القسم الثاني

التصادُم الفكري

الوقفة الأولى:
الفكر والسُّلْطة

تحفل المكتبة العربية والإسلامية بالإنتاج الفكري، الذي يعكس حالةً من التصادُم، في بعض المجتمعات العربية والإسلامية، بين المُفَكِّرين والسلطة السياسية، نتيجة للتوجُّهات السياسية، التي لم تكن ترحَّب بالتوجُّه الإسلامي، بالقدر الذي ترحِّب فيه بتوجُّهات فكرية أخرى، كالقومية العربية، التي وُلدت نتيجةً لقيام القومية الطورانية، ثم القوميات الأخرى، التي وُلدت ردَّ فعلٍ بسبب قيام القومية العربية، كالقومية الكرديَّة والكلدانيَّة والآشوريَّة والفينيقيَّة والأمازيغيَّة والفرعونيَّة، وغيرها، ومثل تبنِّي مشروعات يساريَّة أو يمنيَّة، كانت تلقى الرفض من هؤلاء المُفَكِّرين، لاسيَّما منهم المفكِّرون الشعبويون، لا مفكِّري النُّخب،[1] مما أدَّى إلى قيام توجُّه معاكس لهذه التوجُّهات، اجتهد في تأصيل الفكر السياسي، واستقاه من الفهم الإسلامي للسياسة، فيما اصطلح عليه بالسياسة الشرعية، التي تنبثق مقوِّماتها من الفهم الإسلامي للسياسة، رغم التقصير الحاصل في زماننا هذا

(١) انظر: عبدالإله بلقزيز. نهاية الداعية: **الممكن والممتنع في أدوار المثقفين**. ـ مرجع سابق. ـ ص ٤٣ ـ ٣٧.

في فهم السياسة الشرعية، وقلَّة طرح هذا المفهوم في الأوساط الفكرية السياسية،[1] واقتصارها على بعض الأكاديميات، من جامعات ومعاهد عليا.[2]

تبع هذا الدعوةُ إلى تأصيل الفكر الاقتصادي، والرجوع بالاقتصاد إلى المفهوم الإسلامي كذلك، لتيسير التعامُل التجاري الفردي والمؤسَّسي.

إزاء هذه التطوُّرات التي طرأت على المجتمع المسلم، بفعل تطوُّرات سياسية، داخلية وخارجية، كان لا بُدَّ من بروز حالة من التصادُم بين السلطة والمُفَكِّرين في بعض البلاد العربية والإسلامية، نتج عنه هذا الكمُّ الهائل من الإنتاج الفكري، الذي تلقَّفته المجتمعات الإسلامية الأخرى، وتأثَّرت به، وأملته على ناشئتها على أنه النمط العام السائد في العالم العربي والإسلامي، في شكل من أشكال التعميم، الذي نعاني منه غالبًا.[3]

(١) انظر: صلاح الدين أرقه دان. **التخلُّف السياسي في الفكر الإسلامي المعاصر**. ـ بيروت: دار النفائس، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ٢٥٦ ص.

(٢) انظر: عبدالجواد ياسين. **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النصِّ والتاريخ**. ـ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م. ـ ٣٤٩ ص.

(٣) انظر، مثلاً: جبران شامية. الإسلام: **هل يقدِّم للعالم نظريةً للحكم؟** ـ بيروت: دار الأبحاث والنشر، (٢٠٠٢). ـ ٤٩٤ ص.

ذلك أنَّ بعض المجتمعات الإسلامية لم تتعرَّض لهذا التصادُم، بل كانت القيادة السياسية فيها تتماشى مع القيادة العلمية، وتأخذ منها مقوِّمات ممارساتها السياسية، كما هو الحال في بعض الدول العربية، كمثال واضح على ذلك، (المملكة العربية السعودية نموذجًا) حيث برزت في هذه البلاد تلك العلاقة القوية بين القيادتين، من خلال تقريب العلماء والمفكِّرين، وإشراكهم في صنع القرار السياسي، بل إنَّ القيادة السياسية على علم واطِّلاع بالمفهوم الإسلامي للسياسة والاقتصاد، وقيادة الأمة بشتَّى مناحيها، وتستمدُّ منطلقاتها السياسية من هذا المفهوم. ولا بُدَّ من الإشادة بهذا الأسلوب في الحكم.

عليه، فلم يكن هناك تصادُم، كما حصل في بعض المجتمعات، وبالتالي فلم تكن هناك حاجة إلى هذا الإنتاج الفكري، الذي كان يتعامل مع حالات التصادُم في تلك المجتمعات؛ لأن هذا الإنتاج لا يناسب تلك المجتمعات، التي لم تعش حالة التصادُم. ومن هنا ينبغي إعادة النظر في هذا الإنتاج الفكري، من حيث النظرُ إلى أنَّه إنتاج فكري، يعكس حالات خاصة، لها حدودها الزمانية والمكانية.[1]

(١) انظر في حالة الفكر والسلطة باعتبار الزمان والمكان: مصطفى مرتضى علي محمود. **المثقَّف والسلطة: دراسة تحليلية لوضع المثقَّف المصري في الفترة من ١٩٧٠ ـ ١٩٩٥**. ـ القاهرة: دار قُباء، ١٩٩٨م. ـ ٥٢٨ ص.

بالتالي، لا بُدَّ من الحذر من تبنِّي الأفكار الواردة في هذا الإنتاج، التي لا تنطبق، بالضرورة، على بقيَّة المجتمعات العربية والإسلامية، مما جعل الناس، لاسيَّما الناشئة منهم، يتأثَّرون عاطفياً بالمناحات، التي طغت على هذا الإنتاج الفكري، وأسهمت، بشكل ملحوظ، في توسيع الفجوة بين المجتمعات وقياداتها السياسية والاقتصادية.[1] وليس في هذه الوقفة تسويغٌ لبعض ممارسات القيادات السياسية في بعض المجتمعات الإسلامية، ولكنها تنبيه إلى الابتعاد عن التعميم في هذه الممارسات.[2]

لعل الوقفاتِ الآتية تتوسَّع في مناقشة هذا الشكل من التصادُم، الذي طرأ على المجتمع العربي المسلم. وتكون هذه المناقشات هادئة وواضحة، إلى الحدِّ الذي لا يصل إلى التجريح، أو إلى حدِّ التصريح بالأسماء، لاسيَّما تلك التي أفضت إلى ما قدَّمت من الجانبين.[3]

(١) أحمد يوسف. **مستقبل الإسلام السياسي: وجهات نظر أمريكية**. ـ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١م. ـ ١٦٦ ص.

(٢) انظر: خليل أحمد خليل ومحمَّد علي الكبسي. **مستقبل العلاقة بين المثقَّف والسلطة**. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م. ـ ٢٠٧ ص. ـ (سلسلة حوارات لقرن جديد).

(٣) انظر: العددين الرابع السنة الأولى (صيف العام ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م)، والخامس السنة الثانية (خريف ١٩٨٩م)، من **مجلة الاجتهاد**، حيث التركيزُ فيهما على المثقَّف والسلطان في المجال الحضاري العربي الإسلامي، والثقافة والسلطة في المجال العربي الحديث.

الوقفة الثانية:
الفكر والسياسة

أدَّى التصادُم بين الفكر والسلطة في بعض البلاد العربية، إلى إنتاج فكري، سعى إلى التنظير، والنظرة الشمولية للإسلام، من منطلق نظري فلسفي، جاءت على حساب التطبيق، العملي العلمي، الفقهي للإسلام، من خلال العلم الشرعي الذي ربَّما يكون قد تعرَّض لقدر من التجاهُل، بحيث أصبح إطلاق مصطلح المُفَكِّرِ الإسلامي أكثر بريقًا من مصطلح العالِم الإسلامي أو العالِم المسلم، وكأن العالِم بعيدٌ عن الفكر في مجالات الحياة، ومن هنا برز، أيضًا، قدر من التجاهُل لبعض العلماء في المجتمع المسلم.

أصبح العلماء، لهذا، عرضةً للّمز والتلميح، في مواقف، ثم التصريح في مواقف أخرى، في الوقت الذي يُقدَّم فيه المُفَكِّرون، الذين زاد إنتاجهم الفكري، نتيجة لهذا التقديم، وزاد الإقبال على ما يكتبون في الصحف والمجلات والدوريات والكتب، وما يقولون في المحاضرات والندوات، ويُستضافون في القنوات الفضائية، بل ربَّما استُفتوا، فأفتوا بغير علم، فضلُّوا وأضلُّوا.

يظهر أنَّ هذا كلَّه كان على حساب العلم الشرعي الذي هو مقوِّم من مقوِّمات المجتمعات الإسلامية، في حياتنا اليومية من القمَّة إلى القاعدة.[1]

لا يعني هذا التجاهُلَ التَّام للعلم والعلماء، بل هو قدر من التجاهُل، إذ بقي، ويبقى، للعلماء أثرهم في تلك المجتمعات، ولكنه لم يكن ذلك الأثر الذي يصل إلى المستوى العلمي، الذي وصل إليه أولئك العلماء في مجتمعاتهم، وربَّما قيل إنَّ أثرهم العلمي بدأ في خارج مجتمعاتهم أكثر من بروزه في مجتمعاتهم. ولا تعميم في ذلك أيضًا، ولكن هذا حاصل في بعض المجتمعات.

استعانت مجتمعات إسلامية، تعاني من قلَّة العلماء، بعلماء من مجتمعات إسلامية أخرى. فكان التأثير في المواقع الجديدة أكثر من تأثيرهم في مواقعهم التي جاءوا منها، وإنْ قيل إنَّ سبب قلَّة التأثير في المواقع القديمة ناتج عن كثرة العلماء، وبالتالي كثرة التأثير في المواقع الجديدة ناتج عن قلَّة العلماء. وعلى أي حال فإنَّ المراد، هنا، هو التنبُّه إلى أنَّ هذه الوقفة لا تعمد إلى التعميم في إطلاق الأحكام على الأماكن المجتمعات، وعلى الأزمان كذلك.

(١) انظر في حالة من حالات الإحباط في تطويع السياسة للدين: محمَّد سعيد العشماوي. **الإسلام والسياسة**. ـ بيروت: الانتشار العربي، ٢٠٠٤م. ـ ٢٠٠ ص.

بالتالي، فإنه يمكن القول، هنا، إنَّه كلَّما كثُر المُفَكِّرون، بالإطلاق المتَّبع الآن، وليس بالمعنى المطلوب من التفكير، كان هذا على حساب العلم والعلماء. وليس هناك ميل إلى القول إنَّه يمكن أن يتزامن الأمران في وقت واحد، لأن هناك شعوراً بأن إقبال الناس على النظرة الفكرية للدِّين، قد تأتي على حساب النظرة العلمية، التي تتلمَّس حاجات الناس، وتبحث عن المشكلات التي يواجهونها في ممارساتهم اليومية، فتدرس التخلُّص منها من منطلق شرعي واضح ومباشر، دون اللجوء إلى النظرة الشمولية في أحكام الإسلام، وواقعيتها، ومثاليتها، وقابليتها للتطبيق في كل زمان ومكان، وما إلى ذلك مما ظهر به المُفَكِّرون المسلمون، أو الإسلاميون، أو الإسلامويون، كما يحلو للبعض أنْ يُطلق عليهم.

مما يتميَّز به العلماء، في تلك المجتمعات، ربَّما، رغبتهم في الاستقلالية العلمية التامَّة، دون التورُّط في الانخراط في التنظيمات والأحزاب، التي طرأت على المجتمع المسلم في تلك المواقع، نتيجة التصادُم بين الفكر والسلطة فيها، على قدر متفاوت من التصادُم بين مجتمع وآخر، إلى حدٍّ ينعدم فيه هذا التصادُم في مجتمعات لم تُلقِ بالاً كثيراً للفكر، بقدر ما اهتمَّت بالعلم، وقدَّمت العلماء، وأشركتهم في الممارسات السياسية، من خلال تبنِّي الحكم الإسلامي في هذه المجتمعات. وبالتالي، لم

تظهر في هذه المجتمعات الحاجة إلى الفكر، بالمفهوم الذي جرى طرحه عليه في هذه الوقفات. وعدم الحاجة إلى الفكر يعني عدم الحاجة إلى تلك الممارسات، التي تولَّدت عن هذا الفكر، وذاك مما سيكون مجالاً لوقفة آتية.

الوقفة الثالثة:
الفكر والعلم (١)

واقع بعض المجتمعات المسلمة، وليس كلَّها، يشهد حالةً من التصادُم بين العلم والفكر، ثم بين الفكر والسلطة، على ما مرَّ بيانه في الوقفات السابقة. ومن نتائج هذا التصادُم قيام أحزاب معلَنة، أو تنظيمات غير معلَنة، جعلت نصب عينها إقامة مجتمع مسلم خالص، تطبَّق فيه أحكام الله تعالى. هكذا كان الهدف، إلا أنَّ المؤلم أن هذه الأحزاب والتنظيمات قد استعجلت النتائج، وأرادت الوصول إلى الأهداف، بسرعة فائقة، مع عدم وجود القاعدة الصلبة، أو مع ضعف هذه القاعدة، إذا وجدت، تلك التي تعين على ذلك، ومن ثمَّ عدم توافر القابليَّة عند الناس للتطبيق التام لأحكام الله تعالى، قبل التهيئة العلمية لذلك.[١]

كدليل على الاستعجال في التطبيق رفعت السلطة في أحدُ المجتمعات المسلمة شعارَ تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، من خلال القضاء على مواقع بيع الخمور، وإقامة حد السرقة، في

(١) انظر: منتصر الزيَّات. **الجماعات الإسلامية**: رؤية من الداخل. ـ القاهرة: دار مصر المحروسة، ٢٠٠٥م. ـ ٣٩٩ ص.

مجتمع فقير، السرقة فيه تتمُّ من أجل الحصول على لقمة عيش. ولذا فشلت هذه التجربة، وحسُبت على الإسلام، ولم تحسب على سوء في المنهج والتطبيق.

العجلة هي سبب رئيسي في قيام هذا التصادُم، الذي تطوَّر إلى وجود غلوٍّ في فهم الدِّين، قامت عليه بعض التنظيمات، وتلقَّت من يعينها على هذا الغلوِّ، فاحتضنتها بعض الدول الأجنبية، واستضافت بعض رموزها، وسهَّلت لهم، ولها، التوسُّع في هذا الغلوِ، بل سهَّلت لهم، ولها، الانشطار فيما بينها، بحيث يكثرُ أتباعها، بكثرة انشطارها، وتتصادم فيما بينها. ويكون ذلك على حساب الشباب المسلم، الذي أقبل على هذا الدِّين بصدق وإخلاص، دون أن يتوافر لديه، بالضرورة، الصواب، ولكنه تلقَّاه عن هؤلاء الذين نصَّبوا أنفسَهم مُفَكِّرين وعلماء ومفتين، مع أنهم بعيدون، نسبيًا، عن العلم الشرعي، بل إنَّهم جعلوا من أنفسهم بديلاً للعلماء، فقلَّلوا من شأن العلماء، واتَّهموهم بالرجعيَّة وقلَّة الوعي، والاهتمام بأمور الممارسات اليومية للنساء والرجال، مما فيه إهانةٌ واضحةٌ للعلماء،[1] وبالتالي إهانةٌ إلى العلم الشرعي

(١) ينقل أوليفييه روا عن أبي حمزة المصري، الذي كان يقيم في لندن، قوله عن العلماء «المجازِين»: «المجازُون لا يسبِّبون إلا المتاعب... ما نفع كلٌ تلك المعارف «الإسلامية» إن كانت لا تقوم بشيء إيجابي للشعب المسلم وللإسلام؟». انظر: أوليفييه روا. عولمة الإسلام/ ترجمة: لارا معلوف. ـ بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣م. ـ ص ٩٥.

ووصفه بالقصور. ولا يملك هؤلاء المُفكِّرون إلا قدرًا من النصوص المجردة عن سياقها، وعن أقوال العلماء فيها.

استطاعت معظم هذه الأحزاب والتنظيمات، وليس كلها، أنْ تعطي صورة مشوّهة عن الإسلام، بحيث أتاحت المجالات لإطلاق الاتهامات على الدِّين والمتديِّنين، تديُّنًا حقًّا، يقوم على العلم الشرعي، المُستقى من علماء الشريعة الإسلامية.[1]

ساعدت هذه التنظيماتُ الإعلامَ المغرضَ في الوصول إلى حالات وشواهد وبراهين، لاتِّهام الإسلام والمسلمين بما يُتَّهم به اليوم، من الرجعية والتخلُّف والغلوِّ «التطرُّف» والأصولية، بمفهوم الآخر للأصولية، ذات المدلولات غير الإيجابية، حتى أضحى هذا المجال (الأصولية) ساحةً رحبةً لكيل الاتِّهامات غير الواقعية.[2] ولم يقف الأمر إلى هذا الحدِّ، بل تعدَّاه إلى اتِّهام دولٍ بعينها بتغذية الإرهاب ورعايته،[3] حتى وصل هذا الاتِّهام إلى دول

(١) انظر: شوقي أبو خليل. **الإسلام في قفص الاتهام**. ـ ط ٥. ـ دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢م ـ ٢٦٦ ص.

(٢) ريتشارد هرير دكمجيان. الأصولية في العالم العربي. ـ ط ٣/ ترجمة: عبدالوارث سعيد. ـ المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م. ـ ٢٠٨ ص. وانظر أيضًا: جيل كيبل. يوم الله: **الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث**. ـ ترجمة: نصير مروَّة. ـ قبرص: دار قرطبة، ١٩٩٢م. ـ ٢٢٢ ص. وانظر كذلك: دليب هيرو. **الأصولية الإسلامية في العصر الحديث**/ ترجمة: عبدالحميد فهمي الجمَّال. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامَّة للكتاب، ١٩٩٧م. ـ ٥١٢ ص.

(٣) انظر: عبدالغني عماد. **صناعة الإرهاب: في البحث عن مواطن العنف الحقيقي**. ـ بيروت: دار النفائس، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ١٦٨ ص.

بعينها، (المملكة العربية السعودية، نموذجًا)، ذنبها أنها مُصرَّة على تطبيق الإسلام، على الوجه الذي فهمه عليه سلف هذه الأمَّة، دون اللجوء إلى الشعارات والمزايدات والهيجان العاطفي، والحماسي غير المرشَّد، والتعصُّب غير الإيجابي، وهكذا.[1]

الذي لا بُدَّ من التوكيد عليه أنَّ كل واحد منَّا يتحمَّل مسؤولية مُحَدَّدة، تعتمد على مدى قدراته العلمية والقيادية، وأكثر من ذلك فهو معفىً من أيِّ مسؤولية. وهناك نصوص شرعية واضحة في مدى تحمُّل المسؤولية، لعلَّ من أقربها إلى هذا الطرح قوله تعالى: ﴿ **فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنفِقُوا خَيْرًا لِأَنفُسِكُمْ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ (التغابن ١٦)، وقوله تعالى: ﴿ **لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ** ﴾ (البقرة ٢٨٦). وغير ذلك من الآيات والأحاديث المطمئنة للنفس، وليست المثبِّطة للهمَّة، كما رآها بعض من أولئك المُفَكِّرين وأصحاب الأهواء والتوجُّهات، الذين استعجلوا في تحقيق ما يصبون إليه، دون النظر إلى الدرجات والتدرُّج المطلوب في أي عمل من الأعمال الخالصة الصائبة.

(١) مجموعة من العلماء والمثقَّفين السعوديين، إعداد. **خطاب إلى الغرب: رؤية من السعودية**. ـ الرياض: غيناء للنشر، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ٣٢٣ ص.

الوقفة الرابعة:
الفكر والعلم (٢)

نتج عن سيطرة الفكر، وغلبته على العلم والفقه، في بعض بلاد المسلمين، وجود حركات وجماعات فكرية، حصيلتها العلمية والفقهية محدودة. ونتج عن ذلك هذه الفجوة بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية، في بعض المجتمعات العربية والإسلامية، وبالتالي قيام شكل من أشكال التصادُم، اختلفت حدَّته من مجتمع إلى آخر.

جرى التوكيدُ في الوقفة السابقة أنَّ هذه الفجوةَ لم تكن، بالضرورة، موجودة في جميع المجتمعات العربية والمسلمة. وضُرِبَ مثلٌ ببعض الدول العربية، التي جمعت بين القيادة السياسية والقيادة العلمية، في مسيرة بدأت قبل زوال الاحتلال/الاستعمار عن البلاد العربية، التي خضعت للاحتلال ردحًا من الزمن، فتفيَّأت ظلال هذا الامتزاج بين القيادتين، وكان من نتائج ذلك هذا الوضع الذي تعيشه هذه البلاد من الوحدة والاستقرار والنماء.[1]

(١) لأسباب عديدة، دينية وجيوسياسية واقتصادية، لم ينظر المستعمرون أنَّ المملكة العربية السعودية قابلة للاستعمار، وربَّما رأى المستعمرون أنَّ استعمار هذه البلاد ستكون له عواقب وخيمة على مستوى العالم الإسلامي، مما يجعلها مثلاً واضحًا لحالة المجتمع الذي بقي مصرًا على التميُّز والخصوصية، ومن ذلك التقاء القيادة السياسية والعلمية في حكم البلاد.

لا بُدَّ من التوكيد هنا أنَّ التعبير بالقيادة الفكرية مقصود في بعض المجتمعات العربية والإسلامية، وأنَّ التعبير بالقيادة العلمية مقصود في حالة هذه البلدان، التي لم يطغَ فيها الفكر على العلم، ذلك أنَّ العلم، الذي تزامن مع السياسة، قد تُرجم إلى ممارسات عملية قائمة مشهودة، لم تخلُ من الإعجاب في كثير من المؤسسات، وإنْ تعرَّضت للنقد والتجريح من مؤسَّسات أجنبية أخرى، لا ترغب في استقرار الأمم، وتطبيق شرع الله عليها، من منطلقات فكرية وثقافية، لا تتَّفِق مع الفكر والثقافة الإسلامية،[1] التي تنبني على مفهوم متداول، يدور على قول مأثور: اعمل لدنياك كأنَّك تعيشُ أبدًا، واعمل لآخرتِك كأنَّك تموتُ غدًا.

بينما تنطلق بعض المؤسَّسات، التي لا تعجبها الممارسات العربيَّة، من فكر وثقافة، وتهتمُّ بالجزء الأول فقط من هذا القول المأثور، كما عبَّر عن ذلك أحدُ الأدباء المُفَكِّرين العرب، الذي ذاعَ صيته، ونال أكبرَ الجوائز التقديرية، عندما سُئِلَ في مجلَّة صباح الخير المصرية، في الثمانينات الهجرية من القرن الماضي، الستينات الميلادية من القرن الماضي، عن الحكمة التي يتبنَّاها، إذ قال: هي اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا، ثم قال: ولا يهمُّني الشطر الثاني من هذا القول المأثور!

(١) انظر من أحدث هذه المحاولات: شاريل بينارد. **الإسلام الديموقراطي المدني: الشركاء والمصادر والإستراتيجيات**. ـ واشنطون: مؤسسة راند، ٢٠٠٢م. ـ ١٠٠ ص.

هذا المُفَكِّرِ العربي هو من أولئك الذين أسهموا في قيام هذا التصادُم في مجتمعه هو، وألقى بظلاله، بالضرورة، على بقيَّة المجتمعات العربية والإسلامية، عندما تبنَّى بعضُ المُفَكِّرين أفكارًا غريبة عليهم، ضلُّوا بها وضلَّلوا غيرَهم بها، فكانوا عونًا مباشرًا، أو غير مباشر، للقيادة السياسية في إيجاد هذا التصادُم، الذي نتجت عنه فجوة واسعة بين القيادتين، السياسية القائمة على النزوع إلى التوجُّه العَلماني "لا سياسةَ في الدِّين، ولا دينَ في السياسة"، والقيادات الفكرية، لاسيما الساعية منها إلى التأصيل.[1]

هناك عامل خارجي، وربَّما عوامل خارجية، ولا شكَّ، أسهمت في توسيع هذه الفجوة بين القيادتين. ولكنه تأثير محدود، لا ينبغي أن يُعطى أكثرَ من قيمته، ولا تُعلَّق عليه جميع الأبعاد الأخرى لهذه الفجوة.

ما الذي نتج عن هذا التصادُم، غير الإنتاج الفكري، الذي سبق التركيزُ عليه في هذه الوقفة؟ نتج عنه الرغبة في التصدِّي الفكري للممارسات السياسية، مما نتج عنه الرغبة، أيضًا، في

(١) انظر في العزوف عن فكرة التأصيل: محمَّد أركون. **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**/ ترجمة وتعليق: هاشم صالح. ـ بيروت: دار الساقي، ١٩٩٩م. ـ ص ٧ ـ ١٦.

التنظيم وقيام قيادات عليا، تحتها تقوم قيادات فرعيَّة. وبالتالي نشأت التنظيمات والأحزاب، والأجنحة، وعمدت هذه التنظيمات إلى توثيق وجودها، من حيث الانتماءُ لها، فظهرت العضوية في هذه التنظيمات (الإخوان المسلمون، نموذجًا).[1] وكان لا بُدَّ لها من أنْ تُعلِم عن وجودها، فأفادت من الإعلام بالمجلَّة، ودار النشر، والنشرة، والشريط، ونحوها.

برز الانتماء للتنظيم أو الحزب، وبرزت الرغبة في التكثير من المنتمين لمعالجة بعض العوائق المالية والإعلامية، من خلال الاشتراك بالعضوية، بمقابل مادِّي، عدا التبرُّعات من الأعضاء، وجمعها من غيرهم من خلالهم، ثم نتج عن هذا كله طغيان الهوى للانتماء، الذي بُني عليه التعصُّب لهذا التنظيم أو ذاك، على حساب التوجُّه العام الذي قام التنظيم من أجله.

عندما تدخَّل الهوى فقد التنظيم أهدافه، التي قام من أجلها، أو أنَّ الهدف نفسه قد تقهقر، إنْ لم يكن قد ضاع في خِضَم الحماس والتعصُّب. مما سيكون مجالاً لوقفة آتية.

---

(١) انظر: عبدالله فهد النفيسي. الإخوان المسلمون في مصر: التجربة والخطأ. ـ ص ٢٠٣ ـ ٢٦٨.

في: **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي**. ـ القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م. ـ

الوقفة الخامسة:
الفكر والعقيدة

من المشكلات التي نتجت عن التوجُّه الفكري في النظر إلى الإسلام، على حساب التوجُّه العلمي، تلك المشكلة التي تتعلَّق بالعقيدة الإسلامية، على اعتبار أنَّ الإسلام يغطِّي الجانب الإيماني، من خلال أركان الإيمان الستة، كما يغطِّي الجانب التطبيقي لهذا الإيمان، من خلال أركان الإسلام الخمسة، وهي العبادات، ثم جانب المعاملات، في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

قد يشترك المسلمون في تطبيق أركان الإسلام الخمسة، كالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج، مع الاستطاعة، إلا أنَّ المشكلة تبرز عند تطبيق أركان الإيمان الستة، عندما ظهرت اجتهادات في تفسير هذه الأركان، فيظهر الخلل في النظر إلى الأسماء والصفات، فيُقَرُّ بعضُها، وينكَر بعضُها، أو يؤوَّل بعضُها، من منطلق الإخلاص، الذي لم يتزامن مع الصواب.

قد يكون هناك قول، أو أقوال، في ملائكة الله تعالى، بالزيادة على ما جاء عنهم في كتاب الله تعالى وسنَّة رسول الله ﷺ. وقد

تكون هناك أقوال في الكتب المنزَّلة على أنبياء الله ورسله ـ عليهم السلام ـ. وقد تكون هناك أقوال في الأنبياء والرسل الذين بعثهم الله تعالى للتبليغ. وقد تكون هناك آراء حول اليوم الآخر، والصراط، والجنة، والنار، والحساب، والتخليد، والغفران، والشفاعة. ثم قد تكون هناك مرئيات حول القدَر، الذي قدَّره الله تعالى لعباده، بمراتبه ودرجاته المعروفة، لدى علماء العقيدة.

قِيل في هذا الكثير، منذ أنْ تدخَّل الفكر في النظر إلى هذه الأركان الستَّة، فظهرت الفِرَق، المعروفة سابقًا، في المجتمع المسلم، التي كانت لها أقوال في هذه الأركان. ثم ظهرت فِرَق أخرى على مرِّ الزمان، كلها ذات علاقة مباشرة بركن أو أكثر من أركان الإيمان، حتى وصل الأمر إلى إنكار مصدرٍ مُهمٍّ من مصادر التشريع الإسلامي، وهو سنة المصطفى محمد بن عبدالله ﷺ، (رشاد خليفة، نموذجًا، حيث "ادَّعى النبوَّة، وأنكر بعض الآيات الكريمة، وأنكر جميع السُّنَّة النبوية")،[1] فظهرت فِرَق حصرت إسلامها في القرآن الكريم فقط، بل ربَّما ظهرت فِرَق لها قول في القرآن الكريم نفسه، بل ربَّما ظهرت فِرَق لها قول في وجود الله تعالى... وهكذا.

(١) انظر في ترجمة رشاد خليفة: نزار أباظة ومحمَّد رياض المالح. **إتمام الأعلام: ذيلٌ لكتاب الأعلام لخير الدين الزركلي**. ـ ط ٢. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ص ١٤٨.

كل هذا من نتاج الفكر المجرَّد، الذي لم يقم على حصيلة علميَّة قويَّة، مؤمنة إيمانًا مطلقًا. فكان أن حصل شكل من أشكال التصادُم هذه المرة بين العلماء والمُفَكِّرين. ولكنه تصادُم غير معلن، ويقوم على الحوار المباشر، وغير المباشر، من خلال الرسائل والكتب التي تؤلَّف، فتظهر الردود، ثم تظهر الردود على الردود... وهكذا، وفي هذا، رغم ما قد يظهر عليه من نظرة سلبية، إلا أنَّه أثرى العلم والفكر، وأعطى هذا الموضوع حيوية مطلوبة.

ثم تأجَّج هذا التصادُم عندما ظهرت قيادات سياسية في المجتمع الإسلامي القديم، انتصرت لأصحاب الفكر، فيما ظهر، على حساب رجال العلم ـ كما سبق التعرُّض له في القسم الأوَّل ـ. وتعرَّض بعضُ العلماء للمضايقات في ذلك الوقت، مما هو معلوم في تاريخ التراث العلمي عند المسلمين، لاسيما في مطلع الخلافة العباسية (١٣٢ ـ ٦٥٦هـ/ ٧٤٩ ـ ١٢٥٨م)، عندما برز أثر الاختلاط بالثقافات، من خلال النقل والترجمة.[1]

المعلوم، عندنا، أنَّ هذا الدِّين يقوم على العلم، ولذا كان العلماء هم ورثة الأنبياء. ولم يأتِ أن المُفَكِّرين ذوو علاقة مباشرة بالأنبياء. قد يكون هذا صعبَ القبول، ولكن الصعوبة تزول إذا

(١) انظر: علي بن إبراهيم النملة. **النقل والترجمة في الحضارة الإسلامية**. ـ مرجع سابق. ـ ٢٠٤ ص.

فَهم المعنيُّون المرادَ بالفكر في هذا السياق. والعلم الذي يقوم عليه الدِّين هو العلم المُستقى من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، وهو العلم الذي يتلقَّاه الناس، عامَّتهم وخاصَّتهم. فالدِّين ليس مقصورًا على الخاصَّة، وميزة الخاصَّة هي قدرتهم على زيادة إيمانهم بما يستطيعون من كسب العلم، والقدرة على التوسُّع فيه. وزيادة الإيمان ليست مقصورة، كذلك، على الخاصَّة، بل كل يزيد إيمانه وينقص.

من هنا تأتي مقولةُ أحدِ المُفَكِّرين الفلاسفة، الذي شرَّق وغرَّب، بحثًا عن العقيدة الصحيحة، فظهر بنتيجةٍ تلخَّصت في دعائه أنْ يموت على الإسلام، كما تموتُ عجائز نيسابور.[1] ولا يتنافى هذا أبدًا مع البحث عن الحكمة، فيما فيه مجال للبحث عن الحكمة.

(١) قال الذهبي في **سير أعلام النبلاء** وهو يُترجم لأبي المعالي الجويني: «وحكى الفقيه أبو عبدالله الحسن بن العباس الرستمي قال: حكى لنا أبو الفتح الطبري الفقيه قال: دخلت على أبي المعالي في مرضه، فقال: اشهدوا عليَّ أني رجعت عن كل مقالة تخالف السنة، وأني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور». انظر: الذهبي. **سير أعلام النبلاء**. ـ ٢٥ مج. ـ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م. ـ ١٨: ٤٧٤.

الوقفة السادسة:
الفكر والفكر

من أشكال التصادُم الذي تعيشه الأمة هو ما يدور بين الفكر والفكر، ولكن لكل من الفكرين توجُّهٌ لا يلتقيان. فهو ليس تصادُمًا بين فكر وعلم، وليس تصادُمًا بين قيادات فكرية وقيادات سياسية، في بعض البلاد الإسلامية. ولكنه تصادُم بين فكر ينتمي إلى الإسلام، وفكر آخر لا ينتمي إلى الإسلام، بل إنَّه قام وفي ذهنه الوقوف في وجه الإسلام.

المعلوم أن المجتمع العربي والإسلامي قد تعرَّض لتيَّارات فكريَّة، وضعها بشرٌ، خارج الدائرة العربية والإسلامية، فانبهر بها بعض المُفَكِّرين، ورأوا فيها خروجًا من المأزق الحضاري، الذي تعيشه الأمَّة في فترة من النهوض، الذي شمل العالمَ كلَّه، وبالتالي جرى تبنِّي هذه الأفكار الوضعيَّة، في مزاحمة للدِّين، الذي ينظر إلى الحياة نظرة شاملة، مرتبطة بما يمليه الدِّين على أتباعه المعتنقين إيَّاه بقناعة، تمثَّلت في تبنِّيه في شتَّى صنوف الحياة، الخاصَّة والعامَّة.

إلا أنَّ ذوي الأفكار "المستوردة"، ورغبةً في توطين هذه الأفكار، سعوا إلى تجاهُل الدِّين في المجالات العامَّة، كالممارسات

السياسية والاقتصادية، على وجه الخصوص، وسعوا، كذلك، إلى حصر الدِّين في الأمور الفردية، والأحوال الشخصية، ومع هذا فلم يتمَّ ذلك؛ لأنهم رأوا أنَّه، حتى مع قصْر الدِّين على الأحوال الشخصية، وجدوا أنه لا بُدَّ أنْ يمتدَّ من الفرد إلى الجماعة، فكان أن انزلقوا إلى التجاهُل شبه التام للدين في الحياة الخاصَّة والعامَّة، من منطلق تعارف عليه المعنيُّون بأنَّه أسلوب العَلمانية في حكم الأمور، مع أن العَلمانية، التي نادى بها أهلها، تركت مجالاً واسعًا للحريَّة الفردية في التديُّن،[1] وتردَّد مطبِّقو هذا التوجُّه العَلماني على دور العبادة، بصفتهم الشخصية، وليس بصفتهم الرسمية، وربَّما، أحيانًا، بصفتهم الرسمية، ولم يلجأوا إلى مضايقة من يقوم بذلك، كما هو الحال في بعض الدول الإسلامية، التي تطرَّفت في تطبيق المفهوم العَلماني،[2] كما تطرَّفت في تطبيق مفهوم الديمقراطية![3]

(١) أعلنت دول تتبنَّى العَلمانية الحداد على وفاة البابا يوحنَّا بولس الثاني، الذي توفِّي يوم السبت ٢٣/٢/١٤٢٦هـ الموافق ٢/٤/ ٢٠٠٥م، ونكَّست الأعلام، بحجَّة أنه كان رمزًا سياسيًا، كما كونه رمزًا دينيًا!

(٢) انظر: عادل ضاهر. **الأسس الفلسفية للعلمانية**. ـ ط ٢. ـ بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨م. ـ ٢٤٩ ص.

(٣) انظر: عبدالرزَّاق عيد ومحمَّد عبدالجبَّار. **الديموقراطية بين العَلمانية والإسلام**. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م. ـ ٢٦٤ ص. ـ (سلسلة حوارات لقرن جديد).

من أبرز مظاهر التصادُم بين الفكر والفكر اللجوء إلى النظام الاشتراكي، في بعض الدول الإسلامية. والمعلوم أنَّ تطبيق هذا النظام الوضعي يتصادَم مع نظرة الإسلام للمال والأعمال والتجارة والاقتصاد، مهما قيل من محاولات إيجاد نقاط تقارب بين النظامين.

إلاَّ أنَّ هذا التصادُم لم يأخذ منحىً فكريًا خالِصًا، إذ لم يُتح المجال لبيان نقاط الضعف في الفكر أو النظام الاشتراكي، في الوقت الذي كان فيه بيان قوي لنقاط القوَّة في هذا النظام، حتَّى لم يسلم من ذلك البيان الشعراءُ أنفسُهم، الذين كتبوا أبياتًا من الشعر وقصائد أضحت تُغَنَّي، وسمَّت فيها بعضَ الرموز الإسلامية التي قامت مع مطلع النور، في مكَّة المكرَّمة والمدينة المنوَّرة، بأنَّها تتبنَّى المفهوم الاشتراكي. كما قِيل عن سيِّد المرسلين المصطفى محمَّد بن عبدالله ﷺ إنه إمام الاشتراكيين، وكما قِيل عن الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري ـ رضي الله عنه ـ إنَّه الاشتراكي الزاهد![1]

(١) عبدالحميد جودة السحَّار. **أبو ذر الغفاري: الاشتراكي الزاهد**. ـ القاهرة: دار الهلال، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م. ـ ٢٠١ ص. ـ (سلسلة كتاب الهلال؛ ١٧٨). وانظر أيضًا: عبد الحميد جودة السحَّار. **أبو ذر الغفاري صاحب رسول الله: مصدر يبحث "الاشتراكية في الإسلام"**. ـ ط ١٠. ـ القاهرة: مكتبة مصر، د.ت. ـ ٢٠٨ ص. ويردُّ الدكتور عبدالحليم محمود على =

إنَّ الحوار والمناظرة بين فكر وفكر أمر مطلوبٌ وحيوي، ويمكن أن يخرج بنتيجة إيجابية، تبيِّن مدى قوَّة الفكر المبني على أسس دينية، مستقاة من الكتاب والسُنَّة.

إلا أنَّ الأمر غير المقبول في حياة الأمَّة، وفي سعيها نحو الحضارة والرقي، هو هذا التصادُم بين الأفكار الأصيلة والأفكار المستوردة، مما يجعل أنصار الأفكار المستوردة يزدادون، لمجرَّد أنَّ لهم موقفًا من الأفكار الأصيلة. وهذا طرحٌ يحتاج إلى مزيد تفصيلٍ في وقفات آتية.

= هذا التوجُّه عن أبي ذرٍّ الغفاري ـ رضي الله عنه ـ في: **أبو ذرٍّ الغفاري والشيوعية**. ـ ط ٤. ـ القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥م. ـ ٨٧ ص.

الوقفة السابعة: الفكر والحياة

من أشكال التصادُم التي عاشتها الساحة العربية والإسلامية، في معظمها، وليس كلها، هو تصادُم الفكر مع الفكر. وكان هذا هو موضوع الوقفة السابقة. واحتاج الأمر إلى مزيد من نقاش حول هذا الشكل، للامتداد في أنواع هذا التصادُم، إذ اقتصرت الوقفةُ السابقةُ على إعطاء مثل بتبنِّي بعض الدول النهج الاشتراكي المستورد، ثم الخروج منه بالنهج العِلماني، المستورد كذلك. ويغلب على هذين النهجين قوَّة السلطان، أي تبنِّيها من قبل القيادة السياسية، في بعض البلاد العربية والإسلامية، في المشرق والمغرب الإسلاميين.[1]

إلا أنَّ هناك تصادُمًا فكريًا لم يكن للقيادة السياسية فيه دخل مباشر وواضح، ولكنه جاء عن طريق تبنِّي بعض الأفكار، التي لا تتَّفق، بالضرورة، مع النظرة الإسلامية للفكر والحياة، بل إنَّه أُريدَ بهذه الأفكار أنْ تحلَّ محلَّ النظرة الإسلامية للحياة،

(١) انظر: محمَّد مخزوم. **أزمة الفكر ومشكلات السلطة السياسية في المشرق العربي في عصر النهضة**. ـ بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٦٨م. ـ ٢٠٠ ص.

بأشكالها ومقوِّماتها. وهنا مكمن الخلل لدى دعاة هذه الأفكار، الذين رأوا أنَّ في النظرة الإسلامية عقبةً في طريق تعميم هذه الأفكار.

لو كان المنطلق داخلاً في الإطار الإسلامي لكان القبول لها أقوى، ولدخلَتْ في مفهوم التصادُم داخل الفكر الواحد، الذي سبق التعرُّض له في الوقفات السابقة. على أنَّه لا بُدَّ من التوكيد على أنَّ الحوار داخل الفكر الواحد لا يُعَدُّ تصادُما.

هناك مذاهبُ فلسفيَّة وثقافيَّة وفنيَّة وفكريَّة، ظاهرها فيه الرحمة ـ كما يبدو لأول وهلة ـ وباطنها من قبله العذاب. والكتاب يقرأ من عنوانه، كما يقولون، فيكفي للنظر في الحكم على هذه المذاهب معرفة من يروِّجون لها، من حيث توجُّهاتُهم وتنشئتُهم وميولُهم، ومدى قربهم وبُعدهم من الدِّين، الذي قِيل عنه في أكثر من مقام إنَّه هو السبب الأوَّل والأخير في التقهقُر الفكري والثقافي والعلمي، وبالتالي الحضاري الذي تعيشه الأمَّة، كما قيل عنه إنَّه أفيون الشعوب!

كان لزامًا عند هذه الفئة، التي تلتقي في الهدف، وتختلف في الوسائل، أنْ تبحث عن بدائل تنهض بالأمَّة، وتخرجها من الأزمة الثقافية الحضارية، التي تعيشها. وهذا قول قديم، قد سبق إليه المستشرقون من العَلمانيين، أو العَلمانيون من

المستشرقين، الذين درسوا الإسلام ليخرجوا بنتيجة أنَّ المسلمين تقهقروا عندما أصرُّوا على تمسُّكهم بالإسلام، وتقدِّم الغرب عندما تخلَّى الغربيون عن الدِّين.[1]

من المهم، هنا، الاستطراد إلى القول، امتدادًا لهذا المنطلق، أنَّ المتقدِّمين من المستشرقين المنصِّرين قد قلبوا عجز هذه النظرية، بحيث تُقرأ على النحو الآتي: إنَّما تأخَّر المسلمون لتمسُّكهم بالإسلام، وتقدَّم الغرب لتمسُّكه بالدِّين! فأي الفريقين يمكن أن يصدُقَ، أو يُصدَّق.[2]

نحن، من منطلقاتنا، لا نصدِّقهما على أيٍّ من المنطقين، فلم يكن الإسلام سببًا في تقهقُر المسلمين، بل إنَّ تخلِّي بعض المسلمين عن إسلامهم، وسوء تفسيره، وسوء فهمه، والغلوَّ فيه، لدى البعض الآخر، هي من أسباب تأخُّرهم. هذا هو ما نحن مقتنعون به. إلا أن ذوي الأفكار المستوردة التي تتصادَم مع هذا المنطلق المقنع يردِّدون مقولة المستشرقين، ومنهم من يردِّد مقولة الفئة الأولى من

(١) انظر في مناقشة هذا المفهوم: إبراهيم محمود. المسيحية والإسلام: تصوُّرات متخيَّلة ورهانات سياسية. ـ **الاجتهاد**. ـ ع ٣٠ (شتاء ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م). ـ ص ١٦٥ ـ ٢٠٣. وانظر أيضًا: محمَّد أسد. **الطريق إلى الإسلام**. ـ ط ٩/ نقلها إلى العربية عفيف البعلبكي. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م. ـ ص: ٢٤٣ وما بعدها.

(٢) علي بن إبراهيم الحمد النملة. **المستشرقون والتنصير: دراسة للعلاقة بين ظاهرتين، مع نماذج من المستشرقين المنصِّرين**. ـ الرياض: مكتبة التوبة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م. ـ ١٧٨ ص.

هؤلاء المستشرقين، وهم العَلمانيون. وربَّما ردَّد بعضُ مُفَكِّري العرب مقولة الفئة الثانية من المستشرقين، وهم المتديِّنون. ذلك أنَّ المحصَّلة النهائية واحدة، وهي أن تمسُّك المسلمين بإسلامهم هو سبب تأخُّرِهم، فكريًا وثقافيًا وعلميًا وتقنيًا.

المهمُّ، أيضًا، أنَّ هؤلاء المُفَكِّرين لا يصرِّحون بذلك بوضوح، ولكنهم، بتبنِّيهم الفكر المناهض للفكر الإسلامي، يدخلون في مفهوم الدعاة للفكر الوافد، الذي يتعارض مع الإسلام ويخالفه،[1] وليس الفكر الوافد، الذي يتماشى مع الإسلام ويتَّفق معه، فيكون مجالاً للترحيب والتبنِّي.

(١) انظر: عبدالله إبراهيم. **الثقافة العربية والمرجعيَّات المستعارة: تداخُل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة**. ـ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م. ـ ٢٤٠ ص.

الوقفة الثامنة:
الفكر والسلوك

امتدادًا للحديث عن شكل من أشكال التصادُم الذي ركَّز على تصادُم الفكر بالفكر، من خلال تبنِّي مذاهب فلسفية، وأدبية، وفنية، وثقافية، تتعارَض مع الفكر الإسلامي، أو تزاحم الفكر الإسلامي، أو تأتي على حساب الفكر الإسلامي، يبدو أنَّه من غير المناسب التفصيل الصريح، الذي يلجأ إلى التشهير بالأشخاص، والتصريح بمن تبنَّى هذا الفكر أو ذاك؛ إذ إنَّ المقصود من هذه الوقفات هو البيان لما وصل إليه التصادُم بين الناس، دون التجريح المباشر للأشخاص، وربَّما صدق على هذا الموقف ما كان يتَّبعه سيِّد المرسلين المصطفى محمد بن عبدالله ﷺ في إنكار بعض الممارسات، دون اللجوء إلى ذكر ممارسيها: "ما بال أقوام!" لأنَّ هناك رغبةً في تخلِّي هؤلاء عن هذه الأفكار الوافدة، والعودة إلى الفكر الأصيل، الذي نعتقد أنَّه هو الصواب، وهو الذي يقود إلى الخير، لاسيَّما أنَّه فكر راقٍ عالٍ، بعيدٍ عن التجريح المباشر، حتى في حالات شديدة من الشطَط الفكري، وإنْ كان علماؤنا قد أجازوا التحذير من هذه الأفكار، بذكرها

وذكر من يتبنّاها؛ لتجنُّب الأفكار من ناحية، ولمحاورة من يتبنّاها حوارًا هادئًا؛ رغبة في التخلِّي عنها.

معلومٌ أنَّ هذا قد يُتَّبع داخل المجتمع الفكري الواحد، الذي تحدُث من بعض أفراده بعضُ التجاوزات، في الفكر أو السلوك. ومهما يكن من أمر فإن الموقفَ من التجريح واضح في الشرع الإسلامي، عندما يكون هناك إصرار على الضلال، ثم إصرار على العداوة الصريحة المعلنة. فقد نزلت سورة في القرآن الكريم تجرِّح بأبي لهب وامرأته حمالة الحطب: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ ﴿٢﴾ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴿٣﴾ وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ﴿٤﴾ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ﴾(المسد ١-٥). وكذا التصريح بأسماء أعلنت عداوتها للرسالات السماوية، مثل فرعون وهامان، ومن سار على نهجهما.

أمَّا الذين يتبنَّون أفكارًا تتصادَم مع الفكر الإسلامي الأصيل، فإنَّهم في معظمهم ليسوا مصرِّين، تمامًا، على مواقفهم، بل إنَّ القابليَّة منهم للعودة إلى ما كانوا عليه قوية، وترى عددًا منهم يتنازلون تدريجيًا عن مواقفَ قوية، كانوا يتبنُّونها، وإنَّما هو تنازُلٌ، أو تراجعٌ محفوفٌ بالرغبة في حفظ ماء الوجه، وعدم الشعور بالانهزامية، لأنَّ النفس تأبى ذلك، إلا من تبيَّن له منهم الحق، وشعر بأنَّه كان مخدوعًا بهذه الأفكار، فيتنازلُ عنها، ويكون هو خيرُ من ينتقدُها. وقد وُجِدَتْ

نماذج من هذا القبيل. والدكتور مصطفى محمود من هذه النماذج، التي صرَّحت بالرِّحلة من الشكِّ إلى الإيمان.[1]

هذا إذا كانت تلك الأفكار قد أُخذت من منطلقها الفكري. أما إذا كانت قد أُخذت مع سبق الإصرار فإن الرجوع عنها نادر، إن لم يكن متعذِّرًا، لاسيما إذا كان صاحبها يتَّخذُها وسيلةً للوصول إلى غاية بعيدة، تتلخَّص في تقويض دعائم الدِّين. وهذا يظهر جليًا لدى أولئك المُفَكِّرين الذين ينتمون إلى الجغرافيا، أو التاريخ، أو اللغة، ولكنهم لا ينتمون إلى الدِّين ابتداءً.

الذين درسوا الحركة الفكريَّة، في الوسط العربي الإسلامي، يدركون أنَّ نسبةً من المُفَكِّرين تفكيرًا قوميًّا،

أو اشتراكيًّا، أو أدبيًّا، أو فنيًّا، مخالفًا للدِّين، كانوا من الذين لا ينتمون إلى هذا الدِّين. ونسبةً أخرى، أقل من تلك، كانت من المنتمين ابتداءً للدِّين. ولو أخذنا مثالاً سطحيًا وقريبًا في سلمان رشدي الذي كتب الآيات الشيطانية، نجد أنَّه وظّف الأدب في الطَّعن في الدِّين،[2] ولكنه تأثَّر بذلك

(١) مصطفى محمود. **رحلتي من الشك إلى الإيمان**. ـ القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧١م. ـ ١٢٨ ص. وقد اعادت دار أخبار اليوم، قطاع الثقافة، طبعة الكتاب ضمن الأعمال الكاملة للدكتور مصطفى محمود، سنة ٢٠٠١م. ـ في ١٢٨ ص.

(٢) رفعت السيد أحمد. **آيات شيطانية: جدلية الصراع بين الإسلام والغرب**. ـ ط ٢. ـ القاهرة: الدار الشرقية، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م. ـ ١٩٧ ص.

بالمستشرقين،[1] إذ إنَّ عنوان روايته، بنصِّه، كان جزءًا من فصل في كتاب للمستشرق البريطاني المعاصر: مونتغمري وات: محمَّد في مكة، الذي يتحدَّث فيه عن آيات الغرانيق،[2] ويُطلق لها عنوان: الآيات الشيطانية، الذي أخذه سلمان رشدي عنوانًا لكتابه.[3] والأمثلة كثيرة في مجالات الأدب، شعرًا ونثرًا، وكذا الفن، وغيره من الوسائل المعبِّرة عن الفكر.

(١) فهمي الشناوي. **من وراء سلمان رشدي؟: أسرار المؤامرة على الإسلام**. ـ القاهرة: المختار الإسلامي، د.ت. ـ ٦١ ص.

(٢) و. مونتجمري وات. **محمَّد ﷺ في مكة**/ ترجمة عبدالرحمن الشيخ وحسين عيسى.، مراجعة: أحمد شلبي. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢م. ـ ص ١٩٣ ـ ٢٢٦.

(٣) انظر في البعد الأدبي للرواية: صادق جلال العظم. **ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب**. ـ لندن: رياض الريّس، ١٩٩٢م. ـ ٤٢٠ ص.

الوقفة التاسعة:
الفكر المستشرق

عند الحديث عن الوقفتين السابقتين من هذه السلسلة جرى ذكرٌ لتأثير المستشرقين، ومدى إسهامهم في تأجيج هذا التصادُم بين الفكر والفكر، وبين السياسة والفكر، وبين العلم والفكر. والاستشراق عامل مهمٌّ ومؤثِّر في المسيرة الفكرية، التي عاشتها الأمَّة. ولا يمكن مناقشة التقلُّبات، التي تعرَّض لها معظم المسلمين في أفكارهم، دون بروز هذا العامل، إلا أنه عامل غير واضح وغير ظاهر، ذلك أنه وجد من أبناء الأمَّة من تبنِّي أفكار المستشرقين، الذين انبهروا بالطرح الاستشراقي للفكر الإسلامي، في وقت ظهر فيه من دعا إلى أنَّ الاستشراق قد فهم الإسلام أكثر من فهم المسلمين له.

هذه مشكلة عويصة، أن يفهم الإسلام مَن لا يطبِّقونه، والذين يتمثَّلونه في حياتهم قاصرون، وليسوا مقصِّرين، في فهمهم للإسلام. وقد قيل هذا في قاعات المحاضرات، وفي أروقة الجامعات، التي تُعدُّ معاقلَ الفكر والعلم.[1]

(١) علي بن إبراهيم الحمد النملة. **ظاهرة الاستشراق: مناقشات في المفهوم والارتباطات**. ـ ط٢. ـ الرياض: مكتبة التوبة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ٢١٠ ص.

مثلما كان للاستشراق أثره، غير الظاهر، على هذا التصادُم الفكري، لدى معظم المجتمعات الإسلامية، وليس كلها، فإنَّ هناك تيَّاراتٍ أخرى، كان لها قدرٌ متساوٍ في التأثير مع تأثير الاستشراق، فالاستعمار كان له أثرٌ قويٌّ في هذا، على اعتبار أنَّ الاستعمار لم يكن مجرَّدَ احتلال عسكري، ذي منافع اقتصادية، بل صحب الاستعمارَ هذا رغبةٌ في التأثير الفكري.

هذا ما هو سائر إلى الآن لدى الدول المستعمِرة، التي تحتفظ بتأثيرها على تلك الدول التي كانت مستعمرَةً.[1] ولا تزال هناك روابط رسمية مدعومة من الدول لاستمرار التأثير، ولها أسماؤها، وتنظيماتها، واجتماعاتها، ومؤتمراتها، وقراراتها، ومؤسَّساتها العلمية، والتعليمية، والفكرية. مثل مجموعة الكومنولث والفرانكفونية.

ثم إذا تخطَّينا الاستشراق والاستعمار، على أنَّهما مؤثِّران فاعلان، في وجود التصادُم، فإنَّنا لا نغفل الحملات التنصيرية، التي قد تسمَّى التبشيريَّة،[2] ذلك أنَّها انطلقت من رغبة في

(١) انظر: الفضل شلق. **عودة الاستعمار والحملة الأمريكية على العرب**. ـ بيروت: دار النفائس، ١٤٢٥هـ٢٠٠٤/م. ـ ٣٠٤ ص.

(٢) انظر: محمَّد عثمان صالح. **النصرانية والتنصير أم المسيحية والتبشير: دراسة مقارنة حول المصطلحات والدلالات**. ـ المدينة المنورة: مكتبة ابن القيِّم، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م. ـ ٦٩ص.

تنصير الناس من مسلمين وغير مسلمين، ثم تحوَّل مفهومها من هذا المنطلق، الواضح والظاهر، إلى متاهاتٍ، انزلقت فيها بعض الجمعيات التنصيرية والحملات التنصيرية، وليس كلها، بحيث أصبحت أدواتٍ لكل من الاستعمار والسياسة، تحقِّقان من خلالها ما لم تتمكَّنا من تحقيقه، بصورة مباشرة. وعلينا ألا نغفل تأثير التنصير، بمفهومه الأشمل، في الخوض في هذا التصادُم الحاصل الآن على معظم الساحات الإسلامية.[1]

ليس هناك ميلٌ إلى تحميل هذه التيَّارات الثلاثة، الاستشراق ثم الاستعمار فالتنصير، كل اللوم الذي تتحمَّل جزءًا لا بأس به منه، إلا أنَّها ليست بالضرورة "المشجب"، الذي نعلِّق عليه مشكلاتنا كلَّها، بما فيها هذا التصادُم.

ثم يأتي عامل رابع، ربَّما كان إفرازًا للتيارات الثلاثة، وهو كذلك، هو نتيجة لتأثير الاستشراق والاستعمار والتنصير. وهو العامل الذي اصطلح على تسميته بالتغريب،[2] المتمثِّل في تبنِّي

(١) علي بن إبراهيم النملة. **التنصير: مفهومه وأهدافه ووسائله وسبل مواجهته**. ـ مرجع سابق. ـ ٢٤٨ ص.

(٢) انظر مثلاً: المثقفون العرب المرضى بالغرب: خطاب جلال أحمد أمين نموذجًا. ـ ص ١٤٧ ـ ١٦٠.

في: جورج طرابيشي. **من النهضة إلى الردَّة: تمزُّقات الثقافة العربية في عصر العولمة**. ـ مرجع سابق. ـ ١٩٢ ص.

السلوكيَّات والممارسات والأفكار الغربيَّة، على حساب السلوكيَّات والممارسات والأفكار الأصيلة الأصليَّة.

تأتي مع هذا العامل الرابع وقفة، تدور حول العلاقة بين هذا العامل التغريب والمصطلح المستحدث قريبًا، وهو العولمة، من منطلق فكري ثقافي فقط،[1] دون التركيز على العولمة، في المجال السياسي والاقتصادي والقانوني. وهو مجال الوقفة الآتية.

(١) انظر مثلاً: المثقفون العرب والعولمة. ـ ص ١٦١ ـ ٢١٩.

في: جورج طرابيشي. **من النهضة إلى الردة: تمزُّقات الثقافة العربية في عصر العولمة**. ـ المرجع السابق. ـ ١٩٢ ص.

الوقفة العاشرة:
الفكر المتعولم

العولمة الفكرية، الآن، شكلٌ من أشكال التصادُم الفكري بين الثقافات، ذلك أنها، من خلال قراءة لها، ما هي إلا تسمية جديدة لأشكال قديمة، ومنها التغريب، الذي لم يكن مقبولاً من قبل، لارتباط الجهة الجغرافية "الجهوية" بهذا المفهوم، فكان اللجوء إلى مصطلح أشمل من الجهات، ليكون أكثرَ قبولاً، لكن معظم ما يُنشر، الآن، في الصحافة السيَّارة، وفي المقالات العلمية، وفي الكتب، وعلى وسائل نقل المعلومات الأخرى، ينظر إلى العولمة الفكرية على أنها شكل من أشكال التصادُم، الذي يسري من جهة واحدة هي الغرب، فهو ذو اتجاه واحد فقط،[1] وليس طريقًا ذا اتجاهين؛ إذ إنَّه يُملي الأفكار، ولا يتقبَّل التفاعُل بينها، بل هي أفكار مرسومة سلفًا، يراد للعالَم أنْ يتبنَّاها على حساب ثقافاته، التي عاش عليها مئات السنين. وهذا ما يُبرِّر، أو يسوِّغ، هذا الرفض لهذا الإطلاق الجديد لمفهوم قديم.

(١) فهد العرابي الحارثي. موقعنا في الكونية الإعلامية الجديدة: العولمة والفضائيات العربية. ـ محاضرة ألقيت في مكتبة الملك عبدالعزيز العامة بالرياض في ١٤١٩/٨/١٧هـ. ـ ٦٦ ص.

هذا الرفض ليس مقصوراً على فئة بعينها، تؤمن بفكر مصادم، كما يُظن، بل إنَّ فئاتٍ مختلفةً رفضت العولمة الفكرية، وكلٌّ من يرفضها يرفضها من منطلقاته الفكرية، فالقاسم المشترك هو الرفض التام للمصطلح، ولمؤدَّاه،[1] وإنْ كان في مدلوله اللغوي يوحي بالالتقاء بين الثقافات، مما يجعل بعض المتلقِّين يرحِّبون به، على اعتبار أنهم يرغبون في وجود عوامل مشتركة كثيرة مع الغير، ويبتعدون عن أيِّ عامل، يوحي بالفُرقة والإقصاء فكريًا وثقافيًا، وبالتالي حضاريًا. إلا أنَّه عند دراسة متأنِّية للمؤدَّى، يتبيَّن أنَّ المسألة لا تتعدَّى كونها تغريبًا للمجتمعات العربية والإسلامية، وغيرها. [2]

رفضُ العولمةِ فكريًا جاء أقوى من رفض التغريب، لأنَّ المتحمِّسين للتغريب نظروا إليه على أنَّه دعوة واضحة لتبنِّي أفكار

(١) في طرح ظاهر لرفض العولمة، ظهرت عنوانات الكتب تحمل أمثال: **نُذُر العولمة، وخيبات العولمة، ومناهضة العولمة، وفخّ العولمة، وجنون العولمة، والعولمة بين الأنصار والخصوم، وعولمة الإرهاب، والعولمة والإرهاب، وعولمة الرعب، وعولمة الفجور، وعولمة القهر، والعولمة والقيم، وويلات العولمة، وضد العولمة، وتهافت العولمة**، وغيرها كثير.

(٢) انظر: عصام نور سريَّة. **العولمة وأثرها في المجتمع الإسلامي**. ـ الإسكندرية: مؤسَّسة شباب الجامعة، ٢٠٠٥م. ـ ١١٩ ص. وانظر أيضا: ناصر الأنصاري ومحمود ناصر الأنصاري. **العولمة في مقابل العولمة: عناصر لنظرية جديدة**. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢م. ـ ١٠٨ ص. وانظر كذلك: كمال الدين عبدالغني المرسي. العلمانية والعولمة والأزهر. ـ الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٩م. ـ ٢٧٧ ص.

الغرب، فكانوا متجاوبين مع هذه الدعوة. وعندما تحوَّلت الدعوة في المصطلح من التغريب إلى العولمة، تنبَّه الناس إلى المبطَّن من وراء هذا، فكان هذا الرفض الذي شاع في المنشور من الأدبيات.[1]

مسألة العولمة ليست دعوة جديدة في انطلاقتها، فقد سبقتها دعوات، حتى في المجتمع المسلم نفسه، إذ ظهر قبل ذلك بزمن طويل مَن دعا إلى الانصهار بالثقافة الغربية،[2] إلى درجة استخدام الحروف اللاتينية، بدلاً من الحروف العربية. وظهر مَن يقول إن بعض الأقطار العربية الإسلامية إنَّما هي امتداد لأوروبا! وظهرت على الساحة العالمية، مِن قبلُ، الدعوة إلى التعامل بلغة واحدة، ولكنها لم توفَّق في الانتشار، لما فيها من طغيان ثقافة على حساب الثقافات الأخرى،[3] التي يفخر بها أهلُها، ويعودون

(١) انظر: برهان غليون وسمير أمين. **ثقافة العولمة وعولمة الثقافة**. ـ ط ٢. ـ دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ٢٤٠ ص. (سلسلة حوارات لقرن جديد). وانظر أيضًا: مصطفى النشار. **ضدُّ العولمة**. ـ ط ٢. ـ القاهرة: دار قُباء، ٢٠٠١م. ـ ٣٣٢ ص.

(٢) انظر مثلاً: سلامة موسى. هؤلاء علَّموني. ـ القاهرة: مكتبة الأسرة، ١٩٩٥م. ـ ١٧٦ ص.

(٣) انظر: أحمد بن محمَّد الضبيب. **اللغة العربية في عصر العولمة**. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م. ـ ٢٢٤ ص. وانظر أيضًا: محمَّد عبدالشافي القوصي. **العربية لغة الوحي والوحدة**. ـ الرياض: المجلَّة العربية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م. ـ ٣٢ ص. ـ (سلسلة كتيب المجلَّة العربية؛ ٥٢). وانظر كذلك: أسعد السحمراني. **ويلات العولمة على الدين واللغة والثقافة**. ـ بيروت: دار النفائس، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ١١٢ ص. لاسيَّما الفصل الثالث: اللغة العربية والهوية الثقافية في عصر العولمة. ـ ص ٧٧ ـ ١٠٦.

إليها في حياتهم الخاصة ثم العامة، ذلك أنَّ اللغة جزء من الثقافة، وإنما هي أداة، أو وسيلة، للتعبير عن فكر هذه الثقافة أو تلك.[1]

لعلَّ القارئَ يعود إلى المناقشة التي طرحها الدكتور فهد العرابي الحارثي عن موقعنا من الكونية،[2] فقد وقفتُ وقفاتٍ ممتازةً مع هذا المفهوم. وأورد المحاضرُ عدداً من المفهومات لها، واستشهد بعدد من الذين كتبوا عنها، وبرز هو في موقفه منها. مما سيكون مجالاً لكثرة الاستشهاد بها في الوقفة الآتية.

(١) انظر في مسألة العناية باللغة، وأهمية ذلك: أسامة الألفي. **اللغة العربية وكيف ننهض بها نطقاً وكتابة**. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤م. ـ ١٣٦ ص.

(٢) فهد العرابي الحارثي. موقعنا في الكونية الإعلامية الجديدة: **العولمة والفضائيات العربية**. ـ مرجع سابق. ـ ٦٦ ص.

الوقفة الحادية عشرة:
الفكر المؤقصد

امتداداً للوقفة مع محاضرة الدكتور: فهد العرابي الحارثي: موقعنا في الكونية الإعلامية الجديدة: العولمة والفضائيات العربية، يُلاحظُ بوضوح هذا التصادُم بين الثقافات، من خلال مناقشته مناقشةً علمية، شُخِّصت فيها المشكلة، وحُلِّلت جذورُها، ورُبط بينها وبين العوامل المؤثِّرة فيها، ماضياً وحاضراً.

استهلَّ الدكتور فهد العرابي الحارثي هذه المحاضرة بهذا المدخل: «فكرة العالمية، أو المجتمع الإنساني الواحد، فكرة قديمة. وكان من مجالاتها المتاحة خيال الشعراء حيناً، ومثاليات فلسفية وآيديولوجية أحياناً أخرى. وقد بلغ هذا الحلم مداه عندما صارت العالمية بديلاً للمواطنة، أيَّ فكرة الوطن الواحد، والدولة الواحدة، فالكوكب كلِّه هو الوطن المبتغى، الشائع الأرجاء».[1]

(١) فهد العرابي الحارثي. موقعنا في الكونية الإعلامية الجديدة: **العولمة والفضائيات العربية**. ـ المرجع السابق. ـ ص: ٢. وانظر أيضًا: محمَّد رؤوف حامد. **الوطنية في مواجهة العولمة**. ـ القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩م. ـ ٢١٢ ص. ـ (سلسلة اقرأ؛ ٦٤٧).

يضيف المحاضر قوله: «إن حلم المجتمع الإنساني الواحد لم يستطع أبداً، على صعيد الواقع التاريخي والجغرافي، أن يتجاوز الانتماءات الثقافية المتعدِّدة والمتنوعة، أو يقفز من فوقها، فما بالك بإلغائها، أو مصادرتها، أو نفيها إلى خارج لعبة الصراع، تلك اللعبة التي ظلَّت تُجسِّد في عمقها وفي أبعادها المختلفة، الحقيقة الواضحة في علاقات شعوب الأرض في مختلف العصور! ».[1]

ثم يتحدَّث عن أشكال العولمة ووسائلها التي بدأت بالحروب، ولكنها لم تكن وسيلةً فاعلة، مما حدا بالمارشال ماكلوهان، صاحب مصطلح القرية الكونية، إلى الدعوة إلى التركيز على تقنية الاتصال، التي ستتيح تواصلاً إنسانياً، لا ينقطع.

ثم يشرع الدكتور الحارثي في وضع مفهومات للعولمة، ليست بالضرورة تعريفات لها، ولكنها فهمٌ لها، باستقراء للطرح الذي دار حولها، منذ أن برزت في نهاية النصف الأول من القرن العشرين الميلادي المنصرم، النصف الثاني من العقد السابع من القرن الرابع عشر الهجري المنصرم (١٩٤٧م/١٣٦٨هـ).

(١) فهد العرابي الحارثي. موقعنا في الكونية الإعلامية الجديدة: **العولمة والفضائيات العربية**. - مرجع سابق. - ص ٣.

يتطرَّق المحاضر إلى شكل آخر من أشكال العولمة، وهو عولمة الاقتصاد، ويذكر بالأرقام والإحصاءات السعي إلى أقصدة العالم،[1] وما تسعى إليه اتفاقية التجارة الحرة، والتوجُّه المعاصر نحو عولمة التجارة.

ينقل عن أحمد ثابت، الذي نشر مقالاً تحت عنوان العولمة والعرب: خيارات اقتصادية حرَّة بين التهميش والاقتصاد، قوله: «يظنُّ الكثيرون منا أن العولمة ستحمل معها سلعًا ومنتجات استهلاكية وترفيهية واستثمارات عديدة، وأنه ستكون هناك نتائج إيجابية لاندماج الأسواق المالية والبورصات العربية في البورصات العالمية، في حين أن ما يحدث هو تكريس لتبعية تقنية ومالية واقتصادية وتجارية، تضاعف من التبعية السياسية، وازدياد القيود على أي هامش للمناورة السياسية، أو على أي محاولة لاستثمار التناقضات والخلافات بين الدول الكبرى الغربية، وبالتالي تنامي ضعف القدرة على إصدار وصناعة القرار السياسي الوطني والقومي».[2]

(١) انظر: جاري بيرتلس، وآخرين. **جنون العولمة: تفنيد المخاوف من التجارة المفتوحة**/ ترجمة كمال السيِّد. ـ القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م. ـ ٢٠٨ ص.

(٢) أحمد ثابت. العولمة والعرب: خيارات اقتصادية مرَّة بين التهميش والاقتصاد. ـ **الاجتهاد**. ـ ع ٣٨ مج ١٠ (شتاء العام ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م). ـ ص ١٠١ ـ ١١٨.

ثم يعرِّج الدكتور فهد العرابي الحارثي إلى العولمة من منطلق سياسي، وهو الشكل الثالث من أشكال العولمة، بعد شكل الحروب، الاستعمار، وشكل الاقتصاد، الذي اقتضى تغيير مفاهيم النفوذ والقوَّة ومواقعها، والخروج بمستوى جديد من مستويات العلاقات الدولية. وبعد الحديث عن الشكل الثالث من أشكال العولمة يأتي التطرُّق للعولمة من منطلق قانوني، أدَّى إلى إعادة الدول النظرَ في قوانينها (أنظمتها) الداخلية، لتتكيَّف مع المفهومات الجديدة والأوضاع المتغيِّرة.[1]

ثم يدخل الدكتور الحارثي في الشكل الرابع من أشكال العولمة، وهو ما يتعلَّق بالعولمة الثقافية، ممَّا سيكون مجالاً للوقفة الآتية.

(١) انظر: الفصل الخامس: آثار العولمة على الدول النامية. ـ ص: ١٠٩ ـ ١٢٦.
في: عاطف السيِّد. **العولمة في ميزان الفكر: دراسة تحليلية**. ـ د. م: فلمنج للطباعة، ٢٠٠٢م. ـ ١٤٣ ص.

الوقفة الثانية عشرة:
الفكر والثقافة

تعرِض هذه الوقفةُ للشكل الخامس من أشكال العولمة، وهو العولمة الثقافية.[1] وربَّما كان هذا الشكل هو الشكل السادس، وليس الخامس، إذا ما كانت "الكونية الإعلامية" شكلاً من أشكال العولمة، عدَّه الدكتور الحارثي الشكل الثالث من أشكال العولمة. ويرى المحاضر أن هذا الشكل هو الذي «يستنهض كل أشكال العولمة الأخرى، فجميع تلك الأشكال تفضي إليها».[2]

في هذا الجانب، أو الشكل، يورد المحاضر عدداً من المفهومات للعولمة، منها ما هو من صياغته هو، ومنها ما هو مصاغ، اقتبسه في المحاضرة. وتُذكر هنا بعضٌ من هذه المفهومات التي تأتي من مُفكِّرٍ يُعتَّد بما يقول، في مجال ثقافي حيوي، فالعولمة بوضوح شديد: "هي تعميم أو توحيد لاتجاهات وسلوكيات تشمل كل سكان هذا الكوكب. ويذكر تقرير البرنامج

(١) حاتم بن عثمان. **العولمة والثقافة**. ـ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩م. ـ ١٤١ ص.

(٢) فهد العرابي الحارثي. **موقعنا في الكونية الإعلامية الجديدة: العولمة والفضائيات العربية**. ـ مرجع سابق. ـ ص ١٨.

الإنمائي للأمم المتحدة أنه من مانيلا إلى ما ناجوا، ومن بيروت إلى بيجين، وفي الشرق والغرب، وفي الشمال وفي الجنوب، أصبحت أشكال الزي (الجينز، وتصفيفات الشعر الخاصة، والـ تي ـ شيرت) والموسيقى، والعادات المتعلِّقة بتناول الطعام، والمواقف الاجتماعية والثقافية، أصبحت كلها تشكِّل اتجاهات عالمية".[1]

ينقل الدكتور العرابي الحارثي عن عبدالإله بلقزيز أن العولمة هي: «اغتصاب ثقافي وعدوان رمزي على سائر الثقافات". وهي في حقيقة الواقع الجديد "سيادة مطلقة لثقافة الغالب، وإنها لذلك تكريس صريح وواضح لأفكاره وسلوكياته، بل إنها فرض قسري مستبدٌّ حتى لأنماط المعاش اليومي لدى شعوبه وفي داخل مجتمعاته».[1]

من المفهومات التي يقدِّمها الدكتور الحارثي عن العولمة الثقافية هي أنها: «أفكار القوة، وهي نماذجها الثقافية والحضارية. وهي، لسوء حظِّنا وحظِّ أمثالنا، تسير دائمًا في اتجاه واحد. ولم نرَ مطلقًا أنها سارت في الاتجاهين؛ الذهاب

(١) فهد العرابي الحارثي. موقعنا في الكونية الإعلامية الجديدة: العولمة والفضائيات العربية. ـ المرجع السابق. ـ ص ١٨.

(٢) فهد العرابي الحارثي. موقعنا في الكونية الإعلامية الجديدة: العولمة والفضائيات العربية. ـ المرجع السابق. ـ ص ١٩.

والإياب. لذا فإن العولمة، بتعبير بسيط آخر، هي أكذوبة القوي على الضعيف. وهي استدراج له إلى ساحات معقَّدة من ساحات التعايُش الممكن، في الوقت الذي يعلم فيه أنه لا يدرك من قوانين تلك الساحات أي شيء !». [١]

العولمة، في صياغة أخرى، هي: "إهدار لسيادة الثقافات المحلية وإقصاء لها. إنها كذلك الاستعلاء والمركزية الذاتية للأقوى. وإنها الدونية والتلاشي للأضعف". [٢] ولأن الأقوى اليوم هو الغرب، وما سواه فهو الأضعف، فإن هذا يعني أن العولمة هي: "سيطرة الثقافة الغربية على سائر الثقافات". [٣]

من هذا فإن الثقافة الغربية، في ذاتها، منقسمة على ذاتها، في مدى السيطرة وشمولِها، مما أوجد نزاعًا معلنًا بين أقطاب هذه الثقافة.

(١) فهد العرابي الحارثي. **موقعنا في الكونية الإعلامية الجديدة: العولمة والفضائيات العربية**. ـ المرجع السابق. ـ ص ٢٠.

(٢) فهد العرابي الحارثي. **موقعنا في الكونية الإعلامية الجديدة: العولمة والفضائيات العربية**. ـ المرجع السابق. ـ ص ٢٢.

(٣) فهد العرابي الحارثي. **موقعنا في الكونية الإعلامية الجديدة: العولمة والفضائيات العربية**. ـ المرجع السابق. ـ ص ٢٢.

الوقفة الثالثة عشرة:
الفكر واللغة

إذا كنا نريد أنْ نعُدَّ العولمة، كما تُعرض الآن، وبأشكالها المتعددة، بضاعةً غربيةً، يُراد فرضُها على دول العالم الثالث وثقافاته، فإنه من الواضح أن الغرب نفسه (أوروبا وأمريكا) منقسم على نفسه في تحديد مفهوم العولمة، ذلك أن بعض الدول الأوروبية، ذات الثقافة المتميِّزة ترى في العولمة أمركة، أكثر من كونها عولمة. وعليه، فإن هذه الدول ترفض أن تفرض أمريكا ثقافتها وفكرها على الآخرين، مع أن هذه الثقافة والفكر تنطلق من منطلقات واحدة في نظرتنا نحن لها، ولا يمكن إغفال البُعد الدِّيني فيها، الذي تتَّفق فيه دول الغرب.[1]

إلا أنَّ الواقع أنه عندما نمعن النظر نجد شقاقًا وجدالاً داخل هذا البعد الدِّيني، لاسيما إذا نظرنا إلى الانقسام في الدِّين، الذي تنطلق منه العولمة في النهاية، وسيطرة طائفتين كبيرتين على المجتمع الغربي، وهما الكاثوليكية الغالب تبنِّيها في

(١) انظر: إبراهيم نافع. **انفجار سبتمبر بين العولمة والأمركة**. ـ القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ٢٥٦ ص.

أوروبا، والبروتستانتية الغالب تبنِّيها في أمريكا الشمالية، على وجه الخصوص. وبين الطائفتين خصام واضح.

ثم يضاف إلى هذا البعد الدِّيني البُعد اللغوي، وهو جزء من الثقافة. فالفرنسيون والألمان، على سبيل المثال، لا يوافقون على أن تكون اللغة الإنجليزية هي لغة العولمة، وإن كانت في الواقع، الآن، لغة الاتصال السائدة، التي تتحدَّثُها مؤسسات العولمة التجارية والاقتصادية والإعلامية، المستخدمة في تقنية الاتصال، هي اللغة الإنجليزية، وأكثر من ٨٠٪ من البث التلفزيوني باللغة الإنجليزية، ٧٥٪ منه أمريكي، و٨٠٪ من إيرادات الشباك في دور السينما في بريطانيا، وحدها، يعود للأفلام الأمريكية، و٦٠٪ في فرنسا، و٩٠٪ في التشيك وبولندا والمجر، و٨٥٪ من الإنتاج العالمي السينمائي يصدر من الولايات المتحدة الأمريكية. وهناك ٦٠٪ من الحاسوبات المستخدمة في العالم تعود صناعتها إلى أمريكا، مما يعني أن اللغة الأولى لهذه الأجهزة هي اللغة الإنجليزية/الأمريكية.[1]

من هذه المحاضرة كذلك تُقتبَس بعضُ مواقف القيادات الأوروبية تجاه العولمة، التي فُهمت في أوروبا على أنها أمركة،

(١) جميع هذه الأرقام مستقاة من محاضرة فهد العرابي الحارثي. **موقعنا في الكونية الإعلامية الجديدة: العولمة والفضائيات العربية**. ـ مرجع سابق. ـ ٦٦ ص.

لبست لباس العولمة، مما يؤكِّد هذا الشقاق في فهم العولمة، وبالتالي يزيد من حدَّة الصراع والتصادُم داخل الثقافة الواحدة نفسها، التي يراد لها أن تعمَّ العالم، في ظلِّ الضعف العام الذي يعانيه هذا العالم في مجمله.[1]

تسعى فرنسا، وبوضوح، إلى عدم الدخول في هذا المشروع، دون أن تحصل على "استثناء ثقافي". ولذا فرضت فرنسا على قنواتها الثقافية ضوابط، تكفل حصر العولمة، أو جزء عالٍ منها، على أوروبا، مثل فرض ٦٠٪ من برامج التلفزيون للإنتاج الأوربي. وأصرَّت على أن تكون لغتها هي لغة التظاهُرات الثقافية في فرنسا، وحجبت عن غيرها المساعدات الماليَّة والماديَّة والمعنويَّة.

كما سعت فرنسا نفسُها إلى أن يكون الأمين العام لهيئة الأمم يتحدَّث الفرنسية! وسبق أن دعا الرئيس الراحل فرنسوا ميتران، ثم بعده وزير الثقافة الفرنسي، إلى حماية فرنسا، ومن يدور، أو ما يدور في فلكها، من هيمنة الغزو الفكري الأمريكي. بل إن الرئيس الحالي جاك شيراك، وكان عمدة العاصمة باريس، قد عارض إقامة مطعم أمريكي للوجبات السريعة، ماك دونالد، في برج إيفل، أو قريبًا منه.

(١) عبدالمنعم سعيد. **صراع الحضارات أو «العولمة»**. ـ القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٢م. ـ ٢٢٢ ص. ـ (سلسلة مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٢).

الوقفة الرابعة عشرة:
الفكر الموزون

عند الحديث عن هذا الوضع القائم، الآن، بين الغرب من جهة والمسلمين من جهة أخرى، لا بُدَّ من أن نكون واضحين في إطلاق المصطلحات واستخدامها في الطرح. وعليه، فلا بُدَّ من التوكيد على أن أولئك الذين يُكثرون من وضع الإسلام في مواجهة الغرب، إنما يضعون هنا أمرين، كل منهما في كفَّة مقابلة للأخرى، مما يوحي بقدر من الندِّية، من أجل المقارنة أو الموازنة، مع أن الإسلام دين قائم بذاته، غير قابل للتحديد الجغرافي، الجهوي، والغرب يمثِّل ثقافات مختلفة، يغلب بعضها على بعض، لكنها لا تعبِّر، مجتمعةً، عن ثقافة واحدة، بل هي جهة جغرافية، فيها خليط من الثقافات، وتتبنَّى مناهج سياسية متفاوتة في نظرتها للدين، وإن أعلنت عَلمانيتها. [1]

الأصل المقارنة بين الشرق، الذي يكثُر فيه المسلمون من سكَّانه، وإن كان فيه غير مسلمين، والغرب الذي يغلب على سكَّانه غير

(١) انظر في الشأن الجهوي للفكر: ريتشارد إي. نيسبت. **جغرافية الفكر: كيف يفكِّر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف ... ولماذا؟**/ ترجمة شوقي جلال. ـ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م. ـ ٢٤٦ ص. ـ (سلسلة عالم المعرفة؛ ٣١٢).

المسلمين، وإن كان فيه مسلمون كثيرون، ويكثرون مع الزمن، أو المقارنة بين الغرب والمسلمين، بغضِّ النظر عن الجهة جغرافيًا، وفي كل الأحوال، فإننا لا نزن الإسلام بغيره من ثقافات قائمة الآن؛ لأنه لا وجه للمقارنة، ولكننا يمكن أن نقارن بين أوضاع المسلمين أنفسهم في المدَّة الزمنية التي ننظر فيها إلى أوضاع الغير، وهم هنا الغربيون.

قد يقال إننا نسمح لأنفسنا هنا بأن نطلق مصطلح الغرب، في الوقت الذي نريد فيه أن نستبعد إقحام الإسلام نفسه في المقارنة الجدلية القائمة الآن. والحق أن هذا الاعتراض قائم، عندما ينظر إلى الناس وتصنيفهم، وليس الجهات، فيقال: الغربيون في مقابل المسلمين، ومع هذا فلا يزال الإشكال قائمًا، إذ إن الغربيين، وهم يمثِّلون ثقافة مختلفة عن الثقافة التي يتبنَّاها المسلمون، لا يتمثَّلونها جميعهم، فهناك غربيون يتمثَّلون الثقافة الإسلامية. ومن هنا يأتي الإشكال في تحديد المصطلحات.

مهما يكن من أمر فإنَّ الناس قد تعارفوا على هذه الإطلاقات، إذ عندما يُطلَق مصطلح الغرب، ينصرف الذهن مباشرة إلى تلك الثقافة التي يتبنَّاها الغرب، وهي القائمة على خلفية دينية، مهما حاول الغربيون التنصُّل من هذه الخلفية.[1]

(١) انظر في الشأن الثقافي والعولمة: أحمد مجدي حجازي. **الثقافة العربية في زمن العولمة**. ـ القاهرة: دار قُباء، ٢٠٠٣م. ـ ١٨٨ ص.

الخطورة في طرح الإسلام بهذا الإطلاق، في مقابل الغرب، هي تحميل الإسلام ما لا يحتمل، وقياس الإسلام بواقع المسلمين القائم الآن، والأصل العكس دائمًا، يقاس المسلمون بواقعهم القائم الآن بالإسلام، بحيث يكون الإسلام هو الحكم والمقياس الذي تقاس عليه الأحوال التي عليها المسلمون الآن.

من الواضح أن الأحوال التي عليها المسلمون اليوم، وفي بعض الجهات التي يغلب عليها المسلمون، ليست كلُّها على وفاق تامٍّ مع الإسلام، في الحكم والحياة الاجتماعية والاقتصادية، مما يُعَدُّ سببًا مباشرًا في الإشكال الحضاري الذي تعيشه الأمَّة.

من الخطأ هنا، والخطر كذلك، تعميم هذا الرأي على جميع المجتمعات المسلمة، كما يعمد بعض المتحمِّسين غير المتفائلين، الذين يحكمون دائمًا بفساد المجتمع الإسلامي كلِّه، سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا. فهذا حكم جائر، وغير موضوعي، ويصادر التجارُب القائمة، والناجحة الآن.

الوقفة الخامسة عشرة:
الفكر المنمذج

من الصعب جدًّا على الأمم والشعوب أن تقبل استيراد نماذج جاهزة من الثقافة والفكر والعيش، بأنماطه وسلوكياته، على طريقة الجهاز الجاهز، الذي لا يستدعي أكثر من استخدام المفتاح (turn key)، أو المفاتيح التي تسمح له بالتشغيل، كما هو الحال مع السيارات والمركبات، أو أجهزة الاتصال، أو الأجهزة المنزلية أو غيرها، مع ما على هذه الأجهزة جميعًا من ملحوظات، اضطرَّت المصنِّعين إلى تطويعها للبيئات الجغرافية والمناخية والاجتماعية.

إذا كان هذا هو حال الأجهزة القابلة للاستخدام السريع، فما بالكم بالقوالب الثقافية الجاهزة التي يُراد لها، باسم العولمة، أن تكون مجالاً للتمثُّل من أمم وشعوب، لها خلفياتها الثقافية الراسخة، سواء أكانت هذه الخلفيات مستقاة من مقوِّمات دينية، كالإسلام، أم كانت مستقاة من مشروعات ثقافية، يقوم بها أشخاص، أو مؤسَّسات قوية، كان لها تمثُّلٌ على مرِّ العصور.

بغضِّ النظر عن اتِّفاقنا مع الثقافات الأخرى، فإننا، الآن، من حيث كونُنا مسلمين، مضمَّنون مع هذه الثقافات في نظر الدعاة

إلى العولمة ومروِّجيها، بل إن بيننا من ينتظر أن نتخلَّى عن ثقافتنا القائمة على الإسلام، وأن ننصهر في ثقافة عالمية واحدة، تتجاهل الدِّين، مع أن التوكيد هنا قائم على أنَّ هذه الثقافة العالمية، ولو لم يصرِّح بذلك، عند تسويق هذا المشروع الثقافي العالمي، تستقي مقوِّماتها من الدِّين النصراني، وشيء من اليهودية التي ظهر لها تأثير قوي، مؤخَّرًا، على التعاليم النصرانية. ولا حاجةَ إلى التفصيلات الدقيقة التي تثبت هذا المنحى، إذ إنها كثيرة مطبَّقة في الحياة اليوميَّة.[1]

مهما قيل من الاختلافات والتصادُم الداخلي في هذه الخلفية الدِّينية، كما جرى الحديث عنه في الوقفة السابقة، وهو موجود، إلا أنَّه غير منظور من أولئك المصدِّرين للمشروع، الذين نظروا إليه نظرة المتلقِّين الانتقائيين، إذ وَزَنوه من منطلقاتهم الضيِّقة عندنا.

لعلَّ هذا ما حدا بوزير الثقافة الفرنسي إلى شنّ حملة على المشروع الأمريكي، وذلك في اجتماع المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم اليونسكو الذي عقد في المكسيك، حيث قال الوزير، نقلاً عن د. فهد العربي الحارثي الذي نقله، بدوره، عن

(١) انظر: الإنسانية بصفتها دعوةً إلى العالمية. ـ ص: ٦٠٥ ـ ٦٠٦.

في: عبدالرحمن بن زيد الزنيدي. **السلفية وقضايا العصر**. ـ الرياض: دار إشبيلية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م. ـ ٦٥٣ ص.

عبدالهادي أبو طالب، في سلسلة مقالات نشرتها صحيفة الشرق الأوسط، إذ يقول: «إنني استغرب أن تكون الدول (يقصد أمريكا) التي علَّمت الشعوب قدرًا كبيرًا من الحرية، ودعت إلى الثورة على الطغيان، هي التي تحاول أن تفرض ثقافة شمولية واحدة على العالم أجمع، إن هذا شكل من أشكال الإمبريالية المالية والفكرية، لا يحتلُّ الأراضي، ولكن يصادر الضمائر ومناهج التفكير، واختلاف أنماط العيش».[1]

أمَّا مسألة الخلاف من الداخل، أو ما يمكن أن يسمَّى بالتصادُم الداخلي، من منطلقات ثقافية ضيقة، تعود إلى العرقيَّة، أحيانًا، أو إلى اللغة أحيانًا أخرى، فإنها لا تمنع من قيام تكتُّلٍ مشترك في اتجاه الغير، الذي يتَّضح فيه الخلاف القائم على المعتقد.

عندما نترك الخلافات الثقافية الضيِّقة جانبًا تتَّحد الجهود في مواجهة العدوِّ المشترك. ولعل هذا يتَّضح في حرب البلقان السابقة في البوسنة والهرسك وكوسوفا والمتوقَّعة في السنجق، حيث الرغبةُ الغربيةُ في النفوذ إلى الشرق بالعولمة، أو بغيرها، عن طريق البلقان، الذي تسعى صربيا إلى السيطرة عليه.

(١) نقلاً عن: فهد العرابي الحارثي. موقعنا في الكونية الإعلامية الجديدة: العولمة والفضائيات العربية. ـ مرجع سابق. ـ ٦٦ ص. وانظر أيضًا: فوزي صلُّوخ. **أمركة النظام العالمي: الأخطار والتداعيات**. ـ بيروت: دار المنهل اللبناني، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م. ـ ٣٤٧ ص.

الوقفة السادسة عشرة: الفكر والفقه

سبق وصفُ هذا التصادُم بأنه مفتعل أو مصطنع، ذلك أنه ليس تصادُمًا فعليًا، بل هو قائم، دائمًا، على سوء فهم من الجانبين، وليس من جانب آخر، فالغربيون يسيئون فهم المسلمين؛ بسبب سوء فهمهم للإسلام نفسه،[1] وأخذه من بعض المسلمين الذين ينطلقون، غالبًا، من حسن نية في تقديم الإسلام، ولكنهم يجانبون الصواب، وإن تحقَّق فيهم الإخلاص، لكنهم، ودون قصد، يغلِّبون الحماس، ويزيدون في العاطفة الجيَّاشة، الكامنة في معظم المنتمين إلى الإسلام، إن لم تكن كامنةً لدى الجميع، على أنها عاطفة مطلوبة، كما الحماس مطلوب، إلا أن الدرجة هي التي تزيد، فيتحوَّل العرض إلى نوع من التشنُّج لدى بعض العارضين.

المسلمون، كذلك، يسيئون فهم الغربيين، ولا نكاد نحن المسلمين، نتَّفق على رؤية مشتركة حول الغرب، ففينا من يرى أن

(١) مارسيل بوازار. **الإسلام اليوم**. ـ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦م. ـ ص ١٩ ـ ٢٢.

الغرب قد لفَظَ الدِّين، وحدَّد مواقفه من الشرق، من منطلق المصالح الحيوية، وفينا من يغلِّب العامل الدِّيني في الغرب، في علاقته بالشرق، رغم تجاهُل الدِّين في الحياة السياسية والاقتصادية على الأقلِّ، ومن هنا ينبع سوء الفهم.

منذ كتب نورمان دانييل عن الإسلام والغرب، والحوار قائم على سوء الفهم هذا، وما لم تتغيَّر الرؤية، بفهم جديد، متبادل بين الجانبين، فإن هذا التصادُم سيظل مصطنعًا؛ لأنه يُراد له أن يستمرَّ على ذلك، تحقيقًا لأهداف غير موضوعية ولا علمية، وبالتالي فهي ليست ثقافية ولا حضارية، ذلك أن هناك مصالحَ غربيةً مسيطرةً على القرار السياسي الغربي، هي التي تصطنع هذا التصادُم، لتخدم أغراضها التجارية الاقتصادية والفكرية، وبالتالي الأغراض السياسية الغربية في المنطقة الإسلامية، التي يُراد لها أنْ تستمرَّ في حاجتها للدعم الغربي، بنسب متفاوتة في هذا الدعم.[1]

لكن هذا التغيُّر لن يتحقَّق قريبًا، مادام هناك من يؤجِّج هذا التصادُم المصطنع، من أمثال بعض من شاع إنتاجهم الفكري، وتلقَّفته الأوساط الثقافية، من مثل: صموئيل (السموأل)

(١) عبدالمجيد فرَّاج. **استثمار التخلُّف في ظلِّ العولمة**. ـ القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠١م. ـ ١٢٠ ص.

هنتنجتون في صراع الحضارات،[1] وبرنارد لويس الذي يسهم كثيراً في الكتابة عن الإسلام، وفرانسيس فوكوياما حول نهاية التاريخ،[2] ومنتوجمري واط، الذي لا يصل إلى منزلة هؤلاء الثلاثة في التأجيج، ولكنه يصنع بصماتٍ بعيدةَ المدى، حول هذا التصادُم، مهما قيل عنه إنه من المنصفين. وغير هؤلاء كثير، ممن يخدمون مصالح ضيِّقة.[3]

ليست هذه الأسماء الأربعة وحدها في الساحة، ولكنها الأشهر، الآن، التي يقرأ لها، وتثمَّن طروحاتها التي تثير جدلاً في الأوساط الثقافية في الغرب، ولدى المسلمين أنفسهم. ونحن لم نتَّفق على معايير الإنصاف، عند حديثنا عن المستشرقين والكتَّاب الغربيين، الذين يخوضون في قضايا المسلمين المعاصرة.

من أجمل الخطوات التي تقوم الآن، في سبيل الاعتراف بافتعال التصادُم، هذه الحوارات القائمة بين الزعامات الغربية والإسلامية، التي يدور بينها نقاش هادئ وصريح وموضوعي،

(١) صامويل هنتنجتون. **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي**/ ترجمة طلعت الشايب، تقديم صلاح قنصوه. ـ ط ٢. ـ القاهرة: سطور، ١٩٩٩م. ـ ٥٢١+ الهوامش.

(٢) فرانسيس فوكوياما. **نهاية التاريخ**/ ترجمة وتعليق حسين الشيخ. ـ بيروت: دار العلوم العربية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م. ـ ٢٨٠ ص.

(٣) فرانسيس فوكوياما. **نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية**/ ترجمة أحمد مستجير. ـ القاهرة: سطور، ٢٠٠٢م. ـ ٣٠٤ ص.

يبيَّن فيه وجهات النظر، وتحُدَّد فيه المواقف، وبواعث المواقف، دون تنازل من الطرفين عن الأسس، التي يؤمن بها كل طرف على حدة، ودون اعتبار هذه الأسس مجالاً للافتراق، أكثر من كونها قناعات، ينبغي احترامها وتقديرها، وإن لم يتَّفق أحد الطرفين معها.[1]

لعل آخر هذه النماذج هي تلك الزيارة التي قام بها الملك عبدالله بن عبدالعزيز، في المملكة العربية السعودية، عندما كان وليًّا للعهد، للبابا الراحل يوحنا بولس الثاني في الفاتيكان، عاصمة الكاثوليك في الغرب والشرق. والمعلوم أنَّ هذه الزيارة لم تكن مجرد زيارة مجاملة، بل إنَّها استمرار على الحوار الجادِّ القائم الآن.

(١) انظر: شريف الشوباشي. **نهاية التفكير**. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامَّة للكتاب، ٢٠٠١م. ـ ١٨٤ ص. ـ (سلسلة مكتبة الأسرة، الأعمال الفكرية). وانظر في النهايات، من وجهة نظر أخرى: مصطفى مراد. نهاية العالم. ـ القاهرة: دار الفجر للتراث، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ٣١٢ ص.

الوقفة السابعة عشرة:
فكر الحوار

امتدادًا للحوار الموضوعي الجادِّ بين الشرق والغرب تأتي سلسلة الزيارات للقيادات الإسلامية، السياسية والعلمية، ومنها زيارة الملك عبدالله بن عبدالعزيز، ملك المملكة العربية السعودية، للبابا الراحل يوحنا بولس الثاني، في عاصمة الكاثوليك الفاتيكان، وكان الأمير سلطان بن عبدالعزيز النائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء، قد قام بزيارة مماثلة سابقة. والواضح أن الزيارات هذه لم تكن مجرَّد زيارة مجاملة، بل إنها أثارت بعض القضايا العالقة. وبيَّن أولياء الأمر، هنا، رأي الإسلام في هذه القضايا التي يحكُمها الإسلام.

قبل ذلك بسنين طويلة، نسبيًا، ذهبت نخبة من علماء المسلمين في المملكة العربية السعودية إلى الفاتيكان للتشاور، وبيان حكم الإسلام في بعض الأمور المثارة، ومن بين هؤلاء العلماء الشيخ محمد الحركان وزير العدل، والشيخ محمد بن جبير رئيس مجلس الشورى ـ رحمهما الله ـ، والشيخ عبدالعزيز المسند، وغيرهم، من علماء المسلمين في المملكة العربية السعودية.[1]

(١) انظر: مطيع النونو. لقاء الحضارات بين المملكة العربية السعودية والفاتيكان (١ ـ ٣): =

خرجت وقائع هذا اللقاء مع البابا بولس السادس في كتاب باللغة العربية، ثم تمَّت ترجمتها إلى لغات أخرى، كالإنجليزية والفرنسية.[1] ولا تُنسى لقاءات سماحة شيخ الأزهر الشريف سيِّد طنطاوي مع قيادات الدِّين المسيحي في الغرب، بطوائفه المتعدِّدة، ومحاولاته بناء جسور من التفاهم والتعاون.[2]

هناك، عدا هذا وذاك، حوارات قائمة، هي من النوع

= وثيقة مركز الكاثوليكية في العالم من أجل حوار بين المسيحيين والمسلمين. ـ **صحيفة الحياة**. ع ١٥٣٤٣ (الإثنين ٤ نيسان (إبريل) ٢٠٠٥م الموافق ٢٥ صفر ١٤٢٦هـ). ـ ص ٣٢. وله أيضًا: لقاء الحضارات بين المملكة العربية السعودية والفاتيكان (٢ ـ ٣): ندوات الرياض بمشاركة الشيخ محمَّد الحركان ومسؤولين ومثقفين أوروبيين. ـ **صحيفة الحياة** ع١٥٣٤٤ (الثلاثاء ٥ نيسان (إبريل) ٢٠٠٥م الموافق ٢٦ صفر ١٤٢٦هـ). ـ ص ٣١. وله كذلك: لقاء الحضارات بين المملكة العربية السعودية والفاتيكان (٣ ـ ٣): حين استقبل البابا بولس السادس الوفد السعودي الآتي من «مهد السلام». ـ **صحيفة الحياة** ع ١٥٣٤٥ (الأربعاء ٦ نيسان (إبريل) ٢٠٠٥م الموافق ٢٧ صفر ١٤٢٦هـ). ـ ص ٣١.

(١) انظر: منير العجلاني. حول حقوق الإنسان: اللقاء التاريخي الكبير بين علماء من المملكة العربية السعودية ١ ـ وعلماء غربيين كبار في باريس، ٢ـ ورجال الكنيسة الكاثوليكية في الفاتيكان، ٣ ـ ومجمع الكنائس العالمي في جنيف، ٤ ـ وأعضاء مجلس أوروبا في ستراسبورغ، ومع البابا بولس السادس ورئيس الجمهورية الإفرنسية، ورئيس الجمهورية الإيتالية، ورجال الدين المسيحيين. ـ المجلَّة العربية. ـ ع الافتتاحي (شعبان ١٣٩٥هـ). ـ ص ١٧ ـ ١٤ و٢٠٠ ـ ٢٠٤.

(٢) رجب البنا. **الغرب والإسلام**. ـ القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٧م. ـ ٣٤٠ ص. وأُعيد إصدارُ الكتاب نفسه عن: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٢م. ـ ٢٤٤ ص. ـ (سلسلة الإعمال الفكرية). ـ حيث رافق المؤلف سماحة الشيخ في رحلات لأوروبا وأمريكا، وحضر حوارات الشيخ مع القيادات المسيحية.

الموضوعي المباشر، البعيد عن اللغط الإعلامي المشوِّه للحقائق، أو المبني على معلومات مغلوطة.

الحوار، بشروطه ومقوِّماته وأركانه، تجسير للفجوة، التي أدَّت إلى هذا التصادُم المفتعل بين الثقافات. وكلما زادت أساليب الحوار الموضوعي الندِّي، ضاقت الفجوة. وبالتالي خفَّت حدَّة التصادُم، على الرغم من أننا لا نستطيع نسيان الحال التي يواجهها المسلمون، في بعض المجتمعات النصرانية، كالبوسنة والهرسك ثم كوسوفا ثم السنجق القادمة، وفي بعض المجتمعات المسلمة، التي تُشنُّ عليها الحروب، الآن، والتي تفضي إلى الصورة القاتمة، التي تحدُّ من الحوار الموضوعي الندِّي، وتزيد من الفجوة، وبالتالي تزيد من حدَّة التصادُم.

لا بُدَّ للغرب، إذا أراد المضي في تجسير الفجوة، أنْ يُنصِّبَ نفسه وصيًّا على تلك العناصر، التي لا تريد للفجوة أن تضيق. وهذا ما سعت الناتو إلى شيء منه، رغم وجود مصالح سياسية من وراء هذا الإيقاف، لم تخفَ على المتابعين، حتى لو لم يكونوا من المتخصِّصين في السياسة الدولية، والنظر في أبعاده الإستراتيجية.

الأصل قيام هذا الحوار الندِّي الموضوعي، على غرار ما قام به سيِّدنا المصطفى محمد بن عبدالله ﷺ عندما بعث رُسُلاً إلى القيادات القائمة في وقته ـ عليه الصلاة والسلام ـ يدعوهم إلى

الإسلام. فدارت حوارات مع المبعوثين حول طبيعة الدِّين المكمِّل للأديان التي سبقته.[1]

كما استقبل ـ عليه الصلاة والسلام ـ الوفود التي قدمت إلى المدينة المنورة. وربَّما قابلهم ﷺ في المسجد. ودارت حوارات قويَّة ومحاجَّة، كانت نتيجتها اقتناع الوفود بالدِّين المكمِّل للأديان السابقة، وإسلام بعض أعضاء الوفود، وبقاء بعضهم على دينهم، بعد أن تبيَّن لهم الحق، وقامت عليهم الحُجَّة.

ليس من المتوقَّع أن يتوقَّف التصادُم، ذلك أنه من طبيعة البشر. والشواهد القرآنية شاهدة عليه، ومنها قول الله تعالى: ﴿ **وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ** ﴾(البقرة ١٢٠). ولكن المطلوب الآن، وفي هذا العصر، عصر المعلومات الموثَّقة، والسريعة، هو تحجيم هذا التصادُم، بحيث يكون من ذلك النوع من الاختلاف المستمرِّ، الذي يُعترف به، ولا يمنع من التعايُش واستمرار الحوار، رغبة في الوصول إلى نتائج علمية موضوعية.[2]

(١) مختار الوكيل. **سفراء النبي عليه السلام وكتَّابه ورسائله**. ـ مرجع سابق. ـ ٦٤ ص.

(٢) هالة مصطفى. **الإسلام والغرب: من التعايُش إلى التصادُم**. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢م. ـ ١٤٤ ص. ـ (سلسلة مكتبة الأسرة، الأعمال الفكرية).

الوقفة الثامنة عشرة: فكر التجسير

في سبيل تجسير الفجوة بين الثقافات، وبالتالي الحضارات، ركَّزتْ الوقفة السابقة على الحوار الموضوعي الندِّي، وقد تكرَّر هذان الوصفان أكثر من مرَّة. ولن يتمَّ الحوار الموضوعي الندِّي، ما لم يكن هناك فهم للثقافات المتحاورة، من قِبَلِ أطرافها المتحاورين. ولا يتمُّ الحوار، كما هو معلوم بين طرفين، أو أكثر إلا أن يكون هناك خلاف بينها، وإلا لم يكن هناك داعٍ للحوار.

الحق أنَّ هناك اختلافاتٍ دعت إلى الرغبة في قيام الحوار، ولكنها، مع هذا، خلافاتٌ لم تدعُ، بالضرورة، إلى التصادُم. فالخلاف والاختلاف لا يعني التصادُم، إلا أن يكون تصادُمًا مفتعلاً مصطنعًا، كما تؤكِّد عليه هذه الوقفات، دائمًا.

الاختلاف قائم، في هذه الثقافات، على المفهومات، والنظرة إلى الحياة، وبالتالي وضع النظام العام لهذه الحياة. ومن أبرز المفهومات، التي هي مجال واسع للخلاف، أننا، نحن المسلمين، ننظر إلى الحياة على أنها ممرٌّ، أو معبر، إلى حياة أخرى. فالحياة هذه مؤقَّتة، والحياة الأخرى دائمة. ولذا فإننا لا ننطلق

في هذه الحياة الدنيا دون أن نضع اعتبارًا للحياة الأخرى في انطلاقتنا.

نحن ننظر بجدِّية إلى الصراع بين الخير والشر، وبين الحق والباطل، منذ أن أبى إبليس أن يسجد لآدم ـ عليه السلام ـ، وبالتالي ظهر إبليس من رحمة الله، وأقسم بعزة الله أن يتزعَّم جانبَ الشَّر والباطل. ولكن هذا الشَّر والباطل لا يُقدَّم إلى الناس على أنه شرٌّ أو باطل، بل على العكس من ذلك، يُعطى مصطلحاتٍ وألفاظًا رنَّانة، وجاذبة، ومثيرة للمشاعر. وهي أقرب منها إلى الشعارات التي اكتسبت شرعيَّة عامَّة، عندما كثُر ترديدُها على مختلف الصُّعد. ومن ذلك الحرِّية، التي تختلف في مفهومها بين الثقافات،[1] ولكنها حرِّية موجودة، وممارسة بحسب الفهم، وليست ممارسةً بفهم واحد، كالفهم الغربي للحرِّية، الذي نأخذ عليه نحن المسلمون مآخذ كثيرة، بحيث إننا نرى أنه انطلاق، أو انفلات، أكثر من كونه حرِّية.

يدخل في هذا إشكالية وضع المرأة في الثقافات المتعدِّدة، من حيث حريَّتُها، فكل له فهم لحرِّية المرأة. وهذا اختلاف واضح،

(١) انظر مثلاً: علي عبدالواحد وافي. **الحريَّة في الإسلام**. ـ ط ٣. ـ القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦م. ـ ١٢٤ ص. ـ (سلسلة اقرأ؛ ٣٠٤).

وهو، الآن، مدار جدل عاطفي كبير، يغلب عليه، مع الأسف، التسطيح في النظرة.[1]

الواضح أنَّ صوت العقل في هذا الموضوع خافت، وغير مسموع، بل إنه متناسىً ومُغفَلٌ، عمدًا من بعض المحاوِرين، الذين جعلوا من المثال الغربي في النظرة للمرأة هو الأنموذج، الذي يجب أن يُحتذى. ولم يُنظر إلى الوجه الآخر لما تلاقيه المرأة في ظل هذه الحرِّية. ولا يُسمح للنداءات من النساء أنفسهن، التي ضجَّت من هذا المفهوم.[2]

في استبانة لمجلَّة المرأة العاملة Working Woman في نهاية العقد الأول من القرن الخامس عشر الهجري، العقد الثامن من القرن العشرين الميلادي المنصرم، مع عيِّنة من النساء العاملات في الولايات المتحدة الأمريكية، أظهرت الأغلبية من هؤلاء النساء العاملات الرغبة في العودة إلى المنزل لرعايته، ورعاية الزوج، الذي يعمل، ورعاية الأولاد، وتربيتهم، وتنشئتهم تنشئةً صالحةً،

(١) انظر في نقاش وضع المرأة في الإسلام: أحمد زكي يماني. **الإسلام والمرأة**. ـ د.م.: مؤسَّسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م. ـ ٢٧٦ ص.

(٢) انظر فيما له علاقة مباشرة بخصوصية المرأة: أحمد شوقي الفنجري. **النقاب في التاريخ، في الدين، في علم الاجتماع**. ـ القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٣م. ـ ١٤٠ ص. ـ (سلسلة اقرأ؛ ٦٨٧).

بالمفهوم الغربي للصلاح.[1] والملاحظ أنَّ الاستبانة كانت قد وُجِّهت إلى العاملات المتزوِّجات المخلِّفات أطفالاً، مما يؤكِّد أهمية النتائج، فلم تُخلَط معهن العاملات في البيوت. وفي كلا الحالين فالمرأة عاملة عندنا، ولم يدُرْ في خلدنا يومًا أنها ببقائها في بيتها غير عاملة.[2] وينبثق من هذا المفهوم للحرِّية حرِّيةُ المرأة، الذي اتَّضح فيما بعد أنه أُعطي مصطلح تحرير المرأة.

(١) انظر في محاولة الالتفاف على هذه الخصوصية: خديجة صبَّار. **الإسلام والحجاب بين عصر الحريم وتحدِّيات الحضارة**. ـ د.م: إفريقيا الشرق، ١٩٩٤م. ـ ١٢٠ ص.

(٢) انظر: سهيلة زين العابدين حمَّاد. **المرأة المسلمة ومواجهة تحدِّيات العولمة**. ـ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م. ـ ٢١٥ ص.

الوقفة التاسعة عشرة: فكر التحرُّر

من الإشكالات، التي أدَّت إلى شكل من أشكال التصادُم، مفهوم الحرِّيَّة عمومًا، ومفهوم حرِّية المرأة الذي أُعطي مصطلح تحرير المرأة. ومن مقوِّمات هذا التحرير إباحة اختلاطها المباشر بالرجال، في مجالات العمل. بينما ينصُّ النظام الإسلامي على الحدِّ من الاختلاط المباشر بين الرجال والنساء، في العمل وفي غيره. وهذا هو مدار الحوار القائم الآن، ليس بين ثقافات مختلفة، ولكنه انتقل إلى الثقافة الواحدة نفسها، وهي، هنا، الثقافة الإسلامية.[1] فالنقاش ليس حول المفهوم العام لعمل المرأة، داخل المنزل أو خارجه، بل الجدل القائم الآن يدور حول بيئة عمل المرأة، خارج البيت.[2]

نتيجة لهذا الإشكال في التصادُم، الذي أسهم في توسيع الفجوة، ظهر في المجتمع الواحد من يرغب في النقاش

(١) انظر في مسالة حقِّ المرأة في العمل: جمال الدين محمَّد محمود. **المرأة المسلمة في عصر العولمة**. ـ القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م. ـ ٢٢٢ ص.

(٢) انظر الفصل الخامس: عمل المرأة خارج البيت. ـ ص: ١٨١ ـ ٢٠١.
في: وهبي سليمان غاوجي. **المرأة المسلمة: وليس الذكر كالأُنثى**. ـ ط ٦. ـ بيروت: مؤسَّسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م. ـ ٢١٦ ص.

داخل المفهوم، لا الخروج عليه، إذ يتَّسمُ الخروجُ عليه بالرفض ابتداءً. أي أن هناك من يطرح فكرة الاختلاط نفسها، ويرغب في قصر هذه الفكرة على مفهوم الخلوة، المُحَدِّدة شرعًا بحديث سيد الأنام ﷺ: «**لا يخلوَنَّ رجلٌ بامرأةٍ فَإنَّ الشيطانَ ثالثُهما**».[1]

بينما نجد مَن يسعى إلى الاحتيال على مفهومات إسلامية واضحة وسارية المفعول، نجد أن بنات الجنس نفسه في الثقافات الأخرى، لاسيَّما الثقافة الغربية، التي مارست الاختلاط والخلوة في مجالات العمل، والترفيه، والتسوُّق، والتطبيب والتمريض، والخدمات الاجتماعية الأخرى، في شتَّى مناحي الحياة، نجدهن يطالبن بالحدِّ من الاختلاط والخلوة، لما تمخَّضت عنه هذه من نتائج غير حميدة، ذات مساس بالعرض نفسه. وما علينا إلا أن نقرأ التقارير والدراسات عن المضايقات والتحرُّشات، التي تتعرَّض لها المرأة في مجالات عملها المختلط، الأمر الذي لم تستطع الحضارة أن تحسمه لصالح المرأة.

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده، مسند العشرة المبشرين في الجنة، حديث رقم: ١٠٩. ورواه الترمذي في كتاب الرضاع، باب ما جاء في كراهية الدخول على المغيَّبات، حديث رقم: ١٠٩١.

هذه زيجريد هونكه، المستشرقة الألمانية المعاصرة، التي أصدرت كتابًا عنوانه: شمس العرب تسطع على الغرب،[1] ها هي تصرِّح، بكل وضوح، في كتاب آخر لها تحت عنوان: الله ليس كذلك، صدرت ترجمته العربية عن دار بافاريا بألمانيا ومجلة النور بالكويت، وذلك في فصلٍ خاصٍّ عن سوء فهم وضع المرأة في الإسلام، وفي المجتمع المسلم، حيث تقول، حين سُئلتْ في أحد المؤتمرات الإسلامية عن نصيحتها للمرأة المسلمة: «إذا أرادت المرأة العربية طيَّ الماضي بخلعها الحجاب، فلا ينبغي عليها أن تتَّخذ المرأة الأوروبية أو الأمريكية أو الروسية قدوةً تحتذي بها، وأن تهتدي بفكر عقائدي، مهما كان مصدره، لأن في ذلك تمكينًا جديدًا للفكر الدخيل، المؤدِّي إلى فقدها لمقوِّمات شخصيتها. وإنما ينبغي عليها أن تستمسِك بهدي الإسلام الأصيل، وأن تسلك سبيل السابقات من السلف الصالح، اللاتي عشنه، منطلقاتٍ من قانون الفطرة التي فُطرن عليها، وأن تلتمس العربية لديهن، أي لدى السابقات من السلف الصالح، المعايير والقيم التي عشن وفقًا لها، وأنْ تكيَّفَ تلك المعايير والقيم مع متطلَّبات العصر الضرورية، وأن تضع نصبَ عينها رسالتها الخطيرة، المتمثِّلة في

(١) زيغريد هونكه. **شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوروبة**. ـ ط ٨. ـ بيروت: دار الجيل، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م. ـ ٥٩٢ ص.

كونها أمَّ جيل الغد العربي، الذي يجب أن يُنشَّأ عصاميًا، يعتمد على نفسه».[1] وهذا نصٌّ واحد من نصوص عديدة، هي شواهد على النظرة لما وصلت إليه المرأة في مسيرتها، أو في المسيرة التي فُرضت عليها نحو التحرير.[2]

إذًا، فالرسالة الخطيرة، والجليلة، للمرأة عمومًا، وللمرأة المسلمة بخاصَّة، هي، بالدرجة الأولى، تنشئة الجيل، ثمَّ تلتفت إلى ما دون ذلك.

(١) سيجريد هونكه. **الله ليس كذلك**. ـ ط ٢. ـ القاهرة: دار الشروق، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م ـ ص: ٧١ ـ ٧٢.

(٢) انظر: عقيلة حسين. **المرأة المسلمة والفكر الاستشراقي**. ـ بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م. ـ ٢٩٠ ص.

الوقفة العشرون:
فكر الحكمة

من أجمل ما في اللغة العربية أنَّ زيادة المبنى تدلُّ على زيادة المعنى. ومن هذا جاء التعبير بالتصادُم في الوقفات هذه كلها؛ ليدلَّ على افتراض أن هناك تفاعُلاً بين الثقافات، أي أنَّ هناك فعلاً مشتركًا، وليس مفردًا موجَّهًا من جهة واحدة، عادة ما تكون في زماننا هذا، الغرب، بالمفهوم الفكري للغرب، وليس بالضرورة بالمفهوم الجغرافي/الجهوي، ويكون الآخرون المتلقِّين فقط.

مع هذا فإنَّ في هذا العنوان لهذا القسم "التصادُم" قدرًا عاليًا من التجوُّز، ذلك أننا لا نتصادَم مع الغير، على ما مرَّ ذكره في الوقفتين السابقتين، رغم الرغبة من الآخر في التصادُم، إلا أننا مطالبون بمنهج الحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن: ﴿**ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ**﴾ (النحل ١٢٥). كما أننا مطالبون بأن نلتقي على كلمة سواء بيننا وبين الآخر، لاسيَّما أهل الكتاب، الذين هم المعنيُّون بالخطاب، غالبًا، ثقافةً ومنهاجًا: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ**

﴿أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران ٠٦٤).

كان الداعية أحمد ديدات ـ رحمه الله تعالى ـ في زمننا الحاضر،[١] وهو من المناظرين الذين شهدت لهم الساحة بالجهود الموفَّقة، يركِّز على هذه الآية كثيرًا، في حديثه مع المسلمين، ويدعوهم إلى التمشِّي بموجبها، في علاقاتهم مع غير المسلمين. وغير أحمد ديدات كثير من المسلمين، الذين أدركوا مفهوم الآية الكريمة.[٢] إذًا ليس هناك في الحقيقة أي لون من ألوان التصادُم، ويبقى الأمر على مستوى الحوار والجدال بالتي هي أحسن، والمناظرات، مع التوكيد على الندِّية في ذلك كله.[٣]

مهما ظهرت من عناصر تفضِّل التصادُم، أو تدعو إليه، أو تتبنَّاه، فإنَّه لا ينبغي الانقيادُ لها، وإعطاؤها الأهمية، التي أعطيت، أخيرًا، لبعض من أثاروا هذه القضية، وسعوا إلى عزل

(١) توفي الداعية الإسلامي **أحمد ديدات** ـ رحمه الله تعالى ـ يوم الأحد ١٤٢٦/٧/٢هـ الموافق ٢٠٠٥/٧/٧م.

(٢) عبدالله بن حمد الشبانة. **يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء**. ـ الرياض: دار الهدى، ١٤٠٧هـ. ـ ٢٦١ ص. وانظر أيضًا: سالم عبدالله سالم النويدري. **الكلمة السواء: المسيحية والإسلام بين حوار الفكر وحرب المبشِّرين**. ـ بيروت: دار الأمير، ٢٠٠١م. ـ ١٤٤ ص.

(٣) انظر: رؤوف شلبي. **يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء**. ـ ط ٢. ـ القاهرة: دار الاعتصام، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م. ـ ٣٣٥ ص.

العالم إلى ثقافات، غير قابلة للتلاقي، وهدفوا إلى ترسيخ الاختلاف، وبالتالي استمرار قيام المشكلات على مختلف الصُّعُد، بما في ذلك الحروب بوسائلها المختلفة والمتطوِّرة، مما يثري جماعةً بعينها، أخذت على عاتقها الإفادة من مشكلات الآخرين. لكن المطلوب من هؤلاء الآخرين السعي الجاد، بالتفاهُم والحوار والتلاقي، لسدِّ أبوابٍ ومنافذَ، هي، في وقتنا هذا، متاحة لإثارة المشكلات بين الثقافات، وبالتالي بين الأمم والشعوب.

إنَّما خُلق الإنسان لعمارة الأرض، على أنها معبر إلى الدار الآخرة. ومع أنَّ أشكالاً أخرى، كالقتال، اقتضتها طبيعة البشر، قد فُرضت علينا، إلا أنَّه مع فرضها فإنَّ فيها كُرْهًا لنا، ولكننا نجد أنفسَنا مضطرين إليها، عندما نجد العوائق التي تحول دون عمارة الأرض، وتحقيق الغاية من وجودنا عليها، بالنظر إلى أن وجودنا عليها هو لغاية: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾(البقرة ٢١٦).

هكذا اقتضت حكمة الله تعالى، ونحن مع ما تقتضيه حكمة الله تعالى. وعدا ذلك فأيُّ نوع من أنواع التصادُم لا يلقى منا الترحيب، ناهيك عن أن نسعى نحن إليه بأنفسنا، أو أننا نحبِّذه، أو نتطلَّع إليه.