ذلك أن الماء المهين يحتاج لاستبيناه إلى قاعدة صلدة مكينة صلبة وبالتالي فالخروج للناس (أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر) لا يكون إلا بالتعارف أي بالتصديق الحضاري والوراثة الحضارية للحضارات والأنساق الحضارية.

والمرحلة القومية في نظر المذكور تعبير عن طبائع الأشياء، فهي بهذه الصفة ضرورية لاستجلاء مرحلة الحداثة في راهنيتنا، ثم إنها سرعان ما تستجيب وتتفاعل مع الطور الإسلامي في شفافية عبر عنها وفرضها منطق الصراع مع الصهاينة، وبذلك فالمرحلة القومية مرحلة وسيطة، وهذا ما يذكرنا بشفافية القرون الوسطى التي حكمت الرابطة بين الاتجاه العروبي والاتجاه الإسلامي والذي أسس على القاعدة الثقافية[1].

وهذا ولعمري فهم جيد للعلاقة بين السيف وغمده بين الصورة والإطار التقى وزير عربي آخر مسلم فكان حوار الوزير المسلم كما يلي:

((نظر إليكم فرأيناكم تنظرون إلى غيرنا، ونظرتم إلينا فوجدتمونا ننظر إلى غيركم فلعمري متى تلتقي العيون والقلوب))، ومع إيجابيات الخطاب فإننا نسجل عليه المآخذ الآتية:

خروج العرب بالفتح

لقد خرج العرب بالفتح «حسب رأي الكاتب» كقبائل ولم يخرجوا كأمة، وهذا خطأ كبير فسيدنا عمر يقول: ((اللهم اجعل بيننا وبين الفرس جبلاً من نار))، فهذا القول لا يتكلم على عرب يضفهم قبائل في حقيقتهم وطبيعتهم الذاتية كأمة.

وإذا كان المجال لا يتسع للرد على هذه المقولة فحسبي القول مع أغلب المفكرين أن القرار في الفارسية وغيرها كان للصحبة أي للصفوة الكتلة التاريخية التي بيدها القرار النهائي الحاسم للأمور، وليس إلى هذه القبيلة أو تلك ويستعرض الكاتب جوهر قوانين الصراع والمستقبل في فيربطها في اليهود، ونعتقد أن ذلك ينطوي

---

[1]- د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية- دراسة في الهوية والوعي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، طـ1، 1984، ص120.

على كثير من المبالغة والعالم بأسره يتدعى قدرات اليهود وتأثيرهم ويكمن في مقولة الحق والباطل وجوهرها العالمي واليهود في هذا الاصطفاف ليسوا إلا جزءاً من قوى الباطل.

وأخيراً فالمذكور يعتمد منهج الغيب ويعتبره أحد ديناميات ومحركات التاريخ، ونحن بدورنا لا ننكر وجود الغيب أو تأثيره ولكننا ننكر تأويله وتفسيره واعتماده منهجاً كالمنهج الحسي.

فعلى سبيل المثال يقول المذكور وبالحرف الواحد: ((فإسرائيل لا تكتسب شرعيتها في هذه الأرض من حقوقها التاريخية، وإنما تكتسبها من منهجية الصراع الوضعية العالمية، وهذا قدرنا، ويعقب مباشرة على ذلك بالقول الحرفي: ولهذا تدفق النفط في الجزيرة العربية كأساس مادي لتطور متسارع يختصر جهداً ضخماً، وكل شيء قد قدره الله تقديراً)).

فالشطر الأول يتكلم على منطق الصراع بيننا وبين إسرائيل ويسوق لذلك العلل العقلية والمادية والمحسوسة، ولكن الشطر الثاني يفحم على هذا الصراع ما ليس فيه وغريب هي قدرة الله والتي هي سبب عام تصلح لأي تعليل.

وأخيراً فإذا كان البترول قد تدفق في الأرض العربية بمنهج الغيب فلماذا لا يتفق هذا البترول لصالح الجماهير العربية والمسلمة السبية أي في ضوء المقصد الإلهي الذي فجر فيه وله، أي لماذا ننسى الغاية من التفجير والتسخير وبالتالي يكون شأننا شأن بني إسرائيل الذين أمرهم الله أن يذبحوا بقرة فنسوا هذا السبب وراحوا يبحثون عن لون البقرة وسماتها ... إلخ.

ماذا لو نفد البترول من أرضنا دون أن تبني بثمنه الحياة والتقدم على أرضنا، أفلا نكون قد خالفنا أوامر الله المعطي الوهاب؟؟.

لقد انطلق الكاتب من حتميات دينية دون أن يؤسس الحتميات أسبابها الموضوعية، ونحن لا نختلف حول صدق هذه الآيات إن من حق كل فرد أن يعطي القرآن الكريم القوة التأويلية لآياته، ضمن شروط التأويل وبعد توفير الشروط والأسباب لنسق الله ومناهجه وبالتالي فكيف تتكلم على هذا الصراع مع اليهود الذي يقسم الدار العالمية إلى قسمين: حق وباطل ونحن لا نزال شظايا ممتهنة مستلبة في كل شيء.

فإن وعد الله حق لا ريب فيه، وإنما يأبى الله إن تجري الأمور بأسبابها ووفوا إليها سننها في حياة البشر، السنن التي لا تبديل فيها ولا تحويل، فلا يصبح إن تأخذ هذه الحتميات مفصولة عن سننها وبعيدة أن أسبابها الموضوعية[1].

إن الطائر يبني عشه، ثم يعقب ذلك بوقوفه على الغصن يغرد، والسؤال المطروح هو: كيف بنا نغرد وقد تسللت الأفعى الوحشية البربرية لتبتلع فراخ العش العربي، أليس علينا أن نتكلم على حماية العش والفراغ قبل كل شيء.

[1]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص115.

الخاتمة

وقفنا فيها على الرؤى التي عبرت عنها حول الإسلام والعالم الإسلامي لنستكشف منها اتجاهات نظراتها المستقبلية...

تتفاوت النظرات العربية والإسلامية والعالمية في قراءتها لمستقبل العالم الإسلامي، بين قراءات فيها ما يفسر من المبالغة، وبين قراءات فيها الكثير من الإهمال، وبين قراءات فيها من التفاؤل، وبين قراءات فيها من التشاؤم.

وهكذا تتعدد وتتنوع وتتضارب هذه النظرات، هذه النظرات ليست جميعها على خطأ، وليست جميعها على صواب، ولا يمكن أن تأخذ بصورة تجريد وإطلاق، بل هي بحاجة إلى تقدير نسبي وواقعي وموضوعي.

وهذا التفاوت في النظرة والأمر يختلف ويتميز ويتعدد بين النظرة إلى الإسلام كدين ورسالة، وبين النظرة إلى العالم الإسلامي كواقع وموضوع، ففي الوقت الذي تقترن النظرة إلى الإسلام بالتفاؤل والنمو والصعود، بخلاف النظرة التي تصاحب العالم الإسلامي والتي يطغى عليها التشاؤم غالباً.

وهذه النظرات والقراءات والاتجاهات تؤكد ضرورة عدم الوقوف عندها والجمود عليها، بل الاستفادة منها لمزيد من الأعمال التي نطمح منه أن تكون متفوقة ومتقدمة على كل ما سبقها[1].

فالحاجة هنا تفرض متابعة هذه القضية بالدراسة والبحث والاستشراف لتعقب التطورات والتجددات والتبدلات التي تدخل عليها، وتؤثر فيها، ارتفاعاً أو انخفاضاً، سرعة أو بطء، كماً أو كيفاً، سلباً أو إيجاباً، لأن ليس هناك مسار واحد يحكم الاتجاه العام لهذه القضية، كأن يكون هذا المسار فرضاً في صعود دائم، أو في هبوط دائم.

ويمكن القول إنه لا زالت قدرتنا في العالم العربي والإسلامي على دراسة المستقبل، ومستقبل الإسلام والعالم الإسلامي على وجه التحديد، تعاني من ضعف وقصور، تؤثر على رؤيتنا وتعاملنا الموضوعي مع الأحداث والتغيرات والتطورات، بين ما تتيحه لنا من فرص حيوية في منجزاتها، وبين ما تحذرنا منه من مخاطر محدقة، وبين ما تفرضه علينا من لوازم ومتطلبات ضرورية، كما أن هذا الضعف والقصور يؤثر على قدرتنا في التخطيط لبرامج التنمية والإنماء والعمران، ولا يمكن تدارك هذا الوضع إلا بتطوير حقل الدراسات المستقبلية، والتمكن من الاستفادة الفاعلة منه في تدارس أوضاعنا وأحوالنا، والاستفادة أيضاً من التراكمات والمنجزات التي عرفها هذا الحقل على المستوى العالمي.

ونذكر هنا بالتوصية التي جاءت في مقدمة البيان الختامي لندوة (قضايا المستقبل الإسلامي) التي عقدت بالجزائر عام 1990م والمدللة بما يلي: هناك حاجة ماسة إلى تعميق المفاهيم المستقبلية، خاصة لدى القيادة العلمية والإدارية، كما أن هناك حاجة ماسة إلى العناية بالدراسات المستقبلية الإسلامية وتطويرها في المؤسسات

---

[1]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص134.

العلمية في المجتمعات الإسلامية، وغنى عن القول إن الدراسات المستقبلية الإسلامية لا يمكن أن تتم بصورتها المثلى إلا إذا تمت من خلال مراكز البحوث العلمية المتخصصة، ولذلك فإن الحاجة ملحة إلى العناية بالبحث العلمي والباحثين المتخصصين وتوفير جميع الإمكانات والوسائل التي تضمن للبحث العلمي الإسلامي مكانته اللائقة ضمن النشاط العلمي والعالمي[1].

والخلاصة فمستقبلنا يجدب أن نصنعه بأيدينا، لا أن يصنعه الآخرون لنا، ونبتكره من داخل حضارتنا وهويتنا وثقافتنا، لا من داخل حضارة وهوية وثقافة الآخرين، والمستقبل الذي نريده لأنفسنا، ليس هو بالضرورة الذي يريده الآخرون لنا، ونحن من يجب أن نختار طريقنا إلى المستقبل، لا أن تقع في طريق الآخرين بوعي أو بدون وعي، ونعتبره هو طريقنا إليه، ويكفي أن نتعلم من الماضي والحاضر كيف نبني مستقبلنا، المستقبل الذي يجب أن نذهب إليه، لا أن ننتظره أن يأتي إلينا، لأنه حينئذ لن يأتي، ولن يأتي، وحينما نقرر الذهاب إليه، فلن نصل إليه، إلا بالإعداد والتحضير الكافي الذي يتطلبه منا ...

ولعل أهم معوقات صعود ونهوض وانتشار الإسلام في العالم، هو الحال الذي نحن عليه في العالم الإسلامي من التخلف الشامل الذي نعيشه إلى درجة أن الأمم الأخرى تجد عزاءها فينا، كما صوّر ذلك "بول كيندي" الذي أراد أن يخفف على أمريكا اللاتينية وطأة المشكلات عليها، بالنظر إلى العالم الإسلامي الذي تجد فيه ما هو أكبر وأسوأ من المشكلات التي هي عليها.

وأسوأ صورة عن الإسلام تقدم إلى العالم، هي الصورة التي يعبر عنها العالم الإسلامي في واقعة وأوضاعه، الصورة التي يتقصدها البعض، كوسائل الإعلام الغربية، لغرض التشويه والإساءة، كما أن فصل صورة الإسلام عن صورة العالم

---

[1]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص135.

الإسلامي، قد تقنع البعض، لكن قد لا تقنع الجميع، لأن الناس يسألون ويبحثون عن النموذج الذي يعبر عنه أي فكر أو فلسفة أو مذهب اجتماعي، والإسلام هو الأكثر تضرراً من هذا الواقع الذي عليه العالم الإسلامي، ما لم يتغير إلى واقع أفضل.

فالعالم الإسلامي بحاجة إلى إصلاحات واسعة وشاملة ومستمرة، إصلاحات في نظام التعليم ابتداء من محو الأمية وتعليم الكبار، إلى رفع مستوى التعليم وتطويره، وإعطائه أولوية متقدمة، والتركيز عليه بشكل الأساس لأي تقدم، ولأي نهضة حضارية، وإصلاحات اجتماعية لتحويل المجتمع إلى طاقة فاعلة وحيوية ومشاركة في عمليات النهوض والإنماء، وغرس قيم التعاون والفاعلية والإنجاز والإبداع والتضامن، مع الاهتمام بإصلاح واقع المرأة وإعادة الاعتبار لها، وإشراكها في الوظائف العام، وتحويلها من طاقة جامدة ومعطلة، إلى طاقة فاعلة ومنتجة.

وإصلاحات سياسية تحفظ للأمة حرياتها العامة والأساسية، وتصون للإنسان حقوقه وكرامته، وتضمن للجميع حق المشاركة في الحياة العامة، ورفع الظلم والاستبداد، وإصلاحات اقتصادية تفتح للناس كافة أبواب الرزق، وتحقق لهم العدالة الاجتماعية، وترفع عنهم كل أشكال الظلم والاستغلال، وتزيل عنهم الفوارق الطبقية، وتضمن للجميع الحياة الكريمة، وكل هذه الإصلاحات ضرورية ومترابطة وبينها تكامل وثيق، لا ينفك ولا ينقطع، مجال يؤثر على المجال الآخر، وكل مجال بحاجة إلى برامج مدروسة ومخططة ومقسمة زمنياً، ونجاحها وتقدمها يتطلب إرادة سياسية جادة، ودعم مالي يلبي الحاجة، وكفاءات عالية، وخطط

استراتيجيات حكيمة، هذه المتطلبات ينبغي أن تحكمها قواعد العدل والحرية والشورى[1].

وعلينا أن نعيد للعلم مكانته وقداسته واحترامه، وأن نبدأ من قوله تعالى: (اقرأ) كخطاب موجه إلى كل مسلم، ونستدل بهذه الآية على نفي الجهل، وإن كل مسلم مطالب بالعلم ورفع الجهل عن نفسه، لأن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة.

فإذا وجد العلم وجدت الحضارة... الإنسان المسلم مطالب بأن يتحول إلى عالم يعمل بعلمه، ويسخره لصالح الإنسانية كافة...

والاستفادة من تجارب العالم الحضارية، التي أبرزت قدرة الإنسان الخلافة وعظمة المجتمعات في سعيها إلى التقدم والبناء والعمران، والعالم يزخر بهذه التجارب التي بحاجة إلى من يستفيد منها، وما من أمة تطلعت إلى التقدم وسعت سعيها إلا ووضعت أمامها أن تأخذ من تجارب الأمم التي سبقتها، ولو لا اللافح بين تجارب الأمم على مر التاريخ لما نشأت حضارة في هذا العالم، لأنه ما من حضارة إلا وأخذت من الحضارات الأخرى، سواء اعترفت بهذا الأخذ أم لم تعترف.

والحضارة هي أرث إنساني مشترك، من حق أي أمة أن تأخذ منه، ولا يحق لأي أمة أن تصادر أي جزء من هذا الإرث لنفسها، وتحجبه عن الآخرين، والغرب أحد التجارب المهمة جداً في صنع التقدم، وبالذات التجربة الألمانية التي استطاعت أن تخرج بنفسها من الأنقاض إلى أعلى مستويات التقدم في أوروبا، وهناك التجربة اليابانية التي تستحق الاعتزاز، والتي برهنت على أن بناء الإنسان هو الذي يصنع الحضارة حتى مع قلة الموارد والثروات الطبيعية كالذي كانت عليه اليابان، وهناك

---

[1]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص13.

أيضاً التجربة الصينية التي ينظر إليها كل العالم باهتمام، وكذا تجارب بلدان جنوب آسيا ذات النمو السريع وهي (كوريا)، تايوان، هونغ كونغ، سنغافوره)، والتجربة الإسلامية المهمة في هذا المجال التي تستحق كل تقدير هي تجربة ماليزيا التي تعتبر الأكثر تقدماً من بين كل دور العالم الإسلامي.

فالإسلام لديه قدرة عظيمة في البناء والعمران وصنع التقدم والحضارة، وكله بناء وسعي وكدح وعمل وإحياء ونهضة وإصلاح، وبإمكانه أن يلبي لنأكل ما نحتاجه في سعينا نحو البناء وصنع التقدم، وهذا الدين العظيم بحاجة إلى من يكتشف أسراره وعظمته، وهل هناك أعظم من أن تجد أمة من الأمم بأن خالق الإنسان والكون، عالم الغيب ومدبر الأسباب معها إن هي التزمت بالإسلام.

فالمستقبل هو الأمل الذي ينبغي أن نبتكره بأنفسنا لبناء حضاري جديد في ظل عالم متغير، وقد صحت مقولة إن المستقبل يبدأ الآن، ومن هنا ينبغي أن نبدأ[1]...

أجل فلنبدأ بسواعد جديدة مفتولة، ونحن أمة (اقرأ) ومفتاح حضارتنا كلمة (اقرأ) وما علينا إلا أن نفهم ذاتنا وننطلق من هذه الذات، وهل من مدكر؟؟.

[1]- زكي الميلاد: المسألة الحضارية، ص137.

السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية – قضاء الحفة– قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي – ثانوية البنين(جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب – قسم اللغة العربية وعلومها – جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق – جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق – جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952–1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتنباك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.

✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤَلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب

مقدمة عامة: 5

البحث الأول: الموقف العالمي في المستقبل.....17

الفرع الأول: تغيرات المستقبل في طفرات ووثبات "صدمات المستقبل" ...17

الفرع الثاني: هل ترقى الدراسات المستقبلية مرقى العلم.....23

الفرع الثالث: رأي بعض العلماء والمفكرين بمستقبل العالم الإسلامي ...31

البحث الثاني: الأمة العربية قاعدة العالم الإسلامي.....55

الفرع الأول: أطروحة العروبة في كتاب أم القرى للكواكبي.....57

الفرع الثاني: البيئة الإقليمية في منظور المشروع الحضاري العربي الإسلامي65

الفرع الثالث: رؤية قومية لحال الأمة 69

الفرع الرابع: رأينا في دور وأهمية الأمة كقاعدة صلبة في دائرة العالم الإسلامي93

البحث الثالث: حقيقة الدار الإسلامية 105

الفرع الأول: وصف جغرافي سياسي للدار الإسلامية 107

الفرع الثاني: التكوينات التاريخية لجمهوريات آسيا الوسطى 113

الفرع الثالث: الوطن العربي وكومنولث الدولة المستقلة 155

الفرع الرابع: العرب ودائرة الحضارة الإسلامية 167

الفرع الخامس: أفكار باحثة عن سمات حضارية في المشروع العربي الإسلامي 191

الفرع السادس: رؤية إسلامية لحال الأمة- ورقة عمل 209

الفرع السابع: رأينا الخاص في معنى وقوة الانتماء إلى الأمة الإسلامية227

البحث الرابع: جدلية الانتماء للإنسانية في ضوء الوعي الإسلامي .. 249

نقد وتقدير وتقويم 285

الخاتمة 289